

JOSE FERRATER MORA

**DICCIONARIO  
DE  
FILOSOFIA**



MONTECASINO

# M

M. La letra mayúscula 'M' se usa en la lógica tradicional para representar el término medio en el esquema de un juicio o de una proposición. Así, por ejemplo: 'M' en 'Ningún M es P', 'Todos los M son S'. De acuerdo con lo indicado en Silogismo (VÉASE), 'M' aparece en las premisas mayor y menor, pero nunca en la conclusión.

MACARIO, EL EGIPCIO. Véase PSEUDO-MACARIO.

MACROBIO (AMBROSIO TEO-DOSIO) (fl. 400) fue, con Cayo Mario Victorino, uno de los llamados "neoplatónicos cristianos". Macrobio ejerció considerable influencia en la Edad Media por su transmisión y elaboración de una parte de la tradición filosófica griega. Se le debe una compilación llamada *Saturnalia* (*Saturnaliorum libri VII*) y un comentario (titulado *In Somnium Scipionis*) al célebre *Sueño de Escipión* (*Somnium Scipionis*), de Cicerón. En dicho comentario Macrobio tomó como base la visión del cosmos y la doctrina de la inmortalidad del alma presentada por Cicerón para elaborar ideas procedentes principalmente de Platón, Plotino y Porfirio. La tríada neoplatónica Lo Uno, la Inteligencia y el Alma del Mundo fue presentada por Macrobio en la forma: El Bien, la Inteligencia y el Alma. El Bien es el principio y la fuente de la Inteligencia: ésta, el principio y la fuente del Alma. La Inteligencia contiene las ideas y los nombres; el Alma, las almas individuales. En un sentido parecido a las religiones de misterios y a los Oráculos caldeos (VÉASE), Macrobio concibió, además, las almas individuales como espíritus que han caído desde las esferas superiores en la materia y que en su paso por las esferas han adquirido sus facultades, desde el razonamiento hasta el impulso de nutrición. Estos espíritus están ligados por su parte superior a las esferas

celestes, que constituyen su patria y hacia las cuales ascienden una vez liberadas de la tumba del cuerpo.

Ediciones de obras: *Opera*, Lipsiae, 1883, 1888, 1893; L. de Jan, Quedlinburgi, 2 vols., 1848-1852. — *Ianus In Macrobiū Saturnalia adnotationes. Commentatio academica*, por G. Lögberg, Upsalia, 1936. — Véase G. A. Wissowa, *De Macrobiū Saturnaliorum fontibus capita tria*, 1880 (Dis.). — H. Skassis, *De Macrobiū placitis philosophicis eorumque fontibus*, 1915. — M. Schedler, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Philosophie des christlichen Mittelalters*, 1916 [Beitrag zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XIII, 1]. — Clemens Baeumker, *Der Platonismus im Mittelalter*, 1916. — Th. Whittaker, *Macrobius or Philosophy, Science, and Letters in the year 400*, 1923. — Pierre Courcelle, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, 1948.

MACROCOSMO significa el mundo mayor, *mundus maior*, es decir, el Universo concebido casi siempre a modo de "gran organismo", de "gran animal", μέγα ζῷον (Platón, *Tim.*, 30 B). A diferencia del macrocosmo, el microcosmo es el mundo menor, *mundus minor*, es decir, el hombre, concebido casi siempre como un compendio del universo. Con mucha frecuencia se ha afirmado que hay una correspondencia entre el macrocosmo y el microcosmo, lo cual equivale a decir que el hombre es un "mundo en pequeño". Ejemplos al respecto se encuentran en el *Avesta*, en las *Upaniṣad* (identificación *Brahman-Ātman*: el *Brahmán* es el cosmos; el *Ātman*, el yo, reflejo y compendio del cosmos, así como el *Brahmán* es el yo cósmico), en ciertos textos chinos clásicos. En estos últimos no se afirma solamente que el cuerpo humano es idéntico al mundo, sino que se sostiene que cada uno de los miembros del cuerpo representa una parte del mundo: la cabeza, la bóveda celeste; el sol y la luna, el ojo izquierdo y el dere-

cho, etc. Particularmente insistentes son las afirmaciones de una correspondencia entre macrocosmo y microcosmo en la filosofía griega. Así, encontramos la idea ante todo en Demócrito (Diels, 68 B, 34), en los pitagóricos, en Platón, en Aristóteles y, sobre todo, en multitud de autores estoicos y neoplatónicos. El hecho de que la idea se encuentre en un autor no significa, claro está, que el autor se adhiera a ella. Así, por ejemplo, Aristóteles planteó la cuestión de si lo que sucede en el animal (microcosmo) puede suceder en el mundo (macrocosmo), pero no se manifestó partidario de que hubiese ninguna correspondencia digna de ser estudiada filosóficamente. En cambio, las referencias a la correspondencia del microcosmo con el macrocosmo entre muchos autores estoicos y neoplatónicos comportan la idea de que hay, en efecto, tal correspondencia. Por lo demás, ésta puede ser entendida de varias maneras, dos de las cuales son particularmente importantes. Por una parte, la correspondencia entre el macrocosmo y el microcosmo (que llamaremos desde ahora simplemente "la correspondencia") puede entenderse como resultado del hecho, o supuesto hecho, de que los elementos de que está compuesto el microcosmo (ya sea todo organismo en la Tierra, ya sea con más frecuencia el organismo humano) no sólo son los mismos que los elementos de que está compuesto el macrocosmo, sino que están también dispuestos en el mismo orden, con la sola diferencia de que uno es "grande" o "inmenso", y el otro es "pequeño". Por otra parte, la correspondencia puede entenderse como resultado del hecho, o supuesto hecho, de que el microcosmo (que entonces es identificado con el hombre) refleja el macrocosmo, siendo como un espejo del macrocosmo. Esta última concepción se expresa claramente en los versos de Alano de Lille:

## MAC

Omnis mundi creatura  
quasi liber et pictura  
nobis est in spéculum;  
nostrae vitae, nostrae mortis,  
nostri status, nostrae sortis  
fidele signaculum,

que, en la traducción propuesta por María Rosa Lida de Malkiel (1952), rezan:

Del mundo la criatura  
es como libro y figura  
como espejo, siempre fiel;  
de mi vida, de mi muerte,  
de mi estado, de mi suerte  
es imagen y troquel.

La doctrina de la correspondencia aparece a menudo en textos procedentes de corrientes ocultistas y mágicas. En todo caso, se halla la idea de tal correspondencia en no pocos autores del Renacimiento: Paracelso, Campanella, Cardano, Bruno, Pico della Mirándola, Leonardo da Vinci, etc. En algunos casos la doctrina de la correspondencia tiene un sentido claramente mágico: si hay correspondencia, lo que se haga en el macrocosmo se reflejará en el microcosmo, pudiendo, por tanto, influirse en aquél a través de éste. En otros casos es un ejemplo de tendencia "organológica". En otros casos, finalmente, es consecuencia de una fuerte tendencia al antropomorfismo.

El que una entidad, o hasta un número infinito de entidades, sea concebida como espejo del universo entero no es todavía motivo suficiente para hablar de una doctrina de la correspondencia en el sentido indicado antes. Así, por ejemplo, en la monadología de Leibniz cada mónada refleja la realidad entera desde su propio punto de vista, pero no es legítimo afirmar por ello que Leibniz defendió la doctrina de la correspondencia.

En la época actual hay pocas referencias de filósofos a la idea de la correspondencia entre microcosmo y macrocosmo. Una excepción es la de Hermann Friedmann (véase TACTO, AD FINEM), quien en varias obras, y especialmente en *Wissenschaft und Symbol* (1949) ha intentado renovar dicha idea hablando de un *Anthropokosmos* y de un "orden antropocósmico". En su *Ética*, Max Scheler se ha referido a la cuestión de la relación entre el microcosmo (la persona humana) y el macrocosmo desde el

## MAC

punto de vista del problema que plantea la coexistencia de diversos mundos ("mundos personales") con la de un "mundo único". Scheler indica que hay en este "mundo único" algo que no nos es extraño: su estructura esencial, la cual es válida para todos los mundos posibles. "Todos los microcosmos —escribe Scheler—, es decir, todos los 'mundos personales' individuales son entonces (si es que existe un mundo único y concreto al que todas las personas miran), sin perjuicio de su totalidad como mundos, partes del macrocosmo. La contrafigura personal del macrocosmo sería, empero, la idea de una persona espiritual infinita y perfecta, cuyos actos nos serían dados de acuerdo con sus determinaciones esenciales en la fenomenología del acto que se refiere a los actos de todas las personas posibles" (*Ética*, trad. esp. Hilario Rodríguez Sanz, tomo II [1942], pág. 190).

A Meyer, *Wesen und Geschichte der Theorie von Mikro- und Makrokosmos*, 1901 [Berner Studien zur Philosophie, 25]. — K. Ziegler, *Menschen und Weltwerden. Ein Beitrag zur Geschichte der Makrokosmosidee*, 1913. — George P. Conger, *Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy*, 1922. — R. Allers, "Microcosmus", *Traditio*, II (1944), 319 y sigs. — A. Olerud, *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon*, 1951. — Walter Kranz, *Kosmos. Die Brücke von der Antike zum Mittelalter in der Auffassung vom Kosmos-Mundus. Das neue Weltbild. Neueste Kosmosvorstellung und Begriffsverwendung*, 1957 [Archiv für Begriffsgeschichte, II, 2]. — Cyrill von Korvin-Krasinski, *Mikrokosmos und Makrokosmos in religionsgeschichtliche Sicht*, 1960.

MACH (ERNST) (1838-1916) nació en Turas (Moravia) y estudió física en la Universidad de Viena. De 1864 a 1867 fue profesor de física en Graz; de 1867 a 1895 lo fue de la misma disciplina en Praga y de 1895 a 1901 ocupó la cátedra de filosofía inductiva en Viena.

El principal interés de Mach fue el análisis de la naturaleza y papel desempeñado por ciertos principios y conceptos físicos, en particular por los principios y conceptos de la mecánica. Sus estudios al respecto fueron a la vez históricos y analíticos: la parte histórica ayudaba a Mach a comprender la naturaleza de los problemas

## MAC

estudiados (o a confirmar sus interpretaciones) y la parte analítica resultaba a su vez iluminadora para entender de qué modo se habían desarrollado los conceptos y principios investigados.

Estos estudios condujeron a Mach a desarrollar una teoría del conocimiento a la cual se ha calificado de varias maneras: positivista, fenomenista, funcionalista, condicionista, empirista, neutralista, etc. Negativamente puede ser caracterizada de antimetafísica y antisubstantialista. Según Mach, que en este y otros aspectos coincidía con Hume y que con frecuencia ha sido considerado como "el Hume del siglo XIX", lo que llamamos "yo" no es sino un complejo de sensaciones. Estas sensaciones son de muy diverso carácter: no hay sólo las del sabor, color, etc., sino también toda suerte de impresiones (temporales, espaciales) y toda clase de afectaciones (dolor, placer, etc.). No se trata, sin embargo, de sensaciones que posee un cuerpo. Los cuerpos, como todas las llamadas "cosas", son a su vez complejos de sensaciones y no existen fuera de éstas (*Die Analyse*, etc., I, 3). No puede decirse, por consiguiente, que hay ciertas realidades psíquicas y ciertas realidades físicas distintas de las primeras: lo llamado "psíquico" y lo llamado "físico" son aspectos de una sola "realidad" (o modos de hablar acerca de una sola "realidad"). Tal "realidad" puede ser comprendida con el nombre de "lo dado" o "lo puramente dado". La epistemología de Mach se aproxima de este modo —bien que con diferencias apuntadas por el autor (*op. cit.*, III)— a la de Avenarius (v.) y del empiriocriticismo (v.). — como se aproxima a todas las filosofías de la inmanencia (v.), del tipo de las de Schuppe, Schubert-Soldern, Hans Cornélius, etc. Se trata, en efecto, de un "neutralismo" inmanentista en cuanto que se niega a pronunciarse sobre la naturaleza de la realidad —o por lo menos se niega a pronunciarse sobre si la realidad es psíquica o física— y acepta sólo lo que es puramente fenoménico, lo cual, además, es como un *continuum* de sensaciones que sólo por conveniencias de lenguaje llamamos por un lado "objeto" y por el otro "sujeto".

La afirmación de este "sensacionismo" está ligada en Mach a la negación

## MAC

ción de todo substancialismo y a la sustitución en todos los casos de la noción de substancia por la de función. Pero no sólo se niega que haya "cosas", sino también que haya "causas" — en cuanto "causas reales": lo único de que puede hablarse es, como en Hume, de "conjunciones"; y, por tanto, en último término, de funciones. El examen de estas funciones se lleva a cabo siguiendo la "ley de economía (v.) del pensamiento"; Mach indica al respecto que ya en 1871 y 1872 —y, por tanto, antes que Avenarius— había él insistido en "la representación económica de los hechos" (*op. cit.*, III, 2), que, por lo demás, fue usada, conscientemente o no, por muchos científicos y en particular por los físicos. Esta ley es aplicable a todos los fenómenos y es una ley de todas las ciencias, incluyendo las biológicas, sociológicas, etc. El principio de economía se halla ligado en Mach a una idea del conocimiento como "adaptación", lo cual representa una concepción fuertemente pragmática del conocimiento, por cuanto la adaptación de referencia es admisible sólo en la medida en que "resulta". Todo conocimiento que no tenga un resultado no es propiamente un conocimiento, pero el resultado en cuestión no es sólo, ni siquiera primariamente, un "éxito", sino más bien la posibilidad de verificación de las proposiciones de que se trate. De ahí la concepción heurística de los conceptos y de las hipótesis científicas. Tales conceptos e hipótesis son, por un lado, "extensiones de la experiencia" (*Erkenntnis und Irrtum*, 5ª ed., 1926, pág. 234) y no simples especulaciones, pero por otro lado son "supuestos" (*Annahmen*) que se adoptan con el fin de hacer posible (o más fácil) la explicación de los hechos. Análogo carácter heurístico tienen las llamadas "leyes", que son limitaciones impuestas a la experiencia bajo la dirección de la misma experiencia (*op. cit.*, pág. 449). Mach sigue en este respecto a Karl Pearson (como había seguido a Hume); más bien que de "prescripciones" habría que hablar de "descripciones" en lo que toca a las leyes de la Naturaleza. En todo caso, la validez de una ley científica es función del "éxito" (*Erfolg*) o "resultado" que se obtenga con su aplicación: sólo este resultado permite distinguir entre lo que llamamos "ver-

## MAC

dad" y el "error" (*op. cit.*, pág. 116). El pensamiento de Mach influyó sobre autores que, por su lado, habían ya marchado en direcciones análogas: Richard Wahle, Max Verworn y otros "funcionalistas" y "condicionistas". Ciertos autores que recibieron influencias de Avenarius, las recibieron asimismo de Mach: tal es el caso de Joseph Petzoldt (VÉASE) y de Rudolf Willy (nac. 1855); este último, sobre todo, fue influido por Avenarius (VÉASE) más que por Mach. Cercano a Mach se hallaba Hans Kleinpeter (nac. 1869; *Erkenntnislehre und Naturwissenschaft*, 1899. — *Die Erkenntnistheorie der Naturwissenschaft der Gegenwart*, 1905. — *Der Phänomenalismus. Eine naturwissenschaftliche Weltanschauung*, 1913). Es importante la influencia ejercida por Mach sobre las primeras fases del Círculo de Viena (v.), que consideró a Mach como su mentor espiritual, aun cuando estimando que debía ser corregido por una mayor acentuación de la investigación lógica, descuidada por Mach en favor de un extremado cualitativismo. También autores como Hugo Dingler fueron influidos en sus primeros tiempos por Mach. A su vez la adopción de las teorías de Mach por ciertos círculos socialistas alemanes y rusos (Bogdanov) hizo que fuera combatido por diversos representantes del marxismo, que vieron en Mach y, en general, en toda la corriente "inmanentista" una resurrección del "idealismo berkeleyano" y del "fideísmo". La obra filosófica principal de V. I. Lenín (*Materialismo y empiriocriticismo*; trad. esp., 1931) está dirigida contra la "filosofía reaccionaria" de Mach, del empiriocriticismo y del inmanentismo. Obras: *Einleitung in die Helmholtz'sche Musiktheorie*, 1866 (*Introducción a la teoría de la música, de Helmholtz*). — *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit*, 1872 (*La historia y la raíz del principio de la conservación del trabajo*). — *Grundlinien der Lehre von den Bewegungsempfindungen*, 1875 (*Líneas fundamentales de la teoría de las sensaciones de movimiento*). — *Ueber Umbildung und Anpassung im naturwissenschaftlichen Denken*, 1883 (*Sobre la transformación y la adaptación en el pensamiento científico-natural*). — *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt*, 1883 (*Exposición histórico-crítica de la evo-*

## MAC

lución de la mecánica). — *Die Prinzipien der Wärmelehre, historisch-kritisch entwickelt*, 1896 (*Exposición histórico-crítica de los principios de la termodinámica*). — *Ueber das Prinzip der Vergleichung in der Physik*, 1894. (*Sobre el principio de la comparación en la física*). — *Populärwissenschaftliche Vorlesungen*, 1896 (*Lecciones científicas populares*). — *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, 1886 (la 2ª edición fue publicada con el título: *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, 1900 (trad. esp.: *Análisis de las sensaciones*, 1925. — *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*, 1905 (trad. esp.: *Conocimiento y error. Bosquejos para la psicología de la investigación*, 1948)). — *Die Leitgedanken meiner naturwissenschaftlichen Erkenntnislehre und ihre Aufnahme durch die Zeitgenossen*, 1919 [publicado antes en *Physikalischer Zeitschrift*, 1910] (*Las ideas directrices de mi teoría del conocimiento científico-natural y las reacciones de mis contemporáneos ante ellas*). — Véase Th. Beer, *Die Weltanschauung eines modernen Naturforschers*, 1903. — R. Hönigswald, *Zur Kritik der Machschen Philosophie*, 1903. — B. Hell, *Machs Philosophie*, 1907. — F. Reinhold, *Machs Erkenntnistheorie*, 1908. — Herbert Buzello, *Kritische Untersuchung von E. Machs Erkenntnislehre*, 1911 [Kantstudien. Ergänzungshefte, 23]. — Rudolf Thiele, *Zur Charakteristik von Machs Erkenntnislehre*, 1915 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 45]. — H. Henning, *E. Mach, als Philosoph, Physiker und Psychologe*, 1915. — F. Adler, *Machs Ueberwindung des mechanischen Materialismus*, 1918. — Robert Bouvier, *La pensée d'Ernst Mach*, 1923. — L. Moschetti, *Fenomenismo e relativismo nel pensiero di E. Mach*, 1923. — Hugo Dingler, *Die Grundgedanken der Machschen Philosophie*, 1924. — E. Becker, *E. Mach*, 1929. — C. B. Weinberg, *Mach's Empirio-Pragmatism in Physical Science*, 1937. — George Hygen, *Om Machs Identitetsprinsipp og dets anvendelse på biologiske problemer*, 1945.

MACHIAVELLI (NICCOLÒ) [MAQUIAVELO] (1469-1527), nacido en Florencia, ha influido grandemente en la filosofía política y en la filosofía del Estado por varias de sus obras (véase bibliografía), entre las que ha destacado su muy comentado, y debatido, *II Principe*. Maquiavelo considera que su reflexión sobre la

## MAC

naturaleza del poder político y sobre los modos de conservar este poder son resultado de una observación atenta de la experiencia. Y, en efecto, los acontecimientos políticos de su tiempo en las ciudades italianas del Norte, especialmente en Florencia; las luchas políticas y las guerras de la época; los varios "modelos" de "príncipes" que tenía en vista (entre ellos especialmente el rey Fernando, de Castilla y Aragón), y lo que puede llamarse "experiencia histórica" fueron determinantes para las ideas de Maquiavelo. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que estas ideas están fundadas en gran medida en ciertos supuestos previos acerca de la realidad humana y su comportamiento. En efecto, Maquiavelo, que fue en cierto modo "historicista" —por lo menos en cuanto que tomó la historia como "la realidad"— fue también y en gran medida "naturalista" —por lo menos en cuanto que partió de la idea de que el hombre es siempre, en el fondo, lo mismo, es impulsado por los mismos motivos y se halla sujeto a las mismas pasiones. Según Maquiavelo, los hombres aspiran o al poder o al orden y a la seguridad: los que aspiran al poder, y son capaces de conquistarlo y manejarlo, son los "príncipes" o "jefes" de las "ciudades"; los que aspiran al orden y a la seguridad son los "naturalmente subditos". Así, bien que todos los hombres sean siempre y dondequiera "los mismos", parece que desde el punto de vista político se manifiestan fundamentalmente de las dos maneras citadas. En todo caso, Maquiavelo supone que hay una "naturaleza humana" y que ésta es invariable a través de la historia. Junto a este supuesto acerca del hombre, predomina en Maquiavelo un "talante pesimista" en cuanto estima que los hombres están naturalmente "corrompidos" y dispuestos a satisfacer sus pasiones, por lo que es menester tenerlos sujetos a fin de hacer posible la sociedad. Ésta no puede existir (o subsistir) sin orden, y a la vez el orden no es posible sin la coacción y la fuerza que los pocos jefes ejercen, o deben ejercer, si quieren conservar su poder sobre los dominados.

Dentro del citado marco se manifiesta lo que se ha llamado "el realismo" de Maquiavelo, es decir, el modo concreto como Maquiavelo establece lo que debe hacer "el príncipe" para

## MAC

serlo y mantenerse en el poder. El "príncipe" debe ser hábil y astuto; no debe sentir escrúpulos "morales"; debe humillarse cuando sea menester hacerlo, pero sólo para luego imponerse sobre aquel o aquellos ante quienes por conveniencia se ha humillado; debe ejercer, cuando es necesario, la violencia; debe saber halagar a las multitudes para mejor manejarlas, etc., etc. Sobre todo, debe pasar por encima de todos los demás poderes, incluyendo el poder espiritual de la Iglesia, la cual debe poner hábilmente a su servicio. Lo que se llama "la moral" es algo propio del hombre privado, del que no tiene que afrontar el gran juego del poder y limita su existencia al orden subjetivo. El "príncipe", en cambio, se halla "más allá del bien y del mal", porque su característica capital es la *virtù*, la fuerza y la astucia necesarias para colocarse a la cabeza del Estado, gobernarlo y mantener en el poder contra todos los enemigos. El "príncipe" debe tener en cuenta la "fortuna", o el conjunto de circunstancias que se hallan fuera de su voluntad; cuando sea factible, debe poner la "fortuna" a su servicio o bien saber "resistirla": en rigor, la "resistencia" a la "fortuna" es una muestra de astucia y habilidad tanto como el ejercicio de la *virtù*.

Maquiavelo escribió *Il Principe* en 1513. De 1513 a 1521 aproximadamente redactó sus *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, y desde 1521 hasta 1525 aproximadamente escribió las *Istorie Fiorentine*. Todas estas obras fueron publicadas póstumamente. *Il Principe* apareció en 1532 con el título: *u Principè di Niccolò Machiavelli al Magnifico Lorenzo di Piero de' Medici*; el texto latino apareció en 1560. Durante la vida de Maquiavelo se publicaron solamente sus diálogos *Dell' arte della guerra* (1521) y una de sus dos comedias: la *Mandragola* (la otra, titulada, *Cliizia*, apareció postumamente).

A. Gerber, N. M. *Die Handschriften, Ausgaben und Übersetzungen seiner Werke im 16. und 17. Jahr. Eine Kritischbibliographische Untersuchung*, ed. de Gotha 1912-1913, reim., 4 vols., 1961.

La literatura pro y contra Maquiavelo es muy abundante. Federico el Grande escribió un *Anti-Maquiavelo*, pero ya mucho antes la dirección anti-maquiavelista se había desarrollado en España, con obras como el *Tratado de la religión y virtudes que debe poseer el Príncipe cristiano* (1601) de

## MAD

*Pedro de Ribadeneyra* (1527-1611), las *Empresas Políticas o Idea de un Príncipe político-cristiano representada en cien empresas* (1640), de Diego de Saavedra Fajardo (1584-1648), y aun *El gobernador cristiano* (1612), del P. Juan Márquez (1565-1621), bien que este último declare no seguir esta corriente. — Véase P. Villari, *N. Machiavelli e i suoi tempi*, 3 vols., 1877-1878; 3ª ed., 1912-1914; 4ª ed., 1927. — R. Fester, *Machiavelli*, 1900.

F. Alderisio, *Machiavelli*, 1930. — D. E. Muir, *Machiavelli and His Times*, 1936. — Charles Benoist, *Le Machiavélisme*, 1936. — Alian H. Gilbert, *Machiavelli's Prince and Its Forerunners. "The Prince" as a Typical Book "de Regimine Principum"*, 1938.

Hans Freyer, *Machiavelli*, 1938. — José Luis Romero, *Maquiavelo, historiador*, 1943. — César Silió Cortés, *Maquiavelo y su tiempo*, 1946. — Francisco Javier Conde, *El saber político en M.*, 1948. — R. Ridolfi, *Vita di N.M.*, 1954. — H. Butterfield, *Statecraft of M.*, 1955. — Georges Mounin *M.*, 1958. — Leo Strauss, *Thoughts on M.*, 1958. — Emile Namer, *M.*, 1961. — Lanfranco Mossini, *Necessità e Liberta nell'opera di M.*, 1962.

MADHYAMIKA. Véase BUDISMO, FILOSOFÍA INDIA.

MADRID (ESCUELA DE). Julián Marías ha propuesto este nombre para caracterizar una serie de trabajos filosóficos que han adoptado como punto de partida el pensamiento de Ortega y Gasset (véase) o que, de un modo o de otro, han tomado contacto con dicho pensamiento. Ello no significa que la expresión 'Escuela de Madrid' sea idéntica a las expresiones 'orteguismo' o 'filosofía de Ortega'. Es posible considerar como pertenecientes a la Escuela a pensadores cuyas doctrinas filosóficas, en muchos puntos decisivos, son distintas a las propuestas por Ortega. Lo importante es el haber participado en el movimiento de renovación filosófica impulsado por Ortega y Gasset y haber mantenido, con éste, la necesidad de que el pensamiento filosófico producido en España esté, según su conocida expresión, "a la altura de los tiempos". En este amplio sentido pertenecen a la Escuela de Madrid filósofos como Manuel García Morante, Xavier Zubiri, José Gaos, María Zambrano, Julián Marías, Luis Recaséns Siches (VÉANSE). No son, sin embargo, los únicos; pueden agregarse a ellos los nombres de José Luis

## MAE

L. Aranguren y de Pedro Laín Entralgo (VÉANSE), Manuel Granell, Luis Rodríguez Huesear, Paulino Garagorri. En algunos casos, a la influencia ejercida sobre ciertos pensadores por Ortega debe agregarse la de Zubiri: así ocurre, por ejemplo, con Julián Marías y, sobre todo, con Pedro Laín Entralgo y José L. L. Aranguren. Ello no significa que las ideas filosóficas de estos autores sean comprensibles únicamente a base de una combinación de tales influencias. El carácter amplio adscrito a la citada Escuela de Madrid prohíbe justamente semejantes interpretaciones. Hay que observar, por lo demás, que el radio geográfico de la Escuela en cuestión se extiende con frecuencia y abarca otros filósofos que han trabajado en parte siguiendo distintas tradiciones; es lo que ocurre con Joaquín Xirau (VÉASE), cuya filiación en la Escuela de Barcelona (VÉASE) no le impidió sentirse también vinculado estrechamente con el movimiento filosófico suscitado y desarrollado en Madrid, y que ha tenido durante mucho tiempo como principal —aunque no exclusivo— centro de difusión la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de dicha capital.

MAEZTU (RAMIRO DE) (1874-1936), nacido en Vitoria, desarrolló una intensa actividad periodística y política que aquí excluiremos, pues nos interesan únicamente sus ideas filosóficas. Éstas se hallan expresadas sobre todo en su libro *La crisis del humanismo*, 1919 (que apareció primero en inglés con el título: *Authority, Liberty, and Function in the Light of the War*). Maeztu presenta en este libro una crítica de la época moderna, la cual ha olvidado, a su entender, lo que hasta el siglo XII estaba en la mente de todos los occidentales: la conciencia del pecado y del ser peregrino en esta tierra. Consecuencia de ello ha sido el individualismo, el afán de autonomía, y la idea de que el hombre (cada hombre) es un fin en sí mismo. Este individualismo, engendrado por la soberbia, es también el responsable de una terrible invención moderna: el Estado absoluto, el cual surgió como una necesidad (Maquiavelo, Hobbes), pero ha sido interpretado (por los idealistas alemanes) como la representación de la Moralidad. Ahora bien, ni el individualismo, que

## MAG

conduce a la anarquía, ni el estatismo, que conduce a la servidumbre, son aceptables; en vez de ellos Maeztu propone un tipo de sociedad corporativista-sindical que renueve el espíritu gremial y medie entre el yo aislado y el indiferenciado nosotros, entre el anarquismo y el absolutismo. Este concepto de la sociedad implica un nuevo concepto del hombre: es un concepto basado en la "primacia de las cosas" (materiales y espirituales). Así, el hombre es definido como el ser que se une en las cosas y para ellas. Sólo así se evitan las ficciones y se explica lo humano concreta y efectivamente. Ahora bien, la idea que hace esto posible es, según Maeztu, la idea de la función: el principio funcional debe sustituir a los principios de autoridad y libertad. El pensamiento de Maeztu puede, pues, ser llamado un funcionalismo, pero también un universalismo concreto y un nuevo objetivismo.

Biografía y bibliografía de Maeztu y artículos sobre el mismo en el número especial doble de *Cuadernos Hispanoamericanos*, 33-4 (1952). — Ed. de *Obras Completas* por Vicente Marrero. — Véase también V. Marrero, M., 1955. — Wolfgang Herda, "Die geistige Entwicklung von Ramiro de Maeztu", *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, XVIII (1961), 1-219.

MAGIA. Véase TEURGIA.

MAHĀYĀNA. Véase BUDISMO.

MAHNKE (DIETRICH) (1884-1939) nac. en Verden a. d. Aller, estudió y se doctoró (1922) en Friburgo i.B. En 1927 fue nombrado profesor titular de filosofía en la Universidad de Marburgo. Aparte sus trabajos históricos, en los que destaca sus estudios sobre Leibniz y la obra sobre la idea de la "esfera infinita" a la que nos hemos referido en el artículo Esfera (v.), Mahnke consagró sus esfuerzos a la fundamentación y desarrollo de una nueva síntesis monadológica. Apoyándose en Leibniz y en gran medida en la fenomenología de Husserl, Mahnke se propuso alcanzar una "síntesis de la ciencia natural matemática y de las ciencias del espíritu" similar a la intentada por Leibniz. Desde el punto de vista de la realidad, esta síntesis es síntesis de lo universal y de lo individual. Las realidades básicas son para Mahnke mónadas. A diferencia de Leibniz, sin embargo, Mahnke concibe tales mónadas

## MAI

como "unidades funcionales" (*Eme neue Monadologie* [Cfr. *infra*], proposición 1), las cuales son imperecederas. Sólo los agregados de unidades funcionales perecen para reconstituirse en otras unidades funcionales (*ibid.*, proposición 6). Las mónadas en cuestión no son "entidades absolutas" o "cosas en sí". Son "entidades relativas", lo cual no quiere decir que sean "meramente subjetivas" en tanto que "relativas sólo a una conciencia". El ser "relativo" puede querer decir el ser "para sí" (pero no "en sí") o el ser "para otro". En el primer caso puede hablarse de realidades objetivales; en el segundo caso, de realidades subjetivo-fenoménicas. La unión de estos dos aspectos da lugar a las mónadas en cuanto unidades funcionales "para todos". Tales unidades obedecen leyes comunes a lo "objetivo" y a lo "subjetivo" y constituyen el fundamento de lo natural y de lo espiritual. Como lo natural y lo espiritual se hallan articulados en una gradación ontológica, puede considerarse que el polo de lo natural constituye una cierta gradación del polo de lo espiritual o "psíquico-espiritual".

Obras: *Leibniz als Gegner der Gelehrteneinseitigkeit*, 1912 (*L. como enemigo de la "especialización"*). — *Eine neue Monadologie*, 1917 [*Kantstudien. Ergänzungsbände*, 39] (*Una nueva monadología*). — *Das unsichtbare Königreich des deutschen Idealismus*, 1920 (*El reino invisible del idealismo alemán*). — *Ewigkeit und Gegenwart. Eine Fichtesche Zusammenschau*, 1922 (*Eternidad y presente. Una perspectiva fichtiana*). — *Leibniz und Goethe*, 1924. — *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*, 1925, reimp., 1936 [edición separada del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VII] (*La síntesis leibniziana de matemática universal y metafísica individual*). — *Keimesgeschichte der Leibnizschen Differential- und Integralrechnung*, 1932 (*Historia germinal del cálculo diferencial e integral leibniziano*). — *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, 1937 (*Esfera infinita y centro universal*).

MAIER (HEINRICH) (1867-1933), nac. en Heidenheim (Wurtemberg), alumno de Sigwart en Tubinga, profesó desde 1900 en Zurich, de 1911 a 1918 en Gottinga, y, finalmente, en Heidelberg (1918-1921) y Berlín (desde 1922). Dentro del normativismo lógico propugnado por Sigwart, Maier

se propuso ampliar el campo de estudio de la lógica mediante un análisis del pensamiento no directamente encaminado al conocer: el pensamiento emocional, que puede ser afectivo y volitivo. Cada uno de estos tipos de pensar tiene no solamente un contenido distinto, sino una propia forma de expresión que se traduce en las proposiciones lógicas. El pensar afectivo abarca los juicios que se refieren a lo estético y a lo religioso; el volitivo, los que conciernen a la ética y al Derecho. La finalidad de la lógica consiste, según Maier, en proporcionar las normas para todos los tipos de pensamiento posible, y no sólo para el pensamiento cognoscitivo. Así, Maier unía a sus análisis lógicos consideraciones psicológicas concernientes al pensamiento emocional y tesis axiológicas relativas al pensar volitivo. Ahora bien, tal psicología del pensar emocional, lo mismo que sus trabajos histórico-lógicos, histórico-filosóficos e inclusive su gnoseología y filosofía de la historia (encaminada a una "abstracción concreta" o "abstracción intuitiva" de las grandes épocas de la Humanidad), son solamente fases iniciales en la preparación de su pensamiento, el cual culmina en una "filosofía de la realidad". Ésta se propone por lo pronto abrirse camino entre diversos extremos en que ha sido pródigo el pensamiento contemporáneo. Maier rechaza, en efecto, tanto el racionalismo como el irracionalismo, tanto el realismo, especialmente el realismo ingenuo, como el idealismo, en particular el idealismo absolutista. Pero este rechazo no significa la pretensión de encontrar un término D una realidad que aúne los extremos distintos u opuestos; por el contrario, lo característico de la filosofía de la realidad, de Maier, es el subrayar continuamente el carácter dualista de lo real y aun de los órganos de conocimiento del objeto. Ya, como hemos visto, el pensar intelectual y el emocional —y, dentro de éste, el afectivo y el volitivo— tienen contenidos distintos. Mas dicho dualismo aparece acentuado máximamente en la relación misma entre la realidad y lo que pueda enunciarse de ella, entre el objeto y el juicio. Como el dualismo de Klages entre alma y espíritu (bien que por razones distintas), el de Maier supone asimismo

una imposibilidad de reducción mutua o de absorción en un tercer término conciliador, pero aquí no se trata tanto de un verdadero antagonismo como de un necesario proceso de implicación mutua. Por eso la realidad y el juicio asumen formas distintas según el punto de vista desde el cual sean considerados, y por eso también el realismo gnoseológico no es incompatible con un idealismo en la teoría del juicio. Esto es posible, sin duda, porque si por un lado el objeto no es entendido como la pura cosa en sí, inaccesible a la conciencia cognoscente, por el otro lado el juicio no es tampoco una pura forma trascendental. La mayor realidad "fenoménica" del objeto se superpone, así, a la mayor realidad "empírica" de la conciencia, y por eso el ser trascendente y el ser dado, aunque no sumergidos en una realidad única indiferenciada, no son tampoco términos cuya interrelación sea por principio imposible. Mas, a la vez, los dos mencionados términos adquieren para Maier su pleno sentido sólo cuando trascienden de su limitada significación gnoseológica y designan elementos universales del ser real. La metafísica de la realidad corona de este modo el análisis psicológico y gnoseológico; lo que importa, en último término, inclusive para dar sentido a la teoría del conocimiento, es buscar el fundamento que permita descubrir la esencia y aun la significación misma del ser, esto es, de aquello que es al mismo tiempo trascendente y dado, de lo que permite articular lo real según modos objetivos y categorías objetivas en vez de cortarlo según los postulados puramente inmanentes y arbitrarios de la subjetividad.

Obras: *Die Syllogistik des Aristoteles*, 3 vols., 1896-1900. — *Psychologie des emotionalen Denkens*, 1908 (*Psicología del pensar emotivo*). — *An den Grenzen der Philosophie. Melanchton - Lavater - D. F. Strauss*, 1909 (*En los límites de la filosofía. M. - L. - D. F. S.*). — *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, 1913 (*Sócrates. Su obra y su significación histórica*). — *Das geschichtliche Erkennen*, 1914 (*El conocimiento histórico*). — *Philosophie der Wirklichkeit*, 3 partes (*I. Wahrheit und Wirklichkeit*, 1928; *II. Die physische Wirklichkeit*, 1933-1934 [postuma, ed. Anneliese Maier]; *III. Die psychischgeistige Wirklichkeit*,

1935 [id., id.]). — (*Filosofía de la realidad. I. Verdad y realidad; II. La realidad física; III. La realidad psíquica-espiritual*). — Véase N. Hartmann, "H. Maiers Beitrag zum Problem der Kategorien" (*Sitzungsberichte der Preuss. Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. VIII*, 1938, reimp. en *Kleinere Schriften*, III (1957), págs. 346-64).

MAIGNAN (EMMANUEL) (1601-1676) nac. en Toulouse, ingresó en la Orden de los Mínimos, profesó en Roma (1636-1650), pasó breve tiempo en París y regresó a su ciudad natal, en la que permaneció hasta el final de su vida. Uno de los renovadores de la filosofía corpuscular en el siglo xvii, fue filosóficamente menos original que su casi homónimo Magnien o Magnenus, al cual nos hemos referido en atomismo (VÉASE), pero ejerció mucha más influencia que él, no sólo en Francia, sino también en España, donde sus doctrinas fueron adoptadas por Saigués y comentadas, entre otros, por Feijoo.

Maignan elaboró una *philosophia naturae, seu physica* que, como indica R. Ceñal, prestaba escasa atención a las autoridades filosóficas y procuraba atenerse a la "experimentación" (presentada en lenguaje matemático). Adversario de las "sutilezas escolásticas" y de todo "discurso inútil", nuestro autor propugnó que los fenómenos físicos deben explicarse sólo *physice* y no *metaphysice*. Adversario asimismo del hilemorfismo, proclamó que la materia está compuesta de átomos extensos, distintos entre sí por varios caracteres propios, entre ellos la figura, pero en oposición a Descartes mantuvo que debe de haber una fuerza interna que explique los movimientos de los cuerpos.

No obstante la oposición a las teorías escolásticas Maignan se sirvió de algunas de las nociones forjadas por la Escuela para resolver ciertos problemas teológicos. Así ocurrió con la cuestión acerca de si cambia la substancia mientras permanecen los accidentes en la Eucaristía. Al respecto nuestro autor propugnó una doble teoría de los accidentes: por un lado, afirmó, hay accidentes atómicos, que hacen inexplicable el misterio; por el otro, hay accidentes en sentido escolástico que permiten entender lo que resultaría incomprensible por medio del puro atomismo.

Obras principales: *Cursus philosophicus concinnatus ex notissimis principis, ac praesertim quoad res physicas instauratus, ex lege natusensatis experimentis comprobata*, 4 vols., 1652, 2ª ed. con el título: *Cursus philosophicus recognitus et auctior, concinnatus... comprobata*, 1673. — *Philosophia sacra, sive entis tum supernaturalis tum increati, ubi de iis quae Theologia habet seu quoad substantiam, seu quoad modum physica... agitur physice*, 1661-1672. — Véase Ramón Ceñal, "La filosofía de Emmanuel Maignan", *Revista de filosofía*, XII (1954), 15-68.

MAIMÓN (SALOMÓN) (1754-1800) nació en Nieswicz (Lituania). Hijo de rabino, recibió una sólida educación en la literatura (teología y filosofía) hebrea. Durante un tiempo residió en Berlín, luego en Posen, y luego de nuevo en Berlín; más tarde, en Hamburgo, Altona, Berlín, estudiando filosofía e interesándose grandemente por la filosofía moderna, especialmente de Locke, Spinoza y Wolff. En una de sus estancias en Berlín estudió la *Crítica de la razón pura* y escribió su ensayo sobre la filosofía trascendental, que mereció elogios de Kant, quien afirmó que Maimón había comprendido más a fondo que nadie el problema fundamental de la *Crítica*.

Aunque el pensamiento filosófico de Maimón no puede reducirse a su comentario sobre la filosofía trascendental, éste es importante para la comprensión de sus posteriores ideas. Maimón mostró que la síntesis de que habla Kant en la *Crítica de la razón pura* es insuficiente para llevar a cabo las unificaciones que son necesarias a fin de alcanzar un conocimiento universal y necesario. Ello se debe, a su entender, a que la síntesis no llega propiamente a unificar los conceptos del entendimiento con las intuiciones. Sensibilidad y entendimiento siguen siendo heterogéneos entre sí. Las formas *a priori*, en suma, no alcanzan a cubrir lo dado a la experiencia y no pueden ser, por tanto, fundamento de la inteligibilidad de la experiencia. Maimón arguye que el concepto kantiano de "cosa en sí" (VÉASE) representa un obstáculo permanente para llevar a cabo la síntesis que requiere el reconocimiento. Por tanto, es mejor prescindir de la noción de cosa en sí y comenzar con la conciencia. Ésta no es, para Maimón, actividad pura-

mente representativa; la conciencia es más bien, por lo pronto, una actividad indeterminada cuyos contenidos son determinaciones. Estas determinaciones no pueden proceder de la experiencia, pues en tal caso todo conocimiento sería sólo conocimiento empírico. Tampoco pueden ser determinaciones de la conciencia independientemente de la experiencia. La conciencia es conciencia de la experiencia sólo en cuanto es conciencia determinada y reconoce su propia limitación frente al contenido infinito de la experiencia. Ahora bien, en la medida en que se aspira a un conocimiento completo hay que admitir la posibilidad de que la conciencia, en vez de ser simplemente conciencia de la experiencia, sea pensamiento real, el cual es universal y absolutamente válido *a priori*. Este pensamiento real se hace posible cuando la conciencia sigue su propio principio, que es el principio de determinabilidad. En el pensar real ningún concepto es pensable sin otro concepto implicado con él. El pensamiento real de la conciencia como determinación de su propio objeto no tiene como objeto datos contingentes ni puras leyes formales, sino la realidad como determinabilidad (pensante).

Para mostrar cómo la conciencia se determina a sí misma determinando su propio objeto de conocimiento, Maimón bosquejó una "nueva lógica" como "teoría del pensar". La "lógica" es definida por Maimón como "la ciencia del pensamiento de un objeto en general, indeterminado por notas internas, y determinado meramente por la relación con la posibilidad de ser pensado" (*Versuch einer neuen Logik*, ed. Engel, 1). La lógica "trata de las formas y especies del pensamiento de un objeto en general determinado mediante el pensamiento" (*ibid.*, 8). Por eso la lógica precede a la metafísica, pues si bien la verdad metafísica se refiere inmediatamente al objeto, se refiere sólo mediatamente a las representaciones y conceptos, en tanto que la verdad lógica se refiere a las representaciones y conceptos inmediatamente (*ibid.*, 18). La lógica no sólo abstrae de notas empíricas por las cuales son dados objetos de una determinada especie, sino también de las relaciones pensadas *a priori* (*ibid.*, 230). La lógica de que trata Maimón es una lógica trascendental, no in-

compatible con la lógica formal, pero distinta de ésta en que mientras la última está determinada negativamente por el principio de contradicción y positivamente por las formas determinadas del pensamiento, la lógica trascendental está determinada también por "la relación material de la determinabilidad (abstraída de todas las notas empíricas)" (*ibid.*, 232). Por eso la lógica trascendental tiene como tema un "objeto real" (*ibid.*, 234).

En gran medida la filosofía de Maimón consiste en repensar los temas capitales de la *Crítica de la razón pura* a la luz de su lógica trascendental. Estos temas —el conocimiento sensible, las categorías, las antinomias y paralogismos de la razón pura, etc.— son examinados por Maimón desde el punto de vista de una "filosofía como ciencia de la forma de una ciencia en general" (*ibid.*, Anhang, XLVI).

Obras: *Versuch über die Transcendentalphilosophie*, 1790, reimp., 1963 (*Ensayo sobre la filosofía trascendental*). — *Philosophisches Wörterbuch oder Beleuchtung der wichtigsten Gegenstände der Philosophie in alphabetischer Ordnung*, I, 1791 (*Diccionario filosófico o aclaración de los temas más importantes de la filosofía en orden alfabético*). — *Gibat ha-More*, I, 1791 [*Comentario hebraico a la "Guía" de Maimonides*]. — *Über die Progressen der Philosophie veranlasst durch die Preisfrage der Kgl. Akademie zu Berlin für das Jahr 1792: Was hat die Metaphysik seit Leibniz und Wolf für Progressen gemacht?*, 1793 (*Sobre los progresos de la filosofía; para responder a la cuestión para la cual la Academia de Berlín ofrece un premio en 1792: ¿Qué progresos ha hecho la metafísica desde L. y W.?*) [incluido en *Streifereien*, etc., Cfr. *infra*, págs. 3-58]. — *S. Maimón's Streifereien im Gebiete der Philosophie*, I, 1793 (*Excursiones de S. M. por el territorio de la filosofía [incluye escrito mencionado supra]*). — *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens. Nebst angehängten Briefen des Philaletes an Anesidemus*, 1794 (*Ensayo de una nueva lógica o teoría del pensamiento, con un apéndice conteniendo cartas de Filaletes a Anesidemus [Siete cartas]*). — *Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist oder das höhere Erkenntnis- und Willensvermögen*, 1797 (*Investigaciones críticas sobre el espíritu humano o la suprema facultad del conocimiento y de la voluntad*). — Bibliografía de obras de M. y sobre



M. (hasta 1912) en la edición crítica del *Versuch* por Bernhard Carl Engel, 1912 [Neudrucke seltener philosophischer Werke, herausg. von der Kantgesellschaft, Bd. III], págs. 413-23.

Maimón escribió también comentarios a una trad. del *Novum Organum* de Francis Bacon por G. W. Bertholdy, 2 vols., de los cuales sólo apareció Vol. I, 1793; comentarios a las *Categorías* de Aristóteles [presentados como propedéutica al *Versuch*], 1794, 2ª ed., 1798. Asimismo tradujo del inglés y comentó el resumen compuesto por el Dr. Pemberton de los *Principia* de Newton, 1793.

Autobiografía: S. Maimons *Lebensgeschichte*, ed. K. Ph. Moritz, 1792-1793; nueva ed., Fromer, 1911.

Edición de obras completas: *Gesammelte Werke*, 6 vols., 1962 y sigs., ed. J. Kraft.

Véase Joseph Wolff Sabattia, *Maimoniana oder Rhapsodien zur Charakteristik S. Maimons aus seinem Privatleben gesammelt*, 1813. — J. H. Witte, S.M.; *die merkwürdigen Schicksale und die wissenschaftliche Bedeutung eines jüdischen Denkers aus der Kantischen Schule*, 1876. — A. Moeltzner, *S. Maimons erkenntnistheoretische Verbesserungsversuche der Kantischen Philosophie*, 1889 (Dis.). — L. Rosenthal, "S. Maimon's Versuch über die Transcendentalphilosophie in seinem Verhältnis zu Kants transcendentaler Aesthetik und Analytik", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, CII (1893), 233-301. — Isidor Boeck, *Die ethischen Anschauungen von S.M. in ihrem Verhältnis zu Kants Morallehre*, 1896 (Dis.). — S. Rubin, *Die Erkenntnistheorie Maimons in ihrem Verhältnis zu Cartesius, Leibniz, Hume und Kant*, 1897 [Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, 7, págs. 1-57]. — E. Frank, *Der Primat der praktischen Vernunft in der frühneukantischen Philosophie*, 1904 (Dis.). — L. Gottselig, *Die Logik S. Maimon's*, 1908. — Wegener, *Die Transcendentalphilosophie S. Maimon's*, 1909 (Dis.). — Friedrich Kuntze, *Die Philosophie S. Maimons*, 1912. — M. Gogiberidse, *S. Maimons Theorie des Denkens in ihrem Verhältnis*, 1922. — A. Zubersky, *S. M. und der kritische Idealismus*, 1925. — K. Rosenbaum, *Die Philosophie S. Maimons*, 1928. — Martial Kuérout, *La philosophie transcendente de S.M.*, 1929. — Joseph Grözinger, *Geschichte der jüdischen Philosophie und der jüdischen Philosophen*. 1: *Von Moses Mendelssohn bis S.M.*, 1930. — S. Atlas, "S. Maimon's Doctrine of Infinity Reason and Its Historical Relativism",

*Journal of the History of Ideas*, XIII (1952), 168-87.

MAIMÓNIDES (MOISÉS BN MAYMUN) (Abū 'Imrān Mūsa bn Ubayd Allah) (1135-1204) nació en Córdoba, hijo del Rabí Maymūn. Su padre lo educó en la *Biblia* y en el *Talmud*; tuvo también otros maestros, pero se ignoran sus nombres, aunque contrariamente a lo que a veces se ha dicho, Averroes no fue uno de ellos. Cuando los almohades tomaron Córdoba, en 1148, cayó sobre la ciudad un período de turbulencia y de intolerancia religiosa de la que fueron víctimas tanto los cristianos como los judíos, a quienes los almohades, y su jefe, Ibn Tamurt, querían obligar a convertirse al islamismo. Muchos judíos, incluyendo la familia de Maimónides, se negaron a apostasiar su fe; en consecuencia, tuvieron que emigrar, primero a África (entre otros lugares, a Fez, Marruecos) y luego a Fostat, en Egipto y a El Cairo, donde Maimónides falleció.

Se deben a Maimónides varias obras (véase bibliografía); filosóficamente, la más importante es la *Guía de los indecisos*. Los "indecisos" (se han usado también como traducción los nombres 'perplejos' y 'descarriados') son "los pensadores a quienes sus estudios han llevado a chocar con la religión" y también "aquellos que han estudiado la filosofía y han adquirido un sólido conocimiento y que, bien que firmes en materia religiosa, se hallan perplejos y confundidos a causa de las expresiones ambiguas y figurativas contenidas en las Escrituras Santas" (*Guía*. Introducción). Para devolver a tales indecisos su decisión, esto es, para ponerlos de nuevo en el camino de la fe, Maimónides escribió la citada obra capital, pero ella no consiste en una defensa de la fe contra la filosofía, sino más bien en un intento de armonizar la fe con la razón.

La *Guía* está dividida en una "Introducción" y en tres partes. En la "Introducción" indica cuáles son sus propósitos. Ante todo, y según apuntamos, decidir a los indecisos, a los que han sido atraídos por la razón y hallan difícil aceptar una interpretación literal de la ley. Luego, eliminar la perplejidad de los que caen en la confusión por no saber que las expresiones que figuran en la Ley deben ser interpretadas figurativamente y no

literalmente. En la primera parte, Maimónides se ocupa sobre todo de la interpretación de expresiones claves en la Ley. En la segunda parte, de las pruebas de la existencia, incorporeidad y unidad de la Causa primera; de las inteligencias; de las diversas esferas y del mundo; de la creación a partir de la nada; de las leyes y designio de la Naturaleza y de otros temas filosóficos capitales, pero también de las interpretaciones filosóficas que deben darse a los libros sagrados y de la naturaleza y especies de la profecía. En la tercera parte, de la Providencia, de los ritos y de la conducta.

Maimónides se opone al atomismo de los Mutakallimīes (véase FILOSOFÍA ÁRABE) y defiende en su lugar una filosofía que es fundamentalmente aristotélica, si bien con algunos elementos platónicos. Aunque Aristóteles enseñó algunas tesis que son contrarias a lo que dice la fe, tales como la eternidad del mundo, la gran mayoría de sus opiniones y argumentos filosóficos son, según Maimónides, no sólo concordantes con las verdades de la fe, sino sumamente útiles para defender y apoyar tales verdades. Así, rectamente usada, la filosofía no induce a confusión y a perplejidad, sino todo lo contrario: sirve de "guía" a los "indecisos". La base de la concordancia entre filosofía y fe que sienta Maimónides es su convicción de que la experiencia sensible, por un lado, y el intelecto por el otro conducen por igual a confirmar la fe; cuando tal no acontece, hay que ver si lo que dicen las Escrituras debe ser interpretado literalmente o bien puede ser interpretado figurativa y analógicamente. Esta última interpretación permite eliminar muchas de las que parecían al principio contradicciones entre la razón y la fe. En algunos casos —como sucede ejemplarmente con la cuestión de si el mundo fue creado de la nada por Dios o si ha existido eternamente— la razón no puede decidir en favor de una u otra tesis —o, lo que es lo mismo, puede producir argumentos igualmente válidos para apoyar ambas tesis—: esto hace que en tal caso haya que seguir lo que dicen las Escrituras. Además, las Escrituras hablan de ciertas cosas —tales, los milagros— que no podrían explicarse a menos que se admitiera que el mundo fue creado de la nada por Dios.

Maimónides admite como completamente convincentes los argumentos (que cuenta en nombre de 25) que han proporcionado "los filósofos" para demostrar que Dios existe, es incorpóreo (o espiritual) y es Uno. Se ha hecho observar que las pruebas aducidas, o reiteradas, por Maimónides son similares a las visadas luego por Santo Tomás de Aquino. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que Maimónides, ya sea influido por el neoplatonismo, ya sea porque quisiera subrayar hasta el máximo el carácter trascendente de Dios, se inclina con frecuencia a lo que se ha llamado "concepción negativa de Dios" propia de las teologías negativas, es decir, una concepción según la cual, visto desde el mundo, Dios no es propiamente nada, pero no porque no exista, sino más bien porque "sobrexiste" o es un "super-ser" o "super-esente". Maimónides revela semejante inclinación hacia los modos propios de la teología negativa sobre todo cuando se trata de determinar los atributos divinos. Ello no significa que Maimónides tenga una concepción puramente "negativa" de Dios o bien que subraye hasta tal punto la trascendencia de Dios que suprima toda relación entre Dios y el mundo. En rigor, Maimónides insiste en la existencia de una jerarquía de esferas o inteligencias que median entre Dios y las criaturas. Además, concede gran importancia a la noción de Dios como Providencia. De las esferas o inteligencias citadas, la décima y última es, según Maimónides, el intelecto activo, el cual influye sobre las almas racionales poseedoras de intelecto pasivo. Todas las esferas o inteligencias son inmateriales e inmortales. Las almas humanas están compuestas de materia y forma, no siendo, pues, puramente inmateriales. Sin embargo, son inmortales individualmente y no sólo en una supuesta forma común a todas.

En el aspecto "ético" y "ético-religioso", la *Guía* de Maimónides se basa en el ideal del sabio y del profeta. El primero es el que, por la influencia del intelecto activo, se consagra al saber especulativo y procura acordarlo con la fe. El segundo es aquel que añade al conocimiento racional el saber superior de la profecía, recibido por la gracia; con ello el profeta puede convertirse en legislador

moral del hombre y de la sociedad.

Las doctrinas de Maimónides suscitaban gran número de polémicas entre los medios judíos. Los "talmudistas puros" se opusieron, por lo general, a las interpretaciones "figurativas" de Maimónides y abogaron por la interpretación literal. Daniel de Damasco y Solomon ben Abraham de Montpellier atacaron las doctrinas de Maimónides y de los maimonistas. Otros autores, como Abraham bn Hisdai y Samuel bn Abraham Saportas defendieron dichas doctrinas. En las comunidades judías de Narbona, Zaragoza, Huesca, Monzón, Calatayud y Lérida se pronunciaron excomunicaciones contra los anti-maimonistas. Hubo también una disputa en Barcelona en la que intervinieron, entre otros, Abba Mari Don Astruc y Solom bn Aderet y que terminó con el triunfo de los maimonistas.

Importante es la influencia de Maimónides sobre cierto número de escolásticos cristianos del siglo XIII y en particular sobre Santo Tomás. Según Gilson, "si Maimónides no hubiera enseñado una doctrina del alma tan fuertemente inspirada en la de Averroes, lo que lo condujo a una concepción muy especial de la inmortalidad, podríamos decir que la filosofía de Maimónides y la de Santo Tomás coinciden en todos los puntos verdaderamente importantes". Debe advertirse, sin embargo, que la influencia de Averroes a que se refiere Gilson parece menor de lo que este autor y otros suponen; muchos historiadores se inclinan a reducir a un mínimo la influencia de Averroes y a destacar la de Avicena.

La *Guía de los indecisos* fue escrita por Maimónides en árabe; el título es *Dáláhat al hairin*. Edición crítica y trad. francesa por S. Munk: *Dáláhat al-hairin (Le Guide des Egarés)*, publié... et accompagné d'une traduction française, 3 vols., 1856-1861-1866, reimp., 3 vols., 1959. El título francés dado por Munk a su edición ha influido sobre los modos como luego se ha hecho referencia a la *Guía* como *Guía de los descarriados*, aunque es más propio hablar de "indecisos" o "perplejos" (en las versiones y referencias latinas los nombres usados son *dúx dubitandum*; *dúx perplexorum*; *dúx neutrorum*; *directio perplexorum*). Reimp. del texto de Munk en caracteres árabes por J. Joël, 1931. La *Guía* fue traducida al hebreo por Yehudá bn Tibbon (1120-

1190) y su hijo Samuel bn Tibbon (1150-1230) con el más conocido título de *More Nebuchim*. La *editio princeps* de esta versión apareció antes de 1480 y ha sido reimpressa varias veces; ed. de la misma, con las variantes del árabe, por J. Kaufmann, 2 vols., 1935-1938. Otra trad. al hebreo es la de Yehudá al Harizi; esta trad. sirvió de base a la versión latina conocida por los escolásticos: *Rabbi Mossei Aegyptii Dux seu director dubitantium aut perplexorum*, publicada en 1520. Ed. de dicha trad. hebrea por Schlossberg, 3 vols., 1851-1874-1879. La primera trad. al castellano (1432) se debe a Pedro de Toledo (manuscrito en la biblioteca de El Escorial). Traducciones modernas de la *Guía*, además de la citada francesa de Munk; inglesa por J. Friedländer, 3 vols., 1881-1885, 2ª ed., 1904, y J. Guttman, 1952; alemana de A. Weiss, 3 vols., 1923; italiana de D. J. Maroni 1871-1876; española de J. Suárez, 1935. Entre los numerosos comentarios hebreos a la *Guía* sobresalen los de Sem Tob Josef bn Falqera o Pulqera (de 1280); los de Josef bn Caspi (hacia 1300); los de Moisés bn Josuah de Narbona (1355-1362); los de Isaac Abrabanel (siglo XV). Muchas ediciones de la versión de bn Tibbon contienen varios de los citados comentarios; además, éstos han sido editados respectivamente en 1837, 1848, 1852 y 1831-1832.

Además de la *Guía* se deben a Maimónides: la extensa *Mishna Torah* o *Repetición de la Ley (Torah)* —llamada a veces "La mano fuerte"— escrita en hebreo. *Tamaniatu Fusul* u *Ocho Capítulos* (comentarios a los *Aboz* o *Padres* —recopilación de sentencias que no figuraban en la *Mishna*—), escritos en árabe y traducidos al hebreo; ed. con frecuencia como parte de los *Comentarios* a la *Mishna*. Ed. y trad. inglesa por Joseph J. Gorfinkle, 1912 [Columbia University Oriental Studies, 7]; por S. Rosenblatt, 2 vols., 1927-1928; trad. parcial por Jacob J. Rabinowitz (1949) y otra por B. D." Klein (1963), esta última en Yale Judaica Series, 15ª; ed. y trad. alemana por M. Wolff, 1903. — *Maqála fi siná at 'al-mantiq* o *Pequeño tratado de lógica*, ed. y trad. inglesa por I. Efron, 1937-1938 [Proceedings of the American Academy for Jewish Research, 8]; ed. y trad. francesa por M. Ventura. — *Varias Cartas* o "Pequeños Tratados", ed. Lichtenberg, 1859.

Léxicos: I. Efron, *Philosophical Terms in the More Nebukim*, 1924 [Columbia University Oriental Studies, 22]. — M. Ventura, vocabulario

al final de su ed. y trad. del tratado de lógica: *Terminologielogique*, 1935. — D. Z. Baneth [en hebreo], "Sobre la terminología filosófica de M.", *Tarbiz*, IV (1935), 10-40.

Todas las historias de la filosofía judía medieval se ocupan más o menos extensamente de Maimónides. Antología de textos en español por F. Valera: *Vicia y obra de M.*, 1946. — Sobre M. véase: S. Scheyer, *Das psychologische System des M.*, 1845. — M. Joel, *Religionsphilosophie des Moses b. M.*, 1859. — M. Eisler, *Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters*, Abth. II, 1870. — D. Rosin, *Die Ethik des M.*, 1876. — J. Finkelscherer, *M. Stellung zum Aberglauben und Mystik*, 1895. — D. Yellin y J. Abrahams, *M.*, 1903. — W. Bäcker, H. Cohen, D. Simonsen, J. Guttman, *et al.*, *M. ben M. Sein Leben, seine Werke und sein Einfluss*, 2 vols., 1908-1914, ed. J. Guttman. — L.-G. Lévy, *M.*, 1911, 2ª ed., 1932. I. Müntz, *M. b. M. (Maimonides). Sein Leben und seine Werke*, 1917. — L. Roth, *Spinoza, Descartes und M.*, 1924. — Varios volúmenes en la llamada "Octocentennial Series": 1 (A. Marx), 1935; 3 (Ch. Tchernowitz), 1935. — Varios, *Festschrift zur 800. Wiederkehr des Geburtstages von M. ben M.*, 1935 [Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentum, Jahrg. 79, Heft 2]. — O. Goldberg, *M. Kritik der jüdischen Glaubenslehre*, 1935. — L. Gulkowitsch, *Das Wesen der Maimonidischen Lehre*, 1935. — P. José Llamas, *M.*, 1935 [textos e introducción en Biblioteca de Cultura Española, 6]. — J. Sarachek, *Faith and Reason. The Conflict over the Rationalism of M.*, 1935. — H. Cohén, A. Gerchunoff, L. Dujovne *et al.*, *M.*, 1935. — Leo Strauss, *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, 1935. — E. Hoffmann, *Die Lehre zu Gott bei M. ben M.*, 1937. — José Gaos, *Filosofía de M.*, 1940 [reimp. de artículos publicados en la *Revista de Occidente*, 43 y 48 (1935)]. — É. Gilson, R. Mc Keon *et al.*, *Essays on M., an Octocentennial volume*, 1941. — Ben Zion Bokser, *The Legacy of M.*, 1950. — L. Roth, *The Guide for the Perplexed: M.M.*, 1950. — H. Sérouya, *M., sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, 1951. — L. Baeck, *M.*, 1954.

MAINE DE BIRAN (FRANÇOIS PIERRE) (1766-1824) nació en Bergerac (Dordogne). Ejerció varios cargos administrativos (en el departamento de la Dordogne, 1795-1797; en el cuerpo legislativo durante el Imperio: 1805-1813) y políticos (repre-

sentante moderado en la Cámara durante la Restauración). Su labor filosófica fue realizada en forma de "memorias", "reflexiones" y "diarios" y consistió en gran parte en una anotación de "experiencias de la conciencia" en el curso de una "evolución" a la que nos referimos brevemente al final de este artículo.

Influido por los problemas planteados en el análisis de los ideólogos, y a través de una constante meditación introspectiva de sus propios estados psíquicos y fisiológicos, Maine de Biran llegó a la concepción de que la conciencia, entendida como una substancia independiente, solamente existe en cuanto esfuerzo opuesto a la resistencia del objeto externo; en la resistencia se da, en efecto, la conciencia del yo sin posibilidad de separación metafísica, por lo menos en lo que toca al dominio de la experiencia. Esta tesis central de Maine de Biran no es, sin embargo, un principio establecido a modo de hipótesis para explicar el conjunto de la vida anímica; es más bien el último resultado de una introspección continua en busca de un centro permanente en medio de la inestabilidad de los "estados", de una "facultad activa" que permita eludir la disolución del "yo" a la cual conducía el análisis de Condillac y de los ideólogos. Todas las averiguaciones de Maine de Biran deben comprenderse, en efecto, a partir de este principio-resultado: la distinción entre la sensación y la percepción, que no es sino la distinción entre la impresión pasiva provocada por lo externo y la impresión activa de la actividad interna; la generalización de la distinción entre lo activo y lo pasivo en todos los estados y en todos los "hábitos"; la insistencia en la imposibilidad de una derivación de la impresión interna a partir de la externa, derivación que tiene su punto de apoyo en la ilegítima transposición al plano de lo íntimo de lo que sólo es válido para el mundo físico. De este modo Maine de Biran procura destruir la derivación sensualista de todos los actos superiores a partir de la sensación. Ésta no contiene en manera alguna, según Maine de Biran, su idea, como la pasividad no contiene la razón de ser ni el principio real de la actividad. Mas sería erróneo para demostrar esta

actividad suponer, al modo del intelectualismo tradicional, que es la manifestación de una substancia. Maine de Biran insiste continuamente en el carácter dinámico, funcional, de las actividades que va descubriendo poco a poco a medida que revela las falacias de la derivación de lo interior a partir de lo exterior. De ahí la insistencia en el sentimiento de resistencia (VÉASE), donde se encuentra el problema fundamental del análisis psicológico y gnoseológico: la cuestión de la dualidad de lo activo y lo pasivo, el problema de la liberación de la propia voluntad respecto a la coacción física o fisiológica. El elemento activo se nos da en el sentimiento del esfuerzo, que choca constantemente con el obstáculo externo, que parece la mayor parte de las veces ser dominado por este mismo obstáculo, y suprimir de este modo el hecho de la libertad. Pero la libertad es dada, finalmente, en la conciencia plena de la acción volitiva, que no es una mera facultad entre las demás, sino el origen de todas las facultades, con inclusión de las intelectuales, concebidas como modificaciones de la voluntad y, por consiguiente, derivadas de la primaria e irreductible experiencia del esfuerzo activo. Maine de Biran parte justamente —para llegar al relativo aislamiento de la voluntad— del problema clásico de la posibilidad que tiene un yo de concebir algo extraño a él. Al encontrar, tras su penoso análisis, una apercepción inmediata que tiene el yo como sujeto y objeto, se establece el primer fundamento para la comprensión de una efectiva toma de posesión de un objeto por un sujeto, prescindiendo de toda atribución a la conciencia de la categoría de substancia. Pero esta fase queda bien pronto desbordada; el sujeto, que era ser intermedio entre la exterioridad de la sensación y el absoluto metafísico, se convierte en entidad substancial; "cuando este yo reflexiona sobre sí mismo —escribe Maine de Biran— cuando el sujeto no puede identificarse con el objeto en el mismo acto de reflexión, el yo, objeto de este acto, no puede ser más que el ser absoluto o el alma concebida como fuerza substancial; el nómeno es concebido o creado aquí, como en toda percepción, fuera de la conciencia" (*Oeuvres*, ed.

P. Tisserand, t. VII, págs. 372-3). La concepción funcional no suprime, pues, en último término, una idea substancial, siempre que por ésta se entienda el conjunto de las actividades en tanto que permanentes y en estado de perpetua expansión y crecimiento, y no el residuo intelectualista de estas actividades. A esto se deben los esfuerzos de Maine de Biran para constituir lo que será una antropología filosófica: la distinción entre vida animal, vida humana y vida espiritual es la consecuencia de una tendencia a la diferenciación que no puede quedar detenida en el mero reino de lo psíquico y que, al final, revela en éste la presencia del espíritu y aun de un espíritu capaz de alcanzar la región de lo sobrenatural, tal vez porque lo sobrenatural le ha sido previamente dado como una gracia a la cual intentará acomodarse todo su esfuerzo. Por eso la tesis de la primacía de la voluntad demostrada por la experiencia interna como origen y raíz del conocer, y, al mismo tiempo, la insuficiencia de esta libre actividad en la vida psíquica condujo a Maine de Biran a la afirmación de la existencia de una vida espiritual superior, donde las resistencias físicas y corporales quedan desvanecidas ante la fuerza del espíritu tal como se revela y manifiesta en la experiencia mística. La vida espiritual, enteramente libre y desvinculada de lo orgánico es, por otro lado, no un estadio más elevado de la existencia psíquica, sino una vida distinta, hecha posible por la intervención de Dios.

Aunque en la anterior presentación del pensamiento de Maine de Biran no hemos olvidado el hecho de que tal pensamiento experimentó un desarrollo continuo en el curso de la vida del filósofo, hemos reducido ese desenvolvimiento a un mínimo para la mayor comodidad de la exposición. Pero debe tenerse en cuenta que el pensamiento de nuestro autor es más "evolutivo" que el de la mayor parte de los filósofos; se manifiesta a través de una serie de etapas que, a su vez, pueden ser consideradas como jalones a lo largo de un complejo itinerario. Así lo han reconocido los mejores exponentes de la obra de Maine de Biran, entre ellos Henri Gouhier. Éste habla inclusive de "las conversiones" de Maine de Biran, de las

cuales menciona y analiza tres: la conversión al "biranismo" (comienzos de siglo), la conversión al platonismo (hacia 1815) y la conversión al cristianismo (hacia 1822). Estas conversiones se manifiestan, para emplear una expresión de Gouhier, a lo largo de una "creación continua".

Durante la vida del autor aparecieron: *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, 1802 (Año XI: sin nombre de autor). — *Examen des leçons de philosophie de M. Laromiguière*, 1817 (sin nombre de autor). — "Exposition de la doctrine philosophique de Leibniz", en tomo XXIII, 1819, págs. 603-23 de la *Biographie universelle* de Michaud. — Se han ido publicando luego los numerosos manuscritos de Maine de Biran, pero todavía hoy no hay una edición crítica completa y satisfactoria de la obra del filósofo. Victor Cousin publicó: *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*, 1834 y varios escritos en *Oeuvres philosophiques de Maine de Biran*, 4 vols., 1841 (el vol. IV es reproducción de las *Nouvelles considérations*). — François Naville publicó diversos fragmentos: "Fragments inédits de Maine de Biran" en *Bibliothèque universelle de Genève*, LVI (1845), LVII (1845), LVIII (1846). — Ernest Naville publicó, entre otros fragmentos: *Oeuvres inédites de Maine de Biran*, 3 vols., 1859 (en colaboración con M. Debrit). También han publicado obras Jules Gérard, Alexis Bertrand, Mayjonade y de La Valette-Monbrun. La edición hasta ahora más completa (pero críticamente muy insuficiente) es la de Pierre Tisserand, en 14 vols., que comprende: I (*Le premier Journal*), 1920 (trad. esp.: *Autobiografía*, 1956 [incluye también trad. de "Memoria sobre las relaciones de la ideología y de las matemáticas", de 1803, y la introducción a "Nuevos ensayos de antropología", de 1823-1824]); II, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, 1922; III (*Mémoire sur la décomposition de la pensée*), 1924; IV (Íd., íd.), 1924, V. (*Les discours philosophiques de Bergerac*), 1925; VI y VII (*Correspondance philosophique*), 1930; VIII y IX (*Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*), 1932; X (*Rapports des sciences naturelles avec la Psychologie*), 1937; XI (*Études d'histoire de la Philosophie*); XII (*Examen des opinions de M. de Bonald*); XIII (*Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*), 1949; XIV (*Nouveaux essais d'Anthropologie*), 1949.

Edición integral crítica del *Journal* por Henri Gouhier, 3 vols., (I, 1954; II, 1955; III, 1957). — Véase A. Nicolás, *Étude sur Maine de Biran*, 1858. — J. Gérard, *M. de Biran*, 1868. — F. Picavet, *Philosophie de M. de Biran de Tan IX à l'an XI*, 1888. — E. Rostan, *La religion de M. de Biran*, 1890. — Alfred Kührtmann, *M. de Biran. Beitrag zur Geschichte der Metaphysik und der Psychologie des Willens*, 1901. — Albert Lang, *M. de B. und die neuere Philosophie*, 1901. — N. E. Truman, *Maine de Biran's Philosophy of Will*, 1904. — G. Michelet, *M. de B.*, 1905. — M. Couilhac, *M. de B.*, 1905. — P. Tisserand, *Essai sur l'Anthropologie de M. de B.*, 1909. — Franziska Baumgarten, *Die Erkenntnislehre von M. de B.*, 1911. — G. Amendola, *M. de B.*, 1912. — A. de La Valette-Monbrun, *M. de B.*, *Essai de biographie historique et psychologique*, 1914 (tesis). — Jacques Paliard, *Le raisonnement selon M. de B.*, 1925. — Victor Delbos, *M. de B. et son oeuvre philosophique*, 1931. — G. Le Roy, *L'expérience de l'effort et de la grâce chez M. de B.*, 1937. — P. G. Fessard, *La méthode de réflexion chez M. de B.*, 1938. — R. Balcourt, *La théorie de la connaissance chez Maine de B. Réalisme biranien et idéalisme*, 1944. — Julián Marías, "El hombre y Dios en la filosofía de M. de B." (en *San Anselmo y el insensato, y otros estudios de filosofía*, 1944, págs. 228-84). — A. M. Monette, O. P., *La théorie des premiers principes selon M. de B.*, 1945. — M. T. Antonelli, *M. de B.*, 1947. — Gerhard Funke, *M. de B. Philosophisches und politisches Denken zwischen Ancien Régime und Bürgerkönigtum in Frankreich*, 1947. — Michelangelo Ghio, *La filosofia della coscienza di M. de B. La tradizione biraniana in Francia*, 1947. — Henri Gouhier, *Les conversions de M. de B.*, 1948. — Jean Lassaigue, *M. de B., homme politique*, 1958. — Philip P. Hallie, *M. de B., Reformes of Empiricism, 1766-1824*, 1959. — Jeanine Bouol, *Die Anthropologie M. de Birans*, 1961 (Dis.) [Sammlung schweizerischer Dissertationen. Reihe der Philosophie, I, Bd. 4]. — Michelangelo Ghio, *M. de B. e la tradizione biraniana in Francia*, 1962 [Studi e ricerche di storia della filosofia, 48] [con un "Essai de bibliographie raisonnée"].

MAINLANDER (PHILIPP), pseudónimo de Philipp Batz (1841-1876), nació en Offenbach (Main) y estudió en el Gymnasium de Offenbach y en la Escuela de Comercio de Dresden. De 1858 a 1863 residió en Nápoles, dedicándose al comercio, regresando

## MAI

luego a Alemania y residiendo en Berlín y en Offenbach.

Mainländer recibió sobre todo sus inspiraciones filosóficas de Schopenhauer, pero no fue nunca discípulo fiel de este filósofo. Según Mainländer, Dios existió al principio como una unidad originaria; la muerte de Dios fue el nacimiento del mundo con su pluralidad y con la ley universal del sufrimiento que domina toda existencia. Sin embargo, la unidad originaria y su voluntad persisten en medio de la diversidad y se orientan hacia la destrucción de ésta con el fin de resucitar a Dios. La conciencia individual y la conciencia comunal advierten, a través de los tráfos de la vida, que la no existencia es mejor que la existencia: la redención del mundo, hecha posible por este conocimiento, se cumple, pues, según Mainländer, en la medida en que el hombre se niega a perpetuarse y en que tiende a autoaniquilarse mediante el suicidio. De este modo se cumple el gran ciclo de la redención del ser; la adquisición por éste de la conciencia es el camino seguro para su disolución y salvación.

Obra capital: *Die Philosophie der Erlösung*, 1876, 3ª ed., 2 vols., 1894 (*La filosofía de la redención*). — Véase F. Kormann, *Schopenhauer und Mainländer*, 1914 (Dis.).

MAISTRE (JOSEPH DE) (1753-1821) nac. en Chambéry (Savoia), embajador de Cerdeña en la Corte de San Petersburgo desde 1803 a 1807, fue uno de los principales representantes del tradicionalismo (véase) y del ultramontanismo. Irreconciliable enemigo de la Ilustración setecentista y de la Revolución Francesa, partidario de una teocracia regida por el Papa, cuya infalibilidad no debe, según su opinión, ser puesta en duda, Joseph de Maistre desarrolló incansablemente un tema central: el tema de los fundamentos de la cohesión de la sociedad. Por lo tanto, partió de la misma situación y de las mismas preocupaciones que agitaban contemporáneamente a Saint-Simon. A diferencia de éste, sin embargo, no creyó que la ciencia y la producción industrial pudieran responder a sus cuestiones y solucionar sus dudas. El núcleo de la cohesión social se halla, según J. de Maistre, simplemente en la aceptación del poder, de la fuerza — elementos oscuros, irracionales e

## MAI

inexplicables. Frente a la "claridad" de los ilustrados, J. de Maistre predicó, en efecto, la "oscuridad": el hombre es —dice una y otra vez— un ser que aspira a la obediencia, al sacrificio de su existencia individual, y todo ello por motivos que no pueden ni deben ser aclarados. A lo sumo, puede decirse que la supresión de su aspiración a la obediencia acarrearía la disolución de los vínculos sociales y, con ello, la desaparición del hombre individual, víctima de sus propios apetitos. Cierto es que J. de Maistre no deja de utilizar argumentos para mantener sus tesis. Algunos de estos argumentos son históricos; otros, dialécticos. Entre los últimos cuentan los que constituyen su teodicea. Ésta se halla edificada sobre dos supuestos: (1) Hay el mal en la tierra; (2) Dios no es autor del mal (Cfr. *Soirées*, I y II). Para persuadir de ello a sus lectores y a sus oyentes, J. de Maistre se basa en la idea de la incommensurabilidad de Dios con respecto a los hombres. Adoptar la misma medida para ambos —arguye— es una falacia. Pues Dios es ese ser todopoderoso, tronante, cuyos designios son inaccesibles, aun cuando —análogamente a lo que sostenía coetáneamente Lamennais— pueda verse algo de ellos en la historia humana y especialmente en las catástrofes históricas, signos de la ira divina. Dios es la autoridad suprema, a la cual todo debe subordinarse. Pero como la imagen de Dios en la tierra es el Papa en la esfera espiritual y los Reyes en la esfera terrenal, los hombres deben obedecer ciegamente a uno y a otros. La autoridad de todos ellos es indiscutible, aun cuando, y sobre todo cuando, se manifiesta por la fuerza. Por eso puede ejemplificarse la cohesión social en la figura del verdugo. El verdugo es el eje del mundo, porque por él se mantiene en pie lo que sin él se disolvería: la unión del Altar con el Trono. Las raíces de la autoridad están, pues, en Dios. Por eso no deben asustarnos —dice J. de Maistre— ciertas manifestaciones que "la razón superficial" rechaza; por ejemplo, los sacrificios humanos. Aunque por un lado J. de Maistre insiste en el predominio de lo espiritual sobre lo material (contradiciendo, si es necesario, los enunciados de las ciencias naturales), por otro lado proclama la exis-

## MAL

tencia de fuerzas oscuras e irracionales que parecen de carácter material: el clamor de la sangre y de la muerte, la idea del sacrificio humano rastreado en las antiguas religiones y sustancialmente verdadero para todas. Ahora bien, sería un error creer que las ideas de J. de Maistre son sólo la expresión de un deseo de retroceder hacia el pasado. Es cierto que predica la exterminación de los protestantes, de los judíos, de los republicanos, de los intelectuales, de todos los que pongan en duda los fundamentos de la autoridad papal y real. Pero ello se hace más con vistas a formar el futuro que a volver al pasado. La historia no es, en efecto, una nostalgia; es una tremenda lucha en el curso de la cual el hombre expía sus pecados, y el poder paga por el hecho de haber olvidado sus prerrogativas.

Obras: *Étude sur la Souveraineté*, 1794-1797 [publicado en 1870]. — *Considérations sur l'Histoire de France*, 1797. — *Les Soirées de Saint-Petersbourg ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, 1806 y siguientes [publicado en 2 vols. en 1821]. — *Essai sur la philosophie de Bacon*, 1815 [publicado en 2 vols., 1826]. — *De l'Eglise gallicane*, 1821. — *Du Pape*, 1821. — Edición de obras: *Oeuvres complètes*, Lyon, 14 vols., 1884-1887. — Véase F. Paulhan, *J. de Maistre et sa philosophie*, 1893. — A. Rock, *Die philosophischen Ideen des Grafen J. de Maistre*, 1912 (Dis.) [publicado en 1913 con el título: *J. de Maistre. Versuch über seine Persönlichkeit und seine Ideen*]. — G. Goyau, *La pensée religieuse de J. de Maistre*, 1921. — E. Demerghem, *J. de M., mystique*, 1923, 2ª ed., 1940. — G. Candeloro, *Lo svolgimento del pensiero di G. de M.*, 1931. — S. Nasalli Rocca, *G. de M. nei suoi scritti*, 1933. — F. Bayle, *Les idées politiques de J. de M.*, 1945. Umberto Bianchi Bolzedi, *Giuseppe de Maistre*, 1948.

MAL. Analizaremos en el presente artículo: (I) los diferentes modos como ha sido y puede ser planteado el problema del mal; (II) las teorías más corrientes acerca de la naturaleza del mal; (III) las doctrinas más destacadas sobre la procedencia del mal; (IV) las varias clases de males admitidos; (V) las distintas actitudes y doctrinas propuestas para enfrentarse con el mal, y (VI) algunas de las teorías filosóficas más generales sobre el mal. Es inevitable que varias

## MAL

de estas secciones intersecten; así, las secciones II y III coinciden en numerosos aspectos, en tanto que la sección VI retoma algunos de los planteamientos presentados antes de ella. Sin embargo, mantenemos la separación en secciones, porque estimamos que con ello los planteamientos y análisis ofrecidos ganan en claridad.

/. Reduciremos esta sección a unas breves indicaciones, pues nos hemos extendido sobre el carácter que tienen los puntos de vista que queremos destacar en los artículos sobre las nociones de Bello y Bien (VÉANSE).

(a1) El mal puede estudiarse semánticamente. En tal caso suele reducirse el sustantivo 'el mal' al adjetivo 'malo' y presentar el problema bajo forma de expresiones tales como 'x es detestable', 'x es desagradable', 'x es punible', etc. o inclusive "desapruebo x", todas las cuales se consideran como sinónimas de 'x es malo'. Puede también distinguirse entre el mal como 'lo malo' y el mal como 'el mal' (correspondiente a la distinción alemana, destacada por Paul Häberlin (Cfr. bibliografía) entre *das Böse* y *das Übel* respectivamente. 'Lo malo' puede definirse, según dicho autor, como algo que se quiere o lleva a cabo y, por tanto, como algo "subjetivo". 'El mal' puede definirse como algo con lo cual alguien choca y, por tanto, como algo "objetivo". Ahora bien, cada una de estas expresiones puede —una vez interpretada— dar origen a una determinada teoría filosófica acerca del mal.

(b1) Puede estudiarse el problema del mal desde el punto de vista psicológico, sociológico, histórico, etc. En tal caso es frecuente dar una interpretación relativista del mal, pues se supone que lo que se diga acerca de éste depende de las circunstancias psicológicas, sociales, históricas, etc.

(c1) Algunos consideran que el mal es algo real no sólo psicológica, sociológica o históricamente, sino de un modo más amplio, de tal suerte que los males particulares son definidos como especies de un mal real general. Nos referiremos a tales especies en la sección IV de este artículo.

(d1) Varios autores han declarado que el problema del mal es exclusivamente de índole moral; otros, que es sólo de naturaleza metafísica. En los dos casos puede todavía insistirse en que el mal es predominantemente

## MAL

(según hemos apuntado en el párrafo anterior) una realidad (o un ser) o bien que es exclusiva o primariamente un valor (o, mejor dicho, un disvalor o valor negativo). A veces se concluye que la definición del mal como realidad (o, si se quiere, negación o ausencia de realidad) y como valor (o disvalor) no son incompatibles, puesto que realidad y valor, por un lado, y negación de realidad y disvalor, por el otro, son equiparables.

II. Las teorías acerca de la naturaleza del mal pueden agruparse *grosso modo* en la forma que se menciona a continuación.

(a2) Según un grupo de teorías, el mal no es una realidad separada o separable: forma parte de la única realidad verdaderamente existente (usualmente concebida en forma monista, pero a veces también en forma pluralista), aunque sea lo que hay de menos real dentro de lo real. El mal al cual se refieren estas teorías es principalmente el mal metafísico (Cfr. IV), pero en ocasiones se presenta dicho mal metafísico bajo el aspecto del mal físico o del mal moral (o de ambos).

Ahora bien, dentro de este grupo de teorías hay muchas variantes. Presentaremos algunas de ellas.

(a2-1) El mal forma parte de la realidad, porque sin él la realidad sería incompleta; el mal puede ser concebido, pues, como un elemento necesario para la armonía universal. Defensores de esta doctrina son los estoicos (aunque para ellos el mal es principalmente algo "para nosotros",  $\pi\rho\beta\acute{\omicron}\varsigma\ \eta\mu\alpha\varsigma$ ), en parte Plotino (cuando admite que ciertos "males" engendran ciertos bienes), Leibniz, Pope y varios optimistas modernos; Bergson (al declarar que cuando protestamos contra la creación a causa de la experiencia del mal manifestamos nuestra ignorancia del hecho de que lo creado impone ciertas condiciones al *élan* creador), etc. Esta teoría tiende a resolver el problema de la naturaleza del mal a base de una previa respuesta —implícita o explícita— dada a la cuestión de cómo puede justificarse la presencia (o la experiencia) del mal (asunto tocado al final de V).

(a2-2) El mal es el último grado del ser. Esta pobreza ontológica del mal es presentada habitualmente ad-

## MAL

cribiendo al mal todos los valores negativos (o estimados como negativos) imaginables: ilimitación, indeterminación, dependencia, pasividad, temporalidad, inestabilidad, materialidad, etc., etc. Se observará que estos valores negativos coinciden con los que algunas teorías dualistas (por ejemplo, las pitagóricas) presentan como incluidos en la "columna negativa". Defensor típico de la doctrina aquí introducida es Plotino cuando escribe que el mal "es al bien como la falta de medida a la medida, como lo ilimitado al límite, como lo informe a la causa formal, como el ser eternamente deficiente al ser que se basta a sí mismo; es siempre indeterminado, inestable, completamente pasivo, jamás satisfecho, pobreza completa" — he aquí no los "atributos accidentales", sino "la substancia misma" del mal. Varios autores sustituyen algunos de los valores negativos mencionados por otros; por ejemplo, el mal puede ser estimado como algo limitado cuando el límite, en vez de ser propuesto como un rasgo positivo de lo real, es declarado un valor negativo. Pero en ambos casos se tiende a colocar el mal en el confín del ser.

(a2-3) El mal forma parte de lo real, pero como una entidad que opera dinámicamente y contribuye al desenvolvimiento lógico-metafísico de lo que hay. Es el caso de Hegel, especialmente cuando considera el mal como la "negatividad positiva".

(a2-4) El mal es el sacrificio que ejecuta una parte en beneficio del todo. Esta concepción se aproxima a la presentada en (a2-1), pero ofrece características que en aquella están ausentes, especialmente la de apoyarse en la relación todo-parte y la de subrayar el mal desde el punto de vista del valor (o disvalor) y no desde el ángulo del ser (o carencia de ser). Así sucede en Max Scheler cuando interpreta el sufrimiento como sacrificio de lo que tiene valor inferior en provecho de lo que tiene valor superior y a beneficio, por lo tanto, de la (correcta) jerarquía de los valores. Según dicho autor, el mal existe porque hay totalidades no compuestas de sumas, sino de miembros, porque hay funciones orgánicas —entendiendo esta expresión en sentido que trasciende de lo biológico. "Sólo en el desacuerdo entre las partes independientes y determinadas —escri-

## MAL

be Scheler— reside el fundamento ontológico más general de la posibilidad del dolor y del sufrimiento en un mundo cualquiera." Como se observará, lo que aquí es declarado un mal es, en rigor, la experiencia del sufrimiento que resulta indispensable para que haya un bien en el todo; por consiguiente, hay una notoria analogía entre esta teoría y la presentada en (a2-1).

(a2-5) El mal es una falta completa de realidad, es pura y simplemente el no ser. Esta teoría parece inconciliable con las doctrinas hasta aquí reseñadas, por cuanto hemos caracterizado las mismas diciendo que para ellas el mal "forma parte de la realidad". Sin embargo, la teoría (a2-5) puede considerarse como el extremo límite alcanzado por las doctrinas presentadas en (a2-1)-(a2-4). A veces algunos de los autores mencionados se inclinan en favor de (a2-5) al identificar el "último grado del ser" con el "no ser".

(a2-6) El mal es una apariencia, una ilusión, un velo que impide la visión del bien, identificado con el ser. En la medida en que tal ilusión o apariencia son interpretados como algo que posee una cierta realidad ontológica (aunque sea de una extrema pobreza), la teoría (a2-6) coincide en muchos puntos con las teorías (a2-1)-(a2-4). En la medida en que se estima que la ilusión designa un no ser, la teoría mantenida coincide con la presentada en (a2-5).

(b2) Característico de las doctrinas reseñadas bajo (a2) y sus variantes es el afirmar que la ausencia, pobreza, carencia, etc. de ser en que consiste el mal no están afectadas por determinaciones precisas. Pero hay otro grupo de doctrinas que, concibiendo el mal como privación del ser, subrayan que se trata de una privación *determinada*. En algunos casos no se ve claramente tal determinación. Consideremos, en efecto, San Agustín. Al preguntarse éste si es posible concebir que la substancia divina posea el mal, responde negativamente; su concepción del mal parece, además, en este respecto, una concepción platónica, por lo menos en tanto que, según Platón, el mal no puede existir en la realidad pura, sino únicamente cuando hay alguna "mezcla" (en los "mixtos"). Las fórmulas agustinianas parecen confirmar

## MAL

la coincidencia: "La privación de todo bien equivale a la nada. Por lo tanto, mientras algo existe, es bueno. Así, todo lo que *es*, es bueno, y el mal cuyo origen buscaba no es una substancia, pues si fuera substancia sería bueno. O bien sería substancia incorruptible, y por eso un gran bien, o substancia corruptible, que no lo sería si no fuera buena". Ahora bien, no puede llegarse demasiado lejos en la aproximación entre las concepciones agustinianas y las platónicas (o neoplatónicas). Por un lado, en efecto, el "ser que es" no se reduce para San Agustín a la Idea de las ideas, a la Idea del Bien, a lo Uno y, en general, a ninguna entidad cuya aprehensión competa primariamente a la filosofía, sea en forma de dialéctica o de intuición intelectual; el "ser que es" constituye la expresión de un Dios personal. Por otro lado, no siendo el mundo producido por emanación (véase), sino engendrado por creación (véase), el ser y el mal no pueden mantener las mismas "relaciones" que han sido típicas de las direcciones platonizantes. Finalmente, aunque San Agustín examine el problema del mal atendiendo también al aspecto metafísico, el fondo de su pensamiento al respecto está dominado por la cuestión del mal moral (o, mejor, religioso-moral), esto es, del pecado. Desde este último punto de vista, el mal es concebido como un alejamiento de Dios causado por una voluntad de independencia respecto a la Persona divina; como lo definió luego, siguiendo la misma tradición, San Buenaventura: el mal (el pecado) es el hecho de que el hombre hiciera algo a causa de sí y no a causa de Dios (*aliquid faceret propter se, non propter Deum*). Puede establecerse inclusive una distinción sobre este punto entre la Patrística griega y la latina. En la primera el mal sigue conservando un aspecto predominantemente metafísico, y aun cuando se abandone la emanación en favor de la creación, el mal es concebido como una mácula en esta última, esto es, como una carencia, una privación metafísica, etc. En la segunda el mal es visto primordialmente desde el ángulo religioso-moral, es decir, como una manifestación del pecado. Es, pues, una privación *determinada* de un cierto bien.

## MAL

La tesis del mal como privación determinada aparece, sin embargo, más claramente en varios autores escolásticos, los cuales han intentado poner en claro en qué consiste la determinación del mal en general y las determinaciones de los males en particular. A este efecto han procurado tener en cuenta no solamente las dos tradiciones patrísticas antes aludidas, sino también ciertas contribuciones aristotélicas, en particular las observaciones aristotélicas sobre las dificultades que plantea la concepción de que el mal es pura y simplemente privación del bien — sobre todo cuando, al identificarse el bien con el ser, se acaba declarando que el mal es privación del ser. Consideremos, en efecto, la doctrina de Santo Tomás. El mal es también definido como privación, pero no como privación en general, pues en tal caso habría que suponer que la privación en un ser de algo que no le corresponde por naturaleza (por ejemplo, la privación de escamas en los perros) haría de tal ser una entidad mala. El mal tiene que ser, pues, una privación determinada, de modo que el ser malo tiene que entenderse *secundum quid*. Esto rige inclusive cuando la privación en cuestión es mucho más general que la que denota el caso mencionado; puede decirse, por ejemplo, que hay mal cuando hay en general una privación de orden. Por otro lado, puesto que todo lo que es, es (en tanto que participa del ser) algo bueno, el sujeto del cual se predica el mal ha de calificarse (en tanto que es) de bueno. El mal inhiere, pues, en un sujeto bueno, pero no puede inherir en el bien sumo o Dios, que está desprovisto de todo mal y no puede ser causa del mal — aun cuando, siendo causa de todo cuanto es, puede decirse que es en cierto modo causa de que haya el mal que hay. Si ha permitido que lo haya es por haber considerado los requisitos que imponen el orden, variedad y armonía del conjunto de la creación. En todo caso, si el mal tiene una causa, no es una causa eficiente, sino deficiente *malum causam habet non efficientem, sed deficientem*, como decía Leibniz, repitiendo una tesis escolástica (*Théod.*, VI, 115 y especialmente VI, 122).

(c2) Las teorías reseñadas en (a2)

## MAL

y (b2) no son todas de índole monista: algunas son pluralistas; otras implican un cierto dualismo que puede calificarse de moderado. Las teorías a las cuales nos referiremos ahora se caracterizan, en cambio, por un dualismo radical; mejor aun, por un dualismo basado en la suposición de que los dos principios radicalmente opuestos que, a su entender, hay en el universo están representados justamente por el Bien (o serie de entidades buenas o valores positivos) y el Mal (o serie de entidades malas o valores negativos). Así lo vemos en el zoroastrismo, en el maniqueísmo (VÉASE) y en el gnosticismo (VÉASE). Lo vemos así también en la doctrina de la tabla de oposiciones que presentaron algunos pitagóricos (VÉASE). Los artículos referidos proporcionan indicaciones más detalladas a este respecto. Apuntemos aquí que las teorías dualistas radicales resuelven en sentido afirmativo una cuestión que se suscitó con frecuencia entre los filósofos antiguos: la de si el mal tiene o no carácter substancial. En cambio, resuelven en sentido negativo otra cuestión: la de si el mal puede penetrar en el bien (o, en el lenguaje de muchos filósofos antiguos) en lo inteligible. En efecto, el bien (o las potencias buenas) se define por exclusión del mal (o las potencias malas), y aun cuando —como ocurre entre los maniqueos— se admite que hay "mezcla", acaba por concluirse que tal mezcla es el mal, y que hay que aspirar no a la reconciliación del bien con el mal o a la absorción de éste por aquél, sino a su separación completa.

III. El problema del origen del mal puede dar lugar a varias soluciones. He aquí algunas de las que han sido propuestas. (a3) El mal procede últimamente de Dios o de la Causa primera —en los varios sentidos que indicaremos luego. (b3) El mal tiene su origen en el hombre o en ciertas de sus actividades —también en los varios sentidos que indicaremos. (c3) El mal es consecuencia del azar, (d3) de la Naturaleza, (e3) de la materia o (f3) de otras fuentes.

Según apuntamos, la teoría expresada en (a3) puede entenderse de varios modos. Tres de ellos se destacan.

Por un lado, puede imaginarse que si Dios es la causa de todo y, por

## MAL

ende, también la causa del mal, éste inhiere en Dios. Quienes así argumentan lo hacen con frecuencia o con el fin de negar la existencia de Dios, o con el objeto de combatir una determinada idea de Dios —usualmente propuesta por una religión positiva. Pero a veces llegan a otras conclusiones: por ejemplo, que Dios no puede ser la causa de todo, o que hay un "Dios que se hace" en el curso de un proceso en el cual el mal se va eliminando progresivamente, o que Dios es una entidad limitada.

Por otro lado, puede indicarse que la expresión 'el mal procede últimamente de Dios' no debe entenderse en el sentido de que el mal inhiera en Dios, sino sólo (según pusimos ya antes de relieve) que la razón de que haya mal es la producción de un mundo. Si éste no hubiese sido producido, el mal no existiría, pero ello no quiere decir que el mal que hay en el mundo haga deseable la no existencia de éste. Por el contrario, la existencia de un mundo creado es en sí misma un bien, de tal modo que, al ser producido, se ha producido un bien y no un mal.

Finalmente, el mal puede concebirse como una prueba enviada por Dios al hombre para acreditar su paciencia y ponerlo en la vía de la santidad.

Respecto a la teoría (b3), puede asimismo entenderse de varios modos. En primer lugar, puede suponerse que sólo la rebelión del hombre contra Dios (o su alejamiento de Él) son la causa del mal. En segundo término, puede establecerse que el mal reside en la naturaleza humana en el sentido de que solamente ésta no es indiferente al mal (y al bien).

En cuanto a las teorías restantes, son de dos clases. En una de ellas —como en (c3)-(d-3)—, se trata de buscar un elemento que explique el origen del mal (o de los males) sin tratar en la mayor parte de los casos de justificarlo. En otra de ellas —como en las que pueden agruparse bajo (f3)— se determinan modos de producirse el mal; se habla así de causa material, formal, eficiente y final del mal, de la diferencia entre causa y origen del mal, del mal surgido substancialmente o sólo por accidente, etc., etc. En muchos casos,

## MAL

la teoría acerca del origen del mal está ligada a la doctrina sustentada sobre su naturaleza. Así, por ejemplo, es típico de las concepciones para las cuales el mal es un último grado del ser adscribir el mal a la materia.

IV. En la reflexión común pre-filosófica es frecuente establecer una distinción entre el mal físico y el mal moral. El primero es equivalente al sufrimiento o al dolor; el segundo es un tipo de padecer que no se identifica con el físico, aun cuando quien lo experimenta no se ve librado (y hasta puede encontrar consuelo en ello) de ciertas alteraciones físicas (como la congoja, que es un mal moral, pero que puede ir acompañada de alteraciones considerables en la tensión sanguínea). Esta distinción es adoptada asimismo por muchos filósofos, pero a veces con la intención de explicar un tipo de mal por el otro. Así, algunos pensadores "materialistas" afirman que lo que se considera como mal moral es enteramente reducible a un mal físico, y que a la vez el mal físico va acompañado, como de una eflorescencia o epifenómeno, de "mal moral". Algunos filósofos "espiritualistas", en cambio, sostienen que el mal físico solamente tiene sentido tomando como medida el mal moral. Cuando el mal moral es identificado con el pecado, ciertos autores concluyen que el pecado constituye el origen del mal físico. Este origen puede ser considerado desde el ángulo individual (relación causal pecado-mal físico en cada ser humano) o desde el punto de vista colectivo (hay mal físico en la humanidad, porque ha habido pecado, especialmente pecado original). Ahora bien, lo más común es adoptar una posición que, sin negar las múltiples relaciones existentes en el hombre entre mal físico y mal moral (equiparado o no al pecado), se nieguen a reducir el uno al otro o a considerar el uno como origen directo del otro.

Las distinciones arriba apuntadas son las más frecuentes entre los filósofos. Así, por ejemplo, San Agustín ha distinguido entre mal físico y mal moral, aun cuando ha agregado que sólo el mal moral (pecado) es, propiamente hablando, un mal. Santo Tomás ha distinguido entre mal físico (dolor), muerte y pe-



## MAL

cado. Etc., etc. Sin embargo, restringir la división de los males a los citados por aparecer la misma con mayor frecuencia que otras divisiones en la literatura filosófica (y teológica), sería olvidar que los males en cuestión suelen ser considerados, según indicó ya Santo Tomás, como "males en el hombre". Junto a los mismos hay que tener en cuenta que se habla también de un mal que a veces es concebido como el "mal en general" (aun cuando sea un mal *secundum quid*), a veces como el concepto general que corresponde a todos los males, a veces como el fundamento último de cualquier especie de mal: se trata del mal cuya noción hemos dilucidado en las secciones anteriores (sobre todo en II). Se le conoce usualmente con el nombre de mal metafísico — nombre que circula sobre todo después de Leibniz, el cual clasificó los males en tres tipos: metafísico, físico y moral. Con ello parecen haberse agotado los tipos posibles del mal. Pero junto a los tipos podemos considerar otros dos elementos: los géneros y las variedades. Lo primero es examinado por medio de un análisis conceptual del cual resulta que el mal puede concebirse —según hemos visto en parte— como un ser o como un valor, como algo absoluto o algo relativo, algo abstracto o algo concreto, algo substancial o algo accidental, etc. Lo segundo es objeto de una descripción fenomenológica que muestra el mal bajo sus manifestaciones o perspectivas. Estas perspectivas pueden a su vez examinarse de un modo general y entonces tenemos dos posibilidades: el mal, junto a la fealdad y a la falsedad, son los aspectos capitales de lo negativo, opuesto a los trascendentales (bien, belleza, verdad); el mal es visto como resumen de todos los valores negativos (lo profano, lo feo, lo falso, lo injusto, etcétera). O bien pueden examinarse tales perspectivas de un modo más particular y describir todas las formas de maldad, ya sea en cada valor negativo de los apuntados, ya en los valores morales. Es lo que ha hecho Raymond Polin cuando ha incluido dentro del dominio de las normas morales no sólo el valor negativo "mal", sino valores negativos morales tales como lo inmoral, lo infiel, lo pérfido, la traición, la hipocresía,

## MAL

la vulgaridad, la mediocridad, el vicio, la perversidad, la crueldad, la cobardía, la vileza, la infamia, lo excesivo, lo despreciable, lo indigno, lo indecente, lo depravado, etc., etc.

V. La existencia del mal ha planteado al hombre uno de los más graves problemas: el de saber cómo puede enfrentarse con él. Describiremos brevemente algunos de los modos más ilustrativos.

(a5) La aceptación alegre del mal o, mejor dicho, la actitud que encuentra en el mal —físico o moral— una especie de satisfacción o complacencia. Tal actitud ha recibido el nombre de *algofilia* —amor al mal o a los males. Se ha alegado que esta actitud es contradictoria, pues encontrar complacencia en el mal quiere decir experimentarlo como si fuera un bien. Sin embargo, sería excesivo insistir demasiado en la existencia de una "contradicción" en la *algofilia*, por cuanto, al menos en lo que toca al mal físico, la complacencia en él no borra el hecho de experimentar un padecimiento.

(b5) La aceptación resignada. Aquí no hay, propiamente hablando, complacencia en el mal, pues puede perfectamente considerarse a éste como una aflicción. Pero en la medida en que la resignación comporta una cierta pasividad, los males quedan reducidos, amortiguados, por la ausencia de reacción. Esto se debe casi siempre a que en la filosofía de la resignación (estoicos) el mal es primariamente identificado con las pasiones, es decir, concebido primariamente como un "mal para nosotros", de modo que somos nosotros quienes terminamos por dominar las pasiones y, con ello, por suprimir el mal. Observemos que una de las formas más generalizadas de aceptación resignada del mal es su racionalización.

(c5) La desesperación. Se trata de una actitud que puede tener un componente predominantemente teórico (como cuando se clama que "no hay nada que hacer contra el mal") o bien un componente predominantemente práctico (en cuyo caso es común que el acto de desesperarse actúe como una especie de sustitución del mal y, por lo tanto, como una forma de lenitivo).

(d5) La huida. En algunos casos esta huida se manifiesta como indiferencia y, por consiguiente, como

## MAL

una de las formas citadas en (b5). En otros casos —la mayoría de ellos— la huida adopta cualquiera de las siguientes formas: la evitación de lo sensible para elevarse hacia lo inteligible (o, más sutilmente, el vivir en lo sensible como si se contemplara desde el punto de vista de lo inteligible); la liberación de las pasiones mediante una "liberación del yo" o hasta una "desyoización" más o menos radical; la purificación de lo sensible (frecuentemente identificado con el mal) por medio del ascetismo, ya sea entendido como una serie de ejercicios físicos, ya como una actividad predominantemente reflexiva y espiritual.

(e5) La "adhesión". Esta actitud —muy excepcional— puede manifestarse cuando se supone, como ocurre entre los maniqueos, que hay una lucha entre las potencias del bien y las del mal. Ahora bien, si se admite que estas últimas son más poderosas que las primeras y terminarán por vencerlas, se puede asimismo declarar que lo mejor es plegarse a ellas o, si se quiere, reconciliarse con ellas.

(f5) La acción. Ésta puede entenderse de muchos modos: como acción individual; como acción colectiva; como conjunto de esfuerzos destinados a transformar radicalmente la persona; como combate para mejorar las condiciones (sobre todo materiales) de la sociedad, etc., etc. En la mayor parte de los casos la acción es dirigida por una previa teoría, de modo que la mayor parte de las formas de (f5) no son incompatibles con muchas de las mencionadas en los párrafos anteriores. Destaquemos, empero, que ciertos autores insisten en que hay un primado de la acción sobre cualesquiera otras actitudes y que, por consiguiente, la teoría correspondiente es un resultado y no una causa de la acción.

(g5) Las formas de *afrontamiento* del mal hasta aquí presentadas pueden ser calificadas de actitudes, inclusive cuando, como ocurre en (b5), hay un componente importante de racionalización sin la cual sería imposible conseguir la resignación o la indiferencia. Hay una serie de posiciones, en cambio, que se orientan hacia motivos de índole primariamente explicativa y justificativa: se trata de averiguar entonces qué fun-

## MAL

ción tiene el mal (si se admite que tiene alguna) dentro de la economía del universo. Este problema surge principalmente cuando, admitida la infinita bondad de Dios, se suscita la cuestión de cómo ha permitido que haya mal en el mundo. Es el problema de la teodicea; por haber sido ya expuesto en el correspondiente artículo, y por haberlo introducido también antes (Cfr. II b2 y III a3), nos limitamos aquí a mencionarlo.

VI. También nos limitaremos a mencionar una serie de doctrinas sobre el mal de carácter muy general, por haber sido expuestas con más detalle en los correspondientes artículos. Es el caso del optimismo (VÉASE), ligado con frecuencia a diversas formas de humanismo (VÉASE), pero también a tesis metafísicas tales como la de la identificación del mal con el no ser o la basada en la suposición de que el mal sólo aparece cuando se le considera aisladamente, pero amengua cuando contemplamos el universo en su conjunto (Leibniz, Wolff, Pope); el pesimismo (VÉASE), que puede ser radical o moderado y que ha encontrado expresión metafísica en varios sistemas (Schopenhauer, E. von Hartmann); el meliorismo (VÉASE), tanto en la forma del progresismo teórico como en la de la acción contra el mal efectivo y concreto (Voltaire); el dualismo (VÉASE), según el cual el mal posee una cierta substancialidad y hasta en ocasiones es personificado y que por lo común termina por suponer que el bien triunfará sobre el mal. Es fácil advertir que todas las doctrinas citadas se apoyan en una axiología.

La cita de Plotino procede de *Enn.* I, viii, 3. La de M. Scheler, del trabajo mencionado *infra*. La de San Buenaventura, de *Breviloquium*, III, i, 3. Para San Agustín véase *Conf.*, VIII, ix; *De civ. Dei*, XI y XII; *De lib. arb.*, III, y *De mor.* [pásim]. Para Santo Tomás, *S. theol.*, I, q. XLVIII y *De malo*. Reflexiones estoicas sobre el mal se encuentran especialmente en Epitecto, *Disertaciones y Manual*; Marco Aurelio, *Soliloquios*, y Séneca, *Epístolas*. Para la tabla pitagórica de las oposiciones, véase el artículo PITAGÓRICOS. Las doctrinas de Leibniz, en *Théodicée*; las de Voltaire, en numerosas obras (especialmente ilustrativas son *Candide* y el *Poème sur le desastre de Lisbonne*). Las referencias a R. Polin pro-

## MAL

ceden de la obra de este autor citada *infra* (especialmente pág. 97). Para Schopenhauer y E. von Hartmann, véanse las obras de estos autores en las correspondientes bibliografías.

Obras generales sobre el problema del mal: E. Naville, *Le problème du mal*, 1868. — E. I. Fischer, *Das Problem des Uebels und die Theodizee*, 1883. — K. B. R. Aars, *Gut und Böse*, 1907. — Hastings Rashdall, *The Theory of Good and Evil*, 1907 [inspirado en F. H. Bradley]. — A. E. Taylor, *The Problem of Evil*, 1931. — A. Ryckmans, *Le problème du mal*, 1933. — L. Lavelle, *Le mal et la souffrance*, 1940. — N. O. Los-sky, *Bog i mirovoé zlo*, 1941 (*Dios y el mal cósmico*). — C. E. M. Joad, *Good and Evil*, 1943. — P. Siwek, S. J., *Le problème du mal*, 1942. — Charles Werner, *Le problème du mal dans la pensée humaine*, 1946. — B. Bavink, *Das Uebel in der Welt vom Standpunkt der Wissenschaft und der Religion*, 1947. — V. Jankélévitch, *Le mal*, 1948. — R. Polin, *Du mal, du laid, du faux*, 1948. — Hans Reiner, *Das Prinzip von Gut und Böse*, 1949. — A.-D. Sertillanges, O. P., *Le problème du mal*; II: *La solution*, 1951 (trad. esp.: *El problema del mal*, 1956). — Ph. and Evil, 1955. — Jean Nabert, *Essai sur le mal*, 1955. — L. Jerphagnon, *Le mal et l'existence*, 1955. — R. Verneaux, *Problèmes et mystères du mal*, 1956. — Etienne Borne, *Le problème du mal*, 1958, nueva ed., 1960. — P. Häberlin, *Das Böse. Ursprung und Bedeutung*, 1960. — V. Ch. Walsh, *Scarcity and Evil*, 1961. — Paul Ricoeur, *La symbolique du mal*, 1960 (Parte 2ª de *Philosophie de la volonté*, II). — Ch. Journet, *Le mal. Essai théologique*, 1961. — Eliane Amado Lévy-Valensi, *Les niveaux de l'être: la connaissance et le mal*, 1962. Véanse también las bibliografías de los artículos BIEN, MANIQUEISMO, MELIORISMO, OPTIMISMO, PESIMISMO, TEODICEA.

Sobre el dolor, el sufrimiento y la enfermedad: F. Müller-Lyer, *Soziologie der Liden*, 1914. — M. Scheler, "Der Sinn des Leidens", en *Vom Umsturz der Werte*, 1919. — H. Halsemann, *Vom Sinn des Leidens*, 1934. — M. C. d'Arcy, S. J., *Pain and the Providence of God*, 1935. — F. Sauerbruch y H. Wenke, *Wesen und Bedeutung des Schmerzes*, 1936. — L. Lavelle, *op. cit. supra*. — C. S. Lewis, *The Problem of Pain*, 1940. — Cesare Matteis, *Il problema del dolore*, 1948. — F. J. J. Buytendijk, *De vrouw*, 1948 (hay trad. alemana: *Ueber den Schmerz*, 1948). — A. Aliotta, *Il sacrificio come significato del mondo*, 1948. — W. von Sieben-

## MAL

thal, *Krankheit als Folge der Sünde*, 1950. — A. Bessières, *Le procès de Dieu. Le problème du mal et de la souffrance*, 1950. — P. Lain Entralgo, *Introducción histórica al estudio de la patología psicósomática*, 1950. — Id., id., *Mysterium doloris. Hacia una teología cristiana de la enfermedad*, 1955. — M. Nédoncelle, *La souffrance*, 1951.

Varias de las obras citadas en los párrafos anteriores describen y analizan doctrinas filosóficas sobre el mal y el sufrimiento presentadas en el curso de la historia. Indicaremos, sin embargo, a continuación algunos trabajos especialmente consagrados a estudiar el problema del mal en diversos autores y corrientes. W. C. Greene, *Moira: Fate, Good and Evil in Greek Thought*, 1944. — R. Jolivet, *Le problème du mal d'après Saint Augustin*, 1936. — Id., id., "Plotin et Saint Augustin ou le problème du mal", en *Études sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, 1931, nueva ed., 1955. — B. A. G. Fuller, *The Problem of Evil in Plotinus*, 1912. — Felice M. Verde, "Il problema del male da Proclo ad Avicenna (Le fonti del pensiero di S. Tommaso circa il problema del male)", *Sapienza*, XI (1958). — Eleuterio Elorduy, S. L., *Ammonio Sakkas. I: La doctrina de la creación y del mal en Proclo y el Pseudo Areopagita*, 1959 [Estudios Onienses, Serie I, vol. vii]. — Bernard Welte, *Über das Böse. Eine thomistische Untersuchung* [Quaestiones disputatae, β], 1959. — B. Urbach, *Leibnizens Rechtfertigung des Uebels in der besten Welt*, 1901. — Ida Somma, *Il problema della libertà e del male in Spinoza e Leibniz*, 1933. — Otto Willareth, *Die Lehre vom Uebel bei Leibniz, seiner Schule in Deutschland und bei Kant*, 1898. — José Ferrater Mora, "Voltaire o la visión racionalista", en *Cuatro visiones de la historia universal*, 1945, 4ª ed., 1963. — Th. Ruyssen, *Quid de natura et de origine mali senserit Kantius*, 1903 (tesis). — L. Jerphagnon, *Pascal et la souffrance*, 1956. — C. Terzi, *Schopenhauer: il male*, 1955. — E. Lasbax, *Le problème du mal*, 1946 (período moderno). — H. I. Philp, *Jung and the Problem of Evil*, 1958. — Obras históricas generales: F. Billicsich, *Das Problem des Uebels in der Philosophie des Abendlandes. I. (Das Problem der Theodizee im philosophischen Denken des Abendlandes)*, 1936 —de Platón a Santo Tomás; II [mismo título que el general de toda la obra], 1952 —de Eckhart a Hegel—; III [ibid.] 1959 —de Schopenhauer a la época actual. — A.-D. Sertillanges, O. P., *Le pro-*

## MAL

*blème du mal*. I: *L'Histoire*, 1948 (trad. esp.: *El problema del mal*, 1956). — Elizabeth Labrousse, *El mal*, 1956. — Indicaciones útiles en A. O. Lovejoy, *The Gréât Chaim of Being*, 1930.

**MALA FE.** La noción de mala fe ha sido introducida por Sartre (*L'Être et le Néant*, 1943, págs. 85-111) como una de las nociones fundamentales de su ontología fenomenológica. Una de las características principales del ser humano es, según Sartre, que puede tomar actitudes negativas con respecto a sí mismo. La mala fe es un ejemplo particularmente iluminador de las actitudes de negación de sí, que son a la vez reveladoras del "ser de la nada" (v.). La mala fe es, según Sartre, un modo de negarse a sí mismo en lo que se es, esto es, como un ser para sí mismo (que es una nada con respecto al ser en sí). La mala fe se distingue por ello de la pura y simple mentira, la cual no se refiere al ser propio, sino a algo ajeno, a algo trascendente, que se niega al mentir. En la mala fe lo que se niega es uno mismo por medio del auto-enmascaramiento. Por eso la mala fe no es explicable por el psicoanálisis — o, si se quiere, por la frecuente interpretación "cosista" y "realista" que se da al psicoanálisis. En efecto, en el psicoanálisis se suele tender a considerar que el que ejerce la mala fe con respecto a sí mismo quiere ocultarse y, por tanto, es inconsciente de su propia negación y de su propia mala fe. Sartre indica que ello no es, en rigor, mala fe, y que ya el propio psicoanalista descubre con frecuencia que el paciente no ignora aquello que quiere ocultarse a sí mismo. La verdadera mala fe es aquella en la cual el ser humano se niega a coordinar, o a superar por medio de una síntesis, la propia "facticidad" y la propia "trascendencia". El que obra con mala fe parte de la facticidad y se embarca, sabiendo perfectamente que así actúa, hacia una trascendencia. La mala fe es también, y sobre todo, aquel modo de ser por el cual se usa ilegítimamente de la duplicidad entre el ser para sí y el ser para otro. En la mala fe se juega a ser algo que no se es. El problema no consiste, sin embargo, en distinguir entre lo que se es y lo que no se es; si tal fuera, sería fácil eliminar la mala fe. Lo grave —y a la vez iluminador— en la

## MAL

mala fe es que, por así decirlo, se es también lo que no se es. Así, cuando "juego a ser alguien que no soy" lo que hago es ser alguien "en el modo de ser lo que no soy".

Es importante advertir, indica Sartre, que en la mala fe hay una "fe"; por eso la mala fe no es comparable ni a la evidencia ni al mentir cínico. "El acto primero de la mala fe —escribe Sartre— se lleva a cabo para huir de lo que no se puede huir: para huir de lo que se es." El proyecto de huida revela una disgregación del propio ser, pero justamente lo que se quiere ser es semejante disgregación: en la mala fe se huye hacia la propia disgregación y se niega tal disgregación. La posibilidad de la mala fe pone de relieve que ella es una amenaza inmediata y permanente de todo proyecto del ser humano: "la conciencia descubre en su ser un riesgo permanente de mala fe. Y el origen de este riesgo es que la conciencia, a la vez y en su ser, es lo que no es y no es lo que es". De este modo, el fenómeno de la mala fe no es simplemente un proceso psicológico, o social, o moral: es un momento constitutivo de la realidad humana.

Aunque estrictamente no coincide con ellas, la noción sartriana de "mala fe" puede ponerse en relación con la noción hegeliana de la "conciencia escindida" o "conciencia desgarrada" así como con nociones tales como la de "mala conciencia", y, en parte, con otras tales como "enajenación", "cosificación", etc.

**MALEBRANCHE (NICOLÁS)** (1638-1715) nació en París. En 1660 ingresó en la "Congregación del Oratorio", fundada en 1611 por el Cardenal de Bérulle. En 1664, con motivo de la lectura del *Traite de l'homme*, de Descartes, decidió consagrarse al estudio de la filosofía cartesiana. Se ha indicado que la razón de este interés por el pensamiento de Descartes se debe a que vio en el mecanicismo cartesiano la posibilidad de reformular con pruebas derivadas de la filosofía y la ciencia modernas el espiritualismo agustiniano, que era la tendencia dominante en el Oratorio. En efecto, el poder relegar a funciones mecánicas las funciones vitales del alma permitía desprenderse de los residuos naturalistas del aristotelismo y destacar el carácter puramente espiritual del alma. Resultado de sus estu-

## MAL

dios cartesianos fue la obra sobre la investigación de la verdad, a la cual nos referiremos principalmente en el presente artículo. Algunos años después de la aparición de dicha obra, Malebranche publicó varios otros escritos, entre ellos su tratado de la naturaleza y de la gracia, originado en una polémica con Arnauld y que continuó después de la publicación de dicho tratado. Desde el punto de vista filosófico destacaron los escritos luego publicados por Malebranche con el fin de desarrollar su doctrina más conocida: la de la visión de todas las cosas en Dios y el ocasionalismo (VÉASE).

Malebranche señala que los filósofos paganos han estudiado sobre todo el alma en su unión con el cuerpo sin preocuparse de la relación y la unión que tiene el alma con Dios. Ello era comprensible en tales autores cristianos. Sin negar que el alma sea la forma del cuerpo, Malebranche insiste en que la unión del alma con Dios es más estrecha y más esencial que su unión con el cuerpo. La disminución de los lazos que ligan el alma a Dios ha sido no el resultado de la naturaleza de tales lazos, sino —como luego apuntaremos— el resultado del pecado original, el cual ha fortificado la unión del alma con el cuerpo. De ello provienen las debilidades, los errores y las flaquezas. Por consiguiente, la evitación de tales errores y debilidades requiere la fortificación de la unión del alma con Dios; a medida que se intensifica esta unión se debilita la que hay entre el alma y el cuerpo y, por tanto, el espíritu se hace más puro y menos sujeto a error. Así, el cuerpo es como una pantalla que disipa las facultades del espíritu y le impide ver las cosas como son; incita al espíritu a ver las cosas alejadas de Dios en vez de verlas desde Dios mismo.

La "investigación de la verdad" consiste por ello fundamentalmente en la disipación de los errores causados por la excesiva unión del alma con el cuerpo. "El error es la causa de la miseria de los hombres; es el principio malo que ha producido el mal en el mundo; es lo que ha hecho nacer en nuestra alma todos los males que nos afligen, de modo que no debemos esperar salida y verdadera dicha más que trabajando seriamente para evitarlo" (*Recherche*, I 1, § 1; en

*Oeuvres*, t. I, ed. G. Rodis-Leis, pág. 39). Hay que denunciar, pues, el error, o las causas de los errores, y ello solamente puede hacerse mediante un análisis muy detallado de todas las percepciones del alma. Según Malebranche, el alma puede percibir de tres maneras distintas: mediante los sentidos; mediante la imaginación y mediante el entendimiento puro. Los sentidos perciben los objetos sensibles y groseros que están presentes y causan las impresiones. La imaginación percibe los seres materiales que están ausentes y que se representan por las imágenes en el cerebro. El entendimiento puro percibe las cosas universales, las ideas generales y las nociones comunes. Así, es necesario examinar con todo detalle los errores producidos por cada una de dichas formas de percepción, y completar este examen por otro en el cual se averigüen los errores engendrados por las inclinaciones y las pasiones. Una vez terminado este examen será posible entender y aplicar un método verdaderamente general para el descubrimiento de la verdad. Fundamental a este respecto es la siguiente regla: "no otorgar jamás consentimiento completo sino a las proposiciones que parezcan tan evidentemente verdaderas, que no se pueda rechazarlas sin sentir una pena interior y reproches secretos de la razón, es decir, sin que se conozca claramente que se haría mal uso de la libertad de no dar tal consentimiento (*ibid.*, VI, 1, § 1). A la luz de este precepto se pueden entender las reglas capitales del método: evidencia plena en los razonamientos (una evidencia que se obtiene razonando sobre aquello de que podemos tener ideas claras), distinción cuidadosa en el estado de la cuestión que hay que resolver, descubrimiento de una o varias ideas medias que puedan servir de medida común para reconocer las relaciones entre las cosas, eliminación de lo innecesario, división del asunto a considerar por partes comenzando por examinar las más simples para terminar en las más complejas, resumen de las ideas así obtenidas, comparación de las ideas obtenidas según las reglas de las combinaciones o mediante la visión del espíritu o por cualquier otro procedimiento adecuado (*ibid.*, II, 1 § 2).

Recordemos que la concepción que

se hace Malebranche del alma y de sus operaciones está fundamentalmente ligada al dogma del pecado original. Pues el dogma de referencia escinde al ser humano en dos etapas claramente definidas: la etapa anterior al pecado, en la cual el entendimiento tiene la primacía sobre la imaginación y sobre todas las causas de los errores, y la etapa posterior, en que esta relación se efectúa en sentido inverso. La doctrina cartesiana del cuerpo como extensión, sin implicación de movimiento propio, es transformada por Malebranche en una demostración de la imposibilidad de concebir todo movimiento y toda interacción del alma con el cuerpo sin noción del impulso dado por la voluntad del ser divino. El cuerpo como extensión no posee la capacidad de modificarse por sí mismo; el hecho de la modificación obliga, por lo tanto, a admitir que Dios es la única causa eficiente de los movimientos, y no sólo de los que se efectúan entre los cuerpos y entre cuerpo y alma, sino también de los que tienen lugar en la propia alma. Por eso hay que sustituir, según Malebranche, la doctrina de las causas eficientes, de ascendencia aristotélica, por la teoría de las causas ocasionales, en la cual la única causa eficiente, esto es, la divinidad, hace que las relaciones tengan lugar con ocasión de un determinado movimiento. Pero la tendencia de Dios hacia el orden y hacia la simplicidad más estricta hace que estas relaciones se efectúen según un orden invariable y eterno y, por consiguiente, que las relaciones e interacciones puedan ser conocidas rigurosamente por el entendimiento como leyes científicas. Estas leyes rigen no solamente en la extensión, sino también en el alma, cuya substancia es incomprensible, pero cuyas leyes son claramente perceptibles y susceptibles de formulación, por cuanto el determinismo de su acontecer no es más que el resultado de las eternas prescripciones de Dios.

Porque Dios contiene en sí mismo todas las ideas como arquetipos de las cosas, puede el alma llegar al conocimiento de éstas por la *visión en Dios*. Este conocimiento es, por otro lado, el único digno de ser considerado como tal, pues no hay otro saber de la cosa que por su idea. Siendo la idea una modificación del

alma y, por lo tanto, una causa ocasional procedente de Dios, la visión de la cosa por la idea es visión en la divinidad. Nosotros vemos, dice Malebranche, todas las cosas en Dios. La misma visión de los cuerpos extensos es posible únicamente porque hay una idea única y previa, la idea de extensión infinita, de la cual son particularidades los cuerpos extensos. Así queda afirmada en todas partes, dentro del sistema de Malebranche, la noción de lo infinito como determinante de toda noción subordinada y como idea existente en el seno de Dios. Dios es, por así decirlo, lo infinitamente infinito, lo que contiene en su esencia todas las finitudes y aun todas las infinitudes particulares.

Las doctrinas de Malebranche dieron origen a muchas polémicas. La mayor parte de ellas se centraron en torno a la teoría de la visión de todas las cosas en Dios. Entre los partidarios de Malebranche o los que aprovecharon partes considerables de sus doctrinas para sus propias especulaciones filosóficas pueden mencionarse: Bernard Lamy (1640-1715), del Oratorio, y François Lamy (1636-1711), de la Orden benedictina, Thomassin (1619-1695), del Oratorio, el Padre André (1675-1764), Claude Lefort de Morinière y Thomas Taylor, traductor al inglés de la *Recherche* (1694). Algunos defendieron el malebranchismo contra el empirismo de Locke. En tal caso se encuentran especialmente John Norris (VÉASE), Paolo Mattia Doria (1662-1746: *Difesa della metafisica degli antichi Filosofi*, 1732), G. S. Gerðil (VÉASE) y otros. Combatieron a Malebranche, Arnauld, S. Régis, Fénelon y Bossuet (v.). En Inglaterra se opuso al malebranchismo en nombre del empirismo Locke, quien dedicó un estudio a Malebranche (*An Examination of Malebranche's Opinion of Seeing All Things in God*, 1695). Muy relacionadas están las ideas de Malebranche con las de A. Collier (v.), pero se discute si ha habido o no influencia directa sobre este pensador por parte del filósofo francés.

Obras principales: *De la recherche de la vérité où l'on traite de la nature, de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences* (I, 1674; II, 1675; III, 1675: *Éclaircissements*; la edición más completa apareció en 1712). *Conversations métaphysiques et chré-*

## MAL

tiennes, 1677. — *Traité de la nature et de la grâce*, 1680. — *Traité de morale*, 1684; otras eds., 1697, 1707 (reimp. de esta última con las variantes de las anteriores, por H. Joly, 1953). — *Méditations métaphysiques et chrétiennes*, 1684. — *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 1688. — *Traité de l'amour de Dieu*, 1697. — *Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur la nature de Dieu*, 1708. — *Réflexions sur la promotion physique*, 1715. La primera colección de obras apareció en París (1712). Además de la misma, deben mencionarse: *Oeuvres complètes de Malebranche*, ed. De Genoude y de Lourdoueix (París, 2 vols., 1837), y la edición de Jules Simon (París, 4 vols., 1871). Es importante para el conocimiento de su filosofía el *Recueil de toutes les réponses du P. Malebranche à M. Arnauld* (París, 4 vols., 1709).

De la edición d'obras de M. a cargo de D. Roustan y Paul Schrecker apareció solamente el vol. I (1938), ed. por Paul Schrecker; este volumen contiene numerosas notas históricas. La edición crítica de obras completas de M. está siendo publicada bajo la dirección de André Robinet y ha sido casi completada. Los vols. hasta ahora aparecidos son los siguientes: I. *De la recherche de la vérité* (Livres I-III), 1962 ed. G. Rodis-Lewis. IV. *Conversations chrétiennes*, 1959, ed. A. Robinet. V. *Traité de la nature et de la grâce*, 1958, ed. Ginette Dreyfus. VI. *Recueil de toutes les réponses à M. Arnauld* (Livres VI-IX) [en prep.], ed. Cognet. X. *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, 1959, ed. H. Gouhier y A. Robinet. XI. *Traité de Morale* [en prep.], ed. A. Adam. XII. *Entretiens sur la métaphysique* (Livres XII-XIII) [en prep.], ed. A. Cuvillier. XIV. *Traité de l'amour de Dieu et lettres au P. Lamy* [en prep.], ed. A. Robinet. XV. *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*, 1958, ed. A. Robinet. XVI. *Réflexion sur la promotion physique*, 1958, ed. A. Robinet. XVII-1. *Pièces jointes et écrits divers*, Ire. partie, 1960, ed. A. Cuvillier. XVII-2. *Mathematica* [en prep.], ed. P. Costabel. XVIII. *Correspondance et actes* (1638-1689), 1961, ed. A. Robinet. XIX. *Correspondance et actes* (1690-1715), 1961, ed. A. Robinet. XX. *Documents biographiques et bibliographiques* [en prep.], ed. A. Robinet.

Bibliografía: Georg Stieler, en *Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie*. Hefte 9/10, 1926, págs. 93-100. — Gregor Sebba, *Nicolas Malebranche 1638-1715*. A *Preli-*

## MAL

minary Bibliography, 1959 [mimeog.].

Véase Léon Ollé-Laprune, *La philosophie de Malebranche*, 2 vols., 1870. — S. Turbiglio, *L'antitesi tra il medioevo e l'età moderna nella storia della filosofia in specie nella dottrina morale di M.*, 1877. — P. Stany, *Ueber die Sinne nach M.*, 1882. — Max Grunwald, *Das Verhältnis Malebranche zu Spinoza*, 1892 (Dis.). — Mario Novaro, *Die Philosophie des M.*, 1893. — J. Reiner, *Malebranches Ethik in ihrer Abhängigkeit von seiner Erkenntnislehre und Metaphysik*, 1896 (Dis.). — A. Keller, *Das Kausalitätsproblem bei M. und Hume*, 1899 (sobre el problema de la causa en M. véase además la bibliografía de los artículos CAUSA y OCASIONALISMO). — Wilhelm Paul, *Der Ontologismus des Malebranche*, 1907. — J. M. Gaonach, *La théorie des idées dans la philosophie de M.*, 1909 (tesis). — James Lewin, *Die Lehre von den Ideen bei M.*, 1912. [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 35]. — Walter Jüngst, *Das Problem von Glauben und Wissen bei M. und Poiret*, 1925 (trad. esp., 1931). — Henri Gouhier, *La vocation de M.*, 1926. — Id., id., *La philosophie de M. et son expérience religieuse*, 1926, 2ª ed., 1948. — V. Delbos, *Étude sur la philosophie de M.*, 1925. — P. Menicken, *Die Philosophie N. Malebranches*, 1926. — Paul Mouy, *Les lois du choc des corps d'après M.*, 1927 (tesis). — L. Bridet, *La théorie de la connaissance dans la philosophie de M.*, 1929. — Lucien Labbas, *La grâce et la liberté dans M.*, 1931. — Id., id., *L'idée de science dans M. et son originalité of M.*, 1931. — R. W. Church, *A Study in the Philosophy of M.*, 1931. — A. Le Moine, *Des vérités éternelles selon M.*, 1936 (tesis). — M. Guéroult, *Étendue et psychologie chez M.*, 1940. — Id., id., *M., Tomo I: La vision en Dieu*, 1955. Tomo II: *Les cinq abîmes de la Providence*. \* *L'ordre et l'occasionalisme*, 1959. Tomo III: *Les cinq abîmes de la Providence*. \*\* *La nature et la Grâce*, 1959. — Y. de Montcheuil, *M. et le quietisme*, 1946. — J. Vidgrain, *Le christianisme dans la philosophie de Malebranche*, s/f. — A. Cuvillier, *Essai sur la mystique de Malebranche*, 1954. — P. Blanchard, *L'attention à Dieu selon Malebranche*, 1956. — G. Dreyfus, *La volonté chez M.*, 1958. — Entre los números de revistas dedicados a Malebranche destacan: *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. XXIII, 1915 (con colaboraciones de M. Blondel, É. Boutroux, P. Duhem, D. Roustan, etc.); *Revue Philosophique*, t. CXXXVI, 1938 (con colaboraciones de D. Roustan, É. Bré-

## MAM

hier, H. Gouhier, H. Pollnow, P. Schrecker, A. Banfi, A. A. Luce, P. M. Schuhl); *Revue Internationale de Philosophie*, t. I, 1938 (con colaboraciones de H. Gouhier, É. Bréhier, P. Schrecker) y la *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, Suplemento al Vol. CXXVI, 1938 (con colaboraciones de A. Gemelli, Paolo Rotta y otros).

MAMIANI (TERENZIO) [Terenzio Mamiani délia Rovere] (1799-1885) nac. en Pesaro, estudió en Pesaro y Roma. Desde 1831 intervino activamente en la vida política italiana. Sus actividades políticas culminaron en su participación como ministro en el gabinete Cavour (1861); luego fue embajador en Grecia y en Suiza, y Senador del Reino. De 1857 a 1860 fue profesor en la Universidad de Turín y desde 1871 en la de Roma. Interesado en la reforma universitaria, fundó en 1870 la revista *La filosofia delle scuole italiane*.

Suele dividirse la evolución filosófica de Mamiani en dos períodos. En el primero, desde los comienzos hasta aproximadamente 1850, Mamiani desarrolló una filosofía de tipo empirista, muy influida por Romagnosi y Galluppi y por las tendencias de la filosofía del sentido común. Según Mamiani, la filosofía era una ciencia de la experiencia interna y, en cierto modo, una "ciencia natural". Mamiani se opuso durante este período al ontologismo de Rosmini y negó toda posibilidad de aprehensión del "ente" por medio del "existente".

En el segundo período se produjo una "conversión al platonismo" y un acercamiento a las posiciones, antes combatidas, de Rosmini y hasta de Gioberti. Sin embargo, la "nueva filosofía" de Mamiani no rompió completamente con su anterior tendencia empirista y hasta en gran medida puede ser considerada como un intento de sintetizar el empirismo de Galluppi y las ideas más o menos "ontogizantes" de Rosmini y Gioberti. En efecto, para Mamiani hay una diferencia fundamental por un lado entre intuición y razón y por otro lado entre la comprensión de la realidad y la verdad trascendente de la realidad. Ello parece desembocar en un completo dualismo: el dualismo del conocer y del ser. Pero este dualismo desaparece tan pronto como se considera la posibilidad de una especie de visión de las cosas en el alma desde Dios. El conocer queda entonces absorbido

## MAN

en el ser y éste en aquél. Desde este ángulo es posible afirmar que los principios primeros del ser pueden ser adquiridos mediante la experiencia, pues esta última no es simplemente la "experiencia natural", sino una especie de "visión".

La "segunda filosofía" de Mamiani no es ajena a los intereses políticos y especialmente "político-nacionales" del autor. En efecto, su esfuerzo por sintetizar las corrientes empiristas e idealistas antes mencionadas correspondía a su intención de constituir una "filosofía nacional italiana" en la cual estuviesen reunidas las principales tendencias filosóficas desarrolladas en Italia.

Obras principales: *Del rinnovamento della filosofia antica italiana*, 1836. — *Sei lettere all'abate A. Rosmini*, 1838. — *Dell'ontologia e del método*, 1841. — *Dialoghi di scienza prima*, 1846. — "Confessioni di un metafisico", *Rivista contemporanea* (1850), publicado con ampliaciones en 2 vols., 1865. — *Fondamento della filosofia del diritto e principalmente del diritto penale*, 1853. — *Discorsi e disertazioni*, 1853-55. — *Scritti politici*, 1853. — *Il nuovo europeo*, 1859. — *La rinascenza cattolica*, 1862. — *Confessioni de un metafisico*, 2 vols., 1865. — *Teoria della religione e dello stato*, 1868. — *Le meditazione cartesiana rinnovate nel secolo XIX*, 1868. — *Kant e l'ontologia*, 1870. — *Compendio e sintesi della propria filosofia, ossia nuovi prolegomeni ad ogni presente e futura metafisica*, 1876. — *Della psicologia di Kant*, 1877. — *La religione dell'avvenire ossia della religione positiva e perpetua del genere umano*, 1880. — *Del papato nei tre ultimi secoli; compendio storico-critico*, 1885.

Biografía: D. Gaspari, *Vita di T. M.*, 1887. — Véase P. Sbarbaro, *La mente di T. M.*, 1886. — G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, I, 1917. — V. Tavianini, *Una polémica filosófica dell'Ottocento: T. M.-A. Rosmini*, 1955.

MÁNDEOS. Véase Gnosticismo.

MANDEVILLE (BERNARD DE) (1670-1733) nació en Dordrecht (Holanda) y estudió medicina en Leyden, recibiendo en 1691 su título y licencia. Poco después se trasladó a Londres donde escribió (en inglés) todas sus obras.

Bernard de Mandeville es conocido sobre todo por su *Fábula de las abejas* (véase bibliografía), obra en la cual polemizó contra ciertas ideas de

## MAN

Hobbes, Shaftesbury, Hutcheson, a la vez que hizo uso de algunas de estas ideas. En efecto, se opuso al llamado "pesimismo" de Hobbes y al excesivo "optimismo" de la ética de Shaftesbury y Hutcheson. Al mismo tiempo, siguió a Hobbes en la idea de que los individuos obran siempre siguiendo sus intereses particulares, y a Shaftesbury y Hutcheson en la idea de que es posible para los hombres armonizar sus intereses y alcanzar de este modo la felicidad y la virtud. Según Mandeville, los individuos son, en efecto, egoístas, pero ello no lleva a la disolución de la sociedad, sino todo lo contrario: la sociedad se hace feliz y prospera porque todos ejercen su actividad y su industria; al intentar obtener beneficios privados, producen también beneficios públicos. La vida social no se basa, pues, como habían pretendido Shaftesbury y Hutcheson, en sentimientos de simpatía, sino en el interés particular: en la satisfacción de los deseos privados y de la vanidad privada. La "fábula" propuesta por Mandeville es, pues, la siguiente: había una sociedad próspera y feliz, repleta de beneficios públicos producidos por vicios privados, cuando un día Júpiter decidió cambiar las cosas y hacer que los individuos fueran virtuosos. Como consecuencia de ello, desapareció efectivamente la ambición, el deseo de lujo y de lucro, pero al mismo tiempo desapareció la industria y todo lo que hacía la sociedad próspera y feliz. Debe advertirse que la intención de Mandeville era más bien mostrar que la llamada obra de la civilización es producto del vicio y, por tanto, que la moral consiste únicamente en la limitación de las necesidades, pero ello no significaba que Mandeville abogara por una sociedad del tipo de la que se desprendería de la "fábula": "limitación de las necesidades" equivalía para Mandeville a frenar los impulsos naturales y a sustituirlos por otros, tales como el amor y la caridad. No obstante, su "fábula" influyó sobre todo en la idea de que en una sociedad los diversos impulsos se neutralizan unos a otros, produciendo, en última instancia, el bien.

Obras: *The Grumbling Hice, or Knaves Turned Honest*, 1705 (publicado anónimamente). — Este poema fue reimpresso, también anónimamente, en 1714, con el título *The Fable*

## MAN

*of the Bees or Private Vices Public Benefits*, junto con una *Enquiry into the Origin of Moral Virtue*. Una nueva edición apareció en 1723 aumentada con *An Essay on Charity and Charity-Schools* y *A Search into the Nature of Society*. Todos estos escritos constituyen la parte I de *The Fable of the Bees*. La Parte II es un extenso diálogo (que lleva el mismo título que la Parte I) y que fue publicado en 1732. Además, Mandeville escribió: *The Virgin Unmasked, or Female Dialogues*, 1709. — *A Treatise on the Hypochondriac and Hystérie Passions*, 1711. — *Free Thoughts on Religion, the Church and National Happiness*, 1720. — *Letter to Dion, Occasioned by His Book Called Alciphron*, 1720 [contra Berkeley]. — *An Inquiry into the Origin of Honour, and the Usefulness of Christianity in War*, 1720.

Edición crítica de *The Fable of the Bees* por F. B. Kaye, 2 vols., 1724.

Sobre M. véase P. Goldbach, *B. de Mandevilles Bienenfabel*, 1886 (Dis.). — Paul Sakmann, *B. de M. und die Bienenfabel-Kontroverse. Eine Episode in der Geschichte der englischen Aufklärung*, 1897. — S. Danzig, *Drei Genealogien der Moral: B. de M., Paul Réé und Friedrich Nietzsche, Systematisch dargestellt und psychologisch-kritisch beleuchtet*, 1904. — R. Stammler, *Mandevilles Bienenfabel*, 1918. — F. Grégoire, *Bernard de Mandeville et la Fable des Abeilles*, 1947. — Maria Goretti, *Il paradosso M.*, 1958.

MANÍA. Véase LOCURA.

MANIQUEISMO. Los griegos llamaron a Mani (abreviatura del sirio Mâni hayyâ, Mani el Viviente), Manes y Manijaos; de este último nombre ha derivado el término 'maniqueísmo' con el cual se designa la religión fundada por Mani. Éste nació en 216 (él mismo dice haber nacido en 527, año de los astrónomos de Babilonia, en el cuarto año del reinado de Ardavân) en Mardîdû o en Afrûnya (Babilonia). En el curso de un intenso apostolado (que le llevó a la India) fue acusado de socavar la religión oficial mazdeísta y falleció, flagelado, en 277. La religión maniquea tuvo enorme influencia tanto en Oriente como en Occidente (algunos suponen que el catarismo fue una de sus últimas manifestaciones). Se extendió mucho por África del Norte, donde tuvo, de 373 a 382, el más ilustre de sus adeptos; San Agustín. Tal difusión se debe, según Henri-Charles Puech, a que el maniqueísmo es una verdadera reli-

## MAN

gión universal. El propio Mani señalaba que su doctrina fue transmitida a la Humanidad por Adán, Set, Enosh, Enoch, Nicoteo, Noé, Sem y Abraham, contando entre los grandes profetas precursores a Buda, Zoroastro y Jesucristo. Este arraigo en las tradiciones hebrea, cristiana y zoroástrica, más la incorporación de elementos búdicos (entre ellos, la doctrina de la transmigración de las almas) ha hecho considerar con frecuencia el maniqueísmo como un sincretismo. Sin embargo, la diversidad de elementos de que se compone no impidió al maniqueísmo presentarse como una doctrina religiosa bien perfilada. Ello se debe principalmente a que, además de ser una religión universal, fue una religión textual. Las enseñanzas fundamentales de Mani permanecieron en el fondo invariables.

Según Mani había al principio dos substancias (o dos raíces, fuentes o principios): la Luz (equiparada con el Bien y a veces con Dios), y la Oscuridad (equiparada con el Mal y a veces con la Materia). Las dos substancias son eternas e igualmente poderosas. Nada tienen en principio de común y residen en diversas regiones (la Luz, al Norte; la Oscuridad, al Sur). Cada una de las dos substancias tiene a su cabeza un rey: la Luz, el Padre de la Grandeza; la Oscuridad, el Reino de las Tinieblas. La región de la Luz está envuelta en un éter luminoso, hecho de las cinco moradas o miembros de Dios: Inteligencia, Razón, Pensamiento, Reflexión y Voluntad. Cada uno de estos miembros está acompañado de numerosos eones. La región de la Oscuridad contiene cinco abismos: Humo, Fuego (destructor o devorador), Aire (destructor), Agua (en forma de barro) y Tinieblas, dirigidos por cinco jefes o arcontes, con formas de demonio, león, águila, pez y serpiente. Ahora bien, aunque los dos reinos están en un principio enteramente separados, y aun se definen por no ser cada uno su contrario, se oponen entre sí en una forma dinámica. Cada principio tiende a la expansión: el Bien tiende a lo alto, al Norte, Este y Oeste; el Mal a lo de abajo y al Sur. Al chocar en una zona fronteriza, la Luz queda obstaculizada por la Oscuridad (y viceversa). Este choque da origen al tiem-

## MAN

po y al mundo, los cuales son el resultado de la ruptura de la primitiva dualidad y de la mezcla de las dos fuerzas contrarias. Tres tiempos deben considerarse al respecto: el pasado, el presente y el futuro. El pasado es el nombre de la época en la cual tuvo lugar la gran incursión de la Oscuridad por la región de la Luz y la consiguiente mezcla de los dos principios. El presente es el nombre de la época en la cual esta mezcla todavía persiste, pero en la cual también ha culminado la serie de los profetas que anuncian los medios de que se han de valer los hombres con el fin de terminar por separar completamente la Luz de la Oscuridad. El futuro es el nombre de la época en la cual no solamente se habrá restablecido la separación, sino que se habrá restablecido definitivamente. No nos extenderemos sobre los detalles concretos de la gran lucha entre la Luz y la Oscuridad. Destacaremos únicamente el hecho de que, según Mani, el Padre de la Grandeza se ve obligado a "llamar a la existencia" o "evocar" ciertos seres (primero, la Madre de la Vida y luego el Hombre Primordial) justamente porque el reino de la Luz no posee en sí mismo la fuerza suficiente para vencer al reino de las Tinieblas. Esta fuerza debe ser creada en el curso de una empeñada lucha, durante la cual la Bondad, que es orden y paz, termina por desligarse por completo de la Maldad, que es anarquía, turbulencia y violencia. Es, pues, un movimiento de constante *desprendimiento* del Mal lo que caracteriza el movimiento y el progreso de la evolución del mundo y de la historia. Con ello el maniqueísmo da al problema del mal (VÉASE) —el problema central de sus concepciones religiosas y éticas— una solución que fue punto de partida para numerosas controversias de carácter filosófico: la solución que consiste en declarar que el Mal es una substancia existente, que no puede ser absorbida por el Bien ni tampoco concebida por analogía con el no ser. El triunfo sobre el Mal no requiere, pues, la aniquilación de éste, sino su relegación al reino que le es propio; una vez allí definitivamente confinado, no hay temor de que invada de nuevo el reino de la Luz. Por eso la purificación es un motivo central en la

## MAN

ética maniquea, ya que ella contribuye al deslinde entre los dos reinos a la vez opuestos e indiferentes entre sí.

Fragmentos de Mani publicados por F. W. K. Müller, 1907; Le Coq, 1909, 1911. Se encuentran fragmentos maniqueos en Abulfaradsch, Sharrastáni y, sobre todo, Teodoro Bar Khôni (Cfr. sobre el último: F. Cumont, *Recherches sur le manichéisme*. I. *La Cosmogonie manichéenne d'après Théodore Bar Khôni*, 1908). Edición de escritos de Teodoro Bar Khôni por Addai Scher, 1910. Referencias amplias al maniqueísmo se encuentran en las obras de historia de los dogmas y de historia de la Iglesia (Cfr. la bibliografía del artículo CRISTIANISMO). Entre las obras sobre el maniqueísmo o con ediciones de textos desde fines del siglo XVIII figuran: J. de Beausobre, *Histoire critique de Manichéé et du Manichéisme*, 1734-1739. — K. A. von Reichlin-Meldegg, *Die Theologie des Magiers Mânes und ihr Ursprung*, 1825. — A. F. V. de VVegern, *Manichaeorum indulgentias cum brevi totius Manichaeismi adumbratione et fontibits descriptis*, 1827. — F. Ch. Baur, *Das manichäische Religionsystem*, 1831. — F. E. Coldit, *Die Entstehung des manichäischen Religionsystems*, 1831. — P. de Lagarde, *Titi Bostreni contra Manicheos libri quattuor syriace*, 1859. — Id., id., *Tito Bostreni quae ex opere contra Manichaeos edito in códice Hamburgensi servata sunt graece*, 1859. — Véase Flügel, *Mani und seine Lehre*, 1862. — K. Kessler, *Mani. Forschungen über die manichäische Religion*, I, 1889. — E. Rochat, *Essai sur Mani et sa doctrine*, 1897. — A. Dufourcq, *De Manichaeismo apud Latinos quinto sextoque saeculo atque de latinis apocryphis libris*, 1900 (tesis). — Brückner, *Faustus von Mileve. Ein Beitrag zur Geschichte des abendländischen Manichäismus*, 1901. — C. Salemann, *Manichäische Studien*, I, 1908. — E. de Stoop, *Essai sur la diffusion du Manichéisme dans l'empire romain*, 1909. — H. H. Shäden, *Urform und Fortbildung des manichäischen Systems*, 1924. — A. V. Williams Jackson, *Researches in Manichaeism, with Spécial Réference to the Turfan Fragments*, 1932. — J. Polotsky, *Abriss der manichäischen Systems*, 1934 (tirada aparte de Pauly-Wissowa, Supplbd. VI, col. 241-72, art. Manichäismus). — J. W. Ernst, *Die Erzählung vom Sterben des Mani. Mit Einleitung über den Manichéisme*, 1949 (trad. esp., *El maniqueísmo*, 1956). — Sobre el maniqueísmo en S. Agustín y en la Edad

Media: Anna Escher di Stefano, I; *Manicheismo in S. Agostino*, 1960. — Ignaz von Döllinger, *Geschichte der gnostisch-manichäischen Sekten im früheren Mittelalter*, 1890. — Steven Runciman, *The Mediaeval Manichee. A Study of the Christian Dualist Heresy*, 1945. — Véase también la bibliografía del artículo GNOSTICISMO.

MANNHEIM (KARL) (1893-1947) nació en Budapest. Desde 1926 fue "Privatdozent" en Heidelberg; desde 1930, "profesor extraordinario" en Frankfurt, y a partir de 1933 "Lecturer" en la London School of Economics. Influidado al principio por concepciones marxistas, las abandonó luego en lo que pudiesen tener de dogmático, pero no en lo que podían contribuir a la comprensión de muchos fenómenos sociológicos e históricos. Mannheim se interesó sobre todo por los problemas que plantea el "pensar concreto" humano y por la relación entre formas de pensar y tipos de sociedad — una de las cuestiones capitales de la "sociología del saber" o "sociología del conocimiento". Ello equivalía a estudiar la génesis de los pensamientos, génesis a cuya comprensión contribuyen el método psicogenético, y el método epistemológico, pero sin que sean suficientes por sí mismos, ya que no tienen en cuenta los factores sociales. Fundamental en las investigaciones de Mannheim ha sido su concepción de la ideología (v.) no como mero sistema de ideas, sino como una actitud histórica expresada, o expresable, mediante ideas. Por eso el estudio de las ideologías pertenece a la sociología del conocimiento, donde el concepto de ideología adquiere un nuevo significado. La ideología es, en efecto, expresión de una "mentalidad" en cuanto "mentalidad histórica".

Se ha reprochado a Mannheim que sus ideas conducen a un historicismo (v.) y, por tanto, a un relativismo. Mannheim ha respondido a estos reproches tratando de mostrar que el llamado "relativismo" tiene sentido solamente dentro de una concepción absolutista de las ideologías y, en general, de toda forma de pensamiento. Cuando se abandona tal concepción absolutista, no se llega a un relativismo, porque los cambios históricos son entonces, en cierto modo, "absolutos". Importante en las investigaciones de Mannheim ha sido su examen de las relaciones entre pensamiento y acción.

También han sido importantes sus estudios de interpretación de la sociedad contemporánea. Subrayamos al respecto la distinción establecida por Mannheim entre razón (o racionalización) sustancial y razón (o racionalización) funcional: el olvido de que esta última no implica necesariamente la primera ha conducido, según Mannheim, a erróneas interpretaciones de la estructura de la sociedad moderna.

Obras principales: "Das Problem einer Soziologie des Wissens", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LIV (1925) ("El problema de una sociología del saber"). — "Rational and Irrational Elements in Contemporary Society", 1934 [Hobhouse Lecture]. — "The Crisis of Culture in the Era of Mass-Democracies and Autarchies", *The Sociological Review*, XXVI, 2 (1934). Estos dos últimos trabajos fueron incorporados y elaborados en el libro *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, 1935 (trad. esp.: *El hombre y la sociedad en la época de crisis*, 1936). — *Idéologie und Utopie*, 1936 (trad. esp.: *Ideología y utopía*, 1941; otra trad., 1958). — *Diagnosis of Our Time*, 1943 (trad. esp.: *Diagnóstico de nuestro tiempo*, 1944). — *Freedom, Power, and Democratic Planning*, 1950 (trad. esp.: *Libertad, poder y planificación democrática*, 1953). — *Essays in Sociology and Social Psychology*, 1953. — *Essays on the Sociology of Culture*, 1956 (trad. esp.: *Ensayos de sociología de la cultura*, 1957). — Véase J. J. Maquet, *Sociologie de la connaissance*, 1949 [sobre Mannheim y Sorokin].

MANNOURY (GERRIT) (1867-1956) nac. en Wormerveer, cerca de Amsterdam, fue "profesor privado universitario" de fundamentos lógicos de la matemática en la Universidad municipal de Amsterdam (1903-1915; enseñanza efectiva: 1903-1910) y "profesor extraordinario" en la misma Universidad (1917-1937). En 1917 contribuyó, con L. E. J. Brouwer, Frederik van Eeden y Jacob Israël de Haan, a la fundación del "Instituto Internacional de filosofía en Amsterdam", que se convirtió, en 1922, en el "Círculo Signífico". Mannoury fue también uno de los fundadores del "Grupo internacional para el estudio de la Significa", luego convertido en la "Sociedad Internacional de Significa".

Mannoury desarrolló un pensamiento filosófico de carácter "relativista"

según el cual ningún concepto puede distinguirse de su opuesto si no es de un modo gradual. El "gradualismo" que este pensamiento implica sostiene que toda línea de demarcación entre conceptos es hasta cierto punto arbitraria, dependiendo del uso a que un concepto dado está destinado. En relación con estas ideas Mannoury fue uno de los creadores, y el principal promotor, de la llamada "Significa". Nos hemos referido a algunas de sus ideas al respecto en el artículo SIGNIFICA. Agreguemos aquí que la Significa de Mannoury y sus colaboradores es una teoría de los modos de significación y de comprensión de significaciones que usa conceptos psicológicos y lingüísticos, pero que no puede reducirse ni a una psicología ni a una teoría lingüística. La Significa se ocupa de examinar diferencias y fluctuaciones interpersonales en el uso de lenguajes. Es, según Mannoury, aplicable no sólo a la ciencia, sino también al estudio de la sociedad y de la política. En el último campo Mannoury desarrolló la idea de polaridad, en particular la polaridad de los estados extremos de "concentración" y "desconcentración", los cuales son tendencias naturales del hombre.

Obras principales: *Over des betekenissen der wiskundige logica voor de filosofie*, 1903 [Lección inaugural] (*Sobre el significado de la lógica matemática para la filosofía*). — *Methodologisch und Philosophisches zur Elementar-Mathematik*, 1909 (*De lo metodológico y de lo filosófico para la matemática elemental*). — *Mathesis en Myestik. Een signifiestudie van kommunisties standpunt*, 1925 (*Matemática y mística. Estudio significativo desde el punto de vista comunista*) [trad. francesa: *Les deus pôles de l'esprit*, 1933]. — *De sociale beteekenis van de wiskundige denkvorm*, 1917 [Lección inaugural] (*Sobre el significado social de la forma de pensar matemática*). — "Die signifiischen Grundlagen der Mathematik", *Erkenntnis*, IV (1934), 288-309, 317-34 [trad. francesa: *Les fondements psycholinguistiques des mathématiques*, 1947]. — *Signifiische Dialogen*, 1939 [con L. E. J. Brouwer, F. van Eeden, J. van Ginneken y E. J. Bijleveld]. — *Relativisme en dialectiek. Schema eener filosofisch-sociologische grondslagenleer*, 1946 (*Relativismo y dialéctica. Esquema de una doctrina filosófico-sociológica de los principios*). *Significa. Een inleiding*, 1949 (*Introducción a la significa*). — *Handboek*



## MAN

*der analytische signfica*, 2 vols., 1947-1948 (*Manual de signfica analítica*). — *Polairpsychologische begripssynthese*, 1953 (*Síntesis de conceptos polar-psicológicos*). — Mannoury publicó numerosos artículos en revistas, especialmente en *Synthese* [Amsterdam], que puede considerarse como órgano de las tendencias significas; entre los artículos de M. es importante el titulado "Significa en *Wijsbegeerte*" ("Significa y filosofía"), en *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* (1928).

Además de las obras citadas en la bibliografía de SIGNIFICA, véase V. van Dantzig, E. W. Beth, A. Heyting et al., artículos sobre M. en *Synthese*, Xa (1951-1952), 409-70.

**MANSEL (HENRY LONGUEVILLE)** (1820-1871) nac. en Cosgrove (Northamptonshire, Inglaterra), fue profesor de teología y de historia de la Iglesia en Magdalen Collège (Oxford), y luego diácono de la catedral anglicana de San Pablo, en Londres. Discipulo de William Hamilton, aplicó la "filosofía de lo condicionado" a la teología, arguyendo que Dios es cognoscible sólo "condicionalmente" y no como es en sí mismo. Aunque se pueden usar ciertos términos tales como 'bondad', 'saber', 'amor', etc. para referirse a Dios, hay que tener en cuenta que el significado de estos términos es fundamentalmente distinto del que tienen cuando se refieren al hombre. Por tanto, su uso es no sólo meramente analógico, mas meramente "simbólico". Por otro lado, afirmó, frente a Hamilton, que el conocimiento de nuestros propios estados psicológicos no está sometido a las limitaciones impuestas por la "filosofía de lo condicionado" y por el relativismo gnoseológico que se desprende de ella. En lógica, Mansel se opuso a J. S. Mill y a otros autores, considerando que la lógica no es ni un "lenguaje útil" ni un "puro sistema formal", sino "la filosofía del pensamiento" que permite establecer las bases mediante las cuales puede juzgarse y razonarse.

Obras: *Prolegomena Lógica*, 1851. — *The Limits of Religious Thought*, 1858. — *The Philosophy of the Conditioned*, 1866. — Mansel escribió también un largo artículo, exponiendo las doctrinas de Hamilton, para la *Encyclopaedia Britannica* (8ª ed., 1857); este artículo fue publicado en forma de volumen con el título: *Metaphysics, or the Philosophy of Consciousness*, 1860. — Postumamente (1927) se publicó el escrito satírico de

## MAN

Mansel: *Phrontisterion, or Oxford in the Nineteenth Century*.

MANTRAS. Véase VEDA.

MAQUIAVELO. Véase MACHIAVELLI (NICCOLÒ).

**MÁQUINAS LÓGICAS.** El principio de las máquinas lógicas —la construcción de un artefacto compuesto de partes móviles de acuerdo con ciertas reglas que se traducen en ciertos movimientos— se halla ya en el artificio usado por Ramón Llull. El *Árs Magna* (VÉASE) proponía, en efecto, la construcción de una serie de discos que rodaban en torno a un centro común. Uno de los discos contenía letras que simbolizaban los conceptos que el autor se proponía afirmar. Los otros discos contenían letras que simbolizaban conceptos combinables con los anteriores, de tal suerte que el movimiento de los discos permitía hallar mecánicamente todos los símbolos que correspondían a un símbolo o serie de símbolos dados. Llull usó en su "máquina lógica" no sólo símbolos de conceptos, sino también símbolos para representar la verdad y la falsedad, de modo que imaginaba poder demostrar con ello todas las verdades de la fe cristiana.

La idea de la máquina lógica fue propugnada por todos los que, como Leibniz, defendieron la posibilidad de una *characteristica universalis* (v.). Por lo demás, Leibniz rindió homenaje a Llull, al señalar que el invento de éste era análogo a un *ars combinatoria* (v.) que hubiese sido "cosa maravillosa" si los términos usados para su cálculo (Bondad, Magnitud, Duración, etc.) "no hubiesen sido tan vagos y, por lo tanto, sirviesen sólo para exponer, pero no para descubrir la verdad" ("L'art d'Inventer", 1685, *apud* L. Couturat, *Opusculs et fragments inédits* [1901], 175-82). Ahora bien, ni Llull ni Leibniz hicieron, en último término, otra cosa que preluir la construcción de las máquinas lógicas. Las posibilidades para la construcción de éstas fueron suficientes sólo cuando, junto con el desarrollo de las técnicas mecánicas (y, finalmente, eléctricas), experimentó gran auge la lógica formal simbólica.

La primera máquina lógica importante fue la de Stanley Jevons. Éste construyó un "piano lógico" capaz de resolver mecánica y rápidamente ecuaciones booleanas. Jevons la llamó *piano*, porque contenía 21 teclas, una

## MAQ

para cada una de las 16 combinaciones posibles de 4 términos y sus negaciones, y 5 para varias operaciones. Cada premisa propuesta debía transformarse en una ecuación booleana. Se tocaban entonces las teclas necesarias para introducir las premisas, y se obtenían las conclusiones correctas a base de la eliminación automática (mediante palancas) de todas las combinaciones de términos no permitidos por las premisas. El "piano lógico" de Jevons permitía, además, encontrar los valores de verdad de una fórmula dada de acuerdo con las combinaciones elementales señaladas en el artículo Tablas de verdad.

A partir de Jevons se intensificó el trabajo de construcción de máquinas lógicas. Entre otros trabajos similares mencionamos el de Alan Marquand, el cual construyó en 1881 un "piano lógico" más perfeccionado que el de Jevons, siendo posiblemente el primero que, ya en 1885, ideó una máquina a base de circuitos eléctricos — una muy temprana anticipación de las máquinas actuales. Sin embargo, sólo a partir de 1935, con la máquina de Benjamin Burack, comenzaron a utilizarse efectivamente circuitos eléctricos en la construcción de máquinas lógicas. Notable progreso al respecto representó en 1938 la propuesta de Claude E. Shannon (al parecer anticipado por Chestakov). Shannon señaló que V (verdadero) y F (falso) podían traducirse al sistema binario de 1 y 0 y retraducirse convenientemente. A base de la propuesta de Shannon, Théodore A. Káin y William Burkhardt construyeron en 1947 una máquina lógica eléctrica. El llamado *calculador Kalin-Burkhardt* se basa en 12 términos y 12 afirmaciones sobre sus relaciones de verdad. El principio del calculador sigue siendo el mismo que el del "piano lógico" de Jevons, pero los progresos en rapidez y en uso de una mayor cantidad de términos son muy grandes respecto a los del "piano". Varias otras máquinas lógicas fundadas en los mismos principios han sido construidas desde entonces. Estrechamente relacionadas con ellas están las máquinas destinadas a resolver problemas de juegos, especialmente el de ajedrez, para el cual Leonardo Torres Quevedo construyó hace ya tiempo dos modelos: uno, en 1912; otro, en 1920, y a cuyo fin N. Wie-

## MAR

ner, el citado Shannon y R. W. Ashby han realizado varios trabajos. Por lo demás, la construcción de máquinas lógicas constituye hoy una parte de la intensa actividad que se lleva a cabo en la construcción de máquinas matemáticas electrónicas, en particular de los calculadores automáticos digitales. No podemos referirnos a los problemas generales que tales máquinas plantean y en particular a las analogías entre el funcionamiento de las máquinas y el de las mentes; breve discusión al respecto se hallará al final del artículo sobre la noción de comunicación.

Sobre la máquina de Kalin-Burkhardt véase E. G. Berkeley, *Giant Brains, or Machines that Think*, 1949. Véase también W. Mays y D. G. Prinz, "A Relay Machine for the Demonstration of Symbolic Logic", *Nature*, CLXV (1959), 197-98. Asimismo: *The Journal of Symbolic Logic*, IV, 103; XII, 135; XIII, 61-62; XV, 138. — Cuestiones generales sobre las máquinas lógicas: W. Sluckin, *Minds and Machines*, 1954, ed. rev., 1960 (trad. esp.: *Cerebros y máquinas*, 1957). — Vitold Belevitch, *Langage des machines et langage humain*, 1956. — Mario Bunge, "Do Computers Think?", *British Journal for the Philosophy of Science*, VII (1956-1957), 139-48, 212-19, reimp. en *Metascientific Queries*, 1959, págs. 124-52. — Martin Gardner, *Logic Machines and Diagrams*, 1958, especialmente Caps. 5 a 9). — J. von Neumann, *The Computer and the Brain*, 1958 [Silliman Lectures]. — E. C. Berkeley, *Symbolic Logic and Intelligent Machines*, 1959. — M. Taubé, *Computers and Common Sense; the Myth of Thinking Machines*, 1961. — Véase también bibliografía de CIBERNÉTICA, COMUNICACIÓN, INFORMACIÓN.

### MARBURGO (ESCUELA DE).

Dentro del neokantismo (VÉASE), Ja llamada Escuela de Marburgo ha representado la tendencia más racionalista, conceptualista, objetivista y hasta científicista, entendiéndose por esta última característica la orientación preponderante hacia las ciencias de la Naturaleza y en particular hacia el modelo de la física matemática. Lo que tiene de común la Escuela de Marburgo con la mayor parte de las direcciones neokantianas es el supuesto de que la única "salvación" posible para el saber filosófico consiste en no permitir que se disuelva o en una intuición romántica de lo

## MAR

real o en las concepciones propias de las ciencias particulares. La primera es energicamente rechazada; en cuanto a las segundas, tienen que ser justificadas. Ahora bien, esta justificación de las concepciones de las ciencias es posible únicamente, según la citada Escuela, por medio de un análisis de las condiciones del conocimiento tal como el que fue establecido por Kant. Sin embargo, si Kant proporciona el punto de partida no proporciona, en cambio, todo el pensar filosófico. Por el contrario, el neokantismo de la Escuela de Marburgo equivale en gran parte a una deliberada superación del kantismo. Éste había dejado en la imprecisión varios puntos capitales. En primer lugar, la posibilidad de una cosa en sí que afectara últimamente nuestras impresiones. Ahora bien, el método trascendental llevado a sus últimas consecuencias tiene que rechazar forzosamente toda cosa en sí y cerrar, por lo tanto, el paso a cualquier posible "filosofía de la fe". De ahí que la filosofía no sea propiamente un conocimiento peculiar, sino un método, un ejercicio analítico de las condiciones lógicas tanto de la voluntad como del conocimiento. La Escuela de Marburgo elaboró sobre todo este último aspecto. Siendo el entendimiento una actividad sintética, todo conocimiento del contenido "real" es eliminado. Pero lo mismo ocurre con el conocimiento de las "esencias", no solamente en el sentido del realismo tradicional, sino inclusive en el sentido de la fenomenología. Si se admite lo dado, no se admitirá, en todo caso, como algo puesto, sino como algo pro-puesto al entendimiento, el cual sintetizará lo real por medio de una actividad esencialmente constructiva. No obstante, esta "construcción" no debe ser entendida como una producción del objeto mismo, sino de sus condiciones cognoscitivas. Cierto es que dentro de la misma Escuela resultaba difícil mantener la reflexión en el nivel citado. Aun el propio Hermann Cohen llegaba, a través de una rigurosa acentuación del método trascendental y del idealismo gnoseológico, a un objetivismo radical que permitía, según los casos, o un constructivismo al estilo fichtiano o un objetivismo susceptible de convertirse en una nueva forma de realismo.

## MAR

Sin embargo, la característica central de la Escuela de Marburgo consiste en huir de ambas posibilidades para mantenerse en el centro de una consideración lógico-analítica y, sobre todo, lógico-gnoseológica que tiene como material principal los datos proporcionados por las ciencias físico-matemáticas y que procura, a partir de ellas, mostrar los fundamentos de su objetividad y de su verdad dados por medio de la trama del juicio. La importancia otorgada dentro de la Escuela a la teoría relacional de los conceptos y a la doctrina de las categorías apunta a la misma dirección. Nada de particular, por lo tanto, que en muchos puntos la Escuela desembocara o en un puro formalismo o en lo que se ha llamado el idealismo lógico. El primero resulta patente cuando se atiende no sólo al examen de la razón pura, sino también, y especialmente, al de la razón práctica, al análisis de la voluntad pura. El segundo transparece sobre todo cuando se consideran los análisis gnoseológicos de los contenidos científicos y de lo dado en general como propuesto al entendimiento.

Aunque usaban un lenguaje análogo, los miembros de la Escuela de Marburgo se oponían a los de la Escuela de Badén (VÉASE), que reprochaba a la anterior su naturalismo científicista, su racionalismo extremo y la unilateral interpretación del pensamiento kantiano. Ahora bien, los filósofos de Marburgo se esforzaron por evitar un excesivo dogmatismo; por eso más que una comunidad cerrada la Escuela fue un centro de irradiación de la actividad filosófica de su fundador, Hermann Cohen, basada en el respeto hacia el espíritu infundido por Kant a la investigación filosófica. El predominio que mantuvo en Alemania desde principios de siglo hasta 1914 aproximadamente desapareció o se atenuó con motivo del triunfo de la fenomenología, de las diversas direcciones de la filosofía de la vida y de la renovación del positivismo. Pero también sus propias tendencias internas, que le hicieron aproximarse en parte al neofichtianismo y en parte al neohegelianismo, contribuyeron a la desaparición gradual de la Escuela como tal, a la vez que a la incorporación de varios de sus representantes a direcciones diferentes, así como a la elaboración por

## MAR

parte de alguno de ellos de sistemas más amplios, no confinados por lo menos al marco de una metodología trascendental y de un idealismo gnoseológico de índole panlogista. Así, por ejemplo, todavía Paul Natorp mantenía puntos de vista que difícilmente podían considerarse como demasiado apartados de los marcos citados. Pero ya Ernst Cassirer llegó a conservar, simplemente, el idealismo como último término de una gran tradición que tenía su punto de arranque en Platón y sus representantes capitales, dentro de la época moderna, en Descartes, Leibniz y, por supuesto, Kant. El creciente interés de Ernst Cassirer por las ciencias del espíritu, después de haber investigado los supuestos de las ciencias naturales, no contribuyó poco a esta ampliación de las bases de la Escuela. A ella perteneció también Rudolf Stammler. Algunos, como Franz Staudinger (1849-1921) y Karl Vorländer (1860-1928) intentaron aproximar el método crítico al marxismo, de acuerdo con las tendencias "sociales" que se habían manifestado en Natorp y de acuerdo con el tipo de "religiosidad social" defendido por el propio Cohén. Albert Görland (VÉASE) trabajó especialmente en el dominio de la filosofía moral y en la investigación del problema de la hipótesis. También Walther Kinkel (nac. 1871) puede ser considerado como uno de los adherentes de la Escuela. Lo mismo ocurre, aunque en menor proporción, con otros pensadores. Así, Kurd Lasswitz (1848-1910: *Geschichte der tomistik*, 1889-90), que se propuso elaborar un sistema general de categorías para todas las esferas de la cultura, basadas en la unidad de la conciencia entendida como razón. Así también, Nicolai Hartmann, que pronto, sin embargo, especialmente por su acercamiento al método fenomenológico pudo ser considerado como un "pensador independiente", y Arthur Liebert, que se aproximó a la concepción de la filosofía como una ciencia del valor y del sentido del ser en una forma evidentemente ya bastante alejada de las bases de Marburgo. Entre los pensadores españoles, estudiaron en Marburgo Manuel García Morente y José Ortega y Gasset. Aunque, por supuesto, ninguno de ellos puede considerarse como "marburguiano"

## MAR

en sentido estricto, y aunque el propio Ortega comenzó su reflexión filosófica en formal oposición al racionalismo de la escuela, el estudio a fondo de Kant no puede considerarse ajeno a la formación de su pensamiento, y ello hasta tal punto que Ortega ha señalado que algunas de las ideas en las que anticipó las tesis centrales de Heidegger fueron suscitadas por el estudio de "la lógica de Cohén".

Paul Natorp, "Kant und die Marburger Schule" *Kantstudien*, XVII (1912) (trad. esp.: *Kant y la escuela filosófica de Marburgo*, 1915, reimpr., 1956). — Alice Steriad, *L'interprétation de la doctrine de Kant par l'école de Marburg*, 1913 (tesis). — P. Chojnacki, *Die Ethik Kants und die Ethik des Sozialismus. Ein Vermittlungsversuch der Marburger Schule*, 1930 (Dis.). — M. Graupe, *Die Stellung der Religion im systematischen Denken der Marburger Schule*, 1930 (Dis.). — Antonio Caso, G. H. Rodríguez, *Ensayos polémicos sobre la escuela filosófica de Marburgo*, 1945. — Joseph Klein, "N. Hartmann und die Marburger Schule", en J. Klein, G. Martin et al., *N. Hartmann. Der Denker und sein Welt*, 1952, ed. H. Heimsoeth y R. Heiss. — Henri Dussort, *L'Ecole de Marbourg*, 1963, ed. J. Vuillemin.

MARCEL (GABRIEL) nac. (1889) en París. Marcel fue "agrégé" de filosofía en la "École Normale Supérieure", pero aunque ha dado numerosos cursos y series de conferencias en muchas Universidades tanto en Francia como fuera de Francia, no se ha consagrado regularmente a la enseñanza y ha dedicado la mayor parte de su actividad a la producción filosófica y a la dramática, que Marcel estima importante para mejor comprender la primera. En sus primeros tiempos estudió especialmente las corrientes idealistas, tanto del idealismo alemán (especialmente Schelling) como inglés (en particular Royce, a quien dedicó desde 1912 una serie de artículos luego recogidos en un volumen). En rigor, Marcel partió en sus meditaciones filosóficas en gran parte de Royce y Bradley y en parte de Bergson, pero le costó, según confiesa, grandes esfuerzos salir "del mundo en que se hallaba prisionero" (*Fragments philosophiques 1909-1914*, ed. L. A. Blain. "Avant-Propos" de Marcel escrito especialmente para esta edición), aun cuando tanto Berg-

## MAR

son como Bradley hubiesen debido ayudarle a desprenderse "de la especie de torno en el que me hallaba comprimido". Sus primeras reflexiones ofrecen por ello un aspecto de "tanteo", mucho más acentuado que el "tanteo" en que consiste su propio método filosófico. En una nota escrita el 22 de junio de 1909 Marcel dice: "Me parece haber cobrado conciencia esta mañana de la sola eterna verdad que puede fundar toda moral: . . . el yo no es sino negación, y no alcanzamos el Pensamiento absoluto más que tomando conciencia de la nada de nuestra individualidad". Esto está todavía muy lejos de la posterior actitud filosófica de Marcel, pero manifiesta ya su "modo de pensar": es el "ir cobrando conciencia" de verdades que de alguna manera se le van "revelando". Por eso la expresión propia de dicho pensamiento es con frecuencia "el diario". En el presente artículo tendremos que presentar el pensamiento filosófico de Marcel de un modo más o menos "sistemático", pero habrá que tener en cuenta que ello es en buena medida una falsificación de dicho modo de pensar.

Es también una falsificación, pero una que puede ayudar a comprender de qué tipo de pensamiento se trata, indicar que hay, o ha habido, en Marcel (véase el párrafo final de este artículo) una tendencia al pensamiento "existencial" que ha hecho llamarlo con frecuencia "existencialista". Se trata, por supuesto, de un "existencialismo cristiano" en el cual, a diferencia de Heidegger, no se pretende considerar el análisis de la existencia como un mero estadio preparatorio para un replanteamiento fundamental de la cuestión del ser. Ésta no es ajena al pensamiento de Marcel, pero bajo supuestos muy diferentes de los que subyacen en la analítica heideggeriana y aun en toda filosofía de la Existencia. En verdad, Marcel ha seguido un camino muy próximo al de Kierkegaard, bien que de un modo independiente y sin haber conocido a Kierkegaard más que una vez recorrida su propia ruta. Pues así como Kierkegaard proclamó, contra la "filosofía especulativa" de Hegel, la filosofía existencial de la verdad subjetiva, Marcel proclamó, contra el idealismo absoluto de Bradley y de Royce —también hegelianos—, la necesidad de distinguir entre la obje-

## MAR

tividad y la existencia. La primera es precisamente lo que el pensar idealista estima como constitutivo del ser. De ahí que la existencia quede, a lo sumo, como el término del pensar, pero no como el fundamento inevitable de todo pensamiento. Por eso en el pensamiento criticista la existencia puede inclusive ser estimada como contradictoria y, en todo caso, como revocable. Ahora bien, un análisis de la experiencia que no interponga entre ella y el sujeto la pantalla de la objetividad como fundamento de la inteligibilidad del ser muestra, según Marcel, que la existencia no puede ser puesta en duda en la medida en que no se pretenda llegar a la conclusión de que nada efectivamente existe. Sin embargo, la existencia no tiene aquí una significación puramente general, como si fuese simplemente el predicado de un sujeto. Marcel proclama, en efecto, "la indisoluble *unidad de la existencia y del existente*"; esto hace que la existencia no pueda ser tratada como un *demonstrandum* y que la idea de la existencia y la existencia misma formen una unidad completa (Cfr. "Existence et objectivité", en *Journal Métaphysique*, 3ª edición, 1935, pág. 315). De aquí parte el intento de edificar una filosofía existencial con una fuerte tendencia hacia lo concreto. El significado de lo existencial se precisa, por lo demás, cuando establecemos lo que se quiere decir al hablar de la existencia divina. Si es cierto que la existencia de Dios no puede tener la misma significación que la existencia de lo mundano, no lo es menos que la distinción no puede ser resuelta por medio de una concepción ultra-existencial de la persona divina. En rigor, Dios no está "por encima" de la existencia, al modo de la unidad neoplatónica, sino más bien en una capa que fundamenta todo lo existente. La meditación de Marcel sobre la noción del cuerpo (VÉASE) o, mejor dicho, de "mi cuerpo" permite aclarar por otro lado el mismo problema. Marcel estima que "mi cuerpo" tiene una relación singular con el yo de que el cuerpo parece ser predicado; esta relación es la de la "encarnación" por medio de la cual se comprende la posibilidad de los juicios de existencia. Tal comprensión no es, sin embargo, la que se deriva de la dilucidación de

## MAR

un problema. Se trata más bien de lo que Marcel llama un "misterio". Ahora bien, la diferencia entre problema y misterio no significa que el primero sea accesible y el segundo incomprensible. Problema es simplemente lo que se me propone, pero lo que se me propone, siendo externo, corresponde a lo dado. Misterio, en cambio, es "algo en lo cual me encuentro *comprometido*, y cuya esencia es, por consiguiente, algo que no está enteramente ante mí" (Cf. *Être et Avoir*, 1935, pág. 145). De ahí que el misterio pueda ser esclarecedor y de ahí también que la cuestión sobre el ser sea misteriosa y no problemática. La radicación del ser en la zona del misterio hace posible, por lo demás, la superación completa de las oposiciones en que han abundado sobre todo las filosofías modernas, y no sólo las metafísicas, sino también las epistemológicas. Con lo cual el pensar filosófico se convierte en un "compromiso", en una acción en la cual el sujeto mismo es un elemento de una mayor y más plena objetividad, el centro de una verdadera "experiencia ontológica". La revelación del ser se nos da, por lo tanto, a través de la entrega existencial y en particular por medio de ciertos actos de naturaleza privilegiada. La fidelidad (VÉASE), el amor, la admiración son, para Marcel, los principales. Pero lo son también la invocación, la plegaria y la comunión que nos revelan lo que para un pensamiento crítico es inalcanzable si no es por medio de subterfugios: la existencia del tú y, en último término, de la comunidad de las personas. Las experiencias ontológicas se convierten entonces en la base misma desde la cual una experiencia del ser y una comprensión de él se hacen posibles. La vinculación *al ser* se descubre por medio de la vinculación *a un ser*; no, pues, por una intuición intelectual ni tampoco por un progreso infinito del pensamiento. En verdad, los últimos métodos representan un empobrecimiento del mundo, una simple problematización del misterio. Son en cada caso una objetivación y no, por así decirlo, una "existencialización" de la existencia. El análisis de Marcel sobre el "tener" (VÉASE) tiene un propósito análogo. Aquí se muestra que la diferencia entre el tener como posesión y el tener como implicación

## MAR

es de índole estrictamente ontológica. En efecto, la significación más profunda del "tener" —el tener para sí— confirma que la posesión puede llegar a ser entendida como una "reserva". Es lo que ocurre con el cuerpo propio y con la especial forma de relación que dicho autor llama, según hemos visto, la "encarnación", es decir, la participación no objetiva y existencial en algo, el modelo mismo de todo juicio de existencia. Ahora bien, el existencialismo de Marcel no termina ni en la destrucción de la ontología ni en el sistema. Por un lado, la significación ontológica de la esperanza y de la comunión personal evita, según Marcel, todo nihilismo, incluyendo el nihilismo teórico; por otro lado, la filosofía misma, en tanto que manifestación de la vida humana, aparece como una exploración y un itinerario continuos, de acuerdo con la condición "itinerante" de ese *homo viator* que Marcel ha intentado describir.

El pensamiento de Marcel ha sido expuesto por su autor en los últimos años de un modo más acabado que en obras de períodos anteriores, aunque sin abandonar la forma por él preferida de la *recherche*. Así ocurre sobre todo en su obra *Le Mystère de l'Être*. Si, a pesar de ello, sigue siendo difícil "resumirlo", es porque es característico de la filosofía de Marcel el no admitir que los resultados puedan ser separados del proceso por medio del cual se alcanzan. Siendo aquí imposible relatar tal proceso, indicaremos sólo que en dicha obra se presenta la *vía* que va del "mundo roto" en que el hombre actualmente se halla a un mundo que le brinda un misterio en donde reside la región profunda que da acceso a la eternidad. A lo largo de este camino se muestra la estructura de "mi vida" (una vida que incluye la existencia del otro, o del "tú"), su ser en situación y en participación, y su necesidad de trascendencia. Lo que permite avanzar por este camino es el uso de una "reflexión" que no toma el objeto como puramente "exterior", sino rodeándolo de un "aura" que dimana incesantemente del "centro" existencial donde aparece el medio inteligible que desencadena todas las fases de la "reflexión".

Hacia 1950 Marcel rechazó la designación *existencialismo cristiano*

## MAR

para su filosofía. Los motivos de ello son probablemente dos: (1) el abuso del término 'existencialismo'; (2) la publicación, en agosto de 1950, de la Encíclica *Humani Generis*, donde se declara la incompatibilidad del existencialismo con el catolicismo, aun cuando, en rigor, se trata del existencialismo llamado ateo. Marcel propone para su pensamiento la designación *socrático cristiano*. (Véase también EXPERIENCIA, *ad finem*.)

Obras filosóficas: "Les conditions dialectiques d'une philosophie de l'intuition", *Revue de Métaphysique et de Morale*, XX (1912), 638-52. — "Existence et objectivité", *ibid.*, XXXII (1925), 175-95. — *Journal Métaphysique* (1912-13), 1927 [incluye, como apéndice, el escrito anterior] (trad. esp.: *Diario metafísico*, 1957. — "Positions et approches concrètes du mystère ontologique", incluido en *Le monde cassé* (Cfr. *infra*), 1933; ed. separada, con introducción de Marcel de Corte, 1948 (trad. esp.: *El misterio ontológico. Posición y aproximación concretas*, 1959). — *Être et Avoir*, 1935 [continúa *Du Refus à l'Invocation*, 1940 (trad. esp.: *Filosofía concreta*, 1959). — *Homo viator. Prolegómenos à une métaphysique de l'espérance*, 1944 (trad. esp.: *Prolegómenos para una metafísica de la esperanza*, 1954). — *La métaphysique de Royce*, 1945 (artículos publicados en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1917-1918). — *Le Mystère de l'Être*, 2 vols., 1951 (*I. Réflexion et Mystère; H. Foi et Réalité*). Esta obra procede de las Gifford Lectures; el texto inglés: *The Mystery of Being* fue publicado en 2 vols., 1950-1951. Hay trad. esp.: *El misterio del ser*, 1955. — *Les hommes contre l'humain*, 1951 (trad. esp.: *Los hombres contra lo humano*, 1955). — *Le déclin de la sagesse*, 1954 (trad. esp.: *Decadencia de la sabiduría*, 1956). — *L'homme problématique*, 1955 (trad. esp.: *El hombre problemático*, 1959). — *Présence et immortalité*, 1959 [contenido: "Mon propos fondamental" (1937); "Journal métaphysique" (1938-1943); "Présence et immortalité" (1951) y la obra teatral inacabada titulada "L'insondable" (1919)]. — *Fragments philosophiques* 1909-1914, 1962, ed. Lionel A. Blain.

Marcel considera importantes sus obras teatrales para el mejor entendimiento de su filosofía. De estas obras mencionamos: *Le seuil invisible* (1914); *Le coeur des autres* (1921); *L'iconoclaste* (1923); *Un homme de Dieu* (1925); *Le Quatuor en Fa dièze*

## MAR

(1929); *Trois pièces* (*Le regard neuf; La mort de demain; La chapelle ardente*) (1931); *Le monde cassé* (1933); *La soif* (1933); *Le chemin de Crète* (1936); *Le dard* (1936); *Le fanal* (1936); *L'horizon* (1945); *Vers un autre Royaume* (*L'Émissaire, Le signe de la paix*) (1949); *Rome n'est plus dans Rome* (1951); *Croissez et multipliez* (1955); *Qu'attendez-vous du médecin?* (1958); *La dimension Florestan* (1958 [seguida del ensayo titulado "Le crépuscule du sens commun"])). — Hay trad. esp. de varias piezas; así, por ejemplo: *Teatro* (*Roma ya no está en Roma; Un hombre de Dios; El emisario*) (1953); *El mundo quebrado* (1956). — Marcel ha escrito asimismo sobre teatro: *Théâtre et religion*, 1958. — *L'heure théâtrale. De Giraudoux à Jean-Paul Sartre*, 1959.

Sobre el pensamiento de M. véase: Jean Wahl, "Le Journal Métaphysique de G. M.", en el libro *Vers le concret*, 1932. — M. de Corte, *La philosophie de G. M.*, 1932. — E. Gilson, J. Delhomme, R. Troisfontaines et al., *Existentialisme chrétien: G. M.*, 1947. — P. Ricoeur, G. Marcel et K. Jaspers, *Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, 1948. — J. Chenu, *Le théâtre de G. Marcel et sa signification métaphysique*, 1948. — A. Sciavoletto, *L'esistenzialismo di Marcel*, 1950. — P. Prini, *G. Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, 1950. — J. Vial, *Le sens du présent, essai sur la rupture de l'unité originare*, 1952 [prolonga y fundamenta la ontología de Marcel]. — M. Bernard, *La philosophie religieuse de G. Marcel*, 1952. — R. Troisfontaines, *De l'existence à l'Être. La philosophie de G. Marcel*, 2 vols., 1953. — A. Rebollo Pena, *Crítica de la objetividad en el existencialismo de G. Marcel*, 1954. — A. A. Leite Raímo, *L'existenzialismo de G. M.*, 1954. — E. Sottiaux, *G. Marcel, philosophe et dramaturge*, 1956. — F. Hoefeld, *Der christliche Existenzialismus G. Mareéis. Eine Analyse der geistigen Situation der Gegenwart*, 1956 [Studien zur Dogmengeschichte und systematische Théologie, 9]. — Jean-Pierre Bagot, *Connaissance et amour: essai sur la philosophie de G. Marcel*, 1958. — Marie-Magdeleine Davy, *Un philosophe itinérant: G. M.*, 1959. — Francisco Peccorini Letona, S. I., G. M. La "razón de ser" en la "participación", 1959 ["Pensamiento". Serie A. Estudios, 3]. — Kenneth T. Gallagher, *The philosophy of G. M.*, 1962. — S. Cain, G. M., 1963.

MARCIANO CAPELLA (MARTIANUS MINNEUS FELIX CAPELLA) (fl. 430) ejerció gran influen-

## MAR

cia sobre la organización del saber y la enseñanza en la Edad Media por su obra *Sobre las nupcias de Mercurio con la Filología y nueve libros sobre las artes liberales* (*De nuptiis Philologiae et Mercurii et de septem artibus liberalibus libri novem*), llamado también *Satyricon*. En esta obra presentó un esquema de lo que luego se transformó en el sistema de las siete artes liberales, es decir, de? *Trivium* (VEASE) y *Quadrivium*. Consiste en una alegoría del matrimonio entre la elocuencia (representada por Mercurio) y el amor a la razón o a los conocimientos (representado por la "Filología"), matrimonio que no puede disolverse si no se quiere que desaparezca el saber y la bella dicción, cada uno de los cuales es estéril sin el otro. Asisten a la boda la gramática, la dialéctica, la retórica, la geometría, la aritmética, la astrología y la música, a cada una de las cuales Marciano Capella dedica un libro, desde el III al IX. Desde el punto de vista más estrictamente filosófico hay que subrayar la transmisión por Marciano Capella a la Edad Media de varias ideas retóricas y lógico-retóricas.

Ediciones de la obra de M. Capella: Fr. Eyssenhardt, 1866 (*editio princeps*), y A. Dick, 1925 (Teubner).

MARCIÓN de Sínope (en el Ponto) (ca. 85-ca. 165), excomulgado de la Iglesia por su padre, que fue obispo de Sínope, es considerado usualmente como uno de los principales representantes del gnosticismo (VEASE), aun cuando manifestó dentro de esta tendencia mucho menor interés especulativo que el de otros autores (Basíldes o Valentino), y ejerció influencia sobre todo por su acción religiosa a través de la comunidad o iglesia marcionita fundada en Roma en 144. Algunos autores (Harnack, Leisegang) llegan inclusive a negar que Marción pueda ser llamado un gnóstico. Adversario del judaísmo, Marción opuso al Dios del Antiguo Testamento —Dios "extranjero", más bien demiurgo, creador de un mundo imperfecto a base de una materia preexistente y él mismo imperfecto— al Dios bueno, desconocido hasta que fue revelado por Jesucristo. Este Dios es suprema bondad y vigilante providencia. Las oposiciones entre el Antiguo y el Nuevo Testamento (especialmente el Evangelio de San Lu-

## MAR

cas) fueron subrayadas por Marción en su perdido escrito *Las Antítesis* ('Αντιθέσεις), las doctrinas del cual conocemos solamente a través de sus opositores (San Clemente de Alejandría, Tertuliano, San Ireneo, San Hipólito). Junto a ello Marción consideró la doctrina de San Pablo (contra el supuesto "judaísmo" de algunos Apóstoles) como la verdadera doctrina cristiana de la redención por el Dios bondadoso, de tal modo que consideró su propia comunidad religiosa como la auténtica continuación de la tradición paulina.

Véase bibliografía de Gnosticismo. Además: H. U. Meyboom, *Marción en de Marcioniten*, 1888. — A. Harnack, *Marción. Das Evangelium vom fremden Gott, eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, 2 vols., 1921, 2ª ed., 1924 [Texte und Untersuchungen, 44]. — Id., id., *Neue Studien zu Marción*, 1923 [Texte und Untersuchungen, 44, 4]. — E. Bosshardt, *Essai sur l'originalité et la probité de Tertullien dans son traité contre Marción*, 1921. — E. Walder, *Mardon and the Roman Church*, 1929. — E. C. Blackman, *M. and His Influence*, 1949. — Para el libro de Leisegang, véase la citada bibliografía de Gnosticismo.

**MARCO AURELIO ANTONINO** (121-180) nació en Roma y falleció en Vindobona (Viena). Emperador romano desde 161 hasta su muerte, Marco Aurelio es uno de los principales representantes del llamado *nuevo estoicismo* (véase ESTOICOS) o *estoicismo imperial*. Influído por otros grandes maestros del estoicismo de este período (Epicteto, Séneca), Marco Aurelio acentuó los rasgos religiosos de la doctrina, la cual se convirtió casi enteramente en una norma de acción y en un consuelo. Así lo vemos en su obra, conocida con el nombre de *Soliloquios*. Encontramos en estas meditaciones, un conjunto de doctrinas. Entre ellas, las siguientes: el hombre es carne, σάρξ, espíritu vital, πνεῦμα, y un yo que se gobierna a sí mismo, ἡγεμονικόν, y que debe tomar las riendas de la propia vida, pues es la parte divina del hombre; hay que obrar de acuerdo con la Naturaleza, pues los cambios del hombre son similares a los cambios de ese Todo que es la Naturaleza Universal; la materia del Todo es, sin embargo, dócil y adaptable, en

## MAR

tanto que la Razón posee su propia naturaleza, la cual no contiene ningún mal; las rotaciones del Universo son siempre las mismas, hacia arriba y hacia abajo; el Universo es como una gran Sociedad; el hombre mortal es un ciudadano en la Gran Ciudad del Universo, etc. La mayor parte de estas doctrinas son las que corresponden al estoicismo del citado período. Otras son más particulares de Marco Aurelio; en efecto, frente a la característica "dureza" de Séneca o hasta de Epicteto, Marco Aurelio predica dondequiera un sentimiento que a veces se acerca a la piedad; frente al retroceso hacia sí mismo de los demás miembros de la escuela, Marco Aurelio parece insistir en el "darse a los otros", no solamente mediante su característico "cosmopolitismo", sino también porque sostiene que los hombres están estrechamente relacionados en una comunidad que hace posible la constante comunicación mutua y, sobre todo, el amor mutuo. Ahora bien, más que las doctrinas importa destacar en la obra de Marco Aurelio la peculiar *atmósfera* que intenta suscitar con sus máximas y recomendaciones. Es una atmósfera difícil de describir y más difícil todavía de definir. En rigor, Marco Aurelio no pretende ni una cosa ni otra: quiere más bien que los hombres a quienes se dirige *penetren* en el modo de vida que suscitan las máximas, las cuales no deben tomarse aisladamente, sino siempre dentro de un conjunto. Ello no significa que ciertas máximas no consigan más que otras dibujar el perfil de la citada atmósfera. Entre tales máximas elegimos las siguientes. Una está en el Libro VIII (52) y dice: "El que no sabe que el Universo existe, no sabe dónde está. El que no conoce el propósito del Universo, no sabe quién es ni qué es el Universo. El que fracasa en cualquiera de estos respectos no puede ni siquiera decir por qué ha nacido". La otra está en el Libro IX (16) y enuncia: "Vive constantemente la más alta [excelente, bella] vida":

En la *editio princeps* el título de los *Soliloquios* es Τὰ εἰς ἑαυτὸν. Según A. S. L. Farquharson, en la edición de Marco Aurelio luego citada (tomo II, pág. 433), este título debe de proceder del editor; Marco Aurelio había escrito probablemente

## MAR

ὁπομνήματα, comentarios. Ha habido numerosísimas ediciones; entre las primeras destaca la de Thomas Gataker: Cambridge, 1652, con comentario e índices. Entre las ediciones más recientes figuran la de J. H. Leopold (Oxford, 1908), la de Heinrich Schenkl (Leipzig, de 1913); se destaca sobre todo la más reciente de A. Farquharson (Oxford, 1946), con comentario. Sobre Marco Aurelio véase: M. E. de Suckau, *Étude sur Marc Aurèle, sa vie et sa doctrine*, 1868. — M. Noël des Vergers, *Essai sur Marc Aurèle*, 1860. — E. Forster, *M. Aureli Anton. vita et philosophia*, 1809. — E. Renan, *Marc Aurèle et la fin du monde antique*, 1881 (hay trad. esp.). — P. B. Watson, *The Life of Marc Aurel. Antoninus*, 1884. — J. Dartigue-Peyrou, *Marc-Aurèle dans ses rapports avec le christianisme*, 1877 (tesis). — G. G. Fusci, *La filosofia di Antonino in rapporto con la filosofia di Séneca, Musonio e di Epicteto*, 1904. — L. Alston, *Stoic and Christian in the Second Century. A Comparison of the Ethical Teaching of M. Aurelius with that of Contemporary and Antecedent Christianity*, 1906. — F. W. Bussell, *M. Aurelius and the Later Stoics*, 1910. — H. Eberlein, *Kaiser M. Aurelius und die Christen*, 1914 (Dis.). — Henry Dwight Sedwick, *Marcus Aurelius*, 1922. — E. Bignone, *Nuovi studi sul testo dei "Pensieri" di M. A.*, 1927. — A. Cresson, *Marc Aurèle. Sa vie, son oeuvre, sa philosophie*, 1939. — Carlo Mazzantini, *M. A.*, 1948. — A. S. L. Farquharson, *M. Aurelius. His Life and His World*, 1951. Véase también la bibliografía del artículo ESTOICOS.

**MARCHESINI (GIOVANNI)** (1868-1931), nac. en Noventa Vicentina, profesó desde 1902 en la Universidad de Padua. Discípulo de Ardigò (VÉASE) y fundador de la *Rivista di filosofia, pedagogia e scienze affini* (1900-1908; el título, a partir de 1902, fue *Rivista di filosofia e scienze affini*) en la cual se difundían las ideas positivistas propugnadas por Ardigò. Marchesini elaboró la doctrina de su maestro en el sentido de un positivismo idealista, opuesto al materialismo, pero también al espritualismo. La más importante y conocida contribución de Marchesini fue su doctrina de las ficciones, llamada "ficcionalismo" y luego "filosofía del 'como si'" (a imitación de Vaihinger, pero sin haber sido influido por Vaihinger). Nos hemos referido a esta

## MAR

doctrina brevemente en el artículo FICCIÓN. Señalemos aquí sólo que mediante su ficcionalismo Marchesini esperaba dar cabida en una filosofía que deseaba seguir siendo científica y positivista, a los valores de la personalidad y a los ideales.

Entre las muchas obras de Marchesini mencionamos: *Saggio sulla naturale imita del pensiero*, 1895. — *La crisi del positivismo e il problema filosofico*, 1898. — *Il simbolismo nella conoscenza e nella morale*, 1901. — *Il dominio dello spirito, ossia il problema*, 1905. — *La dottrina positiva delloggio*, 1902. — *Le finzioni dell'anima*, 1905. — *La dottrina positiva delle idealità*, 1913. — *La finzione nell'educazione, o la pedagogia del "come se"*, s/f. [ap. 1925].

MARÉCHAL (JOSEPH) (1878-1944) nació en Charleroi (Hainaut, Bélgica). Ingresó en la Compañía de Jesús, siendo profesor en la Casa de los Jesuitas de Lovaina. Maréchal ha trabajado especialmente en los problemas gnoseológicos y metafísicos planteados por el "punto de partida de la metafísica". Este trabajo ha sido realizado teniendo como eje y base de la investigación la doctrina tomista, pero examinando a la vez las doctrinas modernas —especialmente el kantismo— desde dentro y viendo, por lo tanto, en qué medida ellas postulan una recuperación de su equilibrio interno que solamente puede ser conseguido con la prolongación hacia el tomismo. La crítica trascendental no queda con ello situada fuera del movimiento interno del pensar filosófico, sino que es considerada como uno de sus momentos. El "método metafísico" ha de mostrar, en efecto, según Maréchal, la posibilidad de una "crítica metafísica" aplicada a lo ontológico y no sólo a lo fenoménico. Esta crítica suscita los problemas tradicionales del relativismo y del escepticismo. Ahora bien, estas posiciones se deben, en último término, a un dilema imposible: o se sabe la verdad o no se conoce ninguna. Lo cierto, empero, es que el entendimiento comprende sólo las condiciones de la verdad y se ve obligado a afirmarlas por medio de una decisión parecida a la "acción" blondeliana, único modo de religar el ser y la inteligencia, no extrínsecamente, sino intrínsecamente. Lo cual no significa (como no lo significa tampoco en Blondel) el primado de la "acción",

## MAR

sino más bien la recuperación de la unidad de las facultades, que el fenomenismo, el immanentismo y el criticismo habían destruido, pero que reaparece tan pronto como sus supuestos son profundizados de un modo suficiente.

Obras principales: *Études sur la psychologie des mystiques*, 2 vols., 1924-1931. — *Le point de départ de la métaphysique* (Cuaderno I: *De l'antiquité à la fin du moyen âge: la critique ancienne de la connaissance*, 1922; Cuad. II: *Le conflit du rationalisme et de l'empirisme dans la philosophie moderne avant Kant*, 1923; Cuad. III: *La critique de Kant*, 1923; Cuad. IV: *Par delà le kantisme: Vers l'idéalisme absolu*, 1947; Cuad. V: *Le thomisme devant la philosophie critique*, 1926; Cuad. VI: *Les épistémologies contemporaines*, sin terminar). Trad. esp.: *El punto de partida de la metafísica. I*, 1957; II, 1958; III, 1958; IV, 1959; V, 1959 [Cuad. III fue asimismo publicado en otra trad. en 1946 bajo el título: *La crítica de Kant*]. — *Précis d'Histoire de la philosophie moderne. I: De la Renaissance à Kant*, 1933, 2ª ed., 1951. — F. Grégoire, E. Gilson et al., *Mélanges Maréchal*, 2 vols., 1950 [bibliografía en I, págs. 47-71]. — M. Casula, *Maréchal et Kant*, 1955 (*Archivum Philosophicum Aloisianum*, II, 8).

MARIAS (JULIÁN) nac. (1914) en Valladolid, ha sido discípulo de Xavier Zubiri (v.), de Manuel García Morente (v.) y, sobre todo, de Ortega y Gasset (v.), con quien fundó, en 1948, el "Instituto de Humanidades" (Madrid). Marias, que se considera como miembro de lo que él mismo ha llamado "Escuela de Madrid" (v.), ha desarrollado muchos de los temas de Ortega sólo iniciados o insinuados en los escritos o en las enseñanzas orales de éste; además, en su obra hasta ahora filosóficamente más completa, la *Introducción a la filosofía* (Cfr. bibliografía), ha presentado y desarrollado en forma sistemática los temas capitales filosóficos a la luz de la filosofía de la razón vital (v.). Tal como el propio autor la entiende, la "introducción a la filosofía" tiene como misión "el descubrimiento y la constitución, en nuestra circunstancia concreta, del ámbito del filosofar —concreto también— exigido por ésta". Por este motivo, Marias ha procedido a trazar un "esquema de nuestra situación" dentro de la cual aparece la filosofía como un "hacer

## MAR

humano" y como "un ingrediente de la vida humana". La filosofía es, así, un saber a qué atenerse respecto a la situación real. Sólo de este modo podrá ser la filosofía un hacer radical: "la filosofía —escribe Marias— tiene la exigencia de justificarse a sí misma, de no apoyarse en ninguna otra certidumbre, sino, por el contrario, dar razón de la realidad misma, por debajo de sus interpretaciones y, por tanto, también de las presuntas certidumbres que encuentro". La filosofía es un saber radical y a la vez sistemático y circunstancial; estos predicados parecen incompatibles entre sí, pero no lo son cuando se tiene presente que la radicalidad, sistematicidad y circunstancialidad de la filosofía derivan de la radicalidad, sistematicidad y circunstancialidad de la vida humana.

Entre las diversas contribuciones filosóficas de Marias, además de la ya citada, nos limitaremos a dos. Una es lo que llama "la estructura empírica de la vida humana". Según Marias, hay entre la teoría analítica de la vida humana y la narración concreta biográfica de ella un campo intermedio: son los elementos que no constituyen requisitos *a priori* de la vida, pero que pertenecen de hecho, y de un modo estable y estructural, a las vidas concretas. La teoría empírica de la vida tiene por misión examinar estos elementos a la vez variables y permanentes. Así, puede afirmarse *a priori* que toda vida humana es circunstancial, pero sólo la experiencia nos indica en qué circunstancias concretas se encuentra una vida determinada. Por eso "la estructura empírica es la forma concreta de nuestra circunstancialidad". La otra contribución se refiere a la idea de la metafísica. Partiendo de ésta como ciencia de la realidad radical, Marias sostiene que el hombre no es la realidad radical, sino "una realidad radicada que descubro en mi vida, como las demás". La realidad radical es más bien la vida, la cual debe entenderse como un área en la cual "se constituyen las realidades como tales". De ahí que la teoría de la vida humana no sea una preparación para la metafísica, sino la metafísica. Esto es posible, porque, al entender de Marias, vivir y no ser constituye el sentido radical de la realidad. Pero la metafísica no es un conjunto de postulados (o ideas) de

## MAR

que se parte, ni una verdad a la que se llega, sino un esfuerzo para salir de un estado de incertidumbre y lograr una verdad radical mediante un método: la razón vital. Lo cual no significa que la investigación metafísica se limite a la teoría de la vida; toda realidad es objeto de esta teoría en tanto que toda realidad se da "radicada" y "complicada" en ella. Sólo de este modo puede entenderse, según Marías, que la metafísica como ciencia de la radicación se refiera a la trascendencia, la cual no es una entidad forjada arbitrariamente, sino "la condición misma de la vida".

Obras: *Historia de la filosofía*, 1941. De esta y otras obras de J. M. se han hecho varias ediciones (de la citada *Historia* hay 15ª ed., 1962), pero siendo en la mayor parte de los casos reimpressiones, indicamos sólo fecha de las primeras ediciones. — *La filosofía del P. Gratry*, 1941. — *M. de Unamuno*, 1943. — *S. Anselmo y él insensato*, 1944. — *Introducción a la filosofía*, 1947. — *La filosofía española actual*, 1948. — *El método histórico de las generaciones*, 1949. — *Ortega y tres antípodas*, 1950. — *El existencialismo en España*, 1953. — *Idea de la metafísica*, 1954, 3ª ed., 1958. — *Biografía de la filosofía*, 1954, 3ª ed., 1958. — *Aquí y ahora*, 1954. — *Ensayos de teoría*, 1955. — *Ensayos de convivencia*, 1955. — *Filosofía actual y existencialismo en España*, 1955 [incluye *La filosofía actual*; *El existencialismo en España* y varios otros escritos]. — *La imagen de la vida humana*, 1955. — *La estructura social. Teoría y método*, 1955. — *Los Estados Unidos en escorzo*, 1956. — *El intelectual y su mundo*, 1957. — *El lugar del peligro*, 1958 [Cuadernos Taurus]. — *El oficio del pensamiento*, 1958. — *La Escuela de Madrid*, 1960 [ampliación de los trabajos contenidos en *Filosofía actual y existencialismo en España*, 1955]. — *Ortega*, 3 vols. Vol. I: *Circunstancia y vocación*, 1960. — *Imagen de la India*, 1961. — *Los españoles*, 1962. — *La España posible de Carlos III*, 1963.

Edición de *Obras*: I, 1958; II, 1958; III, 1959; IV, 1959; V, 1960; VI, 1961.

Edición de *Meditaciones del Quijote*, de Ortega y Gasset, con comentario, 1957. — *Antologías: El tema del hombre*, 1943, 2ª ed., abreviada, 1952. — *La filosofía en sus textos*, 2 vols., 1950, 2ª ed., 3 vols., 1961.

MARINO DE NEÁPOLIS (Sichem, Shechem o Sychem, Samaria) (Sigo v), miembro de la escuela de

## MAR

Atenas (VÉASE) del neoplatonismo (v.), fue discípulo de Proclo y sucesor de éste como escolarca en la Academia. Es conocido sobre todo como autor de una encomiástica *Vida de Proclo*, en la cual desarrolló las especulaciones dialécticas de su maestro, especialmente en lo que toca a la teoría de las virtudes, dentro de las cuales Marino admitió las llamadas virtudes teúrgicas, consideradas como las supremas. Junto a esta especulación religioso-moral, llevada a cabo en el espíritu del sincretismo, Marino escribió una serie de comentarios o diálogos platónicos. Se hace notar a veces que esta última producción contrasta con la anteriormente mencionada en el sentido de que representa un alejamiento de las tendencias teúrgicas y un acercamiento al pensamiento puramente racional, en particular al que usa los métodos matemáticos. El interés que para Marino tenía la matemática se confirma, por lo demás, en el hecho de ser autor de varios escritos sobre esta disciplina y de haber influido en este respecto sobre otros autores neoplatónicos (por ejemplo, Damascio).

Edición de la vida de Proclo: *Marini Vita Procli*, por I. F. Boissonade Lipsiae, 1814.

MARIO VICTORINO. Véase VICTORINO (CAYO MARIO).

MARITAIN (JACQUES) nació (1882) en París. Discípulo primero de Bergson (cuya filosofía sometió luego a examen crítico), se convirtió en 1906 al catolicismo, principalmente por la influencia de Léon Bloy. Desde 1914 profesó en el Institut Catholique de París; ha sido profesor visitante en muchas Universidades, y profesor titular en Princeton. Fue asimismo embajador de Francia en el Vaticano.

Representante de la neoescolástica, y especialmente del neotomismo, cuyas tesis capitales ha explicado y defendido —en muchos casos siguiendo a Juan de Santo Tomás—, Maritain se propone el establecimiento de una metafísica cristiana que, al reafirmar el primado de la cuestión ontológica sobre la gnoseológica, permita evitar los errores y desviaciones en que, a su entender, ha desembocado el idealismo moderno: "la metafísica que considero como fundada en verdad", confiesa, "puede caracterizarse como un realismo crítico y como una filosofía de la inteligencia y del ser o,

## MAR

más justamente todavía, del *existir* considerado como el acto y la perfección de todas las perfecciones" (*Confession de foi*, 1941, pág. 16). La filosofía tomista no es por ello, según Maritain, una filosofía del pasado que sea urgente restaurar, sino un pensamiento vivo que conviene profundizar. Pues el racionalismo idealista moderno es sobre todo para Maritain un antropocentrismo, dentro del cual cabe contar no solamente las tendencias racionalistas en sentido estricto, sino también y muy especialmente el irracionalismo romántico, cuyo frecuente enlace con el panteísmo es una evidente demostración del círculo vicioso en que se mueve constantemente toda afirmación de la superioridad autónoma de la conciencia. Frente al panteísmo, en sus dos aspectos racionalista e irracionalista, contra el antropocentrismo, que significa, en el fondo, una negación de la trascendencia, Maritain sostiene el personalismo en cuanto filosofía que, sin negar la subsistencia del hombre, su independencia frente a las cosas, no equivalga tampoco a hacerlo fundamento último de las cosas. El hombre es para Maritain una persona, no sólo un individuo aislado o el siervo de cualquier falsa trascendencia puramente terrenal; como tal, el hombre está vinculado a Dios y en la dirección hacia Él se realiza la expansión de todas sus posibilidades. Así, sólo por el camino del personalismo cristiano se podrá, según Maritain, superar la interna dificultad del idealismo moderno y, a la vez, ampliar el campo del saber, que de este modo integrará en su unidad no sólo la ciencia y la filosofía, sino, además, la sabiduría tal como por San Agustín fué definida y concebida. En rigor, la cuestión del saber es cualquier cosa menos un problema puramente técnico y está en el corazón mismo de una reforma del hombre. La preocupación por la formación de una jerarquía de los saberes y de los grados del saber destinado a proporcionar un firme cimiento al orden intelectual que ha de sustituir al desorden moderno, la distinción y a la vez la complementación de la ciencia y de la sabiduría, el esfuerzo para definir el campo de una filosofía de la Naturaleza, autónoma respecto a la metafísica y a la ciencia



## MAR

positiva, son diversos ejemplos que muestran hasta qué punto la filosofía "teórica" está indisolublemente vinculada a la filosofía "práctica". Maritain ha llevado desde el principio la renovación católica y las tesis de la filosofía del espíritu personal a las controversias sociales y políticas de nuestro tiempo; apoyándose en la crítica de Rousseau, se endereza ante todo a una renovación a fondo del pensamiento democrático, no sólo, desde luego, contra las desviaciones del liberalismo atomista moderno, sino sobre todo contra las concepciones totalitarias, derivadas del panteísmo y en particular del panteísmo hegeliano, contra toda falsa trascendencia que no es, en el fondo, sino la proyección a lo externo de las debilidades de la criatura humana.

Obras: *La philosophie bergsonienne*, 1914. — *Art et Scolastique*, 1920. — *Antimoderne*, 1922. — *Éléments de philosophie* (I. *Introduction générale à la philosophie*, 1920. II. *L'ordre des concepts. Petite Logique*, 1923). — *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, 1924. — *De la vie d'oraison*, 1924, en colaboración con Raïssa Maritain). — *Trois Réformateurs*, 1925. — *Primauté du Spirituel*, 1927. — *Le docteur angélique*, 1929-30. — *Religion et Culture*, 1930. — *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, 1932. — *Le songe de Descartes*, 1932. — *De la philosophie chrétienne*, 1933. — *Du régime temporel et de la liberté*, 1933. — *Sept leçons sur l'être*, 1934. — *Science et sagesse*, 1935. — *Frontières de la poésie*, 1935. — *La philosophie de la nature. Essai critique sur ses frontières et son objet*, 1936. — *Humanisme intégral*, 1936. — *Situation de la poésie*, 1938 (en colaboración con Raïssa Maritain). — *Questions de conscience*, 1938. — *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, 1939. — *A travers le désastre*, 1941. — *Le crépuscule de la civilisation*, 1941. — *Confession de foi*, 1941. — *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, 1942. — *Christianisme et démocratie*, 1943. — *De Bergson à Thomas d'Aquin*, 1944. — *Principes d'une politique humaniste*, 1944. — *Pour la justice. Articles et Discours* (1940-1945), 1945. — *La personne et le Bien commun*, 1947. — *L'éducation à la croisée des chemins*, 1947. — *Court Traité de l'existence et de l'existant*, 1947. — *Raison et raisons*, 1948. — *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, 1951. — *Man and the State*,

## MAR

1952. — *Creative Intuition in Art and Poetry*, 1953 [A. W. Mellon Lectures 1952]. — *Approches de Dieu*, 1954. — *On the Philosophy of History*, 1957, ed. J. W. Evans. — *Reflections on America*, 1958. — *Pour une philosophie de l'éducation*, 1959. — *Pour une philosophie de l'histoire*, 1959. — *Liturgie et contemplation*, 1959. — *The Responsibility of the Artist*, 1960. — *La philosophie morale*, 1960. — *On the Use of the Philosophy. Three Essays*, 1961. — *Man's Approach to God*, 1961.

Casi todas las obras de M. han sido traducidas al español y han tenido numerosas ediciones. Mencionamos aquí solamente títulos de obras publicadas en esp. sin indicación de fechas: *Sobre la guerra santa*. — *Para una filosofía de la persona humana*. — *Metafísica de Bergson*. — *Freudismo y psicoanálisis*. — *Acción católica y acción política*. — *Razón y razones*. — *De la vida de oración*. — *El hombre y el estado*. — *América*. — *Arte y escolástica*. — *Búsqueda de Dios*. — *El alcance de la razón*. — *El orden de los conceptos*. — *Lógica menor*. — *Introducción general a la filosofía*. — *Ciencia y filosofía*. — *Filosofía de la historia*. — *La poesía y el arte*. — *Filosofía moral. Examen histórico-crítico de los grandes sistemas*. — *Utilidad de la filosofía (Tres ensayos)*.

Bibliografía: R. Byrns, "A Bibliography of J. Maritain, 1910-1942", *The Thomist* V (1942-43). — "Bibliographie résumée des écrits de Jacques Maritain", *Revue thomiste*, XLVIII (1948), 24-32. — Donald e Idella Gallagher, *The Achievement of J. and R. M., A Bibliography*, 1962. — Véase Gérard Pheland, J. M., 1937. — Raïssa Maritain, *Les grandes amitiés*, 1941. — Íd., íd., *Les Aventures de la Grâce*, 1944 (nueva ed., 1948). — Julio Meinvielle, *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, 1948. — Jaime Castillo, *En defensa de Maritain*, 1949. — É. Gilson y otros, *Jacques Maritain. Son oeuvre philosophique*, 1949. — E. L. Allen, *Christian Humanism. A Guide to the Thought of J. Maritain*, 1950 (foUeto). — Ch. A. Fecher, *The Philosophy of J. Maritain*, 1953. — M. L. Cassata, *La pedagogia di J. Maritain*, 1953. — N. Padellaro, *Maritain. La filosofia contro le filosofie*, 1953. — J. Croteau, *Les fondements thomistes du personalisme de Maritain*, 1955. — N. W. Michener, *Maritain or the Nature of Man in a Christian Democracy*, 1955. — L. Orlandi, *Note critiche alla filosofia sociale di I. M.*, 1955 (de "Studia Patavina". *Quaderni di*

## MAR

*Storia della Filosofia*, 3). — V. Lundgaard Simonsen, *L'esthétique de J. M.*, s/f (1956). — L. Orlandi, *J fondamenti metafisici della filosofia sociale di J. M.*, 1956 (*ibid.*, 4). — Íd., íd., *La società delle persone umane nel pensionero di J. M.*, 1956 (*ibid.*, 5). — C. Santamaría, *I. M. y la polémica del bien común*, 1956. — H. Bars, *M. en notre temps*, 1960. — Laura Fraga de Almeida Sampaio, C. R., *L'intuition dans la philosophie de J. M.*, 1963 [con amplia bibliografía, págs. 169-215].

Se ha fundado (1958) en la Universidad de Notre-Dame (Indiana, EE. UU.) un *Jacques Maritain Center* (actualmente bajo la dirección de J. W. Evans) para estudiar y propagar el pensamiento del filósofo.

MARLIANI (JUAN) (Johannes Marlianus, Giovanni Marliani (t 1483) nació en Milán y estudió medicina en el Colegio milanés de médicos. Marliani profesó en Pavia, Milán y luego de nuevo en Pavia. Su principal interés fueron la medicina y las ciencias naturales; su importancia en la historia de la filosofía y de la ciencia radica sobre todo en sus trabajos sobre la llamada "reacción" (*reactio*) o enfriamiento de un cuerpo caliente en contacto con un cuerpo frío y, en general, sobre las leyes de transmisión del calor; sobre las leyes del movimiento uniformemente acelerado y, en general, sobre las leyes del movimiento de los cuerpos naturales — del llamado "movimiento violento" o movimiento experimentado por un cuerpo al ser movido por otro, arrojado por otro, etc. Especialmente importantes fueron los experimentos de Marliani sobre el movimiento de bolas en un plano inclinado con el fin de medir su velocidad y aceleración, así como sus experimentos con péndulos. En todos estos trabajos Marliani manifestó su familiaridad con las ideas desarrolladas por los físicos de París y de Oxford, y en particular por los últimos — los "mertonianos" (VÉASE). Sin embargo, los trabajos de Marliani no consistieron ni en una mera repetición de los experimentos llevados a cabo por dichos físicos y filósofos ni en una simple reiteración de las correspondientes ideas; en algunos casos, Marliani llegó más lejos que sus precursores en este respecto, anticipando partes no sólo de los experimentos de Galileo, sino también de las ideas de Galileo sobre la naturaleza y leyes del movimiento de los cuerpos. Espe-

## MAR

cialmente importantes fueron las correcciones de Marliani a Tomás Bradwardine en lo que toca al movimiento local.

Obras: *Tractatus de reacione*, compuesto en 1448 (publicado en 1525 en una edición de escritos de Cayetano de Tiene). — *In defensionem Tractatus de reacione*, compuesto en 1454 ó 1456 (publicado en 1467). — *Tractatus physici*, que parece ser el mismo escrito citado por Marliani como el *Liber conclusionum diversarum*, compuesto antes de 1460 [incluye capítulos sobre las cuestiones tratadas por los físicos de París y Oxford: *De intensione et remissione* (formarum); *De intensione et remissione in diffimibus*; *De máximo et mínimo*, etc.]. — *Probatio cuiusdam sententie calculatoris de motu locali*, publicado en *Disputatio*, Cfr. *infra*. — *Disputatio... cum Joanne de Arculis* (publicada con la *Probatio*, Cfr. *supra*, en 1460). — *Algorismus de minutis (et algebra)*, compuesto antes de 1464. — *Questio de proportione motuum in velocitate* (publicado en 1482 como vol. 1 de *Opera subtilissima*, 2 vols. [el vol. 2 es la indicada *Disputatio*]).

Véase sobre todo Marshall Clagett, *Giovanni Marliani and Late Medieval Physics*, 1941 (tesis). — Muchas de las obras citadas en la bibliografía de MERTONIANOS y PARIS (ESCUELA DE) —Duhem, A. Maier, etc.— se refieren a Juan Marliani.

MARSILIO DE INGHEN (ca. 1330-1396), así llamado por haber nacido en Inghen, en las cercanías de Nimega, fue maestro en la Facultad de Artes de la Universidad de París desde 1362, rector de la misma Universidad en 1367 y 1371 y primer rector de la Universidad de Heidelberg en 1386. Discípulo de Juan Buridán e influido, además, por Guillermo de Occam, Nicolás de Oresme y Alberto de Sajonia, Marsilio de Inghen es considerado uno de los "parisienses" o miembros de la Escuela [de físicos] de París (véase PARÍS [ESCUELA DE]). En sus escritos físicos, principalmente a base de comentarios y resúmenes de la *Física* de Aristóteles, Marsilio de Inghen trató del problema llamado de la "reacción" —o enfriamiento de un cuerpo caliente producido por un cuerpo frío—, rechazando varias de las soluciones que se habían propuesto para explicar este fenómeno, pero sin llegar, al parecer, a ninguna conclusión definitiva. Trató asimismo del problema de la llamada "reducción" —o

## MAR

enfriamiento del agua caliente—, introduciendo la hipótesis de que la forma sustancial del agua es la causa principal de dicho fenómeno. Más importantes que sus escritos sobre estos y otros problemas similares, son los análisis de Marsilio de Inghen del problema del movimiento local. Siguiendo a los nominalistas, Marsilio negó que el movimiento fuera ninguna entidad; además, y sobre todo, desarrolló la teoría llamada del ímpetu (VÉASE), explicando la aceleración inicial del cuerpo en movimiento (de un proyectil) a base del impulso recibido por el proyectil y por el aire que lo rodea. Marsilio consideró que el ímpetu es una "disposición" (*dispositio* o *habitus*), así como una "acción" (*actio* o *passio*). En sus escritos lógicos, Marsilio elaboró las doctrinas terministas. En teología recibió no sólo la influencia de Occam, sino también la de Santo Tomás, pero se apartó de éste en lo que toca a la cuestión de la demostración del poder infinito de Dios, el cual no es accesible, según Marsilio, a la razón natural —bien que en este punto no llegara tan lejos como otros nominalistas y admitiera la posibilidad de alguna prueba.

Se deben a Marsilio de Inghen una *Expositio super libros An. priorum* (publicada en Venecia en 1516); un *Textus dialectices de suppositionibus, ampliationibus*, etc. (pub. con las *Summulae* de Pedro Hispano en Viena en 1512 y en Venecia en 1516); unas *Abbreviationes libri physicorum* (pub. en Venecia en 1521); unas *Quaestiones super quatuor libros Sententiarum* (publicadas en Estrasburgo en 1501); unas *Quaestiones* sobre el *De generatione et corruptione* (pub. en Venecia en 1518, con comentarios al mismo texto aristotélico por Egidio Romano y Alberto de Sajonia). Se le atribuyen asimismo las *Quaestiones subtilissimae super VIII libros physicorum secundum nominalium viam*, que aparecieron en el vol. II de la edición de *Opera omnia* de Duns Escoto (Lyon, 1639), págs. 188-94.

Véase bibliografía del artículo PARÍS (ESCUELA DE). Además: A. Jellinek, *M. ab Inghen*, 1859. — G. Ritter, *Studien zur Spätscholastik. I. Marsilius von Inghen und die Okkamistische Schule in Deutschland*, 1921; *II. Via antiqua et via moderna auf den deutschen Universitäten des XV Jahrhunderts*, 1922.

MARSILIO [MARSILIO MAI-NARDINI] DE PADUA (ca. 1275-

## MAR

ca. 1343) fue rector de la Universidad de París (1312-1313), estudió en Italia la filosofía natural con Pedro de Abano, regresó a París, donde colaboró con el averroísta Juan de Jandún en su obra capital y, a consecuencia de la denuncia hecha contra la misma, se refugió en Nürenberg con Luis de Baviera, con el cual fue de nuevo a Italia (1327). Aunque incluido por lo común dentro de la corriente del averroísmo (VÉASE) paduano, Marsilio de Padua no se destacó en las investigaciones de filosofía natural y metafísica, sino en las de filosofía política y en sus propósitos de reforma religiosa. Su tesis capital filosófico-político-religiosa es la de la necesidad no solamente de una autonomía completa del Estado, sino del predominio de éste sobre la Iglesia. Se ha indicado que con ello Marsilio de Padua no hacía sino proporcionar una ideología filosófico-política al movimiento de independización estatal de las Repúblicas italianas del Norte, pero aunque esto puede explicar la génesis histórica de su obra no da cuenta de toda la filosofía política en ella contenida, la cual se basa en una consideración del Estado como sociedad perfecta y suficiente por sí misma, hasta el punto de que no depende del Derecho canónico, ni siquiera del Derecho natural. Marsilio de Padua pretendía con ello restaurar en su pureza la teoría política aristotélica, y señalaba que solamente tal teoría podría evitar las luchas civiles, pero el radicalismo con que defendió estas tesis le hizo precursor no solamente del posterior erastianismo, sino también, como ha indicado R. Labrousse, del absolutismo moderno.

La obra capital, el *Defensor Pacis*, fue publicada en Basilea (1522). Ed. críticas: C. W. Previté-Orton (Cambridge, 1928); R. Scholz (Hannover, 1932-1933 [Fontes juris germanici antiqui]. Ed. y traducción inglesa por A. Gewirth: *M. of P., the Defender of Peacen*, 2 vols., 1951-1956. — Otras obras de M. de P.: *Defensor minor* (ed. crítica por C. H. Brampton [Birmingham, 1922]). — *Tractatus de translatione imperii*. — *Tractatus de iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus*.

Véase F. Battaglia, *M. da P. e la filosofia politica del medioevo*, 1928. — W. Schneider-Windmüller, *Staat und Kirche im Defensor Pacis des Marton P.*, 1934. — G. de Lagarde, *La*

## MAR

*naissance de l'esprit laïc au déclin du moyen âge. II. Marsile de Padoue ou le premier théoréticien de l'état laïque*, 1934, 2ª ed., 1942, 3ª ed. [como vol. III], 1948. — A. Chechini, *Interpretazione storica di M.*, 1942. — G. de Simone, *Le dottrine politiche di M. da P.*, 1942. — A. Gewirth, *M. of P. Mediaeval Political Philosophy*, 1949.

La referencia a R. Labrousse, en la obra del mismo autor: *Introducción a la filosofía política*, 1953, pág. 44.

MARTÍ D'EIXALÀ (RAMÓN) (1808-1857) nac. en Cardona, cerca de Barcelona, estudió Derecho en la Universidad de Cervera y fue profesor auxiliar de Derecho en la misma Universidad (1829-1830). Luego fue profesor de "ideología" en la Academia de Ciencias Naturales, de Barcelona, y profesor de Derecho en la Universidad de Barcelona desde 1837 (profesor titular desde 1848). El principal interés de Martí d'Eixalà fue la filosofía. Influidor por el empirismo inglés, la escuela escocesa del sentido común y la ideología francesa, Martí d'Eixalà desarrolló en su "Curso de filosofía" un pensamiento en el cual una de las tres partes en que dividió la filosofía (ideología, gramática general y lógica) desempeña un papel capital. Esta parte era la ideología. Según Martí d'Eixalà, la matemática es una ciencia analítica; todas las demás ciencias son ciencias de observación y todas ellas consisten en expresión de "ideas". Las "ideas" son para Martí d'Eixalà resultado de observaciones tanto internas como externas, y la ideología misma es la ciencia más general de las observaciones y, por tanto, es una ciencia empírica. Como las observaciones se convierten en ideas solamente cuando se manifiestan en forma de actos conscientes, la psicología —entendida como una psicognosia y como una ciencia general descriptiva— es esencial para los fundamentos de las ciencias. Martí d'Eixalà dividió las ideas en simples y complejas, en un sentido parecido al de Locke, pero con varias modificaciones especialmente en lo que toca a la naturaleza de las ideas complejas.

Martí d'Eixalà fue el maestro de Llorenç i Barba (VÉASE), que escribió sobre él una "Memoria" (1859) y desarrolló varias de las ideas de su maestro.

Obra capital: *Curso de filosofía elemental*, 1845. — Se le deben asi-

## MAR

mismo unas *Consideraciones filosóficas sobre la impresión de lo sublime*, 1845.

MARTINEAU (JAMES) (1805-1900) nació en Norwich. Pastor en la Iglesia unitaria, tuvo a su cargo varias parroquias en Liverpool y Londres; de 1840 a 1845 profesó en el New Collège de Manchester, establecido en Londres, y en 1869 fue nombrado Rector del mismo Collège. De 1848 a 1849 residió en Berlín, donde encontró a Trendelenburg y en donde se interesó por la tradición idealista alemana.

Martineau se opuso al agnosticismo y al positivismo ingleses y se consagró a un examen del conocimiento con el fin de establecer las bases de una metafísica. Según Martineau, es indemostrable la existencia del objeto; esta existencia, así como la correlación entre el pensamiento y el ser, deben ser el objeto de una creencia sin la cual es imposible toda ulterior indagación filosófica, pero semejante creencia afecta no sólo al fundamento de todo conocimiento sino inclusive al mundo de las cosas en sí, el cual ha de concebirse como inseparable del mundo de los fenómenos. Justamente la íntima dependencia que existe entre el fenómeno y la cosa en sí hace que resulte comprensible el hecho de la ley causal, interpretada no como la simple afectación real del efecto por la causa, sino más bien como aquello que resulta cuando la causa es reducida a la razón, esto es, cuando lo real es concebido como fundado en lo ideal. Así, el mundo ideal es entendido por Martineau como un mundo activo. Ahora bien, esta actividad que constituye el fondo de lo que existe en y por sí mismo se revela también en el sujeto, el cual puede experimentar, percibir y conocer porque es fundamentalmente activo, porque es capaz de elegir. La filosofía de Martineau desemboca así directamente en una metafísica en la cual todo fenómeno aparece como manifestación de una actividad y de una voluntad o, mejor dicho, de una serie de voluntades cuyo centro se halla en la divinidad misma. De acuerdo con este voluntarismo desarrolla Martineau especialmente la ética, basada en la doctrina del sujeto como ser capaz de elección entre los motivos opuestos y contradictorios. La reduc-

## MAR

ción de todo ser a la actividad y a la elección no excluye, sin embargo, la existencia de dos realidades que se contraponen en el campo del conocimiento de la ética y de la metafísica, pero este dualismo es a la vez la expresión de un monismo en donde se afirma a la vez la trascendencia y la immanencia de Dios con respecto al mundo y al hombre.

Discípulos de Martineau o estrechamente vinculados con su pensamiento son, entre otros, Charles Barnes Upton (1831-1910), que defendió la insoluble vinculación de la ética con la religión y se inclinó a una revalorización de la doctrina de Lotze (*The présent Agnosticism and the Corning Theology*, 1879. — *An Examination of the Natural Evolution of Mind*, 1883. — *Can Religion dispense with God?*, 1886. — *Are Ethics and Theology vitally connected?*, 1892. — *Lectures on the Bases of Religious Belief*, 1894); William Benjamin Carpenter (1813-1885), que defendió con bases fisiológicas y psicológicas la doctrina de Martineau sobre la libertad de la voluntad (*Principles of Mental Physiology*, 1874. — *Nature and Man, Essays Scientific and Philosophical*, 1888, postuma); Richard Holt Hutton (1826-1897), que estudió sobre todo los problemas teológicos (*Essays Theological and Literary*, 1871. — *Aspects of Religion and Scientific Thought*, 1899, póstuma); Francis Power Cobbe (1822-1904), dedicada asimismo a cuestiones morales y sociales (*The Theory of Intuitive Morals*, 1855. — *Studies Ethical and Social*, 1865. — *The Hope of the Human Race*, 1874. — *The Scientific Spirit of the Age*, 1888. — Autobiografía en *Life, by Herself*, 2 vols., 1894). — El "movimiento unitario" defendido por el círculo de pensadores orientados en la filosofía de Martineau representó con ello una fuerte reacción contra el agnosticismo naturalista de la época, no sin pretender, por otro lado, conciliar el imperativo religioso con el desarrollo de la ciencia. Sin pertenecer al grupo de Martineau siguió, con todo, orientaciones parejas Robert Flint (1838-1910), conocido sobre todo por sus investigaciones sobre historia de la filosofía de la historia (*The Philosophy of History in Europe: I. The Philosophy of History in France and Germany*, 1874.

## MAR

— *History of the Philosophy of History: II. Historical Philosophy in France and French Belgium and Switzerland*, 1893), así como por sus obras antiagnósticas y pro-teístas (*Theism*, 1877. — *Anti-Theistic Theories*, 1879. — *Agnosticism*, 1903).

Obras: *The Rationale of Religious Inquiry*, 1836. — *Lectures in the Liverpool Controversy*, 1839. — *Endeavours after the Christian Life*, I, 1843; II, 1847. — *Miscellanées*, 1852. — *Studies of Christianity*, 1858. — *Essays, Philosophical and Theological*, 2 vols., 1868. — *Religion as affected by Modern Materialism*, 1874. — *Modern Materialism; Its Attitude towards Theology*, 1876. — *Ideal Substitutes for God considered*, 1879. — *The Relation between Ethics and Religion*, 1881. — *Hours of Thought on Sacred Things*, 2 vols., 1876. — *A Study of Spinoza*, 1882. — *Types of Ethical Theory*, 2 vols., 1882. — *A Study of Religion*, 2 vols., 1888. — *The Seat of Authority in Religion*, 1890. — *Essays, Reviews and Addresses*, I, (*Personal-Political*), 1890; II (*Ecclesiastical-Historical*), 1891; III (*Theological-Philosophical*), 1891; IV (*Academical-Religious*), 1891. — *Faith the Beginning, Selvesurrender the Fulfilment of the Spiritual Life*, 1897. — *National Duties, and other Sermons*, ed. G. v F. Martineau, 1903. — Il "Prayers" de J. M. están incluidas en el volumen de Selina Fitzherbert Fox, *A Chain of Prayer across the Ages*, 1913. Algunas de ellas habían aparecido en *Common Prayer for Christian Worship*, 1862, de J. M.; otras en *Home Prayers*, 1891. — Véase Joseph H. Hertz, *The Ethical System of J. Martineau*, 1894. — J. J. Wilkinson, *J. Martineaus Ethik. Darstellung, Kritik und pädagogische Konsequenzen*, 1898 (Dis.). — R. A. Armstrong, *Martineaus Study of Religion*, 1900. — A. W. Jackson, *James Martineau. A Biography and a Study*, 1901. — James Drummond y Ch. B. Upton, *The Life and Letters of J. Martineau*, 2 vols., 1902. — O. Price, *Martineaus Religionsphilosophie. Darstellung und Kritik*, 1902. — Henry Sidgwick, *Lectures on the Ethics of Green, Spencer and Martineau*, 1902. — J. E. Carpenter, *J. Martineau, Theologian and Teacher. A Study of His Life and Thought*, 1905. — Henry Jones, *The Philosophy of Martineau in Relation to the Idealism of the Present Day*, 1905. — Ch. B. Upton, *Dr. Martineau's Philosophy*, 1905. — R. A. Armstrong, *Martineau's Study of Religion*, 1906.

MARTINETTI (PIERO) (1871-

## MAR

1943) nac. en Castellamonte (Aosta), fue profesor de filosofía teórica en la Universidad de Milán desde 1906 a 1931, cuando renunció a la cátedra por negarse a prestar el juramento obligatorio requerido por el gobierno fascista.

Característico del pensamiento filosófico de Martinetti es el constituirse por medio de un diálogo crítico con las grandes posiciones epistemológicas y metafísicas. Atraído al comienzo por el immanentismo de Schuppe y por los intentos de desarrollar una metafísica inductiva basada en los resultados de las ciencias positivas, Martinetti procedió muy pronto a elaborar una "filosofía crítica" en la cual la teoría del conocimiento debía depurarse de supuestos metafísicos, pero a la vez llegar a una concepción global metafísica. Martinetti denunció las insuficiencias de las diversas formas de realismo y de idealismo, pero consideró que sólo a través de la experiencia filosófica a lo largo de la historia podía depurarse el pensamiento; por tanto, la crítica de dichas posiciones es a la vez una preparación para admitir lo que tuviesen de plausible. La marcha del pensamiento de Martinetti procede mediante un examen de los diversos grados por los cuales se constituye el saber: la conciencia y sus representaciones; el mundo representado por la conciencia; la unidad o, mejor, correlación de la conciencia con el mundo, etc. En el curso de esta exploración Martinetti llegó a la conclusión de que el primado gnoseológico de la conciencia no destruye la objetividad de lo conocido, sino que más bien implica esta objetividad sin la cual la propia conciencia perdería su razón de ser. Pues la conciencia es esencialmente apropiación de la realidad. Tal apropiación se lleva a cabo desde el estadio de la experiencia sensible, con sus formas del espacio y del tiempo, que unifican la experiencia, y con las formas de la causalidad y de la identidad, que permiten nuevas unificaciones. Estas unificaciones no son, para Martinetti, como lo eran para Kant, resultado de aplicación al material dado de formas *a priori*, sino consecuencia de una unidad propia sistemática de la realidad empírica. Al final se llega a una completa unidad, la unidad absoluta, de carácter metafísico. Análogo proceso se lleva a cabo

## MAR

en la marcha que lleva a la libertad, la cual es propiamente para Martinetti liberación, en el curso de la cual se desenvuelven el Derecho, la moralidad y la religión. Los grados de la libertad son, así, paralelos a los grados de la realidad.

Obras principales: *Il sistema Sankhya*, 1897. — *Introduzione alla metafisica. I: Teoria della conoscenza*, 2 vols., 1902-1904, reimp., 1929. — *Breviario spirituale*, 1926 [sin nombre de autor]. — *Saggi e discorsi*, 1926, 2ª ed., 1929 [colección de trabajos, muchos de ellos publicados antes en revistas, desde 1908]. — *La libertà*, 1928. — *Gesù Cristo e il cristianesimo*, 1934. — *Ragione e fede*, 1942 [colección de trabajos]. — *E. Kant*, 1943, 2ª ed., 1946. — *Hegel*, 1943. — Martinetti escribió numerosos artículos para la *Rivista di filosofia*. Es autor asimismo de varias antologías comentadas (Platón, Kant, Schopenhauer) y de un comentario a los *Prolegómenos* de Kant.

Véase G. Gentile, *Saggi critici*, serie I, 1921 ("La teoría della conoscenza di M."). — G. Savinelli, *La religione nel pensiero di P.M.*, 1939. — F. P. Alessio, *L'idealismo religioso di P.M.*, 1950. — C. Goretto, *Il pensiero filosofico di P.M.*, 1952. — Francesco Romano, *Il pensiero filosofico di P.M.*, 1959 [Publicazioni dell'Istituto Universitario di Magisterio di Catania. Serie fil. Monog., 14].

MARTY (ANTÓN) (1847-1914), nacido en Schwyz (Suiza), estudió en Würzburg con Brentano, cuyas inspiraciones siguió en gran parte. Como Brentano, abandonó la fe católica. Después de profesar en el Liceo de Schwyz, se dirigió a Göttinga, donde estudió bajo la dirección de Lotze. Luego se dirigió a Praga, donde profesó de 1880 hasta un año antes de su muerte.

Influido por Brentano, y en parte por Carl Stumpf, Marty trabajó en varios problemas de psicología y lógica, pero su principal interés y su contribución básica fueron en la "gramática general" y la filosofía del lenguaje. Por lo demás, esta última abarcaba cuestiones múltiples de índole lógica y psicológica, sobre todo las relativas al problema de los juicios impersonales concebidos como juicios existenciales. En rigor, lógica y psicología son, al entender de Marty, los dos territorios que flanquean de continuo todo análisis de la estructura del lenguaje, especialmente cuando este análisis se centra, como Marty supone,

## MAR

en la cuestión de las significaciones. El peculiar empirismo de Brentano, la tesis de la aprioridad (no trascendental) de los juicios y la solución dada por el citado pensador al problema de los juicios existenciales son, por lo demás, los principales hilos con que está tejida la doctrina filosófico-lingüística de Marty sobre la significación. Así, Marty rechaza todo apriorismo de carácter metafísico o trascendental, para admitir un apriorismo especial dado en el análisis de la estructura del pensamiento. En efecto, aun cuando nada puede enunciarse con sentido acerca de las significaciones lingüísticas y lógicas sin una continua referencia a la experiencia o, mejor dicho, sin que el análisis sea una efectiva "cobertura" de un material empírico-psicológico dado, este material no puede ser ni comprendido ni ordenado si una idea de la significación y de las significaciones respectivas no preside el análisis. El análisis lingüístico puede, pues, constituir los fundamentos de la lógica a la vez que ésta posibilita el desenvolvimiento de la gramática. La filosofía del lenguaje de Marty representa, así, una nueva contribución a ese antipsicologismo psicologista en que abundaron los discípulos de Brentano y que forjó los instrumentos conceptuales necesarios para el desarrollo de la lógica pura y de la teoría de la objetividad ideal.

Obras principales: *Ueber den Ursprung der Sprache, 1875* (Sobre el origen del lenguaje). — *Die Frage nach der geschichtlichen Entwicklung des Farbensinns, 1879* (El problema de la evolución histórica del sentido del color). — *Zur Sprachphilosophie. Die logische, lokalistische und andere Kasustheorien, 1910* (Para la filosofía del lenguaje. Las teorías lógicas, localistas y otras acerca de los casos). — *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie, I, 1908* (Investigaciones para la fundamentación de la gramática general y filosofía del lenguaje). — Además, varios trabajos publicados en revistas, entre ellos: "Ueber subjektlose Sätze und das Verhältnis der Grammatik zur Logik und Psychologie", *Vierteljahrsschrift*, VII (1884) ("Sobre proposiciones sin sujeto, y la relación entre la gramática, la lógica y la psicología") y "Ueber Sprachreflex, Nativismus und absichtliche Sprachbildung" *ibid.*, VIII-XVI (1884 y sigs.) ("Sobre reflejos del lenguaje; nativismo y for-

## MAR

mación intencional del lenguaje). — En 1916 se publicó *Raum und Zeit* (Espacio y tiempo), obra postuma, ed. por Josef Eisenmeier, A. Kastil y O. Kraus; en 1916 y 1920 los dos volúmenes de *Gesammelte Schriften*, por los mismos editores, y en 1940 y 1950 los vols. I y II-III de *Nachgelassene Schriften. Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*, ed. O. Funke.

Véase Otto Broens, *Darstellung und Würdigung des sprachphilosophischen Gegensatzes zwischen Paul, Wundt und M.*, 1913 (Dis.). — Oskar Kraus, introducción (págs. 1-68) al vol. I de *Gesammelte Schriften* (1916). — O. Funke, *Innere Sprachform. Einführung in A. Martus Sprachphilosophie*, 1924. — *Id.*, *id.*, *Wege und Ziele*, 1944. — *Id.*, *id.*, *A. Martus sprachphilosophisches Lebenswerk*, 1945.

MARX (KARL) (1818-1883) nació en Trier (Treveris), en la antigua provincia del Rin y actualmente Rinlandia-Palatinado. Después de estudiar en la escuela de Trier ingresó (1835) en la Facultad de Derecho de la Universidad de Bonn y (1836) en la Universidad de Berlín, donde se doctoró en 1841, y donde siguió las lecciones de Savigny y de Eduard Gans, discípulo de Hegel. Amigo del grupo de los "jóvenes hegelianos" o "hegelianos de izquierda" (los hermanos Bauer, Max Stirner y otros), estudió a fondo el sistema hegeliano, por el cual se sintió a la vez atraído y repelido. Moses Hess, un socialista radical de Colonia, lo llamó a esta ciudad para colaborar en la *Rheinische Zeitung* (1831) hasta la suspensión de este periódico (1843). Marx publicó en la *Reinische Zeitung* una serie de artículos radicales al tiempo que se familiarizaba con los escritos de los socialistas utopistas franceses, especialmente Fourier, Proudhon y Leroux. Se entusiasmó con Feuerbach, y en vista de la imposibilidad de seguir trabajando en Alemania se trasladó a París, invitado por Arnold Ruge para colaborar en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*. En 1844 conoció en París a Engels, con quien mantuvo estrecha amistad durante toda su vida, con quien colaboró en varias obras y quien le ayudó a menudo financieramente durante su largo exilio en Londres. También en París conoció a varios revolucionarios (Auguste Blanqui, Bakunin, etc.) y se familiarizó con los escritos de Saint-Simon, que ejercie-

## MAR

ron sobre él influencia considerable. Allí comenzó una serie de polémicas (contra Proudhon, contra sus antiguos amigos de la "izquierda hegeliana", etc.). Expulsado de París a petición del Gobierno prusiano por sus colaboraciones en el semanario *Vorwärts*, se marchó en 1845 a Bruselas. En 1847 fundó, con Engels, la Liga (*Bund*) de los comunistas, cuyo programa político y filosófico fue fijado en el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848). Poco más tarde, en Colonia, dirigió la *Neue Rheinische Zeitung*, que fue suprimida casi inmediatamente. En 1849 llegó a Londres, donde permaneció durante el resto de su vida, y donde escribió sus más importantes obras teóricas mientras luchaba contra la miseria y se mantenía en estrecho contacto con las organizaciones revolucionarias, y desde donde daba el principal impulso a la constitución de la I Internacional.

Exponemos las doctrinas de Marx y las varias formas de "marxismo" en el artículo MARXISMO, por lo que nos limitaremos aquí a algunas observaciones. Suele presentarse a Marx como un discípulo de Hegel o, mejor dicho, como uno de los "hegelianos de izquierda" que invirtió completamente las tesis hegelianas, pero conservando partes importantes de la sustancia del hegelianismo. Ello es cierto, pero debe tenerse presente asimismo la influencia ejercida sobre Marx por otros autores (Feuerbach, Saint-Simon, etc.), así como las consecuencias que tuvieron para él sus lecturas de las obras de los principales economistas de la época inmediatamente anterior (Adán Smith, Ricardo, Quesnay, etc.) y en particular su actividad como periodista y su intervención en las luchas político-sociales de su tiempo. A ello debe agregarse la influencia ejercida sobre Marx por el desarrollo de la economía, y en particular de la economía inglesa (sobre la cual Engels le proporcionó muchos datos). Aun así, y según apuntamos en MARXISMO, no debe considerarse el sistema de ideas de Marx como un resultado de diversas influencias y experiencias, sino como la elaboración de tales influencias y experiencias dentro de un espíritu a la vez sistemático y positivo. La obra de Marx es a la vez filosófica, sociológica, histórica y política; su principal componente doctrinal es el materialismo histórico y la

## MAR

idea de que las relaciones económicas de producción constituyen el factor fundamental del desarrollo histórico, de tal suerte que para Marx la realidad social condiciona la conciencia (o forma de la conciencia) y no a la inversa.

De las obras de Marx publicadas durante su vida mencionamos: *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, eine Streitschrift gegen Bruno Bauer zur Aufklärung des Publikums über die Illusionen der spekulativen Philosophie und über die Idee des Kommunismus als die Idee des neuen Weltzustandes, 1845* (La sagrada familia, o crítica de la crítica crítica. Polémica contra Bruno Bauer para la ilustración del público sobre las ilusiones de la filosofía especulativa y sobre la idea del comunismo como idea del nuevo Estado mundial) [en colaboración con F. Engels; la "sagrada familia" son los tres hermanos Bauer: Bruno, Edgar y Egbert]. — *Misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de la misère, de Proudhon, 1847* [en alemán: *Das Elend der Philosophie*, 1885]. — *Manifest der kommunistischen Partei, 1848* (Manifiesto del Partido Comunista) [en colaboración con F. Engels]. — *Zur Kritik der politischen Oekonomie, 1859* (Crítica de la economía política). — *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*, 3 vols. (I, 1867; II [ed. por F. Engels], 1885; III, 1895). — Las *Tesis sobre Feuerbach* fueron publicadas por F. Engels en 1888 como "Apéndice" a su obra: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*.

Además de estas obras Marx publicó numerosos artículos y ensayos para la *Rheinische Zeitung*, los *Deutsch-französischen Jahrbücher*, el semanario *Vorwärts*, la *Neue Rheinische Zeitung*, el *New York Tribune*, etc. Entre los escritos histórico-políticos destacan: *Die Klassenkämpfe in Frankreich* (1859); *Der 18 Brumaire des Louis Bonaparte* (1852).

Muchos de los escritos de Marx publicados en periódicos y revistas fueron recogidos en libro sólo después de su muerte, especialmente en las ediciones de obras completas (Cfr. *infra*). Marx dejó varias obras inéditas, luego también publicadas en ediciones de *Obras completas*; además de su tesis doctoral de 1841 (*Diferencia entre las filosofías de la Naturaleza de Demócrito y de Epicuro*), mencionamos al respecto: *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (Crítica de la filosofía hegeliana del Derecho) escrita en 1843. — *Die deutsche Idéologie. Kritik der neuesten deutschen Philoso-*

## MAR

*phie* (La ideología alemana. Crítica de la nueva filosofía alemana), escrita durante los años 1845 y 1846. — Deben mencionarse asimismo una serie de escritos típicos del "joven Hegel" que se llaman hoy *Manuscritos económico-filosóficos*, y que fueron escritos casi todos en torno a 1844.

Hay trad. esp. de numerosas obras de Marx. Mencionamos dos trad. de *Misericordia de la filosofía*, una publicada en 1928 y otra en 1941; una trad. de *Crítica de la economía política* publicada en 1933; una trad. de *El Capital*, publicada en 1931 (trad. M. Pedroso); otra de la misma obra publicada en 1934 (trad. W. Rocas), con una 2ª ed. en 3 vols., 1959. De *El Capital* se hizo un resumen en español en 1887 con el título: *El capital resumido y acompañado de un estudio sobre el socialismo científico*. Se han traducido muchos escritos de Marx de interpretación histórico-política. También ha aparecido en 1962 una trad. de los *Manuscritos económico-filosóficos*.

La edición de obras completas de Marx y Engels iniciada por el "Instituto Marx-Engels-Lenin", de Berlín fue interrumpida en 1933. Se ha reimpreso la parte de esta edición que ya había salido y se ha continuado la edición en Berlín-Este (hasta ahora 9 vols., de los 36 vol. proyectados). La trad. rusa de obras de Marx y Engels emprendida por el "Instituto Marx-Engels-Lenin" en Moscú, terminada en 1947, es casi completa. Hay asimismo una edición de *Werke* (incluyendo correspondencia) por H. J. Lieber, en 8 vols. (todavía no completa).

Bibliografía: M. Rubel, *Bibliographie des oeuvres de K. M.*, 1956. — Id., id., *Supplément à la bibliographie*, etc., 1960.

Biografías: Franz Mehring, *K. M. Geschichte seines Lebens*, 1918 (hay una trad. inglesa puesta al día, con notas de E. Fuchs). — Otto Rühle, *K. M. Sein Leben und Werk* (trad. esp.: K. M., 1934. — A. Cornu, *K. M. et F. Engels. Leur vie et leur oeuvre*, 3 vols., 1955-1962 (I. *Les années d'enfance et de jeunesse. La gauche hégélienne [1818/20-1844]*, 1955; II. *Du libéralisme démocratique au communisme [1842-1844]*, 1958; III. *Marx à Paris*, 1962). — I. Berlin, *K. M. His Life and Environment*, 1948.

Hay una bibliografía inmensa sobre la obra y el pensamiento de M. Abundan los escritos polémicos, apologeticos y críticos. Todas las obras mencionadas en la bibliografía de MARXISMO se refieren a Marx. Aquí nos limitamos a mencionar algunos es-

## MAR

critos pertenecientes a diversas tendencias: S. von Boehm-Bawerk, *K. M. and the Close of His System*, 1898. — M. Adler, *M. als Denker*, 1908. — K. Kautsky, *Der historische Leistung von K. M.*, 1908. — P. Lafargue, *Le déterminisme économique de K. M.*, 1909. — J. Spargo, *M. His Life and Work*, 1911. — Franz Mehring, *K. M. Geschichte seines Lebens*, 1918. — F. Tönnies, *Marx Leben und Lehre*, 1921. — M. M. Bober, *K. M. Marx's Interpretation of History*, 1927. — A. Goedeckemeyer, *Die Weltanschauung von M. und Engels*, 1928. — K. Vorländer, *K. M.*, 1929. — S. H. Chang, *The Marxian Theory of State*, 1931. — S. Hook, *Towards the Understanding of K. M.*, 1933. — E. H. Carr, *K. M. A. Study in Fanaticism*, 1934. — A. Cornu, *K. M., l'homme et l'oeuvre. De l'hégélianisme au matérialisme historique (1818-1845)*, 1934. — Id., id., *K. M. et la pensée moderne*, 1948. — K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Vol. II, 1945, nueva ed., 1962. — A. Vène, *Vie et doctrine de K. M.*, 1946. — H. Lefebvre, *Pour comprendre la pensée de M.*, 1947. — F. Grégoire, *Aux sources de la pensée de M.: Hegel, Feuerbach*, 1947. — B. Nicolaejsvki, *K. M.*, 1947. — F. de Raedemacker, *De idéologie von K. M. in het kommunistisch manifest*, 1948. — P. Bigo, *Marxisme et Humanisme*, 1954. — J. Hyppolite, *Études sur M. et Hegel*, 1955. — J.-Y. Calvez, *La pensée de K. M.*, 1956 (trad. esp.: *El pensamiento de C. M.*, 1958, 2ª ed., 1960). — Maximilien Rubel, *K. M. Essai de biographie intellectuelle*, 1957. — Rodolfo Mondolfo, *Marx y marxismo. Estudios histórico-crítico*, 1960. — Kostas Axelos, *M., penseur de la technique. De l'aliénation de l'homme à la conquête du monde*, 1961. — Robert C. Tucker, *Philosophy and Myth in K. M.*, 1961.

MARXISMO. Se ha entendido por 'marxismo': (I) Las doctrinas filosóficas, económicas, sociales, políticas, históricas, etc., de Marx (v.), incluyendo el "joven Marx", es decir, las doctrinas elaboradas por Marx en el curso de su vida, así como la práctica aneja a tales doctrinas; (II) Las doctrinas filosóficas, económicas, etc., de Marx que más influencia han ejercido, unidas a algunas doctrinas de Engels, y formando un "sistema" relativamente coherente; (III) El manejo doctrinal anterior en tanto que ha dado origen a un movimiento político, social, económico, filosófico, etc., que ha experimentado diversas vicisitudes, ha sido objeto de varias.

## MAR

interpretaciones y ha sido aplicado de diferentes maneras, hasta llegar a la época actual.

Tendremos en cuenta estos tres modos de entender el marxismo y describiremos brevemente cada uno de ellos en el orden indicado.

(I) En los datos sumarios presentados en el artículo MARX (v.) hemos indicado ya que Marx procede filosóficamente de la llamada "izquierda hegeliana" (véase HEGELIANISMO). Ello es cierto, pero insuficiente e incompleto. En efecto, Marx fue grandemente atraído por el sistema de Hegel tal como era expuesto por los "jóvenes hegelianos" en Berlín (por ejemplo, por Eduard Gans), pero desde muy pronto la atracción que ejercieron sobre Marx las ideas de Hegel fue contrapesada por la hostilidad que sentía hacia un pensamiento puramente "especulativo", que podía dar lugar a toda clase de combinaciones ideológicas. Por temperamento y también por las circunstancias, que lo lanzaron a la vida periodística y política y no a la vida académica, Marx sentía fuerte inclinación al estudio de lo "concreto" — de los datos históricos, del estado de las leyes, de las condiciones políticas y económicas, etc. Se ha dicho por ello que el hegelianismo de Marx es en gran medida un hegelianismo positivo o, si se quiere, "positivista". Sus primeras reflexiones filosóficas — los escritos del llamado "joven Marx", a los que se viene prestando creciente atención — testimonian estas inclinaciones. En ellos se encuentran reflexiones en las que el autor destaca lo que luego se llamarán "temas existenciales", vistos a la luz del hegelianismo — entre ellos temas tales como el de la enajenación (VÉASE), de los que Hegel había tratado, pero que Marx colocó en una posición más central y a los que dio una significación más concreta. En ellos se advierte asimismo la tendencia, luego más fuerte y sistemáticamente desarrollada, a rechazar cada vez más el contenido idealista del hegelianismo y a hacer uso del método hegeliano.

Un cambio importante en la evolución del pensamiento de Marx — lo mismo que en el de Engels y otros autores coetáneos — lo representó el definitivo abandono de todo residuo idealista en favor de un decidido materialismo. Este cambio fue causado principalmente por la lectura de

## MAR

Feuerbach, en el momento en que, como escribió Engels, "todos éramos entusiastas feuerbachianos". En vez de explicar la historia por el "Espíritu", Feuerbach la explicaba por medio de las "condiciones materiales"; el Espíritu mismo se convertía en "ideología" encubridora de la "verdadera realidad histórica". Ahora bien, Marx llegó a la primera formulación de lo que se consideraba como su pensamiento maduro no sólo a través de la influencia de Feuerbach — muchas de cuyas tesis rechazó luego, en parte por ser excesivamente "abstractas" —, sino también, y sobre todo, por sus estudios de los economistas franceses e ingleses (Ricardo Quesnay, Adam Smith), de los socialistas utópicos franceses (especialmente de Fourier y Proudon), de Saint-Simon y muy principalmente de la realidad social y política de su época. Importante fue asimismo su relación con Engels, con el cual colaboró en diversas obras (hasta el punto de que a veces es difícil distinguir entre la contribución de Marx y la de Engels en la formación del "marxismo"). Todo ello no quiere decir que el marxismo se constituyera a base de una combinación más o menos "mecánica" de influencias y de experiencias. Tanto en su aspecto teórico como en su aspecto "práctico" — por lo demás, estrechamente enlazados entre sí — el marxismo de Marx, bien que formado con muy distintos elementos, apareció como una doctrina distinta de las otras, incluyendo aquellas que, como la de Saint-Simon, estaban más cercanas a ella. Una de las características de este marxismo es la insistencia en lo que luego se llamará "conciencia histórica", es decir, el tratar de explicar no la historia en general, sino los diversos momentos de la historia en su carácter concreto. La historia no aparece para Marx "como historia de los errores", sino — de modo semejante a Hegel, pero en forma anti-idealista — como "historia de las verdades parciales": cada momento histórico es, de algún modo, un "error", pero tiene su justificación y es por ello también una "verdad". Otra de las características es la unión de un sistema de conceptos con un examen concreto y minucioso de la realidad que tal sistema trata de explicar.

Desde este punto de vista el marxismo de Marx consiste fundamental-

## MAR

mente en el "materialismo histórico". Reducido a unas cuantas fórmulas simplificadas este materialismo consiste en lo siguiente: (1) La idea de que la historia es explicable mediante leyes, las cuales, sin embargo, no son leyes *a priori*, sino leyes obtenidas por medio de un examen de los hechos históricos mismos. Por lo demás, estas leyes históricas son distintas de las leyes físicas, químicas, biológicas, etc., por cuanto mientras estas últimas son siempre las mismas para todos los hechos — los cuales son además siempre "los mismos" —, las leyes históricas son leyes evolutivas, es decir, leyes de una evolución que no se repite. (2) La idea de que la evolución histórica no es un desarrollo continuo, sino una serie de desarrollos producidos por conflictos, los cuales son el motor del movimiento histórico. Estos conflictos son de tal índole que en ellos se manifiesta una de las tesis hegelianas: la transformación de la cantidad en cualidad. En efecto, cuando se intensifica el conflicto se produce una ruptura (o explosión), que da lugar a otra fase del desarrollo histórico. (3) La idea de que las fuerzas determinantes de la evolución histórica son fuerzas económicas, es decir, "condiciones materiales de la vida humana". Las fuerzas económicas están incorporadas en clases sociales, y especialmente en dos clases: la de los poseedores y opresores y la de los desposeídos y oprimidos. En otros términos, el factor determinante de la evolución histórica son las "relaciones económicas". Los demás aspectos de la historia — las creencias religiosas, las ideas morales, las ideologías políticas, los sistemas filosóficos, etc. —, son consecuencia del modo como operan las relaciones económicas. Por eso Marx escribe que la existencia social de los hombres determina su "conciencia" y no a la inversa. El predominio de tal existencia social y de los factores económicos es resumido por Marx en el "Prefacio" a su *Crítica de la economía política* del modo siguiente: "En el curso de la producción social que emprenden los hombres, éstos se relacionan entre sí de modos definidos e independientes de su voluntad. Estas relaciones de producción corresponden un estadio definido del desarrollo de sus poderes materiales de producción. La suma de estas relaciones de producción constituye la es-

## MAR

estructura económica de la sociedad — el verdadero fundamento sobre el cual se edifican las superestructuras legales y políticas y a la cual corresponden formas bien definidas de conciencia social. El modo de producción en la vida material determina el carácter general de los procesos sociales, políticos y espirituales de la vida". Debe tenerse presente que Marx no hace de la llamada "superestructura" un reflejo siempre inmediato y directo de las fuerzas de producción. La "superestructura", una vez incorporada a la sociedad, es asimismo un factor de los conflictos y cambios que tienen lugar en la sociedad. (4) La idea de que el proceso histórico tiene lugar en forma dialéctica, y especialmente siguiendo la ley de la negación de la negación. Así, en lo que toca por lo menos a la historia "occidental", la evolución histórica ha seguido el esquema: predominio de la clase feudal; arrumbamiento del feudalismo por la burguesía; nacimiento del proletariado, destinado a arrumbar a la burguesía. En esta dialéctica histórica, cada período tiene su justificación; no es posible saltar de una fase histórica a otra sin la fase intermedia, pues para que se produzca una revolución histórica deben estar preparadas las correspondientes condiciones económicas y sociales. (5) La idea de que el triunfo del proletariado introducirá un cambio radical y distinto de los anteriores, en que por vez primera se procederá no a la armonía de las clases sociales, sino a la supresión de las clases y al advenimiento de la sociedad sin clases. Entonces el hombre será definitivamente libre; se habrá dado el "salto a la libertad" y se habrá cumplido de modo definitivo el proceso hacia la libertad en que la historia consiste. Con la supresión de las clases se suprimirá asimismo el Estado, que había sido instrumento de opresión de las clases dominantes sobre las dominadas. La supresión del Estado será obra de la dictadura del proletariado, el cual hará servir al Estado para su eventual autoeliminación. De este modo se alcanzará la sociedad comunista, que será la verdadera libertad objetiva y el triunfo del hombre sobre toda opresión. (6) La idea, estrechamente ligada con todas las anteriores, de que la filosofía no tiene por finalidad interpretar el mundo, sino cam-

## MAR

biarlo, es decir, la idea de que la actividad humana solamente puede ser entendida racionalmente en cuanto "práctica revolucionaria".

El programa político resultante de las ideas anteriores es el expresado en el *Manifiesto comunista*. Las bases económicas de las mismas ideas se hallan expresadas en *El Capital*. Importante en éste es la interpretación económica de la historia moderna y especialmente del proceso de la revolución industrial y técnica, y la demostración de los conflictos internos que ha experimentado y deberá seguir experimentando la burguesía hasta su destronamiento por el proletariado — destronamiento que primero Marx había concebido como una lucha violenta conducida por una *élite* revolucionaria, y que luego concibió en forma de una lucha más larga, pero más tenaz, bajo la égida de los partidos socialistas (o comunistas). Entre las ideas sobresalientes de lo que puede llamarse "la filosofía económica" del marxismo figuran las siguientes: (1<sup>a</sup>) La idea de que los productos lanzados al mercado tienen un precio. (2<sup>a</sup>) La idea de que para la obtención de estos productos se usa el trabajo de los asalariados, trabajo que tiene asimismo un precio. (3<sup>a</sup>) La idea de que lo producido por el asalariado tiene un precio o, mejor dicho un valor superior al salario recibido por el trabajador (aun descontando los costos de producción, distribución, etc.). Este *plus* es la *plus valía*, que es arrebatada al trabajador por el capitalista. (4<sup>a</sup>) La idea de que tanto el progreso técnico como las necesidades de la competencia obligan a los capitalistas a formar grandes monopolios, destruyendo de este modo las empresas pequeñas y la clase social —la "pequeña burguesía"— poseedora de tales empresas. (5) La idea de que hay inevitablemente crisis (por ejemplo, crisis de superproducción) en el mercado capitalista y que éstas producen conflictos (incluyendo guerras) en el curso de los cuales el capitalismo se autodestruye. (6<sup>a</sup>) La idea de que la cantidad de proletarios y desposeídos aumenta a medida que la cantidad de capitalistas y opresores disminuye.

(II) El marxismo como sistema completo a que nos referimos al principio incluye no sólo las ideas anteriores de Marx, sino otras ideas, algu-

## MAR

nas de las cuales proceden de Engels, especialmente en las partes de sus obras en las que trató de cuestiones de las que no se había ocupado, o no se había ocupado directamente, Marx. Habiendo tratado de los fundamentos más propiamente "marxistas" de este "marxismo como sistema" en el apartado anterior, podremos ser aquí más breves. El marxismo como "sistema completo de Marx-Engels" abarca no solamente el materialismo histórico, sino también el llamado "materialismo dialéctico". En rigor este marxismo ha sido caracterizado con frecuencia como materialismo dialéctico y por este motivo se ha usado para referirse a él la abreviatura *Diamat* ("materialismo dialéctico") y no la abreviatura *Hismat* ("materialismo histórico"). En cierto respecto este marxismo es infiel a algunas de las ideas fundamentales de Marx, especialmente a la idea de que las leyes históricas no son comparables a las leyes físicas. Marx entendió al hombre como un ser creador y en principio libre, y también como un ser natural, aunque no como un ser "solamente natural"; en todo caso, como un ser natural que se esfuerza, en el curso de la historia, por liberarse de la opresión, tanto natural como histórica. Pero en otro respecto este marxismo "completa" a Marx, ya que llena las partes que Marx había dejado "en blanco". En sustancia, consiste en sostener que el ser prima sobre el pensar, y que este último se limita a reflejar pasivamente (casi "fotográficamente") el ser; se trata, pues, de un realismo. Consiste también en afirmar que el ser es, en último término, la "materia"; es, pues, un materialismo. Ahora bien, este materialismo no es mecanicista, como el materialismo de muchos hombres de ciencia del siglo XIX y de algunos filósofos, sino dialéctico. Así, este marxismo consiste en una inversión de Hegel, el cual había puesto la realidad "patas arriba". Además, rechaza de Hegel el contenido, pero conserva fielmente el método. Este método debe aplicarse a la realidad según leyes dialécticas, de las cuales sobresalen tres; las que según algunos inclusive se reducen a tres: la ley de la transformación de la cantidad en cualidad; la ley de la unidad y conflicto de los opuestos, y la ley de la negación de la negación. El marxismo en este sentido es, desde el



punto de vista de la concepción de la realidad, un emergentismo (véase EMERGENTE) que sigue siendo de todos modos naturalista. Las leyes dialécticas en cuestión siguen el esquema de Hegel: tesis (afirmación), antítesis (negación) y síntesis (negación de la negación) — esta última, por lo demás, distinta de la negación lógica, la cual suprime el término puesto o afirmado en vez de "conservarlo" o, mejor, "absorberlo".

Estas leyes dialécticas se aplican a la Naturaleza entera y también a la sociedad. La Naturaleza es una realidad material infinita en el espacio y en el tiempo; de esta realidad surgen los organismos, que siguen siendo materiales, y de los organismos surgen los procesos psíquicos, que están asimismo arraigados en la materia y son, en último término, materiales. El conocimiento tiene lugar por medio de órganos de los sentidos, que son materiales; conocer es, pues, un modo de relación de una "materia" con una "materia". La Naturaleza como realidad material se comprende asimismo de acuerdo con ciertas categorías fundamentales, entre las cuales destacan las de la necesidad y las de la interacción. Ahora bien, tanto esta necesidad como esta interacción tienen lugar no mecánica, sino, una vez más, dialécticamente. El puro mecanicismo es un fatalismo. El idealismo es un "contingentismo (radical)" injustificado. Sólo el materialismo dialéctico permite coordinar la necesidad con la voluntad.

Puede decirse que el marxismo de que hablamos ahora es un materialismo histórico suplementado por un materialismo dialéctico y, según algunos, fundado en un materialismo dialéctico. En cuanto materialismo histórico, este marxismo sustenta fundamentalmente las tesis de Marx descritas en la sección anterior.

(III) El marxismo en los dos sentidos anteriores, y especialmente en el primer sentido, fue objeto de muchas polémicas y revisiones. Algunas de las últimas fueron de naturaleza más política que propiamente filosófica, pero siendo una de las características del marxismo la unión de la teoría con la práctica (la "praxis"), se ha considerado que las discusiones políticas eran también de índole filosófica. Varias de las interpretaciones fueron denunciadas como "revisiónistas"; tal

ocurrió con las interpretaciones de autores como Kaustky y Berstein por parte de Lenin. En rigor, puede considerarse la interpretación del marxismo —y sobre todo lo que podríamos llamar la "práctica del marxismo"— por Lenin como una fase en la evolución del marxismo. La primera fase sería la de Marx; la segunda, la de Marx junto con algunas ideas de Engels; la tercera, la de Marx-Engels interpretada por los llamados "revisiónistas"; la cuarta, la de Lenin. Ahora bien, hemos tratado este punto con más detalle en el artículo FILOSOFÍA SOVIÉTICA, donde nos hemos referido al llamado "marxismo-leninismo" y a algunas de las vicisitudes por éste experimentadas. Aquí nos toca ahora únicamente destacar que en el curso de estas vicisitudes se trató sobre todo de si había un marxismo ortodoxo y, como consecuencia, uno o varios marxismos heterodoxos. Durante un tiempo se consideró como marxismo ortodoxo el soviético, el cual ha recibido los nombres de "neomarxismo" y de "bolchevismo" (o "bolcheviquismo"). Algunos estiman que es injusto reducir el marxismo ortodoxo al soviético sin por ello considerar que la única salida consista en proceder a efectuar una transformación del marxismo análoga a la de los "revisiónistas" de comienzos del siglo xx. Para estos últimos autores el marxismo en la forma soviética ha sido el verdadero "revisiónismo" y, además, un revisionismo que ha consistido en matar lo que había de vivo en el marxismo. Se ha desarrollado en vista de ello un "nuevo marxismo" que aspira a constituir un "marxismo vivo", en algunas ocasiones más cercano al propio Marx, en otras ocasiones interesado en una renovación de Marx de acuerdo con la nueva situación de la época. Interesantes son a este respecto las ideas de Gramsci (VÉASE), el cual sigue siendo considerado como "ortodoxo" por algunos, pero como un renovador del marxismo mediante una "filosofía de la praxis" por otros; las de Lukács, que ha influido sobre todo en autores "occidentales" no marxistas, pero simpatizantes con algunas de las ideas y, sería mejor decir, "intuiciones del marxismo"; las de Henri Lefèbvre (VÉASE) y acaso las de Lezek Kolakowski, el cual se ha esforzado por "resucitar" el marxismo de

las ruinas del "oficialismo" y ha distinguido entre "marxismo institucional" ("pseudo-ortodoxo") y "marxismo intelectual" (más "ortodoxo" o, en todo caso, más "vivo"). A las ideas de estos autores pueden agregarse las de Jean-Paul Sartre en su última obra sobre la razón dialéctica; en ella Sartre estima el marxismo como la filosofía de nuestro tiempo, pero este marxismo no es un materialismo dialéctico, cuando menos por el momento, cuando la ciencia opera todavía según supuestos de carácter positivista. Este "nuevo marxismo" o "marxismo vivo" se relaciona a veces con el interés por el "joven Marx" —por "los escritos de la juventud de Marx"—, pero el panorama de este marxismo es demasiado complejo y, sobre todo, demasiado fluido para que se pueda hacer con él mucho más que dar fe de su existencia.

De la abundante bibliografía sobre el marxismo destacaremos sólo, en orden cronológico, algunas obras pertenecientes a muy diversas tendencias; a ellas hay que agregar, además, las citadas en la bibliografía del artículo MARX y algunas de las que se mencionan en las bibliografías de los artículos DIALÉCTICA y MATERIALISMO: G. Plejanov, *Beiträge zur Geschichte des Materialismus: Hölbach, Helvetius, Marx*, 1896 (del mismo Plejanov el volumen en inglés: *Fundamental Problems of Marxism*, 1929). — O. Lorenz, *Die materialistische Geschichtsauffassung, zum erstenmal systematisch dargestellt und kritisch beleuchtet*, 1897. — Ludwig Woltmann, *Der historische Materialismus, Darstellung und Kritik der marxistischen Weltanschauung*, 1899. — Th. G. Masaryk, *Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus*, 1899. — B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, 1900. — David Koigen, *Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Sozialismus in Deutschland. Zur Geschichte der Philosophie und Sozialphilosophie des Junghegelianismus*, 1901. — Jakob Hollistischer, *Das historische Gesetz. Zur Kritik der materialistischen Geschichtsauffassung*, 1903. — F. Oppenheimer, *Das Grundgesetz der Marx'schen Gesellschaftslehre*, 1903. — A. Penzias, *Die Metaphysik der materialistischen Geschichtsauffassung*, 1905. — W. von Tugan-Baranowski, *Theoretische Grundlagen des Marxismus*, 1905. — Rudolf Goldscheid, *Probleme des Marxismus*, 1906. — G. Sorel, *La décomposition du marxisme*, 1908. — W. E. Biedermann, *Die Weltan-*

## MAR

*schauung des Marxismus*, 1908. — Emil Hammacher, *Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus*, 1909. — G. Charasoff, *Das System des Marxismus. Darstellung und Kritik*, 1910. — Walter Silzbach, *Die Anfänge der materialistischen Geschichtsauffassung*, 1911. — N. Cervigli, *Le teorie fondamentali del Marxismo*, 1912. — Rodolfo Mondolfo, *Sulle orme di Marx*, 1919, 4ª ed., 1948. — Id., id., *Marx y marxismo*, 1960. — H. Cunow, *Grundzüge der Marxschen Soziologie*, 1920-1921. — N. Bujarin, *Théorie des historiques Materialismus*, 1922. — Karl Kautsky, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, 2 vols., 1927. — K. Korsch, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, 1929. — Id., id., *Marxismus und Philosophie*, 2ª edición, 1930. — Varios autores, *Dialéktischskiy i istoricheskoy materializm*, ed. M. Mitin, 1934. — V. Adoratskiy, *Dialectical Materialism. The theoretical Foundations of Marxism-Leninism*, 1936. — H. Lefebvre, *Le matérialisme dialectique*, 1940, nueva ed., 1949. — Id., id., *Logique formelle, logique dialectique*, 1947 (trad. esp.: *Lógica formal, lógica dialéctica*, 1956). — C. Hubatka, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, 1942 (Dis.). — M. M. Rosenthal, *Marksishtskiy dialékticheskoy metod*, 1947. — N. Lubnicki, *The Theory of Knowledge of Dialectical Materialism*, 1949. — H. C. Desroches, *Significations du marxisme suivi d'une initiation bibliographique à l'oeuvre de Marx et d'Engels*, 1949. — M. Cornforth, *Materialism and the Dialectical Method*, 1953 (trad. esp.: *El materialismo y el método dialéctico*, 1961). — Id., id., *Historical Materialism*, 1954, ed. rev., 1962. — Id., id., *The Theory of Knowledge*, 1955, ed. rev., 1963. Estos tres vols. pertenecen a una serie que el autor ha dedicado a la exposición y comentario del marxismo-leninismo. — M. G. Lange, *Marxismus-Leninismus-Stalinismus. Zur Kritik des dialektischen Materialismus*, 1951. — B. Petrov (B. P. Vychéslavtsev), *Filosofská níchéta marksizma*, 1952. — G. Politzer, G. Besse, M. Caveing, *Principes fondamentaux de philosophie*, 1954. — A. G. Meyer, *Marxism. The Unity of Theory and Practice. A Critical Essay*, 1954. — J. Marchai, *Deux essais sur le marxisme*, 1955. — H. B. Acton, *The Illusion of the Epoch. Marxism-Leninism as a Philosophical Creed*, 1955 (trad. esp.: *La ilusión de la época*, 1962). — A. Arvon, *Le marxisme*, 1955. — M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, 1955 (trad. esp.: *Las aventuras de la dialéctica*, 1957). — J. Hommes, *Der*

## MAS

*technische Eros. Das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung*, 1955. — André Piettre, *Marx et marxisme*, 1957 (trad. esp.: *M. y marxismo*, 1962). — G. Lichtheim, *Marxism: An Historical and Critical Study*, 1961. — F. V. Konstantinov, *Los fundamentos de la filosofía marxista* (trad. esp., 1961). — J. Witt-Hansen, *Historical Materialism. The Method. The Théories, I*, 1960. — F. Chatelet, *Logos et praxis. Recherches sur la signification théorique du marxisme*, 1962. — J.-P. Sartre, Roger Garaudy, Jean Hyppolite, Jean-Pierre Vigier, J. Orcel, *Marxisme et Existentialisme, Controverse sur la dialectique*, 1962 (trad. esp.: *Marxismo y existencialismo*, 1963).

Para la filosofía soviética en particular véase la bibliografía del artículo FILOSOFÍA SOVIÉTICA. — Sobre hegelianismo y marxismo: S. Mark, "Hegelianism and Marxism", *Kantstudien*, XXVII (1922). — J. Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, 1955. — Sobre existencialismo y marxismo: G. Lukács, *Existentialisme ou Marxisme*, 1948. — J. Lacroix, *Marxisme, Existentialisme, Personnalisme*, 1950 (trad. esp.: *Marxismo, existencialismo, personalismo*, 1962). — J.-P. Sartre, R. Garaudy et al., *op. cit. supra*. — Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, I, 1960. — Para las obras de H. Lefebvre, G. Lukács y A. Gramsci, véanse las bibliografías de los artículos correspondientes.

MASARYK (TOMAS GARRIGUE) (1850-1937) nació en Hodonin (Moravia) y estudió en la Universidad de Viena. De 1882 a 1911 fue profesor en la nueva Universidad bohemia de Praga. Elegido varias veces diputado, salió de su país en 1914 y se dirigió a Austria, Italia, Suiza y, finalmente, a Inglaterra, profesando durante algún tiempo en el King's Collège, de la Universidad de Londres. Con la independencia, fue elegido Presidente de Checoslovaquia en 1918 y reelegido en 1920 y 1927.

Masaryk se interesó principalmente en problemas de sociología, filosofía política y ética. En todas sus investigaciones introdujo supuestos filosóficos, en los cuales predominaron los derivados del positivismo francés e inglés. Muy fuertes fueron lo que pueden llamarse "tendencias humanistas", combinadas con orientaciones de moral social. Así, su investigación sobre el suicidio no era solamente un análisis de un fenómeno social-histórico, sino que comportaba una filosofía moral destinada a establecer las bases de

## MAS

una sociedad equilibrada, carente de tensiones que no fuesen moral e intelectualmente fructíferas. Lo mismo puede decirse de sus demás escritos de filosofía política, así como de su crítica de las bases filosóficas del marxismo. Masaryk rehusó siempre todo pensamiento de tipo puramente abstracto (o que él estimaba tal) y manifestó inclinación por un modo de pensar "concreto". Éste se reveló no sólo en sus estudios sociales y políticos sino también en sus trabajos de carácter lógico y epistemológico, tanto de los que tenían por tema el problema del escepticismo como de los que se encaminaban directamente a una clasificación de las ciencias y a lo que llamó precisamente la "lógica concreta". Lo decisivo en el pensamiento de Masaryk fue, sin embargo, el hecho de que constituyó, estrechamente enlazado con su acción, un modelo para un cierto estilo de la posterior filosofía checa. Así, un examen de las corrientes de esta filosofía muestra dondequiera sus huellas. Esto ocurre ya muy claramente en el positivismo evolucionista de F. Krejci (1854-1934). Pero también en los pensadores más recientes. De hecho, el pensamiento filosófico checo puede ser inclusive considerado desde el punto de vista de la mayor o menor acentuación que los diversos filósofos han establecido de aquel primer positivismo humanista. Si acentuamos el positivismo, nos encontramos con corrientes científicas (bien que no enteramente antihumanistas), del tipo de K. Vorovda (1879-1929), de V. Hoppe (1890-1931), J. Tvrdy (1877-1943), M. Jahn (1883-1947), J. Král (nac. 1882). Si acentuamos el humanismo, llegaremos hasta una línea que tiene fuertes tendencias metafísico-religiosas, tal como ocurre con V. K. Škrach (1891-1943), J. B. Krozák (nac. 1888), con J. Benes, con el teólogo J. L. Hromádka y con el biólogo vitalista E. Rádl. Una propensión humanista procedente en parte de Masaryk se encuentra asimismo en diversos pensadores marxistas: Z. Nejedly (nac. 1878), L. Svoboda, L. Rieger, E. Kolman, etc. Y aun ella puede rastrearse en filososofos de orientación estrictamente lógico-metodológica, como J. Patocka, J. Popelová, M. Englis, etc.

Obras filosóficas (en los textos alemanes): *Der Selbstmord als so-*

## MAS

*ziale Massenerscheinung der modernen Zivilität*, 1881 (*El suicidio como fenómeno de masas de la civilización moderna*). — *Ueber den Hypnotismus*, 1881. — *Blaise Pascal*, 1883. — *Die Wahrscheinlichkeitsrechnung und die Humesche Skepsis*, 1884 (*El cálculo de probabilidades y el escepticismo de Hume*). — *Ueber das Studium der dichterischen Werke*, I, 1884; II, 1886 (*Sobre el estudio de las obras poéticas*). — *Unsere heutige Krisis*, 1885 (*Nuestra crisis actual*). — *Grundzüge einer konkreten Logik*, 1887 (*Fundamentos de una lógica concreta*). — *Die moderne Evolutionsphilosophie*, 1896. — *Die Stellungnahme der Sozialistenpartei zur Ethik in der neuesten Zeit*, 1896 (*La posición del Partido Socialista frente a la ética más reciente*). — *Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus. Studien zur sozialen Frage*, 1899 (*Los fundamentos filosóficos y sociológicos del marxismo. Estudios para la cuestión social*). — *Die Politik als Wissenschaft und Kunst*, 1906 (*La política como ciencia y como arte*). — *Intelligenz und Religion*, 1907. — *Russland und Europa. Soziologischen Skizzen*, 1913. — Además, varios escritos sobre el problema bohemio: *Die böhmische Frage* (1895), Fr. Palacky's *Idee des böhmischen Volkes* (1898), y múltiples escritos en la revista *Näse Doba* especialmente sobre la vida religioso-eclesiástica. — Bibliografía de las obras de Masaryk en: Boris Jakowenko, *La bibliographie de T. G. Masaryk*, 1935. — Véase *Festschrift zum 80. Geburtstag* (7 de marzo de 1930): í: Aliotta, L. Brunschvicg, Bulgakow, Croce, Hugo Fischer, S. Hessen, O. Kraus, Losskij, Rádl y otros; II (*Masaryk als Denker*): Rádl, Lapchin, Kroft, Mirchuk, Hans Driesch y otros, 1930. — K. Krofta, *M. und sein wissenschaftlichen Werk*, 1930. — E. Utitz, *T. G. M. als Volkserzieher*, 1935. — O. Kraus, *Die Grundzüge der Welt und Lebensanschauung T. G. Masaryks*, 1937. — E. Rade, *La philosophie de T. G. M.*, 1938.

MASNOVO (AMATO) (1880-1955), nac. en Fontanello (Parma), estudió en la Universidad Gregoriana. Ordenado sacerdote en 1903, profesó en el Seminario de Parma; al fundarse en 1921 la Universidad católica del Sagrado Corazón (Università Cattolica del Sacro Cuore) fue nombrado en ella profesor de filosofía medieval y de filosofía teórica.

Masnovio ha contribuido a la fundamentación y desarrollo del neotomismo (v.) contemporáneo tanto his-

## MAT

tórica como sistemáticamente. Desde el punto de vista histórico, Masnovio ha estudiado los antecedentes inmediatos del pensamiento de Santo Tomás y en particular las corrientes avicenianas. También ha estudiado la relación entre el pensamiento agustiniano y el tomista y ha destacado sus concordancias más bien que sus discrepancias. Finalmente, se ha ocupado de estudiar los orígenes del neotomismo en Italia cuyas fuentes ha encontrado en el pensamiento de Vincenzo Buzzetti (v.) (bien que hoy se hace remontar su origen a sus maestros en el Collegio Alberoni [véase NEOTOMISMO]).

Desde el punto de vista sistemático, Masnovio se ha ocupado, entre otros problemas, de la cuestión de la naturaleza de la posibilidad o, mejor, "los posibles". La doctrina al respecto de Masnovio, llamada por el autor "subordinatismo realista", y también "subordinatismo genético", parte de Santo Tomás al afirmar que el conocimiento comienza por serlo de realidades "actuales" (en acto) y que el conocimiento de lo posible deriva del conocimiento de lo actual. Sin embargo, a diferencia de autores que (como Bergson) hacen de lo posible algo ontológicamente derivado de lo actual, Masnovio sostiene que los posibles son ontológicamente anteriores a las cosas actuales en la mente infinita, la cual crea tales cosas. Interesante en el pensamiento de Masnovio es el intento de concebir analíticamente la noción de causa, lo cual permite, a su entender, no sólo concebir a Dios como Causa primera, sino también evitar los argumentos kantianos contra la posibilidad de demostración de la existencia de esta Causa.

Obras: *Introduzione alla Somma teológica di S. Tommaso*, 1918, 2ª ed., 1946. — *Il neotomismo in Italia. Origini e prime vicende*, 1923 (además, artículos complementarios sobre los orígenes del neotomismo en Italia, en *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 1924 y 1926). — *Problemi di metafisica e di criteriologia*, 1930. — "Gnoseologia e metafisica", *Rivista di Filosofia Neoscolastica* (1933). — *Du Guglielmo d'Auvergne a s. Tommaso d'Aquino*, 3 vols., 1930-1945. — *La filosofia verso la religione*, 1941. — S. Agostino e s. Tommaso, 1942, 2ª ed., 1950.

MATEMÁTICA. Los pitagóricos consideraban la matemática como la

## MAT

ciencia. Esto es comprensible si se piensa que la matemática era para ellos la ciencia de los números y de las figuras geométricas consideradas a su vez como la esencia de la realidad. Estas concepciones pitagóricas ejercieron gran influencia, especialmente en el mundo antiguo y durante el Renacimiento. Pocos autores las han mantenido en la época moderna, pero pueden rastrearse trazas de la importancia central adquirida por la matemática en los ideales científicos panmatematizantes, los cuales, según Meyerson, constituyen una de las varias posibles filosofías de la ciencia.

La filosofía ha considerado siempre la matemática como uno de los objetos principales de sus investigaciones. Éstas han sido llevadas a cabo dentro de la lógica, de la teoría del conocimiento y de la metafísica hasta que se ha constituido una disciplina especial, la filosofía de la matemática, que ha tenido por misión formular con la mayor claridad posible los problemas básicos (los "problemas de fundamentación") concernientes a dicha ciencia. De estos problemas consideraremos aquí los siguientes: (1) El contenido de la matemática; (2) La naturaleza de los entes matemáticos; (3) Los fundamentos de la matemática; (4) La relación entre la matemática y las demás ciencias; (5) La relación entre la matemática y la realidad.

El problema del contenido de la matemática concierne menos a la filosofía que a la propia matemática. Puede resolverse en buena parte mostrando las cuestiones de que se ocupa la matemática, los métodos que usa y las ramas en que se divide. Suponiendo conocidos en lo esencial estos aspectos, no es menester aquí referirnos a ellos con detalle. Observaremos sólo que la idea —predominante durante mucho tiempo— según la cual la matemática es la ciencia de la cantidad, no puede mantenerse. En efecto, hay disciplinas matemáticas, como la topología, que no se ocupan de la cantidad. Por este motivo se ha intentado encontrar un concepto más general para definir el contenido de la matemática: es el concepto de orden (VÉASE).

Sobre la naturaleza de los entes matemáticos hay muchas discusiones, aun tomando la expresión 'entes matemáticos' en un sentido neutral, equi-

## MAT

valente a 'aquello de que se ocupa la matemática'. Entre las posiciones adoptadas sobre este problema mencionaremos siete: (a) el realismo; (b) el conceptualismo; (c) el nominalismo; (d) el apriorismo; (e) el empirismo; (f) el objetivismo y (g) el "existencialismo". Señalaremos brevemente en qué consiste cada una de ellas.

Las posiciones (a), (b) y (c) consideran el problema de la naturaleza de los entes matemáticos de acuerdo con la teoría de los universales (v.). Suponen, en efecto, que tales entes son ideas generales cuyo *status ontológico* debe determinarse. Según la posición (a), los entes matemáticos existen antes de las cosas; tienen, pues, una realidad metafísica (u ontológica). Por eso tal posición es llamada también *platonismo*, aunque debe tenerse presente que no coincide con la doctrina del propio Platón, el cual consideraba con frecuencia que los entes matemáticos son análogos a las ideas, mas no se confunden con las ideas: son intermediarios entre la realidad sensible y la inteligible. Según la posición (b), los entes matemáticos tienen existencia solamente en tanto que poseen fundamento en la realidad, *fundamentum in re*; son, pues, conceptos, pero no meras producciones de nuestra mente. Según la posición (c), los entes matemáticos son solamente nombres, adoptados por convención y aplicables a la realidad por cuanto son en sí mismos vacíos de contenido.

Las posiciones (d) y (e) consideran el problema en cuestión desde el punto de vista del origen de nuestros conceptos matemáticos. Según la posición (d), los entes matemáticos son concepciones innatas, completamente independientes de la experiencia, aunque aplicables a ella. Según la posición (e), los entes matemáticos son obtenidos por medio de abstracciones efectuadas a partir de la experiencia; son, por así decirlo, idealizaciones máximas de nuestras percepciones sensibles.

Las posiciones (f) y (g) consideran de nuevo el problema desde el punto de vista ontológico, pero sin comprometerse a adoptar al respecto (por difícil que ello sea) una teoría de los universales. Según la posición (f), los entes matemáticos no existen,

## MAT

sino que "subsisten" o "consisten" (v. CONSISTENCIA); su modo de ser es el del objeto ideal (v.). Según la posición (g), hay que distinguir entre el pensamiento matemático y el objeto del pensamiento matemático. La atención preponderante hacia el primero da origen a un formalismo; la atención preponderante hacia el último permite sostener una fundamentación existencial del intuicionismo. La posición (f) ha sido defendida, entre otros, por Meinong. La posición (g), por Oskar Becker, siguiendo algunas indicaciones de Heidegger.

La fundamentación de la matemática ha dado origen también a muchas discusiones, de las que han emergido tres posiciones distintas: el logicismo, el formalismo y el intuicionismo. Para el logicismo, desarrollado por Frege y luego por Peano, Russell y Whitehead, la matemática se reduce a la lógica. Para el formalismo, defendido por David Hubert, la matemática puede formalizarse por completo; el método adecuado a tal efecto consiste en probar la no contradicción de las teorías matemáticas y de todos los sistemas lógicos apropiados a ellas. Para el intuicionismo, defendido, entre otros, por L. E. J. Brouwer y Arend Heyting, puede hablarse de entes matemáticos solamente si podemos construirlos mentalmente. Cada una de estas posiciones choca con dificultades peculiares: el logicismo encuentra muy difícil situar toda la matemática dentro del marco de la lógica; el formalismo —calificado también de *axiomatismo*— topa con los obstáculos derivados de las consecuencias de la prueba de Gödel (v.); el intuicionismo se ve precisado a cercenar una buena parte de las teorías matemáticas de sus construcciones, sobre todo cuando, adoptando la doctrina de G. F. C. Griss, concibe que hay entes matemáticos solamente cuando son *efectivamente* construidos mentalmente. Cada una de estas posiciones, por otro lado, ha alcanzado grandes triunfos y ha impulsado grandemente el progreso en matemática. No puede predecirse qué teoría triunfará definitivamente; lo más probable es que haya que mantener las partes más fecundas de cada una de ellas. Debe observarse que en todas estas teorías, incluyendo la intuicionista,

## MAT

se tiende a la formalización (v.) máxima de las operaciones matemáticas; es un error, por lo tanto, interpretar ciertos resultados de la matemática contemporánea como un apartamiento de esta vía.

La cuestión de la relación entre la matemática y las demás ciencias es muy compleja. En todo caso, se han manifestado al respecto muy diversas opiniones. Para algunos, la matemática es la lengua universal de todas las ciencias. Si algunas se resisten a la llamada "matematización" es simplemente o porque están poco desarrolladas o porque las matemáticas usadas no son, o no son todavía, suficientemente ricas y flexibles. Para otros, la matemática se aplica a las ciencias en grado decreciente de intensidad desde la física, completamente, o casi completamente matematizado, hasta la historia, donde la matemática desempeña un papel modesto o nulo. Parece no encontrarse nadie para quien la matemática pueda resultar perniciosa para ciencias ya altamente matematizadas como la física. Sin embargo, esta es la opinión de J. Schwartz (Cfr. art. citado *infra*), que, por su carácter polémico, procederemos a resumir.

Según dicho autor, "en su relación con la ciencia, la matemática depende de un esfuerzo intelectual llevado a cabo fuera de la matemática para la especificación de la aproximación que la matemática va a tomar literalmente". El matemático tiene que considerar situaciones bien definidas —o convertir cualesquiera situaciones dadas en situaciones bien definidas, seanlo o no de hecho para los físicos y, *a fortiori*, para los demás hombres de ciencia. "El matemático convierte en axiomas —y toma tales axiomas literalmente— lo que para el hombre de ciencia son supuestos teóricos." Ello puede llevar a considerar tales supuestos teóricos como axiomas científicos; cuando tal sucede, la matemática resulta perniciosa, porque introduce una confusión. Conviene, pues, concluye Schwartz, no confundir lo que dice el físico con una interpretación literal de las fórmulas matemáticas de que se vale. Ejemplo de tal situación es la ecuación de Schrödinger para el átomo de hidrógeno. Esta ecuación "no es una descripción literalmente correcta del átomo, sino una aproximación a una ecuación algo más

## MAT

correcta que tenga en cuenta el *spin*, el diapolo magnético y los efectos relativistas; ecuación que es a la vez una aproximación mal comprendida a un conjunto infinito de ecuaciones cuánticas relativas al campo.

Al respecto debe observarse que aunque, en efecto, la matemática —o una interpretación literal de una ecuación matemática— pueda resultar perniciosa para el buen entendimiento de ciertos procesos físicos, no es necesario que resulte perniciosa; además, debe tenerse en cuenta que no pocos importantes resultados físicos (incluyendo algunos obtenidos por el citado Schwartz) han sido posibles gracias a desarrollos matemáticos.

Lo más plausible en el problema de la relación entre la matemática y la ciencia —o las ciencias— es adoptar el punto de vista de que la matemática es definible de algún modo como un lenguaje y que, por consiguiente, su relación con otras ciencias consiste, a la postre, en la relación que exista, o pueda existir, entre el lenguaje matemático y el de otras ciencias.

El problema llamado a veces "relación de la matemática con la realidad" es en gran parte reducible al anterior; en efecto, preguntar en qué medida pueden, o deben, usarse las matemáticas en otras ciencias equivale a preguntar en qué medida las matemáticas pueden, o deben, usarse para describir, resumir o precisar los conocimientos que forman el contenido de las demás ciencias. Sin embargo, algunas veces se ha considerado este problema separadamente, o bien se ha considerado el problema en toda su generalidad en cuanto problema de qué tipo de verdad pueden expresar las matemáticas. Dos citas al respecto son iluminativas. Una procede de Henri Poincaré y reza: "La posibilidad misma de la ciencia matemática parece una contradicción insoluble. Si esta ciencia sólo es deductiva, ¿de dónde le viene este perfecto rigor que nadie piensa poner en duda? Si, por el contrario, todas las proposiciones que enuncia pueden deducirse unas de otras por medio de las reglas de la lógica formal, ¿cómo no se reduce la matemática a una tautología inmensa?" Aunque esta cita parece referirse exclusivamente a la cuestión de la naturaleza de las proposiciones matemáticas, envuelve el

## MAT

problema de "la relación de la matemática con la realidad" por cuanto se refiere, cuando menos implícitamente, a la cuestión de la fuente del rigor y certeza de las proposiciones matemáticas. Este rigor y esta certeza se transfieren a los fenómenos mismos descritos matemáticamente. La otra cita procede de Einstein y dice: "En la medida en que las proposiciones matemáticas se refieren a la realidad, no son ciertas, no son reales." Vemos con ello que se le plantean al filósofo en lo que toca a la cuestión citada dificultades al parecer insuperables. Varias soluciones han sido propuestas para resolverlas. He aquí algunas: (I) la matemática puede aplicarse a la realidad, porque ella misma no dice nada: es como un marco vacío dentro del cual cabe todo; (II) la matemática puede aplicarse a la realidad, porque resulta empíricamente de un examen de lo real; (III) la matemática puede aplicarse a la realidad, porque, como suponía Kant, los juicios matemáticos son juicios sintéticos *a priori*; (IV) la matemática puede aplicarse a la realidad, porque ésta es de índole matemática. La solución (I) es un extremo formalismo; la solución (II), un empirismo; la solución (III) un apriorismo trascendental; la solución (IV) una forma de pitagorismo. Terminamos de este modo por el mismo tema con que habíamos iniciado este artículo: el tema de la naturaleza matemática de lo real.

Además de los autores y textos a que se hace referencia en el artículo, véase, para la cuestión de los principios de la matemática: Bertrand Russell, *Principles of Mathematics*, I, 1903, 2ª edición, 1938 (trad. esp.: *Los principios de las matemáticas*, 1951; para una introducción más simple, del mismo autor: *Introduction to Mathematical Philosophy*, 1919; trad. esp.: *Introducción a la filosofía matemática*, 1947). — B. Russell y A. N. Whitehead, *Principia mathematica*, I, 1910; II, 1912; III, 1913, 2ª edición, 1925-1927. — Louis Couturat, *Les Principes des Mathématiques, avec un appendice sur la philosophie des mathématiques de Kant*, 1905 (véase, además, la bibliografía del artículo LOGÍSTICA, en particular aquellas obras especialmente consagradas a la lógica como filosofía matemática). — Hugo Dingler, *Grundlinien einer Kritik und exakten Theorie der Wissenschaften, insbesondere der mathe-*

## MAT

*matischen*, 1907. — Paul Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, 1910. — Pierre Boutroux, *Les principes de l'analyse mathématique*, 1914-1919. — Hugo Dingler, *Das Prinzip der logischen Unabhängigkeit in der Mathematik zugleich als Einführung in die Axiomatik*, 1915. — D. Hubert y W. Ackermann, *Grundzüge der theoretischen Logik*, 1928, 3ª ed., 1949. — D. Hubert, P. Bernays, *Grundlagen der Mathematik*, 2 vols., 1934-1939 (las obras de Hubert pertenecen a la dirección axiomática; para la dirección intuicionista véase la bibliografía del artículo INTUICIONISMO). — Stanislaw Leśniewski, "Grundzüge eines neuen Systems der Grundlagen der Mathematik", *Fundamenta mathematica*, XIV (1928), 1-81 (véase también bibliografía de LESNIEWSKI (S)). — Amoroso Costa, *As idéias fundamentais da Matemática*, 1929. — F. P. Ramsey, *The Foundations of Mathematics and other Logical Essays*, 1931. — A. Heyting, *Grundlagenforschung, Intuitionismus, Beweistheorie*, 1934 [dirección intuicionista]. — Varios autores, *Crisis y reconstrucción de las ciencias exactas*, 1936 (Publicaciones de la Universidad de La Plata). — E. W. Beth, *Les fondements logiques des mathématiques*, 1950, 2ª ed., 1955. — S. C. Kleene, *Introduction to Metamathematics*, 1952. — Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Remarks on the Foundations of Mathematics*, 1956, ed. G. H. von Wright, R. Rhees, G. E. M. Anscombe. — P. H. Nidditch, *Introductory Formal Logic of Mathematics*, 1957. — S. C. Kleene, "Mathematics, Foundations of" en *Encyclopaedia Britannica*, ed. de 1957, Vol. 15, págs. 82-84. — Exposiciones sobre el pensamiento matemático (además de algunas de las obras antes citadas y de muchas de las que figuran en el artículo LOGÍSTICA). E. W. Beth, Georges Bouligand, *Les aspects intuitifs de la mathématique*, 1944. — F. Waismann, *Einführung in das mathematische Denken*, 1936, 2ª edición, 1947. — Edouard Le Roy, *La pensée mathématique pure*, 1960 [Curso en el Collège de France, 1914-1915 y 1918-1919, revisado desde 1919-1920 para su publicación, con 5 apéndices procedentes de un curso en el mismo Collège, 1922 a 1926]. — Libros sobre la naturaleza y sobre la realidad de los "objetos matemáticos": A. Voss, *Ueber das Wesen der Mathematik*, 1908. — Geiringer, *Die Gedankenwelt der Mathematik*, 1922. — Oskar Becker, "Mathematische Existenz", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VIII (1927), 441-809. — G. Junge, *Ein-*

MAT

fürung in Wesen und Wert der Mathematik, 1928. — Max Black, *The Nature of Mathematics*, 1933. — B. von Freytag, *Die ontologischen Grundlagen der Mathematik*, 1937. — Max Bense, *Geist der Mathematik. Abschnitte aus der Philosophie der Arithmetik und Geometrie*, 1939. — E. W. Beth, *L'existence en mathématiques*, 1956. — W. Überwasser, E. Theis, Th. Litt, B. von Juhos, B. von Freytag, P. Lorenzen, G. Martin, A. Kratzer et al., "Mathematik und Wirklichkeit", Cuadernos 9, 10, 11, Año VI (1953) de *Studium générale*. — Obras sobre matemática y lógica, y matemática y realidad: véase bibliografía de LÓGICA y REALIDAD. Además (o especialmente): M. Pasch, *Mathematik und Logik*, 1919. — Francisco Vera, *La lógica en la matemática*, 1929. — Hans Hahn, *Logik, Mathematik und Naturerkennen (Einheitswissenschaft)*, 1933. — Ferdinand Gonseth, *Les Mathématiques et la Réalité*, 1936. — A. Lautmann, *Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques*, 1938. — Id., id., *Nouvelles recherches sur la structure dialectique des mathématiques*, 1939. — V. Kraft, *Mathematik, Logik und Erfahrung*, 1947. — Sobre el método matemático: O. Holder, *Die mathematische Methode*, 1924. — Sobre matemática y lenguaje: Arthur F. Bentley, *Linguistic Analysis of Mathematics*, 1932. — Sobre epistemología de la matemática: Wolfgang Cramer, *Das Problem der reinen Anschauung. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung der Prinzipien der Mathematik*, 1937 [Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 27]. — Fausto Toranzos, *Introducción a la epistemología y fundamentación de la matemática*, 1942. — Georgi Schischkoff, *Erkenntnistheoretische Grundlagen der mathematischen Anwendbarkeit*, 1949. — Jean Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique. I: La pensée mathématique*, 1949. — Filosofía de la matemática: Hermann Weyl, *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*, 1927 (trad. inglesa, modificada y ampliada: *Philosophy of Mathematics and Natural Science*, 1949). — Walther Brand y Marie Deutschbein, *Introducción a la filosofía matemática* (trad. esp., 1930). — Walther Dubislav, *Die Philosophie der Mathematik in der Gegenwart*, 1932. — F. Gonseth, M. Lautmann, G. Juvet, G. Bouligand, J. L. Des-touches, B. Mania, St. Jaskowski, A. Reymond, A. Becker, Paul Schrecker, *Philosophie des Mathématiques*, 1936 [Actes du Congrès International de

MAT

Philosophie scientifique, 6]. — Louis O. Kattsoff, *A Philosophy of Mathematics*, 1948. — B. von Freytag, *Gedanken zur Philosophie der Mathematik*, 1948. — G. Polya, *Mathematics and Plausible Reasoning*, 2 vols., 1955. — Stephan Körner, *The Philosophy of Mathematics. An Introductory Essay*, 1960. — A. Froda, H. Margenau, J. Schwartz, J. A. Wheeler, "Symposium on the Role of Mathematics in the Formulation of Physical Theories", en *Logic, Methodology, and Philosophy of Science* [Proceedings of the 1960 International Congress] ed. E. Nagel, P. Suppes, A. Tarski, 1962, págs. 340-74; El artículo de J. Schwartz referido en el texto procede del mismo volumen, y lleva el título "The pernicious Influence of Mathematics on Science", págs. 356-60. — D. Maravall y Casanoves, *Filosofía de las matemáticas*, 1961. — P. Bernays, *Philosophie der Mathematik*, en prep. — Sobre "ficciones" en la matemática: Christian Betsch, *Fiktionen in der Mathematik*, 1926. — Obras históricas de carácter general: M. Cantor, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, I, 1907. — L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, 1913 (trad. esp.: *Las etapas de la filosofía matemática*, 1945). — Pierre Boutroux, *L'idéal scientifique des mathématiciens, dans l'antiquité et dans les temps modernes*, 1920. — J. Pelse-neer, *Esquisse du progrès de la pensée mathématique. Des primitifs au Xe Congrès International des mathématiciens*, 1935. — G. Sarton, *The Study of the History of Mathematics*, 1936. — G. Loria, *Storia dette matematiche dall'alba della civiltà al secolo XIX*, 3 vols., 1929-1931-1933, 2ª ed. en 1 vol., 1950. — Edmund Colerus, *Von Pythagoras bis Hilbert. Die Epochen der Mathematik und ihre Baumeister. Geschichte der Mathematik für Jedermann*, 1937. — E. W. Beth, *Inleiding tot de wijsbegeerte der wiskunde*, 1940, 2ª ed., 1948. — Max Bense, *Konturen einer Geistesgeschichte der Mathematik (Die Mathematik und die Wissenschaften)*, 1946. — O. Becker y J. E. Hofmann, *Geschichte der Mathematik*, 1952. — Oscar Becker, *Grosse und Grenze der mathematischen Denkweiss*, 1959. — Matemática pregregia: O. Neugebauer, *Vorgriechische Mathematik*, 1934. Matemática griega y medieval: O. Neugebauer, *The Exact Sciences in Antiquity*, 1952. — O. Becker, *Das mathematische Denken der Antike*, 1957. — K. Reidemeister *Mathematik und Logik bei Plato*, 1942. — A. Wedberg, *Plato's Philosophy of Mathematics*,

MAT

1955. — H. G. Apostle, *Aristotle's Philosophy of Mathematics*, 1953. — F. Vera, *La matemática del Occidente latino medieval*, 1956. — J. Alvarez Laso, C. M. F., *La filosofía de las matemáticas en Santo Tomás*, 1952. — Matemática moderna: J. Baumann, *Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie*, 2 vols., 1869, y, sobre todo, la obra de Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, etc., mencionada en la bibliografía sobre este filósofo. — Bibliografía: E. W. Beth, *Symbolische Logik und Grundlegung der exakten Wissenschaften*, 1948 [Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, 3, ed. I. M. Bocheński].

MATEO DE AQUASPARTA (ca. 1240-1302), de la Orden de los Franciscanos, nació en Aquasparta (Umbria), fue entre 1275 y 1276 maestro en la Universidad de París, en 1279 lector en el *Studium* franciscano de Bolonia, y en el mismo año lector en el Sacro Palacio en Roma como sucesor de Juan Pecham. En 1287 fue nombrado Ministro general de su Orden y en 1288 Cardenal. Discípulo fiel de San Buenaventura, Mateo de Aquasparta consideró a San Agustín como la máxima autoridad teológica y filosófica; sin embargo, los conceptos aristotélicos no fueron enteramente ajenos a sus especulaciones y le sirvieron en no poca medida para la elaboración del agustinismo bonaventuriano, cuando menos en lo que toca a la doctrina del alma y de sus operaciones. Así, por ejemplo, Mateo de Aquasparta defendió la tesis de la iluminación divina del alma sin la cual esta última no podría conocer la especie inteligible que le presenta el objeto. Pero a la vez la propia alma elabora las especies sensibles para formar las inteligibles; en semejante elaboración desempeña un papel capital el entendimiento agente. De este modo tal proceso de formación es análogo a un proceso de abstracción. La influencia de Avicena puede explicar la adopción de semejante punto de vista conciliatorio sin que ello implique olvidar que, en último término, la doctrina agustiniana y bonaventuriana es la que se impone como un marco general en tal análisis del alma. Por otro lado, en oposición a la doctrina tomista, Mateo de Aquasparta consideró que hay un conocimiento directo de las entidades singulares por medio de una especie singular, la cual consti-

tuye la base para la formación de la especie inteligible, si bien una base genética más que propiamente epistemológica. Siguiendo a San Buenaventura, Mateo de Aquasparta defendió, además, la doctrina de la composición hilemórfica de todos los entes creados.

Se deben a Mateo de Aquasparta varias *Quaestiones disputatae* y *Quaestiones quodlibetales*. Mateo es también autor de *Comentarios a las Sentencias*. Edición de algunas *Quaestiones disputatae* en: *De humana cognitionis ratione Anecdota quaedam Seraphici Doctoris Sancti Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum*, a cargo de los Padres del Colegio de San Buenaventura, Ad Claras Aquas, 1883. — Los mismos PP. han publicado una selección más amplia de las *Quaestiones disputatae* en la *Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi: Quaestiones disputatae de fide et de cognitione*, 1903, 2ª ed., 1957 (Bibliotheca, I). — *Quaestiones disputatae de Incarnatione et de Iapsu aliaeque selectae de Christo et de Eucharistia*, 2ª ed., 1957 (Bibliotheca, II). — *Quaestiones disputatae de gratia*, 1935, ed. V. Doucet (Bibliotheca, XI). — *Quaestiones disputatae de productione rerum et de providentia*, 1959, ed. Gedeonis Gál, O. F. M. (Bibliotheca, XVII). — *Quaestiones disputatae de anima separata, de anima beata, de ieiunio et de legibus*, 1959 (Bibliotheca, XVIII). — Véase también edición de *Quaestiones disputatae de anima XIII*, 1961, ed. A.-J. Gondras [Études de philosophie médiévale, 50].

Véase Martin Grabmann, *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus ab Aquasparta*, 1906. — L. Amorós, "La teología como ciencia práctica en los tiempos que preceden a Escoto", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, IX (1934), 261-303. — J. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik, mit besonderer Berücksichtigung des Kardinals Matteo d'Aquasparta, I. Das Wesen der Gnade*, 1942. Además, estudio preliminar de V. Doucet a la citada edición (1935) de las *Quaestiones de Gratia*.

MATERIA. El término griego ὑλη (*hyle*) se usó primariamente con los significados de "bosque", "tierra forestal", "madera" ("madera cortada" o "leños"). Luego se usó también con el significado de "metal" y de "materia prima" de cualquier clase, esto es. substancia con la cual (y de la cual) se hace, o puede hacer, algo.

Significados análogos ha tenido el vocablo latino *materia* (y *materies*), usado para designar la madera —especialmente los leños de madera— y también cualquier material para la construcción. Parece que sólo con Aristóteles adquirió ὑλη un significado filosófico técnico o, cuando menos, técnicamente preciso. Ello no quiere decir, sin embargo, que el concepto de materia no fuera usado filosóficamente antes de Aristóteles. Puede encontrarse tal concepto en el pensamiento chino e indio y también en el pensamiento hebreo, así como en el pensamiento griego pre-aristotélico, al cual nos referiremos brevemente en seguida.

Por lo pronto, puede considerarse que los filósofos milesios (VÉASE) entendían la realidad primaria o fuente, φύσις de la realidad —agua, *apeiron* (v.), aire— como una entidad de algún modo "material". En todo caso, esta realidad era concebida en cada caso como una especie de masa más o menos indiferenciada de la cual se suponía que surgen los diversos elementos y con la cual se imaginaba que se formaban todos los cuerpos. Se trataba, pues, de una especie de "materia", bien que de una materia "animada" o "vivificada", razón por la cual las doctrinas de los milesios han sido consideradas a menudo como una manifestación de hilezoísmo (VÉASE). El concepto de materia entre los milesios puede ser equiparado al concepto de "masa" (en latín: *massa*, derivado del griego μάζα [= pan de cebada] y, según algunos autores, del hebreo מַתָּה, *mazza* [= pan sin levadura]) por lo menos en un sentido: en que "la materia primordial" en cuestión parecía tener una cierta masa en tanto que *quantitas materiae*, aun cuando puede alegarse que tal "materia primordial" consistía no sólo en la cantidad, sino también, y aun especialmente, en el espacio ocupado. Echando ahora mano de un vocabulario anacrónico puede decirse que los milesios emplearon un concepto a la vez "físico" y "metafísico" de materia (y hasta de materia-masa). Ahora bien, a medida que se buscó un principio que explicara realmente el movimiento y la formación de los diversos cuerpos, el concepto de materia en sentido milesio resultó insuficiente. La materia —sea cual fuese— fue entonces concebida o como

una realidad puramente sensible, o bien como una realidad esencialmente mudable. Lo primero ocurrió entre los eleatas; lo segundo, entre algunos pluralistas.

La consideración de la materia como elemento en el cual radica el movimiento (sensible o "local") y la diversidad de los cuerpos, llevó a la idea de materia como masa informe de los elementos (especialmente de los cuatro elementos: fuego, tierra, agua, aire), masa de la cual se suponía que surgieron luego, por diferenciación, los elementos mismos. Tal pudo ser el caso de Anaximandro y luego de Empédocles. No fue, ciertamente, el caso de Demócrito, cuyo concepto de materia, como veremos más adelante, es comprensible más bien por analogía con el llamado "concepto clásico (moderno) físico de la materia". Puede preguntarse ahora si tal es, en cambio, el caso de Platón.

De algún modo lo es. En efecto, la distinción establecida por Platón entre el ser que es siempre y nunca cambia, y el ser que no es nunca y cambia siempre (*Tim.*, 49 A) le lleva a preguntarse por el tipo de realidad de este último ser. No puede ser una realidad determinada, pues si tal fuera tendría una forma, y entonces no sería perpetuamente mudable. No puede ser, pues, ninguno de los elementos, de modo que parece deber concluirse que tiene que ser algo así como la masa indiferenciada de los elementos previa a toda "formación", esto es, "lo común" en todos los elementos. Pero en tal caso es como un "receptáculo", *χώρα*, vacío capaz de "acoger" cualquier forma (*Tim.*, 51 A). De ahí la identificación de receptáculo, *χώρα*, y materia, ὑλη, que, según Aristóteles (*Phys.*, IV, 2, 209 b 11) caracteriza la concepción de la materia en Platón.

Pero, al mismo tiempo, tenemos en Platón otras ideas acerca de la materia — o de lo que luego se llamará tal. Por lo pronto, si se equipara la forma con el ser propiamente dicho, la materia es lo que se hallará más cerca del "no ser", de modo que en algunas interpretaciones del platonismo se identificarán simplemente "no ser" y "materia". Por otro lado, este "no ser" tiene un carácter muy particular: no es el "puro no ser", sino un "no ser existente" — lo que puede en-

tenderse como sigue: es "un no ser frente al ser que es siempre y no cambia nunca". Finalmente, Platón parece inclinarse a veces (Cfr., por ejemplo, *Tim.*, 30 A) a concebir la materia informe y primaria con una realidad que posee unas ciertas cualidades, y ante todo el movimiento, o la posibilidad de movimiento. La materia es en este último caso aquello puramente "otro" ("otro que las formas"), lo que cambia siempre —entendiéndose: cambia sin orden y sin medida—, y lo que el demiurgo (VÉASE) toma con el fin de introducir algún orden y formar el universo. La materia es en este caso "lo visible", en contraposición con "lo inteligible"; es lo puramente sensible y lo puramente múltiple en contraposición con lo que posee esencialmente orden, inteligibilidad y unidad.

El primer filósofo (en Occidente) en quien la noción de materia adquiere un carácter filosófico "técnico" es Aristóteles. Ello no quiere decir que Aristóteles no debiera mucho a los pensadores precedentes —presocráticos y Platón— en el tratamiento de este concepto. Pero Aristóteles no solamente precisó más que sus precursores el concepto de materia, sino que, al mismo tiempo, lo enriqueció considerablemente. Resumiremos a continuación algunas de las ideas aristotélicas a este respecto.

Un carácter común a toda noción de materia en Aristóteles es la receptividad; cualquiera que sea la materia de que se trate, no es propiamente materia si no está, por así decirlo, "dispuesta" a recibir alguna determinación. Ahora bien, ello hace que no haya solamente una sola especie de materia, que sería lo puramente indeterminado, sino varias clases de materia de acuerdo con su modo de receptividad.

Dentro de un carácter común puede distinguirse en Aristóteles entre varias concepciones de la materia. Si bien no es siempre fácil, ni legítimo, distinguir en el Estagirita entre lo que corresponde a la "física" y lo que corresponde a la "metafísica", procedemos para mayor claridad a suponer que esta distinción es mucho más clara de lo que aparece en los propios textos del filósofo. Ahora bien, en la física la materia aparece a veces como el substrato. Éste es "lo que está debajo de todo cambio", y aquello en

que "inhieren" las cualidades. Parece, pues, que la materia es la substancia (VÉASE), y, en efecto, Aristóteles usa a veces el término ὑλη como "substancia". Sin embargo, la materia como substrato no es simplemente la substancia, ya que es algo común a todas las substancias, de suerte que aparece como una especie de matriz de la realidad "física" y no la realidad física misma. Por tanto, si la materia es substrato lo es en un sentido distinto del substancial.

En cuanto "substrato de", la materia es aquella "realidad sensible" de la cual pueden abstraerse una o varias determinaciones. Estas determinaciones no se contraponen, pues, a la materia, ni se sobreponen a ella. De la "realidad sensible" pueden abstraerse figuras y cantidades o pueden abstraerse formas y universales. La materia misma es, como dice Aristóteles en *Met.*, Δ, 13, 1020 a 20, algo que no es particular, ni es de una cierta cantidad, ni algo a lo cual se han asignado cualesquiera otras categorías. La materia en general es una materia primera, ὑλη πρώτη, algo sensible común (la *materia sensibilis communis* de que hablará Santo Tomás); cuando se habla de realidad física en general hay que tener en cuenta la composición material "primera". La materia puede ser "materia de" alguna realidad determinada — como, por ejemplo, la materia que es común a todos los hombres. Entre la "materia primera" y la "materia de" no hay otra diferencia que la completa generalidad de la primera y la mayor especificidad de la segunda; en ambos casos se trata de una "materia sensible común". En cuanto sujeto de cambio, la materia en cuestión —y especialmente la "materia primera"— es una materia genética, ὑλη γεννητική. Podemos, así, establecer una serie de "niveles" en los que se da la materia: materia primera en general; materia en cuanto elementos materiales (los cuatro elementos); materia como materia de una realidad determinada (hombre, árbol, etc.). (Cfr., entre los pasajes en los que Aristóteles trata de la noción de la materia en los sentidos indicados: *Met.* E, 1, 1025 b 30 y sigs.; 1036 a 2 y sigs.; *De Cielo*, III, 1, 299 b 15 y sigs.; *De gen. et corr.*, II, 1, 329 a 24 y sigs.). Aristóteles estima que ninguna realidad puede comprender-

se sin su materia y trata de establecer qué tipos fundamentales de materia hay: materia sensible (que tiene diversos grados de receptividad y especificidad), materia inteligible (como la pura extensión), etc. Puede hablarse asimismo de materia individual, ὑλη οὐκεία καὶ ἴδιος, es decir, de la materia de que se compone un individuo y que, según una de las posibles interpretaciones de las doctrinas de Aristóteles, puede constituir el principio de individuación.

El modo "metafísico" de considerar la materia es sensiblemente análogo al "físico", pero en él adquiere mayor importancia la relación entre la materia y la forma. En rigor, casi siempre que se trata de la concepción aristotélica del concepto "materia", se suele estudiarla "metafísicamente" como uno de los términos en el famoso par *materia-forma*. Desde este punto de vista la materia es definida como "aquello con lo cual algo se hace". Este "hacer" puede tener dos sentidos: el sentido de un proceso natural, y el de una producción humana. Así, el animal está hecho, o compuesto, de carne, huesos, tendones, etc.; la estatua está hecha de mármol o bronce, etc. En estos casos, carne, huesos, tendones, mármoles, bronce, etc., son la materia de que está hecho en cada caso el animal o la estatua. Con ello el concepto de materia adquiere un sentido "relativo": la materia es siempre relativa a la forma (VÉASE). Por eso la realidad no es ni materia ni forma, sino siempre —con excepción del motor inmóvil, o los motores inmóviles— un compuesto. Ciertamente en algunas ocasiones Aristóteles parece referirse a la materia como lo puro y simplemente indeterminado. Pero el mismo concepto de indeterminación carece de sentido a menos que se refiera a algo determinado, o a una posibilidad de determinación. Aunque se defina la materia como "posibilidad", habrá que admitir que es una "posibilidad para algo". De ahí la distinción aristotélica entre la materia —que es un no ser por accidente— y la privación (VÉASE), que es un no ser en sí mismo. La materia está íntimamente ligada a la substancia, lo que no ocurre con la privación. Más aun: la privación es contraria al bien, en tanto que la materia "aspira" al bien. Esto permite eliminar la contradicción platónica que consiste en afir-



## MAT

mar un contrario que desea su propia destrucción. La noción de materia le sirve, así, a Aristóteles, para explicar el cambio y el devenir (VÉASE). Como substrato distinto de los contrarios, la materia permite el cambio, ya que los contrarios mismos no pueden cambiar. La materia puede ser, así entendida, como la substancia en cuanto substrato, es decir, no como lo que cambia, sino como aquello en lo cual se produce el cambio (Cfr. *Met.*, A, 2, 1069 b y sigs.).

La distinción entre los aspectos "físico" y "metafísico" de la noción de materia es, como hemos apuntado, un tanto incierta, sobre todo si tenemos en cuenta que la idea de materia en Aristóteles es de aplicación general. En rigor, podemos partir de un estudio metafísico de la materia como componente de todo ser —excepto el primer motor— y pasar luego a una dilucidación del concepto de materia de acuerdo con las diversas clases de substancias. Debe advertirse que la pluralidad de "materias" es esencial en el sistema aristotélico; en efecto, siendo la materia aquello en lo cual tiene lugar el cambio, o lo que se presupone en todo cambio, habrá tantas especies de materia como tipos de cambio hay. Puede así hablarse de materia local, materia para la alteración, materia para los cambios de tamaño, materia para la generación y la corrupción. La "materia local", ἄλητοπιική, es la que corresponde al movimiento como traslación, el cual tiene lugar tanto en el mundo sublunar como en el mundo de las esferas celestes. Puede hablarse, según apuntamos, de una materia inteligible, que es equiparable a la extensión. Puede hablarse de materia prima o pura y materia cualificada, etc. En vista de ello, se ha dicho que el sistema aristotélico multiplica innecesariamente las clases de "materia", a diferencia de la concepción unitaria propia de la física moderna. Sin embargo, debe tenerse presente que la materia de que habla Aristóteles no es, o no es fundamentalmente, una realidad "material", ya que esta realidad necesita, para existir, también una materia y una serie de determinaciones. La materia en el sentido aristotélico no es, pues, un ser que se baste a sí mismo; es simplemente aquello con lo cual, y de lo cual, está compuesta toda substancia concreta.

## MAT

La noción aristotélica de materia fue objeto de muchas discusiones ya en la Antigüedad. Algunos comentaristas del Estagirita (por ejemplo, Simplicio) argüían, contra Aristóteles, que la materia, cuando menos como cuerpo, debe tener ella misma ciertas determinaciones (cantidad y magnitud principalmente) (*Simplicii in Aristotelis Phys... commentaria*, ed. H. Diels [1882], pág. 229). Los estoicos se oponían al concepto aristotélico de materia, insistiendo en la realidad material de lo corporal, el cual no es simplemente extenso, sino que tiene por lo menos una característica fundamental: la llamada antitipia (VÉASE) o resistencia. Los atomistas adoptaron una concepción no cualitativa y mecánica de la materia. Los átomos son materia y poseen un atributo propio: el *quantum* del cuerpo, o peso. Los tomistas diferían de Aristóteles más que los estoicos, ya que mientras los primeros despojaban a la materia de toda cualidad, los últimos adoptaban una concepción cualitativa de la realidad material en algunos aspectos semejante a la aristotélica.

Los neoplatónicos adoptaron por general la doctrina de la materia como puro receptáculo sin cualidades ni medida. Tal fue la teoría de la materia en Plotino, Proclo, Simplicio y Jámblico. Según Plotino, la materia es pura privación y "sujeto indefinido" (*Enn.*, II, iv, 6), sin cualidad ni figura ni tamaño (*ibid.*, II, iv, 8). La materia es pura y simple potencia (*ibid.*, II, v, 2); es "lo otro", la mera y simple privación (*ibid.*, II, iv, 13). Como lo indeterminado e informe, la materia es "el primer mal" (*ibid.*, I, vii, 3); en el fondo, la materia es un "no ser" (*ibid.*, III, vi, 7); es sombra (III, viii, 18) y oscuridad (IV, iii, 9). Sin embargo, como la materia está "dispuesta" a recibir las formas, no se la puede eliminar completamente de la economía del universo. Ciertamente Plotino indica a veces que la materia es tan pasiva e indeterminada que es como un fantasma incapaz de recibir formas (*ibid.*, II, v, 5). Pero dice también que tiene la forma en potencia y se perfecciona al recibir la forma en acto (*ibid.*, III, iv, 1). Por otro lado, esta materia de la que se ha hablado es solamente la materia sensible como puro receptáculo; hay, además, según Plotino, una "materia

## MAT

inteligible", la cual es efectivamente un ser (*ibid.*, II, iv, 16) y aun "posee todas las formas" (II, iv, 3). Por eso la inteligencia tiene materia — es decir, materia inteligible. Proclo y Simplicio elaboraron una concepción de la materia a base de propiedades matemáticas y especialmente geométricas (véase, sobre todo, Simplicio, *In de cáelo comment*, ed. J. L. Heiberg [1894], 418, 576).

Común a varios autores neoplatónicos es la idea de que la materia es como uno de los "polos" de la "realidad". Esta última no es comprensible si no admitimos una jerarquía de las formas, jerarquía que no sería posible sin la materia. Puede inclusive imaginarse (como ha sugerido Bergson) que las realidades emergen en la medida en que la pura forma entra en contacto con la pura materia.

Todas las concepciones antiguas acerca de la materia fueron objeto de discusión por parte de los autores cristianos de los períodos patrístico y escolástico. La tendencia a identificar la materia con el no ser y con el mal fue muy fuerte en quienes tuvieron que luchar contra las tendencias gnósticas y maniqueas, en las cuales la materia es a menudo presentada como el mal, pero como un mal "real", como un "ser malo", constantemente en lucha con el bien. Autores como Marción estimaron que la materia eterna es el principio de todo mal; por eso el mundo no fue formado de tal materia "mala" por el Dios superior, sino por un dios inferior, un demiurgo. Contra los gnósticos afirmó San Clemente de Alejandría que el mal no tiene su origen en la "materia mala", sino en actos personales (Cfr. *Str.*, III, 16). Como Dios no puede crear nada malo, la materia no puede ser el mal puro y simple; el mal es un "mal uso", no propiamente hablando una realidad. Todo lo que es, en cuanto es, es bueno, en diversos grados de bondad. La materia no puede ser, pues, un mal, a menos que se haga mal uso de ella, es decir, a menos que se pretenda declararla autónoma e independiente de Dios. El Pseudo-Dionisio hacía observar (*De nom. div.*, IV, 28) que la materia participa del orden, de la belleza y de la forma. La materia, declaró, no puede ser mala; si no existe en ninguna parte, no puede ser ni buena ni mala; posee algún ser, y como todo ser procede del Bien, la ma-

tería procederá igualmente del bien. San Agustín concibió la materia como algo pasivo e informe, pero no como una pura nada. Sin la materia, los cuerpos no podrían pasar de una forma a otra: la materia es la mutabilidad, o el fundamento de la mutabilidad, de los cuerpos — es, platónicamente, "receptáculo de la mutabilidad". Por otro lado, hay una materia espiritual que es formada, y de la cual están "hechos" el cielo y los ángeles. La materia no préexiste en ningún caso al mundo formado, pues ha sido creada por Dios *ex nihilo*. Y nada creado por Dios puede ser malo, ya que el mal es, una vez más, sólo un mal uso del bien (*De civ. Dei*, XI, 22; *De nat. Boni*, XXXVI).

Algunas de las concepciones de la materia desarrolladas en la Patrística influyeron luego sobre la idea de que la materia puede ser algo así como un objeto "autónomo" de una ciencia — por lo demás, "secundaria". Muchas de las concepciones medievales sobre la materia se fundaron en el *Comentario de Calcidio al Timeo*. Tal sucede, por ejemplo, en Juan Escoto Erigena y en los pensadores de la llamada "Escuela de Chartres" (VÉASE) (Thierry de Chartres, Gilberto de la Porree y otros) o afines a ella (por ejemplo, Bernardo Silvestre). Estos autores elaboraron una noción de la materia como "ser" sin forma, y la llamaron de varios modos: ἄλτ, ἄλτ *informis, sylva* ("bosque"), una de las versiones de ὄ η), *materia informis, prima materia, primordialis materia, principalis materia*, etc. Se trata de un informe *chaos*, de una *concretio pugnax*, como decía Bernardo Silvestre en *De mundi universitate* (I, i, 5), es decir, de una *massa confusionis* (de ahí la idea de materia como "masa" en el sentido de "indeterminación" y "confusión", no en el sentido de la *quantitas materiae* a que nos hemos referido antes). Ello no quiere decir que todos estos autores mantuvieran exactamente el mismo concepto de la materia. Aunque fundándose en buena parte en Platón y en el citado *Comentario de Calcidio*, se manifestaron al respecto opiniones diversas, especialmente las dos siguientes: unos destacaban el carácter informe y "confuso" de la materia, desnudándola de toda cualidad; otros estimaban que la materia era un cuerpo dotado de movimiento propio; unos destaca-

ban el carácter "sensible" de la materia; otros ponían de relieve que la materia era principalmente un sustrato del movimiento. En todos estos casos se trataba de una *materia prima* (o *primordialis materia*); su concepto, aunque metafísico (y teológico), era primariamente aplicable al orden "físico" o "cósmico". De esta *materia prima* procedía, según varios autores, la *materia formata*, a menudo identificada con los cuatro elementos.

Desde la introducción plena del aristotelismo en la filosofía medieval se tendió cada vez más a concebir la materia —cuando menos "físicamente"— como sujeto de transformación substancial. Tal fue el caso de Santo Tomás. Éste define la materia, al modo aristotélico, como aquello de lo cual se hace, o puede hacer, algo: *materia est, ex qua aliquid fit* (*S. theol.*, Im q. XCII, 2, ad2). La materia es algo en potencia (*ibid.*, I, q. XVII); es un *primum subjectum* (*I phys.*, 15). La noción de materia se contrapone por ello a la de forma (VÉASE); aparte la forma, la materia no tiene ser propio. Puede en este respecto hablarse de una materia prima (llamada también "materia pura" y "materia última"), que es la materia fundamental y común. Pero puede, y debe, hablarse de varias clases de materia: la ya citada *materia prima*, la *materia communis, materia sensibilis communis* o *in commune*, que difiere de la *materia sensibilis individualis* o *materia signata*. Esta última es la materia determinada por la cantidad, y constituye, según Santo Tomás, el principio de individuación, pues permite dividir y separar (*ibid.*, I, q. XXIX, 3, ob. 4; también *I cael.*, 19 b). Contra esta opinión de Santo Tomás se dirigieron algunos escolásticos, especialmente los de tendencia realista, para quienes la materia considerada bajo una cierta dimensión posee ya una forma y, por tanto, es explicada por esta última. Otros autores (como San Buenaventura) admitían el carácter puramente potencial de la materia, pero estimaban que la materia puede entenderse de varios modos; así, puede hablarse de la materia como privación, como potencia para algo, etc. Mucho se discutió en la Edad Media la cuestión de la relación de la materia con la forma, así como el problema de si pueden o no concebirse seres sin ma-

teria. Algunos sostenían que hay materia en todos los lugares en donde hay forma —a menos que sea la Forma pura—, de suerte que la materia está universalmente infusa en los seres creados. Otros señalaban que hay ciertos entes creados exentos de materia — las *formae separatae*, tales como los espíritus puros y aun el propio hombre en tanto que cima de la escala inferior de los entes. La primera teoría es la "teoría de la universalidad de la materia"; la segunda, la "teoría de la no universalidad de la materia". La universalidad fue defendida sobre todo por Abengabirol en su *Fons vitae*, obra que influyó considerablemente sobre muchos escolásticos, ya fuese positivamente, como entre los franciscanos, ya sea negativamente, como objeto de polémica, entre muchos dominicos. Los que defendían la doctrina de la universalidad de la materia solían mantener que ésta no es pura potencia. Si tal ocurriera, alegaban, sería ininteligible, y se identificaría con la nada.

A diferencia de Santo Tomás, Duns Escoto consideraba que la materia tiene un ser propio, ya que su idea reside en Dios. La materia no es pura y simple privación de forma; es algo real o, mejor dicho, posee una cierta entidad, *entitas*. La materia es potencia máxima y actualidad mínima, pero en modo alguno una nada. Por otro lado, Duns Escoto estimaba que el ser de la materia es distinto del de la forma, pues de lo contrario habría que concluir que la materia es una realidad que puede formarse por sí misma y se caería en el tipo de "materialismo" defendido por algunos intérpretes de Aristóteles, como Alejandro de Afrodisia. La materia es potencia, pero potencia real: es "aquello que" contiene algo; por tanto, es puro sujeto. De ahí la posibilidad de que Dios cree una materia sin forma. Esta concepción de Duns Escoto ha llevado a Heinz Heimsoeth a considerar dicho filósofo como un precedente de ciertas concepciones "modernas" de la materia o, por lo menos, como un precedente de las doctrinas según las cuales la materia puede llegar a tener "una naturaleza divina" (Giordano Bruno). Observemos que Duns Escoto y Occam coinciden en algunos puntos capitales respecto a su concepción de la materia, y especialmente en el siguiente: en que para

## MAT

ambos la materia puede existir también "en acto" y resulta, por tanto, inteligible por sí misma (Duns Escoto, *Op. Ox.*, II, d. 12, q. I, n. 1; Occam, *Summulae in libros physico-rum*, I, c. 17). Próximo a Duns Escoto se halla el autor del tratado antes atribuido a este autor: el *De rerum principio*, en el cual se distingue entre tres clases de materia: la *materia primo-prima*, que no posee extensión ni acción y es realidad mínima, pero en todo caso *entitas*; la *materia secundo-prima*, que es la corporeidad en cuanto tal, y la *materia tertio-prima*, que es la materia propiamente "material" o "elemental" — la materia de los "elementos".

Aunque nos hemos detenido especialmente en las concepciones de los escolásticos cristianos, debe tenerse presente que las cuestiones relativas a la índole de la materia y a las diversas clases de ella fueron tratadas con frecuencia por autores árabes y judíos. Entre los últimos se destacaron las discusiones acerca del "origen" de la materia. Según Wolfson (art. cit. en bibliografía), hay tres teorías al respecto en la filosofía medieval judía: unos sostienen que la materia ha sido creada de la nada por Dios; otros, que existe desde la eternidad; otros, que emana de la esencia de Dios. Los partidarios de esta última teoría se escinden en dos grupos: para unos, la materia emana directamente de Dios, por lo cual tiene una "realidad divina"; para otros, emana de la "primera inteligencia", a la vez "emanada" de Dios.

Las concepciones escolásticas, cristianas o no, se caracterizan por tratar de resolver muchos de los problemas relativos al concepto de materia introduciendo numerosas distinciones. Nos hemos referido ya a algunas de ellas. Precisemos ahora que en muchos casos se distingue entre materia como substrato o potencia pasiva, materia como elemento y materia como objeto de percepción o abstracción. La materia como potencia pasiva puede ser concebida a la vez como sujeto para la forma (en lo cual entra la "primera materia") o como sujeto de cambio, sea substancial, sea accidental. La materia como elemento es el "material" del cual algo está "compuesto" (elementos, partes de un todo, etc.). La materia como objeto de percepción y abstracción es la materia

## MAT

en cuanto sensible o inteligible (y también la *materia signata*). En estas distinciones —que son solamente algunas de las que se han introducido— puede verse claramente que no se trata siempre, como a veces se ha supuesto, de diversas clases de materia, como si hubiese "diferentes materias", sino más bien de diversos modos de concebir la materia. Así, aunque muchos autores escolásticos establecen una clara separación entre diversas clases de materia, es una separación distinta de la que, por ejemplo, puede establecerse entre dos distintas realidades "materiales". Por eso lo que se ha llamado "modos de la materia" (Suárez) no son propiamente características de un elemento material. El modo de la materia, que es, según Suárez, un "modo parcial" (*Met. disp.*, XXXIV, 5), se conserva para este autor aun después de la separación entre forma y materia. Por eso Suárez estima, de modo similar a Duns Escoto (Cfr. *supra*) que Dios podría conservar una materia sin forma.

Las ideas de "materia" hasta ahora presentadas no desaparecieron totalmente en la edad moderna, especialmente en tanto que se trató el concepto de materia metafísicamente. Pero es característica de la edad moderna el haberse ocupado principalmente de la noción de materia en cuanto constitutiva de la realidad "material" o "natural". Es lo que se ha llamado "la concepción científico-natural de la materia". En los comienzos de la época moderna se admitieron diversas clases de "materia natural" con el fin de explicar la composición y movimientos de los cuerpos. En algunos casos se pensó que puede haber por lo menos dos clases de materia: la activa (por ejemplo, lo frío y lo cálido) y la pasiva (o soporte del cambio de lo frío a lo cálido y viceversa). Pero cada vez más se tendió a estudiar la materia como realidad una y única. Precedentes de esta concepción se hallan ya en las doctrinas atomistas antiguas y medievales. Para estas concepciones la materia es simplemente "lo lleno", a diferencia del espacio, que es "lo vacío". Hay en la época moderna algunas teorías que difieren en varios importantes aspectos de la idea mencionada de materia como "espacio lleno". Así, por ejemplo, Descartes (VÉASE) equiparó

## MAT

la materia a la extensión, de acuerdo con su característica reducción, o intento de reducción, de la realidad material a propiedades geométricas del espacio (VÉASE). Por otro lado, autores como Ralph Cudworth y Leibniz expusieron una concepción de la materia como algo "plástico" (VÉASE). Finalmente, encontramos en la edad moderna diversos intentos de concebir la materia no atomísticamente, sino monadológicamente (véase MÓNADA Y MONADOLOGÍA), y especialmente intentos de explicar la materia, o la génesis de ella, por medio de "puntos de fuerza" (Leibniz, Bosovich, en parte Kant). Pero lo más característico de la citada "concepción científico-natural de la materia" en la edad moderna es la idea de materia como "lo que llena el espacio". A esta idea se sobreponen otras: la materia es una realidad impenetrable —ya que en la medida en que no lo sea, hay espacio "que llenar" —, es una realidad constituida atómicamente —pues "los átomos" son los "espacios llenos"—; es una realidad única —ya que toda materia es fundamentalmente la misma en todos los cuerpos naturales. Estas propiedades de la materia son concebidas de acuerdo con una ley: la ley de conservación de la materia. La materia es, pues, concebida como realidad fundamentalmente compacta; la posibilidad de su división afecta solamente a los "intersticios espaciales", pero no a la materia misma. La materia es, según esta concepción, constante, permanente, indestructible. Los cuerpos pueden cambiar de masa, de volumen y de forma, pero las partículas materiales últimas son inalterables.

De las ideas mencionadas sobre la naturaleza de la materia —como "materia natural" o "materia física"— en la época contemporánea, una de ellas ha sido más discutida que las otras: la constitución atómica. En efecto, que la materia sea "espacio lleno" no significa todavía que la materia tenga que estar constituida por partículas elementales indestructibles. Podría muy bien admitirse que la materia es continua. Algunos autores lo admitieron así; en rigor, la concepción cartesiana de la materia como extensión no equivale, o no equivale siempre, a la reducción de la materia a "puro espacio"; en muchas ocasiones se trata de una idea de la materia como un con-

tinuo dotado de "movimientos internos" (los "torbellinos"), y, por tanto, de una concepción continuista de la materia. Pero tanto si se admite como no la constitución atomista de la materia, es propio de la época moderna concebir la materia según propiedades mecánicas; la idea moderna de materia es muy a menudo una forma de mecanicismo (VÉASE).

El paso de la física clásica a la física contemporánea representa una nueva concepción de la materia. En el mundo macrofísico se sigue concibiendo la materia de acuerdo con propiedades mecánicas. Pero varios de los resultados de la "nueva física" han obligado a abandonar la clásica concepción newtoniana, o bien a alojarla dentro de una teoría de más amplio alcance. No es el lugar aquí de describir las nuevas concepciones de la materia —de la materia como "realidad" —, bastará indicar que la equiparación entre efectos inerciales de la materia y efectos de la gravitación; la creciente importancia de la noción de campo, a diferencia de la noción emético-corpúscular, y la falta de proporcionalidad entre masa y volumen, han introducido cambios de gran alcance en el concepto de que nos estamos ocupando. No menores han sido los cambios introducidos al respecto al ponerse de relieve, primero teóricamente, y luego experimentalmente, la equivalencia de masa y energía, con lo cual ha surgido la posibilidad de concebir la materia como energía, o bien de concebir materia y energía como dos aspectos intercambiables de la misma realidad. Finalmente, la noción de anti-materia, y la aniquilación mutua de materia y antimateria han conducido a una especie de "desmaterialización de la materia" de que no se tenía idea en las concepciones clásicas. Es justo advertir que todo ello no representa, como algunos han dicho, una "desmaterialización", unida a una "idealización", del universo físico. Aun cuando se admita, como proponen algunos físicos, que lo que se llama "materia" es sólo una concentración de energía, o bien un "hueco" en el continuo espacio-temporal einsteiniano, o una serie de "pulsaciones" discretas en dicho continuo, o series de variaciones de densidad en el "campo", etc., etc., no hay motivo para imaginar que la materia es una realidad "ideal". En

efecto, los citados continuo espacio-temporal, campo, etc., son una realidad física. Que la materia sea una mayor intensidad en un "campo físico" dado, no destruye la noción de materia, sino que cambia simplemente la idea de la materia como realidad cinético-corpúscular regida solamente por leyes mecánicas.

En todo caso, sea cual fuere la concepción que se tenga, o que llegue a formarse, de la realidad "materia" en el universo físico, la tendencia es seguir considerando que hay solamente una materia — sea ella lo que fuere. Stéphane Lupasco (Cfr. bibliografía) ha hablado de "las tres materias", cada una de ellas correspondiente a un "tipo de sistema" y a una determinada "orientación privilegiada de sistematizaciones energéticas". Hay, según dicho autor, tres tipos de sistemas: sistemas de antagonismo simétrico; sistemas de antagonismo disimétrico con predominio de uno de los dinamismos o sistemas antagonistas; sistemas de antagonismo disimétrico, con predominio de otro de los dinamismos o sistemas antagonistas. Ello explica que pueda hablarse de una materia propiamente física, de una materia orgánica y de una materia psíquica, cada una de ellas constituida por un tipo de sistematización energética. Pero aun en este caso permanece incólume la idea de una sola y última forma de materia, diversificada de acuerdo con tipos de organización energética. En cuanto a los autores que siguen usando conceptos de materia afines a los elaborados por Platón, Aristóteles, los escolásticos, etc. —es decir, lo que se ha llamado a veces "concepto filosófico" o "concepto metafísico", a diferencia del "concepto físico" de materia—, no tienen necesariamente que oponerse a las ideas propugnadas por la física moderna y contemporánea, pues éstas proceden de hipótesis y de experimentos científicos en tanto que las concepciones en cuestión son en todo caso "trans-físicas" o "pre-físicas". Ello resulta claro en los autores que defienden el hilemorfismo (v.) o el hilesistematismo (v.). En ambos casos se trata de un examen filosófico de la posible composición de las substancias naturales en cuanto substancias y no en cuanto elementos propiamente físicos.

Concepto y problema de la materia: R. Abendroth, *Das Problem der*

*Materie. Beitrag zur Erkenntniskritik und Naturphilosophie*, I, 1889. — E. König, *Die Materie*, 1911. — Friedrich Noltenius, *Materie, Psyche, Geist*, 1934. — Jean Dévolvé, *De la matière en générale, et plus particulièrement de la matière noétique*, sff. (1939). — Roberto Masi, *Struttura délia materia. Essenza metafisica e costituzione fisica*, 1957. — Stéphane Lupasco, *Les trois matières*, 1960 (trad. esp., *Las tres materias*, 1963). — Varios autores, *La materia*, 2 vols., 1960-1961 [Tercera reunión de aproximación filosófico-científica]. — F. T. Arjipstev, *La materia como categoría del conocimiento* (trad. esp., 1962) [punto de vista materialista dialéctico].

Para la descripción de los objetos materiales desde el punto de vista ontológico véanse, además, las obras de N. Hartmann y de G. Jacoby citadas en las bibliografías de estos dos filósofos.

Concepto y problema de la materia, especialmente desde el punto de vista científico y científico-filosófico: Adolf Stohr, *Philosophie der unbelebten Materie*, 1907. — Mie, *Das Wesen der Materie*, I, 4<sup>a</sup> ed., 1919. — Hermann Weyl, *Raum, Zeit, Materie*, 1923 (en español véase el libro del mismo autor: ¿Qué es la materia?, trad. 1925). — Gerlach, *Materie, Elektrizität und Energie*, 1923. — Bertrand Russell, *The Analysis of Matter*, 1927 (trad. esp.: *Análisis de la materia*, 1929). — Ignacio Puig, *Materia y energía; cuestiones científicas relacionadas con la filosofía*, 1942, 2<sup>a</sup> ed., 1944. — U. Schöndorfer, *Philosophie der Materie*, 1954. — Erwin Schrödinger, *Mind and Matter*, 1958. [The Tarner Lectures, 1956] (trad. esp.: *La mente y la materia*, 1958). — S. Toulmin y J. Goodfield, *The Architecture of Matter*, 1962 (Parte II de *The Ancestry of Science*) [Historia del concepto de materia y de la llamada por los autores *matter-theory*].

Concepto de materia en diversos autores y corrientes. General: F. Lieben, *Vorstellungen vom Aufbau der Materie im Wandel der Zeiten*, 1953. — S. Toulmin y J. Goodfield, *op. cit. supra*. En el pensamiento antiguo: Clemens Baumker, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Eine historische kritische Untersuchung*, 1890, reim., 1963. — A. Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque, depuis les origines jusqu'à Théophraste*, 1905. — J. Herre-ro, "Materia e idea en el Ente de Parménides", *Revista de Filosofía* [Madrid], XV (1956), 261-72. — J. Scheller, *Darstellung und Würdigung*

## MAT

des *Begriffes der Materie bei Aristoteles*, 1873. — D. Neumark, "Materie und Form bei Aristoteles", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXIV (1911), 271-322 y 391-432. — I. Husik, *Matter and Form in Aristotle*, 1911. — A. Mager, "Der Begriff der Urstofflichen bei Aristoteles", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXVII (1914), 385-400. — F. Sanc, *Sententia Aristotelis de compositione corporum e materia e forma in ordine phisico et metaphisico*, 1928 (Academ. Theol. Croat., 9]. — J. Schuster, "Eine neue Deutung des Aristotelischen Hylebegriffes", *Scholastik*, IV (1929) (1935), 269 y sigs. — R. Demos, "Aristotle's Conception of Matter", *Classical Weekly*, XXXIX (1946), 135-36. — Chen' Chung Kwan, "Aristotle's Concept of Primary Substance in Books Z and H of the *Metaphysics*", *Phronesis*, II (1957), 46-59. — Luis Cencillo, S. J., *Hyle*. La materia en el *Corpus Aristotelicum*, 1958. — Friedrich Solmsen, "Aristotle's Word for 'Matter'", en *Didascalia. Studies in Honor of M. Albareda*, Prefect of the Vatican Library, 1961, ed. Sesto Prête, págs. 392-408.

En la filosofía medieval y en el pensamiento escolástico en general: L. Schmoeller, *Die scholastische Lehre von Materie und Form*, 1903 [véase también la bibliografía del artículo FORMA]. — J. Goheen, *The Problem of Matter and Form in the De ente et essentia de Thomas Aquinas*, 1940. — G. Stella, *L'ilemorfismo di G. Duns Scoto*, 1955. — Harry A. Wolfson, "The Problem of the Origin of Matter in Medieval Jewish Philosophy and Its Analogy to the Modern Problem of the Origin of Life", *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy*, 1926, págs. 602-8. — G. Voisine, "Le système de la matière et la forme", *Revue philosophique*, XXIX (1922), 591 y sigs. — N. Margotte, "The Knowability of Matter 'secundum se'", *Laval theologique et philosophique* (1945), 103-18. — P. Hoenen, *De origine formae materialis*, 1932. — Id., *id.*, *Filosofia délia natura inorganica*, 1949.

En la filosofía y ciencia modernas y en varios autores modernos: Max Jammer, *Concepts of Force*, 1957. — *Id.*, *id.*, *Concepts of Mass in Classical and Modern Physics*, 1961. — S. Toulmin y J. Goodfield, *op. cit.* supra. — Milić Capek, *The philosophical Impact of Contemporary Physics*, 1961, especialmente págs. 54-67 y 244-60. — G. Wernick, *Der Begriff der Materie bei Leibniz in seiner Entwicklung und in seinen historischen Beziehungen*, 1893. — G. Simmel, *Das Wesen der Materie nach Kants*

## MAT

*physischer Monadologie*, 1881 (Dis.). — A. Stadler, *Kants Theorie der Materie*, 1883. — C. Guastella, *Dottrina di Rosmini sull'essenza délia materia*, 1901.

**MATERIALISMO.** Según Rudolf Eucken (*Geschichte der philosophischen Terminologie* [1860, reimp., 1960], pág. 94 y *Geistige Strömungen der Gegenwart* [1904], C. I a [hay trad. esp.: *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo*, 1912]), Robert Boyle fue el primero en introducir —en su obra *The Excellence and Grounds of the Mechanical Philosophy* (1674)— el término 'materialista' (*materialist*), del que luego se formó el vocablo 'materialismo' (*materialism*) para designar la doctrina abrazada por todo autor materialista. *Materialist* significaba para Boyle todo autor que adoptaba lo que él mismo llamó corpuscular or *mechanical philosophy* (atómica *philosophia*, *corpuscularis philosophia*), es decir, la filosofía según la cual la realidad está compuesta de corpúsculos que poseen propiedades mecánicas (las "cualidades primarias") y actúan unos sobre otros de acuerdo con leyes mecánicas expresables matemáticamente. Es el tipo de filosofía que atacó Berkeley (v.), el cual rechazaba el "materialismo" o "filosofía mecánica" por estimar que la materia no tiene realidad propia; en vez del materialismo, y en contra de él, Berkeley propugnaba, pues, el "idealismo" (idealismo subjetivo).

Al entender de Eucken, sólo desde la "depuración de conceptos realizada por Descartes", es decir, sólo desde el momento en que se estableció una separación tajante entre la realidad pensante y la realidad no pensante (para Descartes, "extensa"), se pudo hablar de materialismo, nombre que conveniría, pues, a las doctrinas de los que afirman que solamente hay uno de los dos citados tipos de realidad: la realidad material o material-extensa. El materialismo es, según Eucken, una de tres grandes tendencias: el materialismo, el espritualismo y el monismo. El espritualismo afirma que toda realidad es de carácter psíquico (o espritual); el monismo sostiene que la realidad no es ni psíquica ni física, sino un todo que abarca por igual lo psíquico y lo físico como dos "aspectos" o "modos"; el materialismo mantiene que toda realidad es de carácter

## MAT

material (o corporal). Ahora bien, aunque la restricción del uso de 'materialismo' a ciertas tendencias de la época moderna tenga alguna razón de ser —pues sólo cuando se ha puesto de relieve un dualismo tiene pleno sentido subrayar un solo de los términos introducidos—, no hay motivo para no hablar de un materialismo *avant la lettre*. El propio Eucken señala que "Giordano Bruno empleaba todavía la antigua expresión 'epicúreos'" —se entiende, empleaba tal expresión para designar a los "materialistas"—, lo cual da a entender que puede usarse retroactivamente el nombre 'materialismo' para designar doctrinas anteriores al materialismo moderno.

En rigor, el materialismo —llámese "epicureísmo", "corporalismo" o de cualquier otro modo— es una doctrina muy antigua. El sistema indio *Chār-vāka* (véase CHARVAKA) es calificada de "materialista". También son calificadas de "materialistas" las filosofías de Demócrito, Epicuro y, en general, los atomistas —lo cual no significa que toda doctrina atomista haya sido siempre materialista. El más amplio radio de aplicación de los vocablos 'materialismo' y 'materialista' permite entender la naturaleza de ciertos sistemas y concepciones del mundo —Dilthey estimaba que el materialismo (o "naturalismo") es una verdadera concepción del mundo y no sólo una filosofía. Como concepción del mundo hay ciertos caracteres comunes a todo materialismo. Como filosofía, los caracteres propios del materialismo o, mejor dicho, de cada doctrina materialista, pueden ser distintos. En efecto, no es lo mismo en principio el materialismo llamado "teórico" que el materialismo llamado "práctico". No se equivalen siempre, aunque a menudo se superponen, el materialismo como doctrina y el materialismo como método. Hay, además, diversas formas de materialismo, a algunas de las cuales nos referiremos luego con más detalle (materialismo dialéctico, materialismo histórico, materialismo monista, etc.). Desde el punto de vista histórico, el contenido de una doctrina materialista depende en gran parte del modo como se defina o entienda la "materia" que se supone ser la única realidad. Así, el materialismo de Leucino, Demócrito o Epicuro es distinto del llamado "materia-

## MAT

lismo" (y a veces más propiamente "corporalismo") de los estoicos, del materialismo mecanicista de Hobbes, del materialismo de Haeckel, etc., etc.

En todo caso, es común a todas las doctrinas llamadas "materialistas" el reconocer como la realidad los cuerpos materiales. En este sentido, la materia a la cual se refieren los materialistas es lo que puede llamarse "materia corporal" — y no simplemente la materia como distinta de la forma. Es típico de casi todos los materialistas entender la materia a la vez como fundamento de toda realidad y como causa de toda transformación. La materia no es entonces sólo "lo informe" o "indeterminado", sino también "lo formado" y "determinado". El concepto de materia incluye el concepto de todas las posibles formas y propiedades de la materia, hasta el punto de que el reconocimiento de la materia como la única "substancia" no elimina, sino que con frecuencia presupone, la adscripción a lo material de las notas de fuerza y energía.

En la ciencia natural, el materialismo es, según Lange, un principio de investigación que no debe ampliarse de ningún modo hasta el campo gnoseológico y mucho menos hasta el metafísico. En la consideración de la historia se llama materialismo —materialismo histórico— a la doctrina sustentada por Marx y Engels, según la cual no es el espíritu, como en Hegel, el que determina la historia, sino que toda la vida espiritual es una superestructura de la estructura fundamental representada por las relaciones económicas de producción. Según una tesis clásica del marxismo, no es la conciencia la que determina el ser, sino el ser el que determina la conciencia (una tesis que, por lo demás, debería ser calificada más propiamente de "realista", pero que muchos marxistas colocan bajo el epígrafe "materialismo"). Como materialismo dialéctico, el marxismo ha ampliado el materialismo a toda la concepción del universo, pero la conservación de la dialéctica le ha obligado a rechazar las tesis del materialismo mecanicista de la ciencia natural para llegar a una concepción donde la materia es concebida activamente o, mejor dicho, donde la materia recibe las determinaciones del "espíritu".

Como resumen de todas las formas del materialismo, tan dispares entre

## MAT

sí, puede ensayarse una definición provisional, según la cual el materialismo sería, en primer lugar, la atribución exclusiva de la realidad a la materia —entendida ésta en el sentido de la corporalidad y no simplemente como la materia aristotélica—, la negación de la subsistencia del espíritu o consiguiente concepción de la conciencia como una eflorescencia de la materia, como un epifenómeno y, simultáneamente, la atribución de cierta trascendencia a la materia misma, por la cual ésta podría alcanzar conciencia de sí, ya fuera en sus formas más finas y puras (materialismo antiguo), ya en sus interiorizaciones (monismo naturalista, materialismo dialéctico). A estas notas cabe agregar la conocida definición de Comte, quien concibe el materialismo como la explicación de lo superior por lo inferior. Esta explicación, que conviene sobre todo al materialismo corporalista, revela, empero, más bien la tendencia general del materialismo que la entraña misma de esta concepción, es decir, revela sobre todo la teoría de los valores del materialista. Pues al explicar lo superior por lo inferior, el materialismo no quiere decir que el primero valga menos que el segundo, pero de hecho adscribe a este último un valor potencial superior al primero, pues de la materia procede cuanto luego va a surgir de ella y, de consiguiente, en algún modo atribuye a la materia las características del espíritu y de la conciencia. La materia es entonces el fundamento de toda posibilidad, pero de una posibilidad enteramente predeterminada, pues desde el instante en que se supone que el proceso de evolución de la materia es en cierto modo libre, esta libertad se desprende de lo material y acaba forzosamente por sobreponerse a él. Dentro de estos caracteres comunes pueden entonces establecerse distinciones entre distintos tipos de materialismo. Una de estas distinciones, que abarca sobre todo las formas del materialismo de los siglos XIX y XX, comprende los tipos siguientes: (1) Materialismo mecanicista (como el de Helmholtz); (2) Materialismo hilozoísta (como el de Haeckel) (3) Materialismo fenomenista (como el de Mach); (4) Materialismo dialéctico (como el del marxismo).

## MAT

En la historia de la filosofía se designan como materialistas las concepciones de Leucipo, Demócrito, Epicuro y, en parte, el estoicismo; pero el nombre se aplica más bien al movimiento que tuvo lugar en Francia durante el siglo XVIII (La Mettrie, Holbach) y al que se desarrolló en Alemania durante el siglo XIX (Ludwig Büchner [1824-1899], Karl Vogt [1817-1895], Jakob Moleschott [1822-1893]). La llamada "disputa del materialismo" tuvo lugar en 1854 durante el Congreso de naturalistas de Gotinga, donde Rudolf Wagner (1805-1864) defendió en su trabajo *Creación humana y substancia del alma (Menschenschöpfung und Seelensubstanz)* la concordancia de la ciencia con la Biblia, en tanto que Karl Vogt sostuvo en su *Fe de carbonero y ciencia (Köhlerglaube und Wissenschaft)* el materialismo radical y la dependencia de toda la vida psíquica de los fenómenos orgánicos. El materialismo alemán fue popularizado por Ludwig Büchner en su difundido libro *Fuerza y materia (Kraft und Stoff)*, 1854; trad. esp.: 1930), que representa un tránsito al monismo hilozoísta de Haeckel.

Historia del materialismo: F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart (I. Geschichte des Materialismus bis auf Kant; H. Geschichte des Materialismus seit Kant)*, 1866 (trad. esp.: *Historia del materialismo y crítica de su significación en el presente*, 2 vols., 1903). — Jules Soury, *Breviaire de l'histoire du matérialisme*, 1881. — Materialismo moderno: Paul Janet, *Le matérialisme contemporain en Allemagne*, 1804 [sobre Büchner]. — Hermann Schwarz, *Der moderne Materialismus ab Weltanschauung und Geschichtsprinzip*, 1904 (2ª edición con el título: *Die Grundfragen der Weltanschauung*, 1912). — F. Klimke, *Der deutsche Materialismusstreit im 19. Jahrhundert*, 1907. — M. D. Tsebenko, *La lutte des matérialistes français du XVIIIe siècle contre l'idéalisme*, 1955 (trad. del ruso). — Otto Finger, *Von der Materialität der Seele. Beitrag zur Geschichte des Materialismus und Atheismus in Deutschland der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, 1961. — H. Elliot, *Modern Science and Materialism*, 1910. — H. Bergson, *H. Poincaré et al., Le matérialisme actuel*, 1933. — Roy Wood Sellars, V. J. McGill, Marvin Farber, *Philosophy for the Future*:

## MAT

*The Quest of Modern Materialism*, 1949 (trad. esp.: *Filosofía del futuro*, 1951). — G. Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, 1953. — L. Gardy, *La théorie matérialiste de la connaissance*, 1954. — Para el materialismo dialéctico y el materialismo histórico se han indicado las obras en las bibliografías de DIALÉCTICA y MARXISMO. Véase asimismo la bibliografía del artículo MONISMO para el llamado materialismo monista.

MATERIALITER. Véase FORMALITER.

MAUPERTUIS (PIERRE-LOUIS MOREAU DE) (1698-1759) nac. en Saint-Malo (Bretaña, hoy departamento de Ile-et-Vilaine), dirigió varias instituciones científicas, entre ellas la Academia de Berlín, a la cual fue llamado por el Rey de Prusia, Federico el Grande. Defensor y propagador de las teorías científicas de Newton, fue muy leído durante un tiempo por Voltaire, quien lo usó para sus propios escritos de difusión del newtonianismo. A los 38 años, Maupertuis dirigió una expedición a Laponia y luego otra al Ecuador para la medición del arco de meridiano y la confirmación (por la comprobación del achatamiento de la Tierra hacia los polos) de la teoría gravitatoria de Newton. La contribución más importante de Maupertuis a la teoría científica y a la filosofía general fue su principio de la menor acción, de cuyo alcance filosófico hemos hablado en otro lugar (véase ACCIÓN [PRINCIPIO DE LA MENOR]). Destacaremos aquí el concepto preciso de acción en el citado principio: se trata del producto obtenido al multiplicar la cantidad que expresa el tiempo de un movimiento en un sistema por la cantidad que expresa la llamada fuerza *vivía* (*vis viva*). La cantidad resultante en dicho producto, o acción, es la cantidad que expresa el mínimo gasto de energía empleado en los movimientos naturales, tanto en los procesos mecánicos como (según mantuvo Maupertuis) en los procesos biológicos, no fundamentalmente diferentes de aquéllos. El intento de aplicar el principio a todos los movimientos suscitó en la época de Maupertuis gran oposición. Gran revuelo armó sobre todo la copia de una supuesta carta de Leibniz a Maupertuis que un antiguo alumno de éste, Samuel Koenig, presentó para mostrar la falta de originalidad (ade-

## MAU

más del error) de su antiguo maestro. No habiéndose encontrado el original de tal carta, Koenig fue expulsado de la Academia de Berlín, pero Voltaire tomó el asunto en sus manos para desencadenar violentas diatribas contra Maupertuis, especialmente en la *Diatribes du docteur Akakia* y luego (refiriéndose a la expedición a Laponia) en *Micromégas*. Entre otras contribuciones de Maupertuis al pensamiento científico y filosófico mencionaremos sus estudios sobre organismos biológicos (anticipaciones del actual principio de la homeostasis, aplicación de las leyes de probabilidad al estudio de la herencia y otras investigaciones relativas a la herencia), sobre el origen del lenguaje (estudios del proceso de diferenciación y complicación del lenguaje a partir de un núcleo supuestamente originario de términos que expresan percepciones sensibles) y sobre la vida moral y social (anticipaciones de la ética utilitarista).

Obras principales: *La figure de la Terre*, 1738 [en colaboración con Clairaut, Camus, Le Monnier, el Abate Outhier, acompañados de Celsius; resultados de la expedición a Laponia]. — *Elements de géographie*, 1740. — *Lettre sur la comète*, 1742. — *Dissertation physique à l'occasion du nègre blanc*, 1744. — *Vénus physique*, 1745. — *Essai de philosophie morale*, 1749. — *Essay de cosmologie*, 1750. — *Lettre sur les progrès des sciences*, 1752. — *L'art de bien argumenter en philosophie... réduit en pratique*, 1753 [Carta a Voltaire y respuesta de éste a Maupertuis]. — *Discours académiques de M. de Maupertuis*, 1753 (discursos leídos en la Academia de Ciencias de Francia, en la Academia francesa y en la Academia real de Ciencias y Bellas Letras, de Prusia). — *Essai sur la formation des corps organisés*, 1754. — *Éloge de M. de Montesquieu*, 1755. — *Réflexions philosophiques sur l'origine des langues et la signification des mots*, s/f. — Además: *Lettres concernant le jugement de l'Académie royale des sciences et Belles-Lettres de Prusse et apologie de M. de Maupertuis*, 1753 (cartas de Euler a Merian, de Maupertuis a Euler, de Merian a Euler en ocasión de la carta atribuida a Leibniz por Samuel Koenig). — Ediciones de obras: *Les Oeuvres de M. de Maupertuis*, Dresden, 1752. — *Oeuvres de M. de Maupertuis*, 4 vols., Lyon, 1756, 2ª ed., 1768, reimp. y rev., 1963 (el Vol. I contiene las reflexiones filo-

## MAU

sóficas sobre el origen de las lenguas antes referido como s/f.). — Véase P. E. B. Jourdain, "Maupertuis and the Principle of Least Action", *The Monist*, XXII (1912), 414-59.

MAUTHNER (FRITZ) nació en Horitz (Bohemia) y estudió Derecho y filosofía en la Universidad de Praga. Su principal interés fue la filosofía del lenguaje o, en sus propias palabras, la "crítica del lenguaje". Mauthner consideró que el pensamiento está fundamentalmente ligado a la expresión y que un pensamiento adecuado no puede manifestarse si no es mediante una expresión adecuada. Ahora bien, la mayor parte de las expresiones de que han echado mano los filósofos son inadecuadas, porque los filósofos han tendido a suponer que, dada una expresión, tiene que haber una realidad que corresponda a ella. Es necesario, por tanto, no sólo "criticar" el lenguaje, sino también "purificarlo". La "crítica del lenguaje" consiste en gran parte en examinar el mecanismo simbólico, lo que equivale al mismo tiempo a examinar el mecanismo humano, ya que el hombre es para Mauthner fundamentalmente un ente capaz de manejar símbolos y de traducir un sistema simbólico dado a otros sistemas simbólicos. En la exposición que Mauthner hizo de su propio pensamiento filosófico, manifestó que éste se halla dominado por tres caracteres principales: en primer lugar, el positivismo —próximo, sobre todo, al impresionismo filosófico de Mach y otros autores—; en segundo término, el ficcionalismo —ligado al pragmatismo de tendencia biológica o, mejor dicho, vitalista—; finalmente, el nominalismo —en un sentido muy cercano, por no decir idéntico, al terminismo. La distinción por Mauthner entre tres mundos y el esfuerzo por encontrar de algún modo su fundamento común parecen, sin embargo, alejarlo a veces de los mencionados caracteres. Mauthner distingue entre un mundo adjetivo o adjetivístico, un mundo sustantivo y un mundo verbal. El primero es el mundo del lenguaje humano común, lo que da origen a la concepción del materialismo ingenuo. El segundo es el mundo de la metafísica, fundamento del realismo. El tercero es el mundo verbal o mundo de la ciencia, cuya traducción filosófica es el nominalismo y el hera-

## MAX

clitismo. Aunque no imposible en principio, la unidad de estos tres mundos es más bien ideal; es un anhelo y, a lo sumo, una idea regulativa. Pero el hecho de que lo más cercano al conocimiento sea el mundo verbal no significa que haya de cercenarse la posibilidad de una unidad de los tres mundos. Pues como el propio Mauthner señala, "las tres concepciones del mundo son por igual hoministas" y aunque el superhombre, que podría unir las, sea, en rigor, un anhelo y, por lo tanto, una imposibilidad, no deja de funcionar y operar como un trasfondo sobre el cual se destaca toda actividad verbal.

Obras filosóficas principales: *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 3 vols., 1901-1903, 3ª ed., 1923 (*Contribuciones a una crítica del lenguaje*). — *Wörterbuch der Philosophie: neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 2 vols., 1910, 2ª ed., 1923-1924 (*Diccionario de filosofía: nuevas contribuciones a una crítica del lenguaje*). — Spinoza; *eine Monographie*, 1921. — *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, 4 vols., 1920-1923, reimp., 1962 (*El ateísmo y su historia en Occidente*). — *Die drei Bilder der Welt, ein sprachkritischer Versuch*, 1925, ed. Monty Jacobs (*Las tres imágenes del mundo: ensayo de crítica del lenguaje*). — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, I, 1922. — Edición de escritos seleccionados (incluyendo sobre todo los de carácter literario): *Ausgewählte Schriften*, 6 vols., 1929.

Véase Gustav Landauer, *Skepsis und Mystik, aus Anlass von Mauthners Sprachkritik*, 1903. — Max Krieg, *F. Mauthners Kritik der Sprache, eine Revolution der Philosophie*, 1914. — Th. Kappstein, *F. M., der Mann und sein Werk*, 1926. — W. Eisen, *Fritz Mauthners Kritik der Sprache*, 1929.

MÁXIMA. Muchos escolásticos usaron el término *máxima* en la expresión *propositio máxima*, por la cual entendían una proposición a la vez evidente e indemostrable por no haber otra anterior en la cual apoyarse. Para distinguir entre la *propositio máxima* y cualquier otra proposición expresando una *notitia* intuitiva y directa de una realidad particular —que también podía ser considerada como evidente e indemostrable— se indicaba que la *propositio máxima* es una proposición de alcance universal, es decir, un principio. La *propositio máxima* era, por tanto, equivalente a un

## MAX

axioma (VÉASE), tal como se desprende de la definición dada de tal proposición por Santo Tomás en su comentario a los Pr. An. (*I anal*, 5 e): la *propositio máxima* es aquella *quam necessere est habere in mente et ei assentire quemlibet, qui doceri debet*.

Más tarde se entendió por *propositio máxima* un principio de la ciencia, el cual puede ser obtenido por medio de una generalización de hechos particulares y puede poseer, por tanto, un carácter de máxima probabilidad. Tal es el caso de las *axiomata generalissima* de que habla Francis Bacon a diferencia de las *axiomata media*, que son intermedias entre aquellas y los hechos particulares (*Novum Organum*, II, 5). Leibniz se refiere a una distinción entre proposiciones evidentes *ex terminis* y *máximas*. Estas últimas "son consideradas a veces como proposiciones [bien] establecidas, tanto si son evidentes como si no lo son". "Ello puede ser bueno —agrega— para los principiantes, pero cuando se trata de establecer los fundamentos de la ciencias es otra cosa. Es así como son consideradas a menudo en la moral e inclusive entre los lógicos en sus *tópicos*... Por lo demás, hace tiempo que he anunciado públicamente y en privado que sería importante demostrar todos nuestros axiomas secundarios, de los cuales nos servimos de ordinario, reduciéndolos a los axiomas primitivos, o inmediatos, e indemostrables, que son los que llamaba hace poco los *idénticos*" (*Nouveaux Essais*, IV, vii, 5 1).

Locke habla de "las máximas" en el *Essay*, IV, viii, diciendo que "hay una clase de proposiciones que, bajo el nombre de *máximas* o *axiomas*, han sido consideradas como principios de la ciencia, y por ser *evidentes por sí mismas* se ha supuesto que eran innatas, sin que nadie, que yo sepa, se haya tomado nunca la pena de mostrar la razón y el fundamento de su claridad o validez". Pero es menester, arguye Locke, preguntarse por la razón de su evidencia. A este respecto Locke estima que el ser evidentes por sí mismos no es algo peculiar a los axiomas admitidos, pues en lo que toca a la identidad y diversidad todas las proposiciones son igualmente evidentes por sí mismas. La razón de ello es que "la percepción inmediata del acuerdo o desacuerdo de *identidad* se halla fundado en el hecho de

## MAX

que el espíritu posee ideas distintas", de modo que "hay tantas proposiciones evidentes por sí mismas como ideas tenemos". Por otro lado, en la coexistencia tenemos sólo algunas proposiciones evidentes por sí mismas; en otras relaciones podemos tener muchas, y en lo que toca a la existencia real no tenemos ninguna. Las "máximas o axiomas" no son las verdades que conocemos primero. No pueden usarse para probar proposiciones menos generales que ellas ni pueden servir de fundamentos incommovibles de las ciencias, o de puntos de partida para encontrar verdades todavía no conocidas. Sin embargo, no son totalmente inútiles, pueden usarse para enseñar las ciencias y para las disputas (razón por la cual estuvieron tan en boga entre los escolásticos). Pero de ninguna manera pueden reemplazar las ideas claras y distintas que empleamos en nuestras pruebas.

'Máxima' puede ser también empleado, y ha sido empleado cada vez más en el sentido de 'principio moral': las máximas fueron entendidas ya desde el siglo xvii también, y hasta sobre todo, como "máximas morales". Importante es en este respecto el uso que hizo Kant del término 'máxima'. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant presenta dos clases de principios: (1) el principio objetivo o *ley práctica* y (2) el principio subjetivo de la volición o *máxima*. Las máximas son, pues, una clase de principios. A su vez, el llamado *principio objetivo* puede servir también subjetivamente como principio práctico de todos los seres racionales si la razón teórica alcanza a ejercer poder completo sobre la facultad del deseo. En la *Crítica de la razón práctica* Kant distingue entre el imperativo (VÉASE), que es objetivamente válido, y la *máxima* o principio subjetivo, que determina la voluntad sólo en tanto que es o no adecuada al efecto. Las máximas son, pues, principios, pero no imperativos. En cierto modo las máximas pueden considerarse como reglas intermedias entre la ley moral universal abstracta y las reglas de acción concreta para el individuo. Las máximas son a su vez *materiales* o *formales*. Las máximas materiales, llamadas también *empíricas* o *a posteriori*, están basadas en inclinaciones y se refieren a los fines que constituyen su materia. Las máximas forma-



Ies, llamadas también *a priori*, no dependen, en cambio, de los deseos. Kant se refiere con más frecuencia a las primeras que a las segundas. En las máximas materiales se manifiestan, en efecto, los principios, de tal modo que puede verse por las primeras cuáles son estos últimos. Por eso Kant parte en sus ejemplos (véase IMPERATIVO) de máximas y habla de "Obrar según máximas tales, que...". Las máximas materiales, en suma, consideran las circunstancias que concurren en nuestros juicios morales, mientras que las máximas formales consideran los motivos y las consecuencias.

**MÁXIMO DE ALEJANDRÍA** (*fl.* 380-390), Obispo de Constantinopla, fue uno de los llamados cínicos cristianos. Los cínicos clásicos habían considerado a Hércules como modelo; Máximo de Alejandría sustituyó al héroe griego por Jesucristo. No obstante este cambio, muchos de los rasgos cínicos, tanto en la apariencia exterior como en la doctrina, parecen persistir en Máximo, el cual empleó, además, a juzgar por los testimonios acerca de su vida, el estilo cínico de la diatriba (VÉASE) en sus discursos. Máximo fue muy apreciado por Gregorio Nacianceno hasta la época aproximadamente en que ocupó el obispado en Constantinopla. Se identifica a veces a Máximo de Alejandría con el Herón de Alejandría al cual se ha referido San Gregorio.

J. Dräseke, "Maximus philosophus?", *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, XXXVI (1893), 290-315. — K. Lübeck, *Die Weihe des Kynikers Maximus zum Bischof von Konstantinopel in ihrer Veranlassung dargestellt*, 1907. — I. Sajdak, "Ouaestiones Nazianzenicae, I", *Eos*, XV (1909), 18-48. — Véase también artículo Héron 2 en Pauly-Wissowa, por O. Seeck.

**MÁXIMO DE TIRO** (*fl.* 180), maestro de retórica, escribió 41 discursos de forma análoga a la diatriba (VÉASE) en los cuales defendió y popularizó el platonismo en el sentido dualista y demonológico que era desarrollado contemporáneamente por Ático y Celso. Como ocurría con Celso, en efecto, la afirmación de la trascendencia de Dios y la separación entre la fuente divina y la materia, identificada con el mal, obligaba a postular la intervención de una jerarquía de seres intermediarios. El pla-

tonismo de Máximo de Tiro, que recogió elementos aristotélicos, estoicos y cínicos, influyó considerablemente sobre el posterior desenvolvimiento de esta doctrina. Los rasgos cínicos se manifestaron en Máximo de Tiro en la moral más que en la teología.

Textos de Máximo en *Philosophoumena*, ed. H. Hobein, 1910. — Véase H. Hobein, *De Max. T. quaestiones philologicae selectae*, 1895. — Artículos de K. Dürr (Sup. de *Philologus*, 1899), K. Meiser (*Sitz. Münchener Ak. philos.-philol. und hist. Kl.*, 1909), Th. Gomperz (*Wien. Stud.*, XXXI, 1910), U. v. Wilamowitz-Moellendorff (*Coniectanea* 1884), L. Radermacher (*Rheinisches Museum*, L, 1895). — R. E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, 1937. — G. Soury, *Aperçus de philosophie religieuse chez M. de Tyr, platonicien éclectique*, 1942 (tesis).

**MÁXIMO, EL CONFESOR (SAN)** (580-662) nac. en Constantinopla, secretario del Emperador Heraclia, se retiró (*ca.* 630) al monasterio de Crisópolis, por cuyo motivo es llamado también Máximo de Crisópolis, pero intervino luego en discusiones teológicas y fue enviado al destierro después de haber sufrido mutilaciones. Adversario de la herejía monotelista, Máximo desarrolló en sus obras, tanto polémicas como explicativas y sistemáticas, un pensamiento teológico y filosófico muy afín al del Pseudo-Dionisio, hasta el punto de que las obras de los dos forman un conjunto que influyó considerablemente sobre la Edad Media cristiana, en particular sobre Juan Escoto Erigena, que tradujo también, junto al Pseudo-Dionisio, a Máximo. La tradición patristica, especialmente la transmitida en la obra de San Gregorio de Nisa, se perfiló en Máximo en una construcción teológica, basada en la especulación filosófica y en la interpretación alegórica, y culminando en una mezcla armónica de ascética y de mística. Algunos temas capitales origenianos —tal, la reunión final de lo sensible en lo inteligible y la divinización de todo— resuenan fuertemente en la especulación de Máximo, pero ello no significa que nuestro autor fuera un completo origeniano; en la cuestión fundamental del origen del alma, por ejemplo, Máximo rechazó la teoría de la preexistencia para defender enérgicamente el creacionismo (VÉASE). Un rasgo

muy constante en el pensamiento de Máximo fue la interpretación de lo inteligible por medio de lo sensible, pues a su entender este último expresa típicamente (V. TIPO) el primero; a ello se unía la descripción de la jerarquía de los seres, a base de la Trinidad como primer movimiento del ser supremo y de la manifestación del Verbo en el mundo por mediación de las esencias contenidas en él eternamente. Central en esta última descripción es la explicación de la naturaleza y función del hombre y del alma racional, los cuales tienen por misión, mediante la ascética y la práctica del Bien, aproximarse a Dios, es decir, reunirse con Él.

Se deben a Máximo un tratado *Sobre el alma*, una obra titulada *De algunos pasajes particularmente difíciles de Dionisio y de Gregorio de Nisa* (traducida por Juan Escoto Erigena con el título de *Ambigua*), unos *Capítulos sobre el amor*, *Seis capítulos teológicos*, una *Mistagogia*. Varios escritos se han perdido y otros están aún inéditos. Véase P. Sherwood, *An annotated date-list of the Works of M. the Confessor*, 1952. — Edición de textos en Migne, P. G. XC-XCI (basada en la edición de F. Combefis, París, 1675, 2 vols.). Edición de *Scholia* al Pseudo-Dionisio en Migne. P. C. IV, 15-432, 527-76, y del *Computus ecclesiasticus*, en *ibid.*, XIX, 1217-1280. Otras ediciones de textos: "Chronologia succinta vitae Christi", *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XIII (1892), 382-4, ed. Bratke. — *Die Gnostischen Centurien des M. Confessor*, ed. Herder, 1941. — Trad. italiana de la *Mistagogia* y otros textos con introducción por R. Cantarella, *S. Massimo Confessore, la Mistagogia ed altri scritti*, 1931. — Bibliografía: P. Sherwood, *An Annotated Date-list of the Works of M. C.*, 1952. — Véase H. Straubinger, *Christologie des M. Confesar*, 1906. — J. Draeseke, "Maximus Confessor und Johannes Scotus Erigena", *Theologische Studien und Kritiken*, LXXXIV (1911), 20-60, 204-29. — Maritich, *Celebris Curilli Alexandrini formula christologica de una activitate Christi in interpretatione Maximi Confessoris et recentiorum Theologorum*, 1926. — R. Devresse, "La vie de saint Maxime le Confesseur et ses recensions", *Analecta Bollandiana*, 1928, págs. 5-50. — H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner*, 1941. — T. Loosen, *Logos und Pneuma in begnadeten Menschen bei M. Confessor*, 1941. — B. Tatakis, *La phi-*

## MAY

*losophie byzantine*, 1949, págs. 73-88. — P. Sherwood, O.S.B., *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*, 1955 [Studia Anselmiana, 36].

MAYĀ. Iniciado en las *Upaniṣad*, el concepto de *māyā* (a veces, *avidyā*) fue desarrollado con detalle en varios sistemas de la filosofía india (v.), en el budismo (v.) y en muchos sistemas de filosofía india en la época actual (por ejemplo, en Sri Aurobindo y Radhakrishnan). Lo más común es considerar que *māyā* designa el mundo en tanto que apariencia; el Brahman (véase BRAHMAN-ĀTMAN) está, pues, oculto por el velo de *māyā*. Ahora bien, este "estar oculto por" significa también "depender de" — en otros términos, "depender de *māyā* para poder ser visto (o entrevisto)". El concepto de *māyā* se refiere, pues, como indica Reyna (Cfr. *infra*) & la relación entre algo fenoménico y algo Absoluto, especialmente a la relación entre el carácter fenoménico del yo y el Absoluto trascendente. Por este motivo, *māyā* significa muy raramente entre los filósofos indios que el mundo es una ilusión, que el mundo no existe y, de consiguiente, tiene que ser descartado. "La mayor parte de los filósofos indios — escribe Reyna — defienden la existencia, si no la realidad, del mundo empírico [fenoménico] y encuentran su base en el Absoluto, la fuente de sus innumerables permutaciones. Pero desde el punto de vista del Ser absoluto, los fenómenos pueden muy bien ser irreales."

El concepto de *māyā* parece ligado más bien a las concepciones dualistas. Y, en efecto, los sistemas en los cuales se acentúa la orientación dualista son aquellos en los que el concepto de *māyā* alcanza mayor importancia. Pero aun en concepciones monistas desempeña la noción en cuestión una función nada desdeñable, pues la unidad verdadera o *Brahman-real* se destaca solamente en cuanto se ha descartado la apariencia de la diversidad. En algunos casos (como en la escuela del *Vedānta* fundada por *Samkara*), *māyā* designa un poder (mágico) por medio del cual es conjurado el mundo: Dios crea la apariencia a través de *māyā*. Por eso *māyā* puede ser la fuente de la diversidad (aparente) del mundo físico, que posee un género ilusorio, pero en cierto modo "fundado", de realidad.

## MAY

Schopenhauer adoptó con entusiasmo el concepto de *māyā* y con frecuencia equiparó al mismo su idea del "mundo como representación". Dicho filósofo veía, además, en el pensamiento de Kant una confirmación de la fecundidad del concepto de *māyā*, pues éste puede ser comparado con el "fenómeno" (VÉASE) que oculta el "noumeno" (VÉASE). Esta ocultación no es para Schopenhauer irremediable, pues a través del mundo como *māyā* emerge el mundo como *Brahman*, esto es, a su entender, como Voluntad.

P. D. Devanandan, *Concept of Maya. An Essay in historical Survey of the Hindū Theory of the World, with Spécial Référence to the Vedānta*, 1954. — Ruth Reyna, *The Concept of Maya. From the Vedas to the Twentieth Century*, 1962.

MAYÉUTICA. En un famoso pasaje del *Teetetes* (149 A - 151 E), de Platón, Sócrates dice a Teetetes que practica el mismo arte que su madre, Fenaretas, la cual fue comadrona, *μαία*. Este arte es "el arte mayéutica", *μαευτικὴ τέχνη*, o "la mayéutica", ἡ *μαευτικὴ*, y consiste en ayudar a engendrar — se entiende, en ayudar a engendrar los pensamientos en el alma del interlocutor. "Mi arte mayéutica — dice Sócrates — tiene las mismas características generales que el arte [de las comadronas]. Pero difiere de él en que hace parir a los hombres y no a las mujeres, y en que vigila las almas, y no los cuerpos, en su trabajo de parto. Lo mejor del arte que practico es, sin embargo, que permite saber si lo que engendra la reflexión del joven es una apariencia engañosa o un fruto verdadero" (*ibid.*, 150 B - C). Sócrates insiste en que no puede él mismo engendrar — lo que significa que no puede (o no quiere) dar su opinión propia sobre los asuntos que trata —, e irónicamente manifiesta que quienes le acusan por ello de esterilidad están en lo cierto. Pero la causa de su impotencia personal — y de su "potencia interpersonal" — es que los dioses le han impuesto esta tarea: no procrear, sino ayudar a procrear. Por eso Sócrates no es sabio, pero hace engendrar o producir la sabiduría.

El método del arte mayéutica — el "método socrático" — consiste en llevar al interlocutor al descubrimiento de la verdad mediante una serie de

## MAZ

preguntas — y la exposición de las perplejidades a que van dando origen las respuestas. El interlocutor llega, por fin, a engendrar la verdad, descubriéndola por sí mismo y en sí — como, en el muy citado ejemplo del *Menón*, el esclavo descubre que sabía geometría. En la idea de la mayéutica se halla implicada la idea de la reminiscencia (VÉASE), la cual se manifiesta en el reconocimiento de la verdad cuando es presentada al alma. Pero aunque Sócrates manifiesta no poseer él mismo la verdad que se trataba de hacer engendrar en el alma del interlocutor, lo cierto es que éste no podría asentir a ella si no le fuera de algún modo presentada por Sócrates. El arte mayéutica es, pues, en gran medida el arte de hacer asentir a la verdad, es decir, a las evidencias. Estas evidencias son usualmente los "principios" o las "verdades eternas". Se ha dicho por ello a veces que hay algo de la idea de la mayéutica socrática en la concepción agustiniana tanto de un "sentido interior" como de la "razón", así como en la concepción leibniziana de lo que puede llamarse "la fuerza irresistible" de las "verdades eternas". Sin embargo, estas últimas concepciones difieren de la socrática en que en esta última el diálogo — y, más específicamente, el diálogo con un "comadrón de ideas" — es un ingrediente esencial del arte.

MAYOR (TÉRMINO MAYOR). Véase SILOGISMO y TÉRMINO.

MAZZANTINI (CARLO) nac. (1895) en Reconquista (Argentina), estudió y profesó en la Universidad de Turin y luego ha profesado en la Universidad de Cagliari. Mazzantini ha puesto de relieve, contra el idealismo, el valor de la tradición realista griega, la cual ha sido recogida y depurada por el cristianismo. Dentro de esta concepción Mazzantini ha revalorizado la escolástica, considerada como la auténtica heredera del pensamiento griego, pero no ha elaborado su pensamiento en forma escolástica, sino más bien en el sentido de un espiritualismo y personalismo católicos que le han llevado a algunas posiciones próxima a la filosofía existencial. Ello ha tenido lugar especialmente en su tratamiento del problema del tiempo y en su análisis del presente como síntesis de lo temporal y de lo eterno. Este presente debe ser un "presente auténtico" y no un simple "punto tem-

## MCD

poral". Sin embargo, el mismo presente auténtico recibe su realidad como eternidad de la eternidad infinita, sin la cual no habría ni tiempo ni tiempos. Mazzantini ha elaborado asimismo una doctrina del sujeto humano como espíritu capaz de revelar la realidad en el curso de una evidencia que es a la vez un misterio — "un misterio inteligible".

Obras principales: *La speranza nell'immortalità*, 1923. — *La lotta per l'evidenza*, 1929. — *Realtà e intelligenza*, 1930. — Spinoza e U teismo tradizionale, 1933. — Il problema delle verità necessarie e la sintesi a priori del Kant, 1935. — *Il tempo*, 1942. — *Filosofia perenne e personalità filosofiche*, 1942 [colección de ensayos antes publicados en revistas]. — *Capisaldi filosofici*, 1945. — *Eraclito*, 1945. — Marco Aurelio, 1948. — *La filosofia nel filosofare umano*; tomo I: *Storia del pensiero antico*, 1949. — Autoexposición: "Linee di metafisica spirituale come filosofia della virtualità ontologica", en *Filosofi italiani contemporanei*, 1942, ed. M. F. Sciacca.

McDOUGALL (WILLIAM) (1871-1938) nació en Lancashire y estudió medicina y antropología. De 1899 a 1900 participó en una expedición científica antropológica a Borneo. Poco después instaló un laboratorio de psicología experimental en Oxford y luego uno en Londres, que dirigió hasta 1920, cuando fue nombrado profesor en Harvard. En 1927 fue nombrado profesor en Duke University (North Carolina, EE.UU.).

McDougall trabajó sobre todo en investigaciones de psicología y especialmente de "psicología social". Las investigaciones psicológicas de McDougall están fuertemente apoyadas en supuestos filosóficos. McDougall combatió todo atomismo y mecanicismo psicológico, y defendió en su lugar la tradición "totalista" y "espiritual" de la psicología, por la cual no hay que entender una metafísica substancialista sin fundamento empírico, sino por el contrario, el resultado de una mayor atención a la experiencia. Así, McDougall se inclinó dondequiera a perseguir el carácter realmente unitario de los procesos psicológicos, carácter que obliga a no separarlos arbitrariamente ni de los contenidos espirituales, ni de los sustratos biológicos, ni del mundo circundante —físico y social— que continuamente los condiciona. Una psicología "total", mejor

## MCT

dicho "totalista", parece ser, pues, el hilo conductor de sus trabajos. Su adhesión a las tesis de la evolución (VÉASE) emergente, (v.), su "animismo" psíquico-vitalista, su continua atención a los elementos teleológicos y, como el propio autor dice, "hórmicos" o "impulsivos" de la vida psíquica, están fundidos en ocasiones con una intuición metafísica voluntarista que no excluye ningún método, ni siquiera el método behaviorista. Por eso McDougall fue uno de los fundadores del behaviorismo, pero sólo como uno de los métodos psicológicos, y rechazó enérgicamente la transformación de esta tendencia por parte de Watson. En muchas ocasiones McDougall insistió repetidamente en la unidad de las operaciones psíquico-vitales, y subrayó de continuo el elemento activo, creador de la conciencia, que no sólo acoge y transforma, sino que determina, de un modo a veces decisivo, su propio material.

Obras principales: *Primer of Physiological Psychology*, 1905. — *An Introduction to Social Psychology*, 1908. — *Body and Mind, a History and a Defence of Animism*, 1911. — *Psychology, the Study of Behavior*, 1912. — *The Group Mind*, 1920. — *An Outline of Psychology*, 1923. — *Ethics and some Modern World Problems*, 1924. — *An Outline of Abnormal Psychology*, 1926. — *Modern Materialism and Emergent Evolution*, 1929. — *World Chaos*, 1931. — *The Energies of Men: A Study of the Fundamentals of Dynamic Psychology*, 1932. — *Religion and the Sciences of Life*, 1934. — *The Frontiers of Psychology*, 1934. — *Psychoanalysis and Social Psychology*, 1936.

Véase E. Janssens, *L'instinct d'après McD.*, 1938. — A. L. Robinson, *W. McD.*, 1943.

McTAGGART (JOHN McTAGGART ELLIS) (1866-1925) nació en Londres y estudió en Trinity College (Cambridge), donde fue nombrado "Tutor" en 1897. Influido por Hegel, cuyas doctrinas expuso, comentó e interpretó, McTaggart fue uno de los grandes representantes del idealismo inglés. A diferencia de otros idealistas coetáneos suyos, McTaggart no destacó los aspectos morales y religiosos del idealismo. No descuidó estos aspectos, pero le interesó principalmente, como a Bradley, la arquitectura metafísica del idealismo y su interna articulación lógica. McTag-

## MCT

gart pensó que tiene que haber una armonía entre la creencia religiosa y el pensamiento filosófico, armonía paralela a la que tiene que haber entre las personas y el universo. Pero esta armonía no es resultado de un pío deseo, sino de un esfuerzo sistemático de pensamiento. La filosofía de McTaggart es por ello una filosofía de carácter rigurosamente deductivo y constructivo, que parte de primeros principios y deduce de ellos implacablemente las consecuencias.

McTaggart manifestó que su idealismo era un "idealismo personal", distinto del de Bradley. En efecto, mientras Bradley elaboró un idealismo de carácter "orgánico" y monista, McTaggart expuso un sistema de índole pluralista según el cual la realidad es una comunidad de "yos" finitos. De este modo pensó McTaggart que podían evitarse los obstáculos contra los que chocaba el idealismo monista y resolverse el problema de la relación entre la apariencia y la realidad, y sobre todo el problema de la relación entre la realidad absoluta y las realidades personales finitas. A este efecto puso a su servicio la dialéctica de Hegel, pero no sin introducir en ésta importantes modificaciones. McTaggart consideró, en efecto, que el contenido del proceso conceptual hegeliano era insuficiente. No sólo la negación no desempeña en Hegel, según McTaggart, el papel de desencadenar el contenido de la síntesis (pues la síntesis es en cada ocasión nueva), sino que, además, la síntesis es un campo de posibilidades abierta siempre a nuevos contenidos. El estudio de esta dialéctica no era, sin embargo, para McTaggart más que un primer momento en la preparación de su propia filosofía. Ésta consiste, ante todo, en una construcción a priori de las determinaciones de lo real y en particular de la existencia. La existencia es, para McTaggart, substancia, pero la substancia, alojada en la trama de las cualidades —propias— y de las relaciones —que vinculan las substancias unas con otras— no es única y absoluta; por el contrario, hay una infinidad de substancias, a la vez que una infinidad divisibilidad de la substancia. Esta infinidad no es, empero, ni simplemente irracional ni meramente potencial. Tampoco puede decirse que la infinidad de las substancias forme una pluralidad sin

## MEA

relación ni jerarquía. McTaggart insiste, en efecto, en que el mundo de las existencias o de las substancias está ordenado dentro del complejo de una infinidad de relaciones que, a su vez, están dispuestas jerárquicamente en un sistema de subordinación que abarca desde la substancia total hasta la última de las substancias. De ahí que la realidad pueda ser, según los casos, concentrada en una substancia o disuelta, sin perder su ordenación, en una infinidad de substancias. Ciertamente es que, a la inversa del absorbente monismo de Bradley, McTaggart se inclinó decididamente, según ya se apuntó, por el pluralismo, el cual no suprime la unidad, pero hace de ella una realidad de otro orden. En efecto, mientras las existencias, en tanto que substancias, son, en último término, "personas" finitas, la existencia absoluta, como concentración orgánica y jerárquica de ellas, es una realidad impersonal. De ahí las consecuencias del sistema de McTaggart: en primer lugar, su teoría del tiempo (VÉASE) y de la subsunción del devenir consciente en lo intemporal; en segundo término, su doctrina de la inmortalidad intemporal y eterna de las personas finitas; en tercer lugar, su negación de Dios como persona en virtud de la impersonalidad de lo Absoluto y de la subsistencia propia de las personas; finalmente, su orientación mística, en muchos aspectos tangente al spinozismo y a la mística de la idea expresada al final de la *Lógica* hegeliana, que le hace religar en la atmósfera de una especie de amor intelectual la comunidad metafísica de las personas.

Obras: *Studies in the Hegelian Dialectic*, 1896. — *Studies in the Hegelian Cosmology*, 1901. — *Some Dogmas of Religion*, 1906. — *A Commentary on Hegel's Logic*, 1910. — *Human Immortality and Pre-Existence*, 1915. — *The Nature of Existence*, 2 vols., 1921-1927 (postumo). — *Philosophical Studies*, 1934 (postumos, ed. S. V. Keeling). — Véase G. Lowes Dickinson, *J. McT. T., E.: A Memoir*, 1931. — C. D. Broad, *Examination of McTaggart's Philosophy*, 3 vols., 1933-1938.

MEAD (GEORGE HERBERT) (1863-1931) nac. en South Hadley, Massachusetts (EE.UU.), profesor desde 1894 en la Universidad de Chicago, ha sido uno de los principales

## MEC

representantes del pragmatismo (VÉASE) norteamericano y ha defendido teorías próximas a las del instrumentalismo de Dewey. Mead ha llamado a su propia doctrina "behaviorismo social"; su principal tema ha sido el estudio de la aparición emergente (v.) del yo como organismo en estrecho contacto con el mundo social circundante. El estudio del uso de los signos y del lenguaje ha sido considerado por Mead como fundamental en el análisis de la conducta humana, pues tal estudio permite entender cómo se integran efectivamente el individuo con su contorno social, y cada comunidad en un momento de su desarrollo con los momentos anteriores y subsiguientes. La teoría social de Mead, basada en una filosofía de la interpretación de los yos en una trama orgánica, constituye un intento de explicar la posibilidad de un progreso social incesante; en muchos casos se trata, en efecto, no sólo de una descripción y explicación de la conducta social humana, sino también de un sistema de valores que se van constituyendo en el curso de una acción social creadora.

Es importante, e interesante, en el pensamiento de Mead su noción de "presente" y la filosofía fundada en ella. No tratamos aquí de este punto por habernos referido a él en el artículo INSTANTE.

Los libros de Mead aparecieron postumamente. Son: *The Philosophy of the Present*, 1932. — *Mind, Self, and Society*, 1934 (trad. esp.: *Espíritu, persona y sociedad*, 1953). — *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, 1936. — *The Philosophy of the Act*, 1938. — Mead colaboró en el volumen colectivo *Creative Intelligence*, 1917 con el artículo "Scientific Method and Individual Thinker", págs. 176-227. — Véase G. Chin Lee, *G. H. Mead: Philosopher of the Social Individual*, 1945. — D. Victoroff, *G. H. Mead, sociologue et philosophe*, 1953. — Paul E. Pfuetze, *The Social Self*, 1954 (especialmente págs. 37-116 y 229-99). — Varios autores, *The Social Psychology of G. H. Mead*, 1956, ed. A. Strauss. — M. Natanson, *The Social Dynamics of G. H. Mead*, 1956.

MECANICISMO. El término griego μηχανική significa "invención ingeniosa", "máquina" (especialmente "máquina de guerra" y "máquina teatral"). Los griegos usaban también μηχανικα para significar "invención

## MEC

ingeniosa", "mecanismo" y hasta "maquinación". El μηχανικός era el hombre hábil en artes mecánicas, el "ingeniero". Muchos autores griegos usaron estos y otros términos similares, pero sin darles alcance filosófico; así, por ejemplo, Platón empleó μηχανική para referirse a un expediente, un medio de llevar a cabo (ingeniosamente) un fin (*Ap.*, 39 D; *Leg.*, 713 E; *Phaidr.*, 72 D). Eucken recuerda que 'mecánico', μηχανική, y 'cosas mecánicas', τὰ μηχανικά, fueron términos usados por Aristóteles para referirse a artefactos contruidos por el hombre; el "arte mecánico" es el arte (o "técnica") que proporciona las reglas necesarias para construir (y posiblemente usar) tales artefactos. Éstos pueden ser, y suelen ser, "máquinas", las cuales ejecutan operaciones que sustituyen a las operaciones naturales y que a veces las aventajan. Así, una palanca es una "máquina" por medio de la cual se puede aumentar la fuerza ejercida por el brazo. El citado Eucken repara también en que el término 'mecánico' ha sido usado durante muchos siglos en el sentido, o sentidos, indicados; durante la Edad Media, por ejemplo, se hablaba de *ars mechanica*, considerado, por lo demás, como un arte inferior y subordinado. Pero desde Descartes se ha empleado 'mecánico' principalmente para designar una teoría destinada a explicar las obras de la Naturaleza como si fuesen obras mecánicas y, más específicamente, como si fuesen máquinas. Robert Boyle, que introdujo muchos términos en el vocabulario filosófico y científico moderno, usó, o puso en circulación, el vocablo *mechanicus* y también el término *mechanismus*. Además, empleó la expresión *mechanismus universalis* como equivalente a 'Naturaleza'.

Durante algún tiempo se usó 'mecánico' como equivalente a 'corpóreo' y a 'material' — *mechanicum sive corporeum*. 'Mecánico' se oponía, pues, a 'incorpóreo', a 'inmaterial' y a 'espiritual'; lo mecánico era considerado como lo propio de todo *automaton*. Sin embargo, se ha usado, y sigue usando, 'mecanismo' para designar un modo de operación que puede referirse, en principio, no sólo a las máquinas, sino también a los espíritus. Se habla, así, de "mecanismos de la mente", "mecanismos del espíritu", "mecanismo de la razón", etc.

Aquí consideramos el vocablo 'mecánico' desde el punto de vista de la doctrina, o conjunto de doctrinas, usualmente llamadas "mecanicismo". De un modo general, suele llamarse en filosofía "mecanicismo" a la doctrina según la cual toda realidad, o cuando menos toda realidad natural, tiene una estructura comparable a la de una máquina, de modo que puede explicarse a base de modelos de máquinas. Este es el sentido que se da a 'mecanicismo' cuando se trata de la "filosofía natural" de autores como Descartes, Boyle, Huygens, Newton, Hobbes, etc. No todos estos autores entienden el mecanicismo del mismo modo, o dan al mecanicismo el mismo alcance. Así, por ejemplo, Descartes era radicalmente mecanicista en lo que toca a la "substancia extensa", pero no a la "substancia pensante". Hobbes, en cambio, era radicalmente mecanicista en todos los sentidos, ya que su filosofía puede recibir el nombre de "filosofía de los cuerpos". Algunos mecanicistas, como Gassendi y Boyle, eran al mismo tiempo atomistas; Descartes, en cambio, no lo era, o no lo era totalmente. Ciertos autores que se interesaron más por elaborar la "ciencia de la mecánica" que por la filosofía mecanicista (Huygens, Newton, etc.) fueron mecanicistas científicos y sólo en parte mecanicistas filosóficos. Para Mersenne y algunos autores de su época, el mecanicismo era incompatible con el "naturalismo", el cual era concebido como el conjunto de doctrinas organicistas, oculistas, etc., propias de algunos pensadores del Renacimiento. Por estas muestras puede verse cuán complejo es el mecanicismo y cuán erróneo es suponer que puede reducirse a unos cuantos principios fijos. Por una parte, se entiende por 'mecanicismo' una serie de ideas propias de la mecánica (la "mecánica moderna") en sus tres aspectos fundamentales de estática, cinemática y dinámica. Por otra parte, se entiende por 'mecanicismo' una serie de ideas filosóficas, ya sea relativas a toda la realidad natural —"cuerpos y espíritus"—, ya sea confinadas a la realidad corpórea y material. Estas ideas se han hallado por lo común en estrecha relación con el desarrollo de la mecánica. Finalmente, se entiende por 'mecanicismo' una concepción del mundo que a veces —según hemos indicado— fue inde-

pendiente del naturalismo, y hasta hostil al mismo, pero que con frecuencia se ha vinculado a doctrinas de carácter naturalista y materialista. Como en el marco de la presente obra no podemos hacer justicia a todos los aspectos y a todas las complejidades del mecanicismo, lo consideraremos sobre todo como una doctrina filosófica y como una concepción del mundo.

S. C. Pepper ha indicado que hay en el "mecanicismo" una "metáfora radical": la de la máquina. Ésta puede ser del tipo de un reloj o del tipo de una máquina; en ambos casos, opina Pepper, tenemos un mecanicismo, bien que de distintas formas. Según Pepper, el mecanicismo se opone al "formismo", al "organicismo" y teorías similares. En suma, el mecanicismo puede definirse como una doctrina que trata la realidad —o, según los casos, una parte de la realidad— como si fuera una máquina o como si pudiera ser explicada a base de un "modelo de máquina" (el llamado "modelo mecánico"). Ser una máquina o ser explicable a base de una máquina no es, por descontado, la misma cosa. Ha sido frecuente que el mecanicismo, especialmente en cuanto concepción del mundo, fuera a la vez una doctrina sobre la naturaleza de la realidad y una doctrina sobre el mejor modo de explicar la realidad, pero en principio debería distinguirse entre "concepción mecanicista" y "explicación mecanicista".

El mecanicismo como "concepción" estima que la realidad considerada —o, en el mecanicismo radical, toda realidad— consiste en cuerpos en movimiento. Estos cuerpos pueden a veces considerarse como un solo cuerpo regido por leyes mecánicas, pero es más frecuente que se admita una pluralidad en principio infinita de cuerpos elementales; por eso el mecanicismo ha sido muy a menudo atomista, es decir, se ha combinado con una "filosofía corpuscular" (Boyle, por ejemplo, estimaba que "filosofía corpuscular" y "filosofía mecánica" eran la misma cosa). Dichos cuerpos elementales carecen de fuerza propia, o se tiende a pensarlos como si carecieran de fuerza propia. Toda fuerza poseída por un cuerpo le ha sido impresa por otro cuerpo por medio del choque. El mecanicismo en este caso es una generalización de la mecánica,

la cual ha sido definida como "la ciencia del movimiento". Esta ciencia se compone de leyes tales como las "leyes newtonianas del movimiento" (VÉASE). Se imagina que no hay sino una constante física: la masa del cuerpo — que, a diferencia de lo postulado por la teoría de la relatividad, es independiente de la velocidad.

Característico del mecanicismo es la admisión de que todo movimiento se efectúa según una rigurosa ley causal. El mecanicismo es en este sentido antifinalista y, desde luego, desconfía radicalmente de toda "cualidad oculta". Además, trata de reducir las llamadas "cualidades secundarias" o cualidades de la sensación, a "cualidades primarias" — a ser posible, a propiedades geométricas. Ello no significa que todos los autores mecanicistas hayan sido completamente antifinalistas. Ejemplos de autores que trataron de combinar una concepción mecanicista con una concepción teleológica de la realidad fueron Leibniz y Locke. El primero, sobre todo, no se cansó de afirmar que la realidad natural se comprende por medio de razones basadas en la figura y movimiento de los cuerpos y no por medio de "formas incorpóreas"; que "todo sucede en la Naturaleza mecánicamente"; que hay que eliminar las formas substanciales, las ideas operativas, etc., etc. Pero al mismo tiempo indicó que todos los mecanismos están regidos, en última instancia, por finalidades. Sin embargo, casi todos los autores mecanicistas, o llamados tales, lo fueron en una forma más radical; especialmente los mecanicistas del tipo de Hobbes, y no pocos filósofos y hombres de ciencia de los siglos XVIII y XIX, desterraron toda finalidad.

El mecanicismo como modo de explicación consiste grosso modo en la doctrina según la cual una explicación —cuando menos una explicación de los fenómenos naturales— es en última instancia una explicación de acuerdo con un "modelo mecánico". En qué consiste tal modelo es cosa menos clara. En efecto, tan pronto como se intenta determinar las condiciones que debe satisfacer una explicación mecánica, se topa con varias dificultades. Por lo pronto, la llamada "explicación mecánica" no tiene el mismo sentido preciso cuando es, o acaba por ser, una explicación de carácter muy general, donde lo único

## MEC

que sirve de orientación es la vaga idea de "máquina", y cuando es una explicación dada dentro del cuerpo teórico de una ciencia. El primer tipo de explicación es difícilmente analizable; el último, en cambio, se presta a un análisis casi completo. Por otro lado, aun en el caso de que se obtengan precisiones suficientes acerca de lo que se entiende por 'explicación mecánica', hay explicaciones de este tipo cuyas condiciones son más estrictas que otras. Así, por ejemplo, algunos estiman que la explicación mecánica dada en el sistema de Newton es suficiente, y aun es el tipo ejemplar de toda explicación mecánica. Otros, en cambio (entre ellos, el propio Newton), consideraron que en este sistema había todavía por lo menos una noción —la de "acción a distancia"— que no satisfacía los requisitos de la explicación mecánica. No podemos entrar aquí en estos detalles de filosofía e historia de la ciencia, pero conviene poner de relieve que el problema de la naturaleza de la llamada "explicación mecánica" es más complejo de lo que a veces suele pensarse.

El no haber tenido en cuenta la complejidad de la naturaleza de la explicación mecánica —o, si se quiere, de las varias posibles explicaciones mecánicas— permite comprender en gran parte el carácter interminable de las discusiones acerca de si el mecanicismo moderno ha llegado o no a su fin. Algunos autores han alegado que tanto la evolución de la ciencia en general, y de la física en particular, como las nuevas ideas filosóficas, permiten hablar de una "decadencia del mecanicismo" en la ciencia y en la filosofía. Así, por ejemplo, las filosofías de tendencia fenomenista y cualitativista, por un lado, y la importancia creciente de nociones como las de "estructura", "campo", "función", etc., por el otro, son, al entender de dichos autores, una prueba de que es anacrónico seguir manteniendo una concepción mecanicista o empeñarse en seguir dando explicaciones mecánicas. Se ha puesto de relieve, además, que las explicaciones mecánicas son una manifestación de las tendencias reduccionistas (véase REDUCCIÓN) en que ha sido pródiga la época moderna, pero que han probado ser falaces en la ciencia y en la filosofía contemporáneas. Otros autores, en cambio,

## MEC

mantienen que la ciencia por lo menos progresa sólo en la medida en que pueda dar explicaciones mecánicas, y que si éstas parecen imposibles a la hora actual para algunas ciencias, o partes de ciencias, serán posibles en el futuro. A nuestro entender, estas discusiones sufren de una insuficiente dilucidación del significado de 'explicación mecánica' y, además, de una ilegítima reducción del sentido de la explicación mecánica al tipo de explicación usada en el pasado. Es más plausible adoptar al respecto una actitud flexible que puede consistir en admitir: (1) que hay varios tipos posibles de explicación mecánica, de suerte que algunas de estas explicaciones pueden ser más complejas que otras; (2) que hay una evolución efectiva en las ciencias, la cual hace posible que pueda haber explicaciones mecánicas en ciertos períodos y no haberla en otros períodos; (3) que la posibilidad de dar explicaciones mecánicas de ciertas realidades no garantiza en modo alguno que puedan darse explicaciones mecánicas de todas las realidades.

Uno de los aspectos más importantes y discutidos del mecanicismo es el que ha tenido como doctrina acerca de la naturaleza y comportamiento de las realidades orgánicas. En este caso el mecanicismo se ha opuesto al "organicismo", al "vitalismo" (o "neovitalismo") y al "biologismo". Nos hemos extendido sobre este punto sobre todo en los artículos ORGÁNICO y VITALISMO.

Los precedentes del mecanicismo moderno han sido investigados por autores como Pierre Duhem, Anneliese Maier, A. Koyré, M. Clagett, E. A. Moody y otros; véanse algunos de sus escritos al respecto en las bibliografías de MERTONIANOS y PARÍS (ESCUELA DE). — En muchas de las obras citadas en la bibliografía de FÍSICA, especialmente para lo que se refiere a la física moderna, se estudia la historia del mecanicismo moderno, o partes de ella. Además, véase: Ernst Mach, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung, historisch-kritisch dargestellt*, 1883. — E. Meyerson, *Identité et Réalité*, 1908 (trad. esp.: *Identidad y realidad*, 1929). — Id., *id.*, *De l'explication dans les sciences*, 1921. — L. von Renthe-Fink, *Magisches und naturwissenschaftliches Denken in der Renaissance. Eine geistesgeschichtlich-anthropologische Studie über die Ursprünge des mechanistischen Weltbil-*

## MED

*des*, 1934 (Dis.). — Anneliese Maier, *Die Mechanisierung des Weltbildes im 17. Jahrhundert*, 1938. — A. Koyré, *Études galiléennes*, 1940. — Id., *id.*, *From the Closed World to the Infinite Universe*, 1957. — R. Lenoble, *Mersenne et la naissance du mécanisme*, 1943. — E. J. Dijksterhuis, *De mechanisering van het wereldbeeld*, 1950 (trad. inglesa: *The Mechanization of the World Picture*, 1961). — E. A. Moody, "Galileo and Avempace: The Dynamics of the Leaning Tower Experiment", *Journal of the History of Ideas*, XII (1951), 163-93, 375-422. — Sobre la "metáfora del mecanicismo": Stephen C. Pepper, *World Hypotheses*, 1942, Cap. IX. — Colin M. Turbayne, *The Myth of Metaphor*, 1962 [principalmente sobre el mecanicismo de Descartes y Newton]. — Sobre los filósofos y las máquinas: Paolo Rossi, *I filosofi e le macchine (1400-1700)*, 1962. — Entre las muchas discusiones sobre mecanicismo y antimecanicismo en la época actual, véase: L. P. Jacks, *The Revolt against Mechanism*, 1934 [Hilbert Lectures 1933]. — Ph. Frank, *Das Ende der mechanistischen Physik*, 1935. — A. D'Abro, *The Decline of Mechanism in Modern Physics*, 1939, 2ª ed. con el título: *The Rise of the New Physics. Its Mathematical and Physical Theories*, 2 vols., 1951. — Ernest Nagel, *The Structure of Scientific Explanation*, 1961, págs. 153-202. — Milic Capek, *The Philosophical Impact of Contemporary Physics*, 1961, págs. 135-40, 289-332. — Sobre la naturaleza y mecanicismo: Robert Hainard, *Nature et Mécanisme*, 1947 (trad. esp.: *Naturaleza y mecanicismo*, 1948).

Para bibliografía sobre vitalismo y mecanicismo, véase VITALISMO.

MEDIACIÓN, MEDIATO. El concepto de mediación fue usado, explícita o implícitamente, por varios filósofos antiguos cuando tuvieron necesidad de encontrar un modo de relacionar dos elementos distintos; en este sentido la mediación fue entendida como la actividad propia de un agente mediador que era a la vez una realidad "intermedia". Así, por ejemplo, tenemos la idea de mediación en la actividad del demiurgo (VÉASE) de Platón. También tenemos esta idea en la concepción de que hay intermediarios entre Dios (o lo Uno) y el alma. Estos intermediarios cuya función es "mediar" pueden ser poco numerosos, como afirma Plotino (*Enn.*, V, 1, iii), o pueden ser muy numerosos, como ocurre en algunas de las "religiones

## MED

orientales". Las hipótesis (v.) pueden ser entendidas también como "mediadoras" en varios de los sistemas neoplatónicos. En el cristianismo Cristo es concebido como perfecto mediador.

La noción de mediación desempeña asimismo un papel importante en la lógica clásica, y especialmente en la aristotélica. El llamado "término medio" en el silogismo ejerce una función mediadora en el razonamiento, por cuanto hace posible la conclusión a partir de la premisa. En general, la mediación en un razonamiento es lo que hace posible tal razonamiento; en efecto, en un proceso discursivo, tanto deductivo como inductivo, se necesitan términos, o juicios, que "median" entre el punto de partida y la conclusión.

Se habla asimismo de conocimiento mediato a diferencia de conocimiento inmediato; nos hemos referido a este punto en el artículo INMEDIATO. En el mismo artículo hemos tratado de la idea de inmediatez en Hegel y de la diferencia establecida por este autor entre conocimiento inmediato y conocimiento mediato. Agreguemos aquí, en lo que respecta especialmente a este último tipo de conocimiento, que Hegel lo concibe en relación con su idea de la reflexión. Lo mismo que la luz es reflejada por un espejo y vuelve a su fuente, el pensamiento es también reflejado al rebotar sobre la realidad o las cosas "en su inmediatez". Se convierte entonces en saber mediato o "reflexivo". En este sentido el saber mediato es superior al inmediato. Pero en otro sentido el saber inmediato es superior al mediato, si bien entonces la inmediatez de que se trata no es ya la de las cosas que están simplemente "ahí", sino la de las cosas en su conexión racional con el Todo. Por eso en Hegel lo que puede llamarse "inmediatez superior" no es posible sin la mediatez, es decir, sin mediación. Observemos que este fue uno de los puntos en los que se manifestó más insistentemente la hostilidad de Kierkegaard contra Hegel. En efecto, para Kierkegaard la idea de mediación es resultado de haber concebido la realidad como racional. En la mediación no hay "salto". En rigor, la idea de mediación, por lo menos tal como fue empleada por Hegel —y, en gran medida, como ha sido adoptada por el marxismo—, se opone tan-

## MED

to al "salto" en sentido kierkegaardiano como a la "continuidad" en sentido leibniziano. La mediación, entendida metafísicamente, resulta de una idea de la realidad como proceso dialéctico racionalmente articulable y explicable. Tanto los hegelianos como los marxistas —si bien por motivos diversos— tienden a afirmar que la idea de mediación permite expresar las "relaciones concretas" y no simplemente las "relaciones abstractas" (como sucede con la idea de mediación en la lógica clásica).

**MEDIDA.** El concepto de medida ha sido usado en diversos sentidos y en varios contextos en la literatura filosófica y científica. En general, la medida es definida como "una expresión comparativa de dimensiones o cantidades" y, más precisamente, como "la expresión de una relación entre una dimensión o cantidad y un determinado patrón adoptado al efecto" — la llamada "unidad de medida".

Se ha discutido a veces si la unidad de medida debe ser o no homogénea con lo medido. En principio, parece que tal homogeneidad es una condición indispensable: los átomos no pueden medir las virtudes o las pasiones no pueden medir las flores. Sin embargo, puede, por así decirse, procederse a una "homogeneización" de lo medido con la unidad de medida. Tal homogeneización tiene lugar generalmente por medio de la "reducción" de lo que se trata de medir a una cantidad y por la mediación numérica de esta cantidad.

La medida en sentido numérico es la normal en mediaciones de carácter físico. Sin embargo, el concepto de medida ha sido usado también —propia o impropriamente— en sentido no numérico. Llamaremos a este segundo concepto de medida "concepto ontológico". Un ejemplo del mismo lo tenemos en todas las doctrinas filosóficas en las cuales se adopta un cierto patrón de realidad con el fin de "medir" otras realidades, es decir, con el fin de determinar en qué proporción —o medida— estas últimas realidades se acercan al patrón elegido. Así, en la doctrina platónica la Idea "mide ontológicamente" lo que participa de la Idea, y aun las Ideas se "miden ontológicamente" entre sí y con relación a alguna Idea que se suponga suprema o "más real" que las demás.

## MED

Es claro que en tal caso el concepto de medida está relacionado con nociones tales como la de "orden" (VÉASE), "jerarquía (ontológica)", etc.

Hay otro sentido de 'medida' que no puede reducirse a cualquiera de los anteriores, aunque ostenta algunos elementos de ellos, especialmente de la noción de medida ontológica: es la idea de medida no sólo como proporción, sino también como "buena proporción". Esta idea está estrechamente relacionada con la de justo medio (véase MEDIO [JUSTO]). Ejemplo lo tenemos en la célebre máxima atribuida a los "Siete sabios": *μηδεν ἄγαν, ne quid nimis*, "de nada, demasiado". Aquí tenemos una medida que es en parte "real" y en parte "moral". La medida es entonces un justo medio en "las cosas", y en particular en las actividades humanas. La medida indica aquí cuál es la posición que debe adoptarse entre dos posibles extremos; indica, además, que ningún extremo es aceptable, porque todo extremo es des-medido.

El concepto de medida sin más es, pues, poco claro, a menos que se restrinja su significado y se defina muy precisamente. Un ejemplo de precisión del significado de 'medida' lo tenemos en la idea de medida como algo resultante de una medición física entendida como la operación o serie de operaciones necesarias para obtener uno de los llamados "enunciados de medida" o simplemente "mediciones". Ahora bien, aunque aquí alcanzamos mayor precisión, ello no quiere decir que tengamos todos los problemas resueltos. Justamente uno de los problemas que se ha planteado en la física y, en general, en la ciencia es el significado de la medición o, mejor dicho, de los "enunciados de medida". Este significado depende en gran parte del patrón que se use para medir. Depende también del papel que se asigne al observador o medidor y, en general, del significado de Operación física. Se suelen estimar los enunciados de medida como enunciados básicos, pero ello no quiere decir que sean simples; como ha indicado Cassirer (*Determinismus und Indeterminismus*, etc., Cap. III), los llamados "enunciados de medida" son ya complicados enunciados físicos y no supuestas "observaciones puras" de la realidad física.

**MEDIO (JUSTO).** La idea de

## MED

"medio" se halla estrechamente relacionada con la de medida (véase MEDICIÓN, MEDIDA) cuando esta última es equiparada a la noción de proporción y en particular de "buena proporción". En efecto, el "medio" de que aquí se trata es un medio entre extremos y, en consecuencia, un justo medio. Este justo medio puede considerarse desde un punto de vista muy general como justo medio entre cualesquiera extremos, pero es común considerar la idea de justo medio desde el punto de vista del comportamiento humano y específicamente del comportamiento humano en cuanto posee, o puede poseer, un valor moral.

Los griegos utilizaron con frecuencia la noción de medio, μέσότης, το μέσον, como punto entre dos puntos dados, y especialmente como punto central — por tanto, "justo". Es la misma noción a la que los latinos dieron los nombres de *medius*, *medietas* y (luego con sentido peyorativo) *mediocritas*. El justo medio es por ello equivalente, en las acciones humanas, a la moderación, a la templanza, a la medida, y se contrapone al exceso, ὑβρις, a lo desmedido, a la "hipérbolē", ὑπερβολή. El justo medio es una armonía que produce un bienestar, εὐθυμία — "bienestar psíquico" o "bienestar del alma". Para obtenerlo es necesario que se "frenen" todas las tendencias hacia los extremos, hacia la exageración, la destemplanza, la desmesura. Por eso la noción de medio como justo medio está estrechamente ligada a la noción de virtud, ἀρετή, la cual puede considerarse precisamente como un medio entre extremos, μέσον τῶν ἐσχάτων. Ciertamente el justo medio puede no ser exclusivamente moral y ser también "cósmico" o, si se quiere, puede ser a la vez "moral" y "cósmico". La idea de justo medio como noción cósmico-moral aparece en Platón; algunos autores (por ejemplo, H. J. Krämer, *op. cit.* en bibliografía) han subrayado precisamente esta vinculación de la moral con lo cósmico en la idea del justo medio. Si la virtud es considerada como un "medio entre extremos", lo es en gran parte porque en la virtud se sigue el "orden cósmico", pues la virtud no es sólo orden moral, sino orden en todas las cosas (*Gorgias*, 57 A y sigs.). Así, el μέσότης es una consecuencia de la idea del κόσμος como τάξις; y el vicio, la des-

## MED

templanza, el desenfreno son manifestaciones del desorden, ἀταξία. El justo medio está también estrechamente relacionado en Platón con la justicia, δικαιοσύνη, la cual es fundamentalmente una armonía que, como tal, se halla siempre "entre extremos", es decir, "alejada de todo extremo". Está asimismo, y por razones similares, relacionada con la idea de medida en cuanto "medida real" o "medida ontológica" (véase MEDICIÓN, MEDIDA).

Numerosos son los pasajes en los diálogos de Platón en los cuales se ponen de relieve las ideas anteriores, centradas con frecuencia en torno a la noción de μέσότης. Un pasaje particularmente bien conocido es *Pol.*, 284 B-E, donde Platón habla del "medio" en general como relación entre diversos tamaños, es decir, como proporción, y también del "medio" como relación entre diversas inclinaciones. Este último sentido es el propiamente "ético". Sin embargo, la noción de justo medio adquirió relieve sobre todo a través de las consideraciones que hizo sobre ella Aristóteles en *Eth. Nic.*, II, 6, 1106 a 24 y sigs.). Cuando se considera algo continuo y divisible, apunta Aristóteles, puede tomarse de él más o menos o una cantidad igual, y esto puede hacerse o con relación a la cosa misma o con respecto a nosotros. Si se toma igual, se tiene el término medio (el justo medio), el cual es efectivamente intermedio. El término medio en la cosa es lo que es equidistante de ambos extremos, y es igual para todos los hombres. El término medio con respecto a nosotros es lo que no es ni demasiado ni demasiado poco, y éste no es igual para todos los hombres. Así, 6 es el medio entre 10 y 2, pero ello no quiere decir que si 10 onzas son demasiada comida y 2 onzas demasiado poco, el término medio serán exactamente 6 onzas. Por ejemplo, para un atleta 10 onzas pueden seguir siendo demasiado y 2 onzas demasiado poco, pero 6 onzas pueden no ser suficientes, en cuyo caso no serán el término medio. Ahora bien, en cada arte y en cada actividad hay que buscar el término medio, que es el justo medio, y ello hay que hacerlo especialmente en lo que toca a la virtud — a la "virtud moral". Más aun: la virtud es definida por Aristóteles como "una disposición a elegir que consiste en un medio [justo medio] rela-

## MED

tivamente a nosotros" (*op. cit.*, II, 6, 1106 b 35). Ello distingue la virtud del vicio, que es siempre un extremo (por exceso o bien por defecto). Debe advertirse que no todas las acciones y pasiones admiten un término medio; por ejemplo, no hay término medio en el asesinato o en la envidia, los cuales son malos de por sí: no hay medio en un exceso o en un defecto. Aristóteles trata, a base de lo dicho, de erigir un sistema de virtudes que son medios entre extremos, como, por ejemplo, el respeto a sí mismo es una virtud que es justo medio entre la vanidad (exceso) y la humildad (defecto), o el valor (coraje) es una virtud que es justo medio entre la osadía (exceso) y la cobardía (defecto).

La doctrina del justo medio aplicada a las virtudes morales fue desarrollada por Santo Tomás (Cfr. especialmente *S. theol.*, I-IIa, q. LXIV). Fundamental es al respecto la distinción entre el justo medio como *medium res* y el justo medio como *medium rationis*. El *medium res* o justo medio en la cosa es de naturaleza "objetiva", como sucede con la justicia, que implica una estricta imparcialidad. El *medium rationis* o justo medio en orden a la persona es de naturaleza "subjetiva". Ello no significa que sea "parcial" o "arbitrario"; sólo ocurre que deben tenerse en cuenta las circunstancias de la persona, pero en todos los casos la persona debe regirse por la prudencia. Como Aristóteles, Santo Tomás insiste en que el conocimiento de la virtud moral y el ejercicio de esta virtud no son asuntos de capricho; para eliminar los excesos y los defectos y descubrir y practicar el justo medio es menester seguir las normas de un principio racional que es la "sabiduría práctica". Así, Santo Tomás se adhiere también al principio del μέσότης, *medietas*, definiendo la virtud moral como *quaedam medieta*s y como *medii coinectatrix*.

La obra de H. J. Krämer a que nos hemos referido en el texto es: *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, 1959 [Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, 6. Abh.]. — Véase también H. Schilling, *Das Ethos der Mesotes*, 1930.

MEDIO (TÉRMINO MEDIO). Véase SILOGISMO y TÉRMINO.

MEDITACIÓN (MEDITATIO). Véase DISPUTACIÓN.



## MED

MEDITATIO (MEDITACIÓN). Véase DISPUTACIÓN.

MEGÁRICOS. La escuela de los megáricos (ca. 400-ca. 300 antes de J. C.) es una de las llamadas escuelas socráticas. Sin embargo, a la influencia de Sócrates hay que agregar otras, especialmente la de los eleatas (v.). Esta última influencia se manifiesta especialmente en dos aspectos: en la idea de la distinción —y oposición— entre el mundo sensible y apariencial, y el mundo inteligible y real, y en los argumentos (desarrollados especialmente por Diodoro Crono, a base de los proporcionados por Zenón de Elea) contra el movimiento. La separación citada era mantenida tan extremadamente por algunos que (como ocurre con Estilpón de Megara) se criticaba el platonismo justamente por pretender explicar el mundo sensible como copia del inteligible. Característico del pensamiento de muchos megáricos (como ocurre con el citado Diodoro Crono) fue una idea metafísica varias veces combatida por Aristóteles: la de que solamente puede hablarse del ser en tanto que ser actual; de lo potencial (o de lo futuro) no puede enunciarse nada. Es fácil ver que esta idea está relacionada con los mencionados argumentos contra el movimiento. Típico asimismo de la mayor parte de los megáricos fue su propensión hacia los ejercicios dialécticos y su preferencia por el tratamiento de sutilezas lógicas y semióticas. Se ha argüido contra esta propensión que los megáricos dieron origen (o procuraron difusión) a sofismas tales como los del montón y del calvo, pero hay que tener presente que junto a ellos presentaron (o propagaron) algunas importantes paradojas semánticas (v. PARADOJA), como la de "El Mentiroso", al parecer desarrollada por Eubúlides de Mileto. En el campo de la lógica se deben a los megáricos algunas contribuciones importantes a la constitución de una lógica formalista como la desarrollada luego por los estoicos, por lo demás en tan estrecha conexión con los megáricos que a veces se habla de una escuela lógica estoico-megárica. Inclusive algunos autores (I. M. Bocheński) declaran que los megáricos se distinguieron en lógica aun más que los estoicos, no sólo por el número de sus lógicos (Eubúlides,

## MEG

Diodoro, Filón) y por el hecho de que Zenón aprendió la lógica de Diodoro, sino también porque muchas de las doctrinas importantes de la lógica proposicional atribuidas a los estoicos parecen deberse, en rigor, a los megáricos. Como ejemplo del trabajo lógico de los megáricos podemos mencionar las ideas de Filón de Megara sobre el condicional, en las que aparece claramente una interpretación material del mismo, y las de Diodoro sobre la misma conectiva, de las que resulta una interpretación estricta. En lo que respecta a las cuestiones éticas, algunos megáricos (como Estilpón) se inclinaron hacia doctrinas del tipo de las defendidas por el cínico Antístenes.

Entre los megáricos mencionamos al fundador Euclides de Megara, amigo de Sócrates; a su discípulo Ichtias, de quien no se han conservado obras ni recuento de doctrinas; a Eubúlides de Mileto; al discípulo de éste, Filón de Megara; a Estilpón de Megara, maestro de Zenón de Citio, el fundador de la escuela estoica, y de Brisón, que parece haber sido maestro de Pirrón y haber transmitido influencias megáricas al escepticismo.

Afin a la escuela de los megáricos es la llamada escuela élíco-erétrica, así llamada por haberse fundado en Elia y haberse extendido por Eretria. Su fundador fue Fedón de Elis (v.). Sucesores de Fedón fueron su discípulo Flistano, Anquililo y Mosco. En Eretria difundieron las doctrinas de Fedón Menedemo (v.) y su amigo Asclepiades, ambos también discípulos de Fedón. Aunque interesados en cuestiones dialécticas, los élíco-eréticos parecieron inclinarse cada vez más hacia el tratamiento de problemas éticos y prácticos, aproximándose considerablemente a concepciones cínicas.

Para fuentes sobre megáricos véase Diogenes Laercio, II, III, VII, IX; Platón, *Theat.*, *Phaid.*, *Soph.*; Aristóteles, *Met.*, IX; Sexto el Empírico, *Adv. Math.*, I, IX, X y *Hyp. Pyrr.*, II, III; Aul. Gel., *Noci. Att.*; Plutarco, *anim. tranq.*, 6; Cicerón, *Ac.*, II; Alejandro, de *an.*, II; San Clemente, *Str.*, IV; Séneca, *ep.*, 9.1. — Véase F. Deyck, *De Megaricorum doctrina*, 1827. — D. Henné, *École de Megare*, 1843. — C. Mallet, *Histoire de l'école de Megare et des écoles d'Elie et d'Eretrie*, 1845. — G. Hartenstein, "Ueber die Bedeutung der

## MEI

megarischen Schule für die Geschichte der metaphysischen Probleme", *Verhandlungen der sächsischen Geselleschaft der Wissenschaften* (1848). — A. Rüstow, *Der Lügner; Theorie, Geschichte und Auflösung*, 1910 (Dis.). — C. M. Gillespie, "On the Megarians", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXIV (1911), 218-41. — A. Levi, "Le dottrine filosofiche di Megara", *Reale Acc. Naz. dei Lincei. Rendiconti della Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, serie VI, vol. III, fasc. 5-6 (1932), 463-99. — N. Hartmann, "Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff, ein Beitrag zur Geschichte der ontologischen Modalitätsprobleme", *Sitzungsberichte der Preuss. Ak. der Wissenschaften*, 1937. — Beppo Levi, *Leyendo a Euclides*, 1947.

MEIER (GEORG FRIEDRICH) nac. en Ammendorf, estudió en la Universidad de Halle con Baumgarten (v.) y sucedió a éste en su cátedra de Halle en 1740. Maier es presentado usualmente como "miembro de la escuela Leibniz-Wolff" y como un seguidor de Baumgarten. Pero aunque esto es cierto en algunos sentidos no es completamente adecuado. En efecto, en su "psicología" y teoría del conocimiento por lo menos, Maier siguió a Locke tanto o más que a Wolff y a Baumgarten. Es plausible describir el sistema de la razón de Meier como un sistema ecléctico en el cual se refuerza racionalmente, a base de Wolff y Baumgarten, la doctrina de las "ideas" de Locke. Según Maier, el contenido del conocimiento son las "representaciones", las cuales tienen algo de las ideas de Locke y algo de las *repraesentationes* de Leibniz por cuanto son imágenes objetivas de las cosas poseídas por un sujeto. Las representaciones (*Vorstellungen*) son a la vez copias de las cosas y causas de las imágenes que producen en nosotros. Las cosas mismas son descritas como complejos de representaciones, por lo menos en tanto que éstas son "objetivas". A base de las representaciones se forman los conceptos que son representaciones pensadas. Hay distintos niveles de representación y distintas formas de pensamiento, y el sistema de la razón es el sistema de estos niveles y formas. Por medio de la razón pueden determinarse las esencias, modos y relaciones de las cosas representadas y pueden establecerse sus conexiones causales en cuanto son

## MEI

necesarias y se fundan, por tanto, en principios lógicos.

Además de su psicología, teoría del conocimiento y metafísica, Maier elaboró una estética, en la cual aplicó ciertas ideas fundamentales de Baumgarten a la poesía. La estética era para Meier, como para Baumgarten, una ciencia del "conocimiento inferior" o "confuso", es decir, del "conocimiento sensitivo".

Obras: *Beweis der vorherbestimmte Harmonie*, 1743 (*Prueba de la armonía preestablecida*). — *Gedanken vom Zustande der Seele nach dem Tode*, 1746 (*Pensamientos acerca del estado del alma después de la muerte*). — *Theoretische Lehre von den Gemütsbewegungen*, 1744 (*Doctrina teórica de las emociones*). — *Anfangsgründe aller schönen Künste und Wissenschaften*, 3 vols., 1748-1750 (*Principios de todas las bellas artes y ciencias*). — *Vernunftlehre*, 1752 (*Doctrina de la razón*) [el mismo año apareció un resumen con el título: *Auszug aus der Vernunftlehre*]. — *Metaphysische Sittenlehre*, 5 vols., 1753-1761 (*Ética filosófica*). — *Versuch einer allgemeinen Auslegkunst*, 1756 [véase el artículo HERMENÉUTICA].

Biografía: S. G. Langen, *Leben G. F. Meiers*, 1778. — Sobre Meier, véase: E. Bergmann, *Die Begründung der deutschen Ästhetik durch A. G. Baumgarten und G. F. M.*, 1911. — Josef Schaffrath, *Die Philosophie des G. F. Meiers*, 1940 (Dis.).

MEINECKE (FRIEDRICH) (1862-1954), nac. en Salzwedel, fue profesor de historia en las Universidades de Estrasburgo, Friburgo i.B. y Berlín, y a partir de 1954 profesor en la "Freie Universität" de Berlín-Oeste.

Las dos principales contribuciones de Meinecke desde el punto de vista filosófico son sus ideas acerca de los factores históricos y su examen y crítica del historicismo. Respecto al primer punto, Meinecke puso de relieve que, cuando menos en la época moderna en Europa, los procesos históricos no son la consecuencia sólo de la acción de grandes personalidades, sino el resultado de la intervención, directa o indirecta, de todos los miembros de la comunidad (o del Estado). Por lo demás, el Estado mismo tiene y manifiesta una cierta "individualidad" en su acción histórica; en realidad, el complejo juego de relaciones entre el Estado como individualidad y los individuos de la comunidad permiten explicar en gran parte

## MEI

los procesos históricos. En cuanto al segundo punto, Meinecke reconoció que el historicismo, aunque produjo una concepción relativista de los valores, ayudó a desembarazarse de meras abstracciones y examinar y comprender la verdadera naturaleza de los procesos históricos. El historicismo no necesita forzosamente desembocar en un relativismo; como Mannheim (VÉASE), aunque no siempre por las mismas razones o apoyándose en los mismos datos, Meinecke cree que el relativismo se supera justamente cuando se reconoce lealmente la conciencia como "conciencia histórica". Ello no quiere decir que la "conciencia histórica" sea un "Absoluto"; más allá de tal conciencia hay, o puede haber, una realidad trascendente, pero ésta es de naturaleza religiosa y compete a la fe y no al conocimiento.

Obras principales: *Weltbürgertum und Nationalstaat*, 1908 (*Ciudadanía universal y Estado nacional*). — *Die Idee der Staatsraison in der neueren Geschichte*, 1924 (trad. esp.: *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, 1959, con estudio preliminar por L. Díez del Corral). — *Die Entstehung des Historismus*, 2 vols., 1936 (trad. esp.: *El historicismo y su génesis*, 1943). — *Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte*, 1939 (*Del sentido histórico y del sentido de la historia*). — *Die deutsche Katastrophe*, 1946 (*La catástrofe alemana*). — *Schaffender Spiel*, 1948 (*Juego creador*). — Edición de obras: *Werke*, ed. Herzfeld, Hinrichs y Hoffer, 6 vols., 1957 y sigs. [incluye correspondencia, vol. VI].

La mayor parte de las obras citadas en la bibliografía de HISTORICISMO se refieren a las ideas de Meinecke. Además, véase: W. Hof er, *Geschichtsschreibung und Weltanschauung. Betrachtung zum Werk F. Meineckes*, 1950.

MEINONG (ALEXIUS VON) (1853-1921) nació en Lemberg (Galitzia) y estudió en Viena con Brentano. Desde 1882 fue "profesor extraordinario" en Graz y a partir de 1889 profesor titular en la misma Universidad. En 1886 fundó en Graz un Laboratorio de psicología experimental en el que trabajaron, entre otros, E. Martinak (1859-1943: *Lockes Lehre von der Vorstellungen*, 1887. — *Die Logik Lockes*, 1894. — *Zur Begriffsbestimmung der intellektuellen Gefühle*, 1895. — *Psychologische Untersuchungen zur Bedeutungslehre*, 1901. — *Meinong als Mensch und als Lehrer*, 1925. — *Wesen und Aufgabe*

## MEI

*der Erziehungswissenschaft*, 1928. — *Psychologische und pädagogische Abhandlungen*, 1929, ed. E. Mally y O. Turmlirz; Stephan Witasek (1870-1915: "Ueber willkürliche Vorstellungsverbindung", *Zeitschrift für Psychologie*, XII [1896]. — "Beiträge zur Psychologie der Komplexionen", *ibid.*, XIV [1897]. — "Ueber die Natur der geometrischen optischen Täuschungen", *ibid.*, XIX [1898]. — "Zur psychologischen Analyse der ästhetischen Einfühlung", *ibid.*, XXV [1901]. — *Grundzüge der allgemeinen Ästhetik*, 1904. — *Grundlinien der Psychologie*, 1908. — *Psychologie der Raumwahrnehmung des Auges*, 1910. — *Psychologische Schulversuche*, 1900, 2ª ed., 1903; Konrad Zindler (1866-1934: *Beiträge zur Theorie der mathematischen Erkenntnis*, 1889. — "Ueber räumliche Abbildungen des Kontinuums der Farbenempfindungen und seine mathematische Behandlung", *Zeitschrift für Psychologie*, XX [1899]; Vittorio Benussi (1878-1927: *Psychologie der Zeitauffassung*, 1913; *La suggestione e l'ipnosi come mezzo di analisi psichica reale*, 1925. — *Suggestione e psicanalisi*, 1932) y otros. La influencia de Meinong se extendió asimismo sobre otros pensadores que, a su vez, siguieron las enseñanzas de Brentano, tales como Ehrenfels, lo mismo que sobre otros que rechazaron estas enseñanzas, como Höfler o que fueron discípulos casi directos de Meinong y de Ehrenfels, como Joseph Klemens Kreibitz (1863-1917) y Hans Pichler, el revalorizador de la ontología de Wolff. Por otro lado, la filosofía de Meinong está estrechamente relacionada con el objetivismo lógico de Bolzano y ha tenido, en virtud de ello, estrechas conexiones con la fenomenología. La investigación central y la contribución más original de ella es, ante todo, la teoría de los objetos, no sólo importante para la fenomenología, sino también de decisivas consecuencias para toda la llamada nueva ontología. Esta teoría de los objetos parece al principio basarse enteramente en datos psicológicos y ser, por lo tanto, una forma superior de psicología descriptiva. Sin embargo, sus tendencias objetivistas, apoyadas en las investigaciones de Ehrenfels sobre las "cualidades de forma", se destacaron pronto vigorosamente. En efecto, la teoría de los obje-

tos se sitúa ante la realidad suponiendo que, *por lo pronto*, ésta aparece bajo la forma de fenómenos, es decir, de "objetos". "Objeto" es todo lo que puede ser "apuntado" por el pensar descriptivo e intencional; así, puede decirse que todo objeto es algo, en tanto que no todo algo es. En suma: objeto es todo lo que puede ser sujeto de un juicio, sin importar para el caso que el objeto sea real o ideal, posible o imposible, existente o imaginario. La teoría de los objetos constituye, por lo tanto, el fundamento necesario de todas las ciencias, tanto de las ideales como de las empíricas, y no menos de la metafísica, pues, tomando a lo real bajo su máxima generalidad, desarrolla esa previa ontología descriptiva de lo dado sin la cual no habría una base objetiva y apriorica suficiente para la confirmación de la certeza de los correspondientes juicios. Ahora bien, Meinong distingue en el objeto (*Gegenstand*) o, mejor dicho, en el concepto del objeto, entre dos formas: por un lado, hay el objeto (*Objekt*) en tanto que objeto de la representación; por otro lado, hay el objetivo (*Objektiv*) en tanto que objeto del juicio. Como correlatos de las representaciones, los objetos son, pues, aquellos "algunos" a los que puede atribuirse existencia, a diferencia de los objetivos, que, como correlatos de las asunciones y de los juicios, poseen subsistencia, pero no existencia. Los "objetivos" pueden ser, por lo demás, de muy distinta índole; su base común es, empleando la más conocida terminología de Husserl, el ser "hechos" (véase HECHO) en el sentido del *Sachverhalt* y no en el sentido de la *Tatsache*. Según Meinong, esta concepción y clasificación de los objetos obliga a una reconstrucción del concepto del ser que trastorna las bases de la ontología tradicional. En efecto, y para no mencionar sino un solo resultado, ser y esencia han de aparecer aquí como distintos, y ello de tal modo que su distinción ha de confirmarse en todos los órdenes de objetos. Por otro lado, la relación entre los objetos —relación que permite explicar algo más que las cuestiones formales implicadas en ella y constituye la necesaria base de muchos de los supuestos metafísicos— se efectúa bajo una

forma peculiar: la de la "fundamentación", en virtud de la cual unos objetos quedan "fundados" (*fundiert*) en otros. Así puede distinguirse entre objetos de orden superior y objetos de orden inferior. Por los primeros se entienden aquellos cuya "consistencia" o "subsistencia" depende de otros objetos; por los segundos, aquellos que "fundan" los anteriores. Los objetos de orden superior son, por lo tanto, las relaciones y los complejos; los de orden inferior, aquellos que "constituyen" los superiores, los miembros contenidos en la relación y los elementos simples que componen las "formas". La "existencia real" cruza de este modo todas las capas y no es propiamente fundamento de clasificación. El carácter "introductorio" y "básico" de la teoría de los objetos de Meinong se revela particularmente cuando se tiene en cuenta su insistencia en evitar la desatención tradicional de todo lo que no sea propiamente "real", y en investigar aquellos órdenes de objetos a los que no se ha adscrito hasta el presente ninguna forma de realidad (por ser simplemente miembros de un "universo del discurso"). Las indagaciones psicológicas de Meinong, así como su teoría de los valores, de sesgo subjetivista, están también dentro de la línea de una investigación que oscila entre las implicaciones psicologistas y la exigencia de una ausencia total de supuestos. En el caso de los valores, hay que hacer constar que la fundamentación del valor en el agrado era para Meinong menos el resultado de una inclinación subjetivista que el deseo de establecer tal fundamentación de un modo puramente descriptivo. En el caso de los "supuestos", el propósito de Meinong consistía ante todo en "hacer presentes" las "asunciones" (*Annahmen*) que se dan en toda "presentación" y enjuiciamiento de lo dado y que equivalen hasta cierto punto a la introducción de una ficción lógico-verbal. Las "asunciones" son, en efecto, ficciones de carácter psicológico y, por consiguiente, algo arraigado en condiciones subjetivas. Mas también aquí se manifiesta esa característica tendencia oscilatoria entre el subjetivismo y el objetivismo, entre la pura inmanencia descriptiva y la completa objetividad, pues las

asunciones no pueden "funcionar" si no es en tanto que condiciones de juicio y, de consiguiente, en tanto que marcos dentro de los cuales se da toda objetividad en cuanto tal.

Obras: *Hume-Studien: L Zur Geschichte und Kritik des modernen Nominalismus*, 1877; *II. Zur Relationstheorie*, 1882. — *Ueber philosophische Wissenschaft und ihre Propädeutik*, 1885 (*Sobre la ciencia filosófica y su propedéutica*). — *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werththeorie*, 1894 (*Investigaciones ético-psicológicas para la teoría de los valores*). — *Ueber Gegenstände höherer Ordnung auf deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung*, 1896 (*Sobre los objetos de orden superior en su relación con la percepción interna*). — *Ueber Annahmen*, 1902 (*Sobre las asunciones*). — "Ueber Gegenstandstheorie", *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, 1904, págs. 1-50 ("Sobre teoría del objeto"). — *Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens*, 1906 (*Sobre los fundamentos empíricos de nuestro saber*). — *Ueber die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften*, 1907 (*Sobre la situación de la teoría de los objetos en el sistema de las ciencias*). — "Für die Psychologie und gegen den Psychologismus in der allgemeinen Werththeorie", *Logos* III (1912), 1-14 ("Por la psicología y contra el psicologismo en la teoría general de los valores"). — *Ueber Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit*, 1914 (*Sobre posibilidad y probabilidad*). "Ueber emotionale Präsentation" (*Sitz. der Wiener Ak. der Wissenschaften*), 1917. — Edición de ensayos reunidos: *Gesammelte Abhandlungen: I. Abhandlungen zur Psychologie, II. Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie*, 1913 y siguientes. Edición de *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werththeorie*, con el título *Zur Grundlegung der allgemeinen Werththeorie*, por Ernst Mally, 1923. — Autoexposición de su filosofía en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, t. I, 1921 (trad. esp.: "Mi filosofía", *Revista de filosofía* [La Plata], IX [ep., 1960] y X [junio, 1961]). — Véase B. Russell, "Meinong's Theory of Complexes and Assumptions", *Mind.*, XIII (1904), 209-19, 336-54, 509-52. — E. Liljeqvist, *Meinongs allmänne värde teori*, 1904. — D. H. Kerler, "Ueber Annahmen, eine Streitschrift gegen A. von Meinong", *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, II (1921). —

## MEL

E. Martinak, *M. als Mensch und als Lehrer. Worte der Erinnerung*, 1925. J. N. Findlay, *Meinong's Theory of Objects*, 1933. — E. fegen, A von M., 1935. — J. N. Findlay, R. Freundlich, et al., *Meinong-Gedanschrift, I*, 1952.

MELANCHTON (PHILIPP) (1497-1560) nac. en Bretten, profesor de griego en Wittenberg, fue fiel seguidor de Lutero, bajo cuya influencia pasó de los estudios humanísticos a los teológicos. Entre otras importantes contribuciones de Melanchton a la reforma luterana figura la *Confessio augustana* (1530), por él redactada por encargo del Elector de Sajonia.

Interesado en dar un fundamento filosófico a la teología luterana, Melanchton aportó a tal efecto toda su cultura humanística, convirtiéndose en uno de los más destacados representantes del aristotelismo protestante y siendo llamado el educador de Alemania, *praeceptor Germaniae*. En efecto, aun cuando Melanchton tenía en poca estima la metafísica, que debía a su entender ser sustituida por la teología, introdujo en ésta muchos elementos aristotélicos, que intentó armonizar con la dogmática luterana. Sin embargo, frente al empirismo aristotélico Melanchton defendió el innatismo, especialmente evidente según él en lo que respecta a los principios morales. Importante es, por otro lado, su defensa de la libertad humana frente al estricto siervo albedrío luterano. La fidelidad al aristotelismo se manifestó en Melanchton principalmente en la lógica, que concibió como un instrumento (con particular atención a la dialéctica), en la física (donde se opuso al copernicanismo) y en la doctrina del alma (que definió, al modo aristotélico, como la entelequia del cuerpo orgánico). Por lo demás, la lógica (o dialéctica), la física y la psicología constituían para Melanchton las tres partes fundamentales de la filosofía.

Obras filosóficas principales: *De rhetorica*, 1519 (nueva redacción: *Elementorum rhetorices libri duo*, 1531). — *Compendiaria dialectices ratio*, 1520. — *Loci communes rerum theologiarum seu hypotiposes theologicae*, 1521 (reelaborada en 1533, 1543 y 1548). — *Dialectices libri quatuor*, 1528. — *Ethicae doctrinae elementa et enarratio libri V Ethicorum*, 1529. — *De dialéctica libri qua-*

## MEL

*tuor*, 1533, refundido en la obra: *Erotemata dialectices*, 1951. — *Philosophiae moralis epitome sive Ethice, duobus libris seu partibus distincta*, 1538 (edición aumentada, 1540). — *Commentarius de anima*, 1540 (título de la edición de 1553: *Liber de anima*). — *Initia doctrinae physicae, dictata in Academia Vuitebergensi*, 1549. — *Quaestiones aliquot ethicae*, 1552. — Obras: *Opera*, 5 vols., Basilea, 1541. Ediciones completas: 1562-1564, ed. Bretschneider y Bindseil, Wittenberg; 1834-1860, 28 vols. ed. K. G. Bretschneider y E. Bindseil [Corpus Reformatorum, I-XXVIII]. Suplemento: Vols. I, II, V, VI, 1910-1926. — Obras selectas: *Werke in Auswahl*, 6 vols., ed. R. Stupperich et al, desde 1951. — Correspondencia, ed. O. Ciernen, I, 1926. — Véase K. Hartfelder, P. M. als Praeceptor Germaniae, 1889. — E. Troeltsch, *Vernunft und Offenbarung bei J. Gerhard und Ph. M.*, 1891. — H. Engelland, *Ph. M.*, 1946. — Attilio Agnoletto, *La filosofia di Melantone*, 1959. — A. Sperl, *M. zwischen Humanismus und Reformation*, 1959. — R. Stupperich, *Der unbekannt M. Wirken und Denken des Praeceptor Germaniae in neuer Sicht*, 1961. — También: P. Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, 1921.

MELIORISMO se llama a la doctrina filosófica según la cual el mundo no es por principio ni radicalmente malo ni absolutamente bueno, sino que puede ser mejorado. El meliorismo se opone, por tanto, al optimismo y al pesimismo, pero se inclina más bien al primero, pues la bondad absoluta del mundo es el término final necesario de su esencial perfectibilidad. El meliorismo es común a la mayor parte de las tendencias filosóficas en cuanto no se deciden por un pesimismo extremo, pero sólo en época relativamente reciente ha sido sostenido de manera explícita. Así ocurre sobre todo en Lester F. Ward (*Dynamic Sociology or Applied Social Science*, 2 vols., 1883; *Outlines of Sociology*, 1898; *Pure Sociology*, 1903), quien adopta el nombre de meliorismo para representar una sociología y una moral que podrían también calificarse de activistas. Asimismo, y por análogos motivos, se ha llamado meliorista a la doctrina de William James y a toda teoría que estima que el hombre tiene por misión perfeccionar un mundo que es precisamente susceptible de mejora-

## MEL

miento Indefinido. La doctrina meliorista había sido también expuesta y defendida por Paul Carus (1852-1919) en su obra *Monism and Meliorism*, 1893 (véase MONISMO).

MELISO de Samos fue almkante de la flota de Samos, la cual batió a la de los atenienses el año 441 a 440 antes de J. C. En su obra (de la cual quedan sólo diez fragmentos) *Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος*, *Sobre la Naturaleza o sobre el ser* [que puede traducirse también: *Sobre el fundamento o sobre Lo que Es*], Meliso defendió, contra los pluralistas, especialmente contra Anaxágoras y Empédocles, la tesis eleática de la unidad de lo que es. A veces se ha dicho que Meliso afirmaba que hay un principio de todas las cosas, pero ello es contrario a la tesis eleática a menos que se entienda por 'Hay un principio' justamente 'Hay solamente un principio o fundamento, que es el Ser que Es, o Lo que Es'. Con el fin de defender la tesis eleática Meliso adujo una serie de argumentos a los que Aristóteles se refiere (para refutarlos) en *Soph. El.* (167 b 13 y sigs.; 168 b 35 y sigs.; 181 a 27 y sigs.). Meliso sostenía que todo lo que ha llegado a ser tiene un comienzo, deduciendo de ello que todo lo que ha tenido un comienzo ha llegado a ser; por consiguiente, si nada llega a ser, nada tiene comienzo, y todo lo que es, en cuanto es, no tiene comienzo. Según Aristóteles, ello es falso, pues si un hombre que tiene fiebre está caliente, ello no significa que todo hombre que está caliente tiene fiebre. En otras palabras, Meliso parece decir que si  $p$  implica  $q$ , entonces  $no-p$  implica  $no-q$ , lo cual, mantiene Aristóteles, es falso, pues sólo ocurre entonces que  $no-q$  implica  $no-p$ . Ahora bien, la crítica de Aristóteles no se refiere justamente al Ser, sino a los entes o a las cosas y, más aun, a las cosas que llegan a ser y dejan de ser, por lo que se ha dicho que Aristóteles no ha presentado adecuadamente las tesis y los argumentos de Meliso. En *Met.*, A, 5, 986 b 20, Aristóteles presenta a Meliso como defendiendo la idea del Ser o de la Esfera de Parménides como una unidad material infinita. En todo caso, parece que Meliso insistía en la carencia de comienzo y fin de Lo que Es; si esta carencia de comienzo y fin parece aplicarse, en efecto, a una realidad "mate-

rial", Lo que Es será espacialmente infinito. Ahora bien, Meliso parecía al mismo tiempo subrayar el carácter "incorpóreo" de Lo que Es, ya que su corporalidad implicaría divisibilidad y, por tanto, escindiría su esencial unidad.

Véase Diels-Kranz, 30 (20) y A. Pabst, *De Melissi, Samii fragmentis*, 1989. — El tratado *De Xenophane, Zenone, Gorgia* (cuya primera parte trata acerca de Meliso) y que se incluye en las obras de Aristóteles como un escrito pseudo-aristotélico, no fue escrito por Aristóteles, ni por Teofrasto, sino por un peripatético posterior. — Véase F. Kern "Θεοφράστου περί Μελισσοῦ Φιλόλογος, XXVI (1868), 272-89. — Id., id., "Zur Würdigung des Melissos von Samos" (*Festschrift des Stettins Stadt-gymnasium zur 35. Philologenvers.*), 1880. — O. Apelt, "Melissos bei Pseudo-Aristoteles", *Jahrbuch für klassische Philologie* (1886), 729-66. — Paul Tannery, *Pour servir à l'histoire de la science hellène*, 1887. — A. Chiappelli, "Sui frammenti e sulle dottrine di Meliso di Samo" (*Rendiconti dell'Accademia dei Lincei*), 1890. — A. Covotti, "Melissi Samii reliquiae", *Studi italiani di filologia classica*, VI (1898). — Id., id., *Lezioni sulla storia de la filosofia. Una metafisica polemista prima de Socrate*, 1934 [monog.]. — P. Meloni, "Contributo a una interpretazione del pensiero di Meliso di Samo", *Annali Facoltà Lettere Cagliari*, 1948, págs. 161-91. — D. E. Gershenson y D. E. Greenberg, "Melissus of Samos in a New Light", *Phronesis*, VI (1960-1961), 1-9.

MEMORIA. A veces se distingue entre el recuerdo y la memoria, considerándose el primero como el acto del recordar o bien como lo recordado, y la segunda como una capacidad, disposición, facultad, función, etc. El recuerdo es en este caso un proceso psíquico a diferencia de una "realidad psíquica". La mencionada distinción tiene raíces antiguas. Ya Platón hablaba de diferencia entre la memoria, μνήμη, y el recuerdo, ἀνάμνησις. Pero en este caso el fundamento de la diferencia es distinto: la memoria sería la facultad del recordar sensible, la retención de las impresiones y de las percepciones, en tanto que el recuerdo (reminiscencia) sería un acto espiritual, es decir, el acto por medio del cual el alma ve en lo sensible lo inteligible de acuerdo con los modelos o arquetipos contemplados cuando estaba desprendi-

da de las cadenas y del sepulcro del cuerpo.

El problema de si la voluntad interviene o no interviene en la memoria (cualquiera que fuera la concepción habida de ésta) y hasta qué punto interviene, o puede intervenir, en ella, fue durante la antigüedad centro de numerosas discusiones. Todas ellas se basaban en la necesidad de hallar un equilibrio entre las diferentes facultades del alma, equilibrio que resultaba alterado desde el momento en que una de las facultades era demasíadamente subrayada frente a otras. En varias de sus obras San Agustín consideró la memoria como el alma misma en tanto que recuerda: el recordar no es aquí propiamente una operación al lado de otras, pues el alma recuerda en la medida en que es. Ahora bien, no toda memoria es igual: hay una memoria sensible y una memoria inteligible, así como hay una memoria negativa y una memoria positiva. Estas distinciones fueron elaboradas por la escolástica, la cual, además, estableció un análisis de lo que puede distinguirse en el objeto mismo de la memoria. Santo Tomás distinguía claramente entre la memoria conservativa de las especies, que es una potencia cognoscitiva y en parte intelectual, y la memoria que tiene su objeto en lo pretérito, es decir, que es sólo en parte sensitiva. El problema de la memoria suscitó, por lo demás, cuestiones afines a las tratadas bajo el problema de las ideas; se trataba, en efecto, de dilucidar si la memoria es una mera facultad retentiva o bien si aparece solamente en tanto que el objeto es actual y efectivamente recordado. Durante todo el curso de la época moderna se ha tratado y discutido el problema de la sede de la memoria. Dos concepciones últimas parecen haberse enfrentado: la que define la memoria como la huella psicofisiológica dejada por las impresiones en el cerebro y reproducibles mediante leyes de asociación, y la que ha tendido a considerarla como un "puro fluir psíquico". Descartes (*apud Jean Laporte, Le rationalisme de Descartes* [1950], págs. 458-9) había ya distinguido entre dos formas de memoria: la "memoria corporal", consistente en "vestigios" o "pliegues" dejados en el cerebro, y la "memoria intelectual" — que es "espiritual" e

"incorporal". Distinguió también entre la memoria como conservación del pasado y la memoria como reconocimiento del pasado (la "reminiscencia"). En diferentes términos, estas distinciones han sido bastante corrientes en muchos autores modernos.

Entre los filósofos que se han ocupado con particular atención del problema de la memoria y sus posibles formas puede mencionarse a Bergson y a William James. Según Bergson, la memoria puede ser memoria-hábito o memoria de repetición y memoria representativa. La primera es, por así decirlo, la memoria psicofisiológica; la segunda es la memoria pura, que constituye la propia esencia de la conciencia. Este último tipo de memoria representa la continuidad de la persona, la realidad fundamental, la conciencia de la duración pura. Por eso se dice que la memoria, considerada en este sentido, es el ser esencial del hombre en cuanto entidad espiritual, pudiéndose definirlo, en cierto sentido, a diferencia de todos los demás seres, como "el ser que tiene memoria", que conserva su pasado y lo actualiza en todo lo presente, que tiene, por consiguiente, historia y tradición. La memoria pura sería así el fundamento de la memoria propiamente psicológica, es decir, de la memoria en cuanto retención, repetición y reproducción de los contenidos pasados. Pero, a la vez, esta memoria representaría no sólo el reconocimiento de los hechos pasados, sino el revivir efectivo, aun sin conciencia de su anterioridad, el "re-cordar" en el sentido primitivo del vocablo como reproducción de estados anteriores o, mejor dicho, como vivencia actual que lleva en su seno todo o parte del pasado.

Según William James, puede tenerse memoria (recuerdo) sólo de ciertos estados de ánimo que han durado algún tiempo — estados que James llama "sustantivos". La memoria es un "fenómeno consciente" en tanto que es conciencia de un estado de ánimo pasado que por un tiempo había desaparecido de la conciencia. No puede considerarse propiamente como "memoria" la persistencia de un estado de ánimo, sino sólo su re-aparición. La memoria debe referirse al pasado de la persona que la posee; además, debe ir acompañada de un proceso emotivo de creencia. La memoria no

## MEM

es una facultad especial; no hay nada único, dice James, "en el objeto de la memoria". Este objeto es sólo un objeto imaginado en el pasado "al cual se adhiere la emoción de la creencia". El ejercicio de la memoria presupone la retención del hecho recordado y su reminiscencia. La causa tanto de la retención como de la reminiscencia es "la ley del hábito del sistema nervioso trabajando en la 'asociación de ideas'".

En los últimos años algunos filósofos se han ocupado de la memoria desde el punto de vista del análisis del significado de la expresión 'recordar algo pasado'. Según W. von Leyden (*op. cit.* bibliografía), dos tendencias se han abierto paso en este análisis. Una de ellas (representada, entre otros, por Bertrand Russell) puede ser llamada "punto de vista del presente" y consiste esencialmente en concebir la memoria como un acontecimiento psíquico que remite a alguna experiencia pasada. Otra (representada, entre otros, por G. Ryle) puede ser llamada "punto de vista del pasado" y consiste esencialmente en concebir la memoria como una "acción" u "operación" por medio de la cual se mantiene una creencia verdadera acerca de una experiencia pasada. Como puede verse, la concepción de James antes citada es de algún modo una combinación de estas dos tendencias, por cuanto hay en James el elemento de la creencia, pero también el del "acontecimiento psíquico".

Ewald Hering, *Ueber das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organisierten Materie*, 1870. Th. Ribot, *Les maladies de la mémoire*, 1881 (trad. esp.: *Enfermedades de la memoria*, 1908). — Jules Jean van Biervliet, *La mémoire*, 1893 (trad. esp.: *La memoria*). — Henri Bergson, *Matière et Mémoire*, 1896 (trad. esp.: *Materia y memoria*, 1900). — William James, *The Principles of Psychology*, 2 vols., 1890, Cap. XVI (trad. esp.: *Principios de psicología*, 2 vols., 1909). — R. Semon, *Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organisierten Geschehens*, 1904. — F. Paulhan, *La fonction de la mémoire et le souvenir affectif*, 1904. — G. E. Müller, *Zur Analyse des Gedächtnis und des Vorstellungsverlaufes*, 3 vols., 1911-1924. — M. Offener, *Das Gedächtnis*, 1913. — E. d'Eichtal, *Du rôle de la mémoire dans nos conceptions métaphysiques, esthétiques, passionnelles, actives*, 1920. — E. Rig-

## MEN

nano, *La mémoire biologique*, 1923. — Béatrice Edgell, *Theories of Memory*, 1923. — Pierre Janet, *L'évolution de la mémoire et de la notion de temps*, 1928. — François Ellenberger, *Le mystère de la mémoire*. — Jean - C. Filloux, *La mémoire*, 1949, 7ª ed., 1962 [Que sais-je?, 350]. G. Gusdorf, *Mémoire et personne*, 2 vols., 1950. — E. J. Furlong, *A Study in Memory: a Philosophical Essay*, 1951. — *La mémoire*, 1956 [Bulletin Soc. Franc. de Phi., 50 (1956): Exposición de A.-J. Ayer. Discusión de G. Berger, L. Goldman, J. Wahl et al.]. — W. von Leyden, *Remembering: A Philosophical Problem*, 1961. — R. Saint-Laurent, *La mémoire, sa nature, ses lois, son développement, les procédés mnémotechniques*, 1962. — Norman Malcolm, "Three Lectures on Memory", "Memory and the Past", "Three Forms of Memory" y "A Définition of Factual Memory" en su libro *Knowledge and Certainty. Essays and Lectures*, 1963.

MENCIO, Meng K'o (ca. 371-289 antes de J. C.), nacido en el Estado de Lu (el actual Chantung, en China), fue uno de los más destacados propagadores de la doctrina de Confucio (véase CONFUCIONISMO). Además de propagarla, la desarrolló y modificó en varios aspectos. Preocupado por el buen gobierno (la llamada *Vía real*), Mencio fundó la doctrina política en un conjunto de normas morales colectivas orientadas en la razón (o, mejor dicho, lo razonable) y la rectitud. El hombre es, según Mencio, un ser social, que debe obediencia (justa) a sus mayores y rectitud (y justicia) a sus iguales. Sólo cuando se practican dichas virtudes puede decirse que la sociedad está bien gobernada, alejada por igual de la tiranía y de la anarquía y constituida por verdaderos sabios, es decir, hombres rectos. A diferencia de Confucio y de sus inmediatos discípulos, Mencio se oponía al excesivo utilitarismo de las buenas maneras, *U*; a su entender, la rectitud debe siempre tener el primado sobre la mera utilidad.

MENCIÓN. Se distingue hoy entre el uso y la mención de los signos. Un signo usado es un nombre de la entidad designada por el signo. Un signo mencionado es un nombre de sí mismo. Así, en:

Granada es una ciudad hermosa (1), el nombre 'Granada' se refiere a la ciudad de Granada, a la cual atribui-

## MEN

mos la propiedad de ser hermosa. En: 'Granada' tiene siete letras (2), el nombre 'Granada' se refiere a sí mismo: es el nombre 'Granada' y no la ciudad de Granada lo que tiene siete letras. En (1) el nombre 'Granada' es usado; en (2) el mismo nombre es mencionado. Para distinguirlos del resto de la expresión, los nombres mencionados son colocados entre semicomillas. Distinguimos en este Diccionario entre las semicomillas, por medio de las cuales mencionamos nombres, y las comillas habituales, por medio de las cuales citamos textos o llamamos la atención sobre un vocablo o una expresión determinados. Excepcionalmente se emplean las semicomillas para destacar un vocablo o serie de vocablos dentro de una cita.

La distinción entre el uso y la mención se halla estrechamente relacionada con la teoría de la jerarquía de los lenguajes a la cual nos hemos referido en el artículo sobre la noción de Metalenguaje (véase). Los lógicos medievales habían ya admitido tal distinción en algunas partes de sus teorías de las suposiciones (véase SUPOSICIÓN). Por ejemplo, se distinguía entre la suposición formal (*suppositio formalis*) en la cual un nombre representa la entidad que significa, y la suposición material (*suppositio materialis*) en la cual un nombre representa el propio signo con el cual está escrito u oralmente expresado. Así, en:

*Deus est omnipotens* (3)

el nombre "Deus" está en *suppositio formalis*, En:

*Deus est nomen latinum* (4)

el nombre 'Deus' está en *suppositio materialis*. Por consiguiente en (3) 'Deus' es un nombre usado y en (4) es un nombre mencionado. Siguiendo la convención actual, 'Deus' en (4) hubiera debido escribirse entre semicomillas, pero los escolásticos no adoptaban ninguna convención tipográfica para distinguir entre los diversos modos de suposición.

MENDELSSOHN (MOSES) (1729-1786) nació en Dassau y se trasladó muy joven a Berlín, donde trabajó como contable y luego gerente de una casa comercial. Aunque Mendelssohn no siguió una carrera académica y es considerado como "Popularphilosoph

der deutschen Aufklärung" — "filósofo popular' de la Ilustración alemana" —, adquirió una sólida formación filosófica, estudiando a fondo, junto a algunos pensadores judíos, como Maimónides, a Locke, y especialmente a Leibniz, Wolff, Baumgarten y Spinoza. En 1763 obtuvo el primer premio en un concurso abierto por la Academia de Berlín (Cfr. bibliografía), al que también optó Kant con sus *Untersuchungen über die Deutlichkeit*, etc. [véase bibliografía de KANT (IMMANUEL)], que obtuvo un "accesit". La misma Academia lo nombró miembro en 1771, pero el nombramiento no fue confirmado por decreto real por ser Mendelssohn de religión judía. Mendelssohn mantuvo relaciones y correspondencia con Lessing, Kant y otros autores significados de la época.

Aunque Lessing ensalzó los *Diálogos filosóficos* (Cfr. bibliografía) de Mendelssohn como obra que contiene "muchas cosas nuevas y fundamentales", la sustancia del pensamiento de Mendelssohn en estos *Diálogos* y la mayor parte de sus otras obras es la filosofía de Leibniz y en particular la doctrina de la armonía preestablecida, que, por lo demás, Mendelssohn manifestó hallarse en Spinoza más bien que en Leibniz, opinión que había ya expresado un tal R. Andala en una *Dissertatio de unione mentis et corporis*, de 1712 (*apud Fritz Bamberger*, ed., *Mendelssohn. Schriften*, I [1929], "Vorwort", pág. xxi). Mendelssohn se interesó particularmente por probar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, usando a tal efecto argumentos procedentes de "los leibnizianos". Estos argumentos fueron desarrollados con más detalle en los *Philosophische Schriften* (Cfr. bibliografía) y en el *Phädon*; según Mendelssohn, de la simplicidad del alma se deriva la imposibilidad de ser aniquilada, ya sea instantáneamente, ya sea gradualmente, opinión a la cual se opuso Kant en la sección de la *Crítica de la razón pura* que trata de la "Refutación de la prueba de Mendelssohn de la permanencia del alma" (B 413 - B 426).

Seguindo a Shaftesbury, Mendelssohn propuso una clasificación de las facultades del alma en tres: pensamiento, voluntad y sensación o sensibilidad (*Empfindung*). La sensibilidad es una facultad especial por me-

dio de la cual el alma capta lo que luego se llamaron "cualidades estéticas". Según Mendelssohn, que siguió en esto principalmente a J. G. Sulzer (1720-1779: *Allgemeine Theorie der schönen Künste*, 1771-1774), hay tres fuentes de placer "estético: la uniformidad en la variedad, el acuerdo o armonía en la variedad y el estado placentero del cuerpo en la recepción de impresiones. La sensibilidad permite no sólo aprehender estas fuentes de placer, sino, además, "aprobar" la belleza, la cual es equiparada con la primera de dichas fuentes, es decir, la uniformidad en la variedad. Todo ello no significa que la sensibilidad sea una facultad separada; significa sólo que es distinta de las demás facultades: es, como ya había dicho Baumgarten, la facultad del "conocimiento sensitivo", que es un conocimiento menos "distinto" del que proporciona el pensamiento.

Mendelssohn relacionó la sensibilidad como facultad "estética" en cuanto facultad "inmediata" con el conocimiento de principios morales de modo semejante al que fue desarrollado por Schiller (VÉASE) y con insistencia en la armonía de lo "estético" con lo "ético".

En su filosofía de la religión Mendelssohn defendió, siguiendo a Spinoza, la plena "libertad interna" o "subjetiva" frente al Estado, cuya misión es sólo regular el comportamiento externo de los ciudadanos. En su respuesta "a los amigos de Lessing", a las "Cartas a Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza", de Jacobi, Mendelssohn defendió a Lessing contra la acusación de panteísmo — el cual, por lo demás, Mendelssohn no estimaba contrario a la moralidad o, cuando era sentido profundamente, como contrario a la religión. De estos escritos partió la conocida "disputa del panteísmo", *Pantheismusstreit*, a que nos hemos referido brevemente al final del artículo PANTEÍSMO.

Obras: *Philosophische Gespräche*, 1755 (*Diálogos filosóficos*). — *Über die Empfindungen [Briefe über die Empfindungen]*, 1755 (*Sobre las sensaciones [Cartas sobre las sensaciones]*). — *Betrachtungen über die Quellen und die Verbindungen der schönen Künste und Wissenschaften*, 1757 (*Consideraciones sobre las fuentes y las relaciones entre las bellas artes y las ciencias*). — *Betrachtungen über das Erhabene und das Nüwe in*

*den schönen Wissenschaften*, 1757 (*Consideraciones sobre lo sublime y lo ingenuo en las ciencias de lo bello*). — *Philosophische Schriften, Erster Theil*, 1761, ed. mejorada, 1771 (*Escritos filosóficos*) [incluye: *Über die Empfindungen; Philosophische Gespräche; Rhapsodie oder Zusätze zu den Briefen über die Empfindungen; Über die Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften; Über das Erhabene und Naive in den schönen Wissenschaften; Über die Wahrscheinlichkeit*]. — *Über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften*, 1764 [el escrito que obtuvo el premio ofrecido por la Academia de Berlín; Cfr. *supra*] (*Sobre la evidencia en las ciencias metafísicas*) — *Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum*, 1783 (*Jerusalén o sobre el poder religioso y el judaísmo*). — *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*, 1785 (*Horas matinales o lecciones sobre la existencia de Dios*). — *Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings*, 1786 [póstumo, ed. Engel] (*M. M. a los amigos de L.*).

Ediciones de obras: *Werke*, 7 vols., 1843-1845, ed. Georg Benjamin Mendelssohn; "Jubiläumausgabe": *Gesammelte Schriften*, 1929 y sigs., ed. I. Elbogen, J. Guttmann y E. Mittwoch, con la colaboración de F. Bamberger, H. Borodianski, S. Rawidowicz, B. Strauss, L. Strauss [se han publicado: I. *Schriften zur Philosophie und Ästhetik*, 1929, ed. F. Bamberger; II. *Ibid.*, 1931, ed. F. Bamberger, L. Strauss; III, 1. *Ibid.*, 1932, ed. F. Bamberger, L. Strauss; VII, 1. *Schriften zum Judentum*, 1930, ed. S. Rawidowicz; XI, 1. *Briefwechsel I (1754-1757)*, 1932, ed. B. Strauss; XVI. *Hebräische Schriften*, 1929].

Véase M. Kayserling, *M. M. Sein Leben und sein Wirken*, 1962, 2ª ed., 1888. — E. D. Bach, *Sulla vita e sulle opere di M. M.*, 1872. — D. Sander, *Die Religionsphilosophie Mendelssohns*, 1894 (Dis.). — H. Kornfeld, *M. M. und die Aufgabe der Philosophie*, 1896. — L. Goldstein, *M. M. und die deutsche Ästhetik*, 1904. — B. Berwin, *M. M. im Urteil seiner Zeitgenossen*, 1919 [*Kantstudien. Ergänzungshefte* 49]. — B. Cohen, *Über die Erkenntnislehre M. Mendelssohns*, 1921 (Dis.). — N. Kahn, *M. Mendelssohns Moralphilosophie*, 1921 (Dis.). — F. Bamberger, *Der geistige Gestalt M. Mendelssohns*, 1929. — D. Baumgardt, *Spinoza und M.*, 1932. — H. Lemle, *M. und die Toleranz*, 1932. — H. Hölter, *Der spinozistische Gottesbegriff bei M. M. und F. H. Jacobi und der Gottesbegriff Spinozas*, 1938 (Dis.). — J. C. van Stockhum, *Lavater contra M.*, 1953.

## MEN

**MENEDEMO** de Eretria (ca. 340-ca. 265 antes de J.C.), siguió primero las doctrinas de Estilpón de Megara (v.) y luego las de Fedón de Elis (v.), que difundió por Eretria. Menedemo es considerado uno de los adalides de la llamada "escuela élico-erétrica", afín a la de los megáricos (v.). Según *Diogenes Laercio* (II, 125 y sigs.), Menedemo despreciaba a Platón y a Jenócrates y solamente admiraba a Estilpón. Por lo demás, parece no haber seguido "los hábitos y disciplina" de ninguna escuela y haberse interesado sólo en cuestiones relativas al "modo de vida". No es seguro, como a veces se dice, que introdujo la idea de que todo predicado nominal puede convertirse en predicado verbal; si tal fuera, su concepción al respecto estaría más cercana a la de la lógica moderna que a la "tradicional".

**MENÉNDEZ Y PELAYO** (MARCELINO) (1856-1912), nac. en Santander, estudió en la Universidad de Barcelona (1871-1873) con Llorens y Barba (v.) y Milá y Fontanals. En 1873 se trasladó a Madrid y en 1875 se doctoró. En 1878 ganó la cátedra de historia de la literatura española en Madrid. En 1898 fue nombrado director de la Biblioteca Nacional y en 1911 director de la Academia de la Historia. Fue elegido diputado por Mallorca en 1884 y por Zaragoza en 1891.

Filosóficamente Menéndez y Pelayo se destacó en el curso de la llamada "polémica sobre la ciencia [y la filosofía] española". Menéndez y Pelayo contestó a una serie de artículos publicados en la *Revista de España* por Gumersindo de Azcárate, uno de los "krausistas" (véase KRAUSISMO) —artículos en los cuales se afirmaba que la falta de libertad ahogó la vida intelectual española durante los últimos tres años—, manifestando que España había contribuido grandemente a la ciencia y a la filosofía desde los siglos XVI al XIX. Manuel de la Revilla intervino en la polémica oponiéndose a Menéndez y Pelayo y llamando "mito" a la filosofía española. A ello respondió Menéndez y Pelayo dando largas listas de obras producidas por españoles, pero, a la vez, y sobre todo, poniendo de relieve que España había producido grandes figuras, como Lulio, Vives, Gómez Pereira, Huarte de San Juan, Suárez, etc. Señaló, además, que estos pensa-

## MEN

dores no fueron "oscurantistas" sino "renacentistas" y que habían anticipado en muchos casos ideas fundamentales de las corrientes filosóficas modernas europeas. Con ello Menéndez y Pelayo se opuso no sólo a la "izquierda escéptica", sino también a la "derecha oscurantista", pues manifestó que ésta (representada en la polémica sobre todo por Pidal y Mon) quería resucitar filosofías muertas —como la escolástica— además de adherirse excesivamente al tradicionalismo donosiano y "romántico". Según Menéndez y Pelayo, el Renacimiento es una reacción clásico-cristiana frente a la cultura del Norte, de modo que no pueden equipararse Renacimiento y Reforma. El "renacentismo" de los citados pensadores españoles, cuando menos el de autores como Vives, era para Menéndez y Pelayo un platonismo modernizado: "tratábase de lanzar al mundo —escribió— un pensamiento, español de tradición, greco-latino de *estirpe*, renacentista de *manera*, moderno de *adopción*".

Para Menéndez y Pelayo ha habido tres grandes filosofías españolas: la de Lulio (el lulismo), la de Vives (el vivismo) y la de Suárez (el suarismo). Todas ellas han sido "renacentistas" y anticipadoras. Así, el vivismo es un tronco del cual han brotado muy diversas ramas: la filosofía de Bacon (basada en los libros *De disciplinis*); el cartesianismo, considerado como "desarrollo parcial" del vivismo; la escuela escocesa del sentido común, precedida por el *De anima et vita* de Vives. Puede hablarse por ello de "los precursores españoles de Descartes", así como de "los precursores españoles de Kant".

El constante interés de Menéndez y Pelayo por la historia de la cultura española lo llevó a destacar el valor de los pensadores españoles en todas las épocas; tanto mejor si eran "ortodoxos", pero su valor cultural no decrecía sólo porque fuesen por acaso "heterodoxos". Además, lo llevó a destacar en todo "el sentido histórico" bajo la forma de una especie de "sabor histórico". Menéndez y Pelayo no cayó en el "historicismo", aun cuando en su Discurso en la Academia de la Historia (1911) se manifestó más "historicista" que en cualquier otra parte: la verdad no es *filia temporis*, pero de alguna manera se despliega en el tiempo. Hay en Menéndez y

## MEN

Pelayo una especie de "platonismo historizante" en cuanto que admite que las ideas están en marcha en la historia, inclusive según un cierto ritmo dialéctico.

Entre los continuadores de la obra de Menéndez y Pelayo destacó Adolfo Bonilla y San Martín (1875-1926), autor de una inacabada *Historia de la filosofía española* (2 vols., 1908-1911) y de varios otros escritos histórico-filosóficos: *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*, 3 vols., 1903. — *Fernando de Córdoba y los orígenes del Renacimiento filosófico en España*, 1911 [en colaboración con Menéndez y Pelayo].

Obras filosóficas o histórico-filosóficas principales: *Historia de los heterodoxos españoles*, I, II, 1880; III, 1882. — *Historia de las ideas estéticas en España*, 1882-1886 (refundición: I, 1, 1890; I, 2, 1891; II, 1884; III, 1896; IV, 1901). — *La Ciencia española*, 1880. — *Ensayos de crítica filosófica*, 3 vols., 1892. — Edición nacional de *Obras completas* dirigida por M. Artigas, 1940 y sigs. La *Historia de los heterodoxos* (dentro de la mencionada edición) ha sido preparada por Enrique Sánchez Reyes: I, 1946; II, III, IV, 1947. La *Historia de las ideas estéticas en España* ha sido también revisada y compulsada por Enrique Sánchez Reyes: I (hasta fines del siglo XV); II (Siglos XVI y XVII); III (Siglo XVIII), IV (Siglo XIX), V (Siglo XIX e índice), 1946-1947. — Véase Pedro Laín Entralgo, *Menéndez y Pelayo. Historia de sus problemas intelectuales*, 1944. — Eugenio d'Ors, *Estilos del pensar (Menéndez y Pelayo, J. Maragall, J. L. Vives, S. Juan de la Cruz, R. León)*, 1945. — Joaquín Iriarte, *Menéndez y Pelayo y la filosofía española* (t. II de *Estudios sobre la filosofía española*, 1948). — S. de Bonis, *Posición filosófica de Menéndez y Pelayo*, 1954 (con selección de textos). — A. Muñoz Alonso, *Las ideas filosóficas en Menéndez y Pelayo*, 1956. — Dámaso Alonso, M. y P., *crítico literario (Las palinodias de don Marcelino)*, 1956. — Luciano de la Calzada Rodríguez, *La historia en M. y P.*, 1957. — A. Muñoz Alonso, R. García y García de Castro, A. Rubio y Lluç, A. Bonilla y San Martín, E. d'Ors, M. Solana y G. Camino, S. de Bonis, artículos sobre la filosofía de Menéndez y Pelayo en la revista *Crisis* III (1956), 285-444. — J. Camón Aznar, J. Carreras Artau, J. Izquierdo, J. M. Valverde et al., artículos en *Revista de ideas estéticas*, Nos. 55-56 (1956), 199-356.



## MEN

**MENIPO DE GADARA** (Fenicia) (*fl.* 270 antes de J. C.) fue como la mayor parte de los cínicos de la época un escritor sarcástico y burlesco. Diógenes Laercio (VI, 99) cuenta que no había en él ninguna seriedad ni esfuerzo, y que sus libros rebosaban de risa. Como Bion de Boristenes, Menipo de Gadara representó el cinismo semi escéptico y hedonista, encaminado a la burla y a la polémica. Sus escritos constituyeron la base para un tipo de sátira conocida con el nombre de *Sátira menipea*, que tuvo considerable influencia sobre la literatura posterior, como se ve especialmente dentro de la literatura latina en las *Saturae Menippeae* de Varrón y el *Apokolokyntosis* de Séneca, y dentro de la literatura griega en las obras de Luciano de Samosata.

Véase F. Ley, *De vita scriptisque Menippi Cynici et de satiris M. Terentii Varronis*, 1843. — M. Wildenow, *De Menipo Cynico*, 1881 (Dis.). — R. Helm, *Ludan und M.*, 1906. — J. Geffcken, *Kynika und Verwandtes*, 1909.

**MENOR (TÉRMINO MENOR).** Véase SILOGISMO y TÉRMINO.

**MENTE.** El vocablo 'mente' no es de uso frecuente en la literatura filosófica en lengua española; en todo caso su uso no ha sido hasta ahora muy preciso. A veces se ha empleado 'mente' en el significado de "intelecto" (VÉASE) —especialmente en el significado de "intelecto pasivo"—; a veces, en el significado de "inteligencia" (v.); a veces, en el significado de "espíritu" (v.); a veces, en el significado de "psique" o de "operaciones psíquicas en general". En algunas ocasiones se prefiere 'mente' a 'espíritu' cuando se quieren evitar las implicaciones metafísicas o supuestamente metafísicas, que conlleva este último vocablo. Muy frecuentemente se entiende por 'mente' el entendimiento (v.), en particular el entendimiento después de haber entendido o comprendido algo, a diferencia de la propia facultad de entender o comprender. Se puede usar asimismo 'mente' para designar el alma en cuanto agente intelectual que usa la inteligencia. En este último caso 'mente' tiene un sentido primariamente, si no exclusivamente, "intelectual". Sin embargo, el vocablo *mens* fue empleado por algunos escolásticos (por ejemplo, por Santo Tomás) para designar una

## MER

*potentia* que abarca no solamente la inteligencia, sino también la memoria y la voluntad, no siendo algo distinto de las tres, sino las tres a un tiempo. Pero también se ha usado *mens* para referirse primariamente a la *potentia intellectiva*.

Se emplea también 'mente' para designar el sentido de algo, y especialmente el sentido de algo manifestado por alguien, como en "la mente del legislador" (la intención del legislador), "la mente de Egidio Romano" (lo que Egidio Romano quiso decir con lo que dijo), etc. Este significado de 'mente' está relacionado con el significado de 'mentalidad' en cuanto "forma de la mente", *forma mentis*. La mentalidad o forma de la mente es definible *grosso modo* como "la unidad de un modo de pensar".

Puede verse por lo anteriormente dicho que el vocablo 'mente', por lo menos en español, está lejos de tener un significado preciso. Por eso cuando se emplea dicho vocablo es menester o emplearlo en un sentido muy general, o bien en un sentido bien especificado, pero nunca entre medio. Agreguemos que se ha usado asimismo el adjetivo 'mental' no sólo para referirse a la condición de la mente, o a lo producido por la mente (cualquiera que sea entonces el significado de 'mente'), sino también para caracterizar cierto tipo de realidades: las "realidades psíquicas" (u operaciones psíquicas), a diferencia de las "realidades físicas". En este caso 'mental' y 'psíquico' (VÉASE) son intercambiables.

Para la llamada "mentalidad primitiva", véase PRIMITIVO.

**MENTIROSO (EL).** Véase PARADOJA.

**MERCADO (TOMÁS DE)** (t 1575) nac. en Sevilla, estudió en Salamanca, ingresó en el Orden de los Predicadores y se trasladó joven a México, donde profesó en el Convento de la Orden de la ciudad de México. Su orientación general es la tomista y, dentro de ella, la de sus maestros de la escuela tomista de Salamanca. Traductor de la lógica aristotélica, el principal interés de Tomás de Mercado fue la exposición de las doctrinas lógicas del Estagirita a base del *Organon*, de la obra de Porfirio y de las *Summulae* de Pedro Hispano.

Obras: *Commentant lucidissimi in*

## MER

*textum Pétri Hispani*, 1571. — *In Logicam Magnam Aristotelis commentarii, cum nova translatione textus*, 1571. — Además: *Summa de tratos y contratos*, 1569.

**MERCIER (DÉSIRÉ)** (1851-1926), nac. en Brain-L'Alleud (Bélgica), fue profesor de filosofía "según Santo Tomás" en la Universidad de Lovaina desde 1882, fundador en 1889 del Instituto Superior de Filosofía, núcleo de la llamada Escuela de Lovaina (VÉASE) y, en 1894, de su órgano la *Revue néoscolastique* (desde 1910, *Revue néoscolastique de philosophie*, y desde 1946, *Revue philosophique de Louvain*) y Arzobispo de Malinas desde 1906. El Cardenal Mercier ha contribuido grandemente al florecimiento de la neoescolástica (VÉASE) y del neotomismo (VÉASE) contemporáneos. Su trabajo filosófico no fue sólo, sin embargo, el de fundador e incitador: el Cardenal Mercier desarrolló y expuso todas las partes de la filosofía en los manuales basados en sus cursos y elaboró muy en particular los problemas psicológicos y propiamente epistemológicos y gnoseológicos de la criteriología. El lema *nova et vetera* obligaba, en efecto, a no considerar despachadas con una mera negación las dificultades planteadas por la moderna teoría del conocimiento. El fundamento de la certidumbre y el criterio de la verdad debían ser investigados exhaustivamente con el fin de vencer el escepticismo y las diferentes formas, incluyendo las "trascendentales", del immanentismo. El examen del criterio universal (criteriología general) y de los criterios particulares (criteriología especial) de la certidumbre le condujo de este modo al reconocimiento y revalorización de la obra de las potencias íntegras del espíritu en el acto del conocimiento y a la consiguiente admisión de la posibilidad de una autorreflexión del espíritu sobre sus actos cognoscitivos. Esto supone, ante todo, la aceptación de un criterio interno, pero no simplemente espontáneo o "común". A la vez, esto supone la articulación de lo real en realidad de experiencia y realidad ideal, no mediante determinaciones puramente extrínsecas, sino por el modo de ser conocido y dado. En ambos casos la certidumbre tiene de común la objetividad, pero mientras en un caso se trata de la

## MER

objetividad de la cosa, en el otro se trata de la objetividad del juicio. Ahora bien, la objetividad del juicio que expresa las relaciones es, en último término, lo que fundamenta un criterio suficientemente amplio de la certidumbre; lo que parecía ser al principio una acentuación de toda "inmediatez" se convierte poco a poco en un primado de la inteligencia y en el pleno reconocimiento del supuesto tomista de que la inteligencia es capaz de algo más que de operaciones abstractivas *totales*. Con esto quedan refutadas, según Mercier, las tesis positivistas y escépticas y, por consiguiente, tanto los criterios de certidumbre puramente inmanentistas como los meramente extrínsecos.

Además de los artículos publicados en la citada *Revue* y de las obras pastorales (*Oeuvres pastorales*, recogidas en 7 vols.), la obra filosófica más importante de Mercier es el *Cours de Philosophie*, dividido en cuatro partes (la *Psychologie*, la *Logique*, la *Métaphysique générale ou ontologie* y la *Critériologie générale ou théorie générale de la certitude*), publicado a partir de 1892 y del cual se han hecho varias ediciones (trad. esp. en la "Nueva Biblioteca Filosófica", vol. 77 y siguientes). De este curso hay un extracto: el *Traité élémentaire de Philosophie*. — Al Curso pueden agregarse sus obras psicológicas, como *Les Origines de la Psychologie contemporaine* (1897) y la *Psychologie expérimentale et la philosophie spiritualiste* (1900), así como obras diversas sobre la vida espiritual: la *Définition philosophique de la vie*, 1908, *Le Christianisme dans la vie moderne*, 1918, etc.

Véase L. Noël, *Le cardinal M.*, 1920. — A. P. Laveille, *Le card. M., archevêque de Malines*, 1927. — J. Lenzlinger, *Kard. M.*, 1929. — Juan Zaragüeta Bengoechea, *El concepto católico de la vida según el card. M.*, 2 vols., 1930. — G. Goyau, *Le card. M.*, 1931. — J. A. Gade, *The Life of Card. M.*, 1934. — J. Guisa de Azevedo, *El Card. M. o la conciencia occidental*, 1952. — L. de Raeymaeker, *Le card. M. et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*, 1952. — Id., id., *Dominanten in de filosofische persoonlijkheid van Kard. M.*, 1953. — A. Simon, *Position philosophique du Card. M. Esquisse psychologique*, 1962 [Mémoires de l'Académie Royale de Belgique. Classe de Lettres, t. LVI, fasc. 1]. — Números especiales sobre el cardenal M. en *Revue néoscholastique de philosophie*

## MER

(1926) y *Revue philosophique de Louvain* (1951).

**MEREOLÓGIA.** S. Leśniewski (VÉASE) ha dado el nombre de "mereología" o "teoría de las partes" (de μέρος — "parte") a la "teoría de las partes o todos y sus relaciones". Los conjuntos mereológicos son considerados como individuos compuestos de ciertos elementos o ingredientes. Así, una expresión es una colección mereológica compuesta de vocablos; un lago es una colección mereológica compuesta de gotas de agua, etc. En la mereología de Lesniewski cualquier elemento o ingrediente de un conjunto mereológico es al mismo tiempo un elemento o ingrediente de tal conjunto considerado como individuo. Ningún conjunto mereológico es reducible a un número determinado de elementos o ingredientes. Además, todo individuo es la totalidad de sí mismo y ningún individuo es una totalidad de individuos que no es en sí misma. Se ha llamado a la mereología de Lesniewski un "cálculo de individuos". La mereología está a su vez fundada en la ontología (v.) y en la prototética (v.) en el sentido dado por Lesniewski a estas expresiones.

**MERLEAU-PONTY (MAURICE)** (1908-1961) nació en Rochefort-sur-Mer (Charente Inférieure, actualmente Charente Maritime). De 1949 a 1952 fue profesor de filosofía en la Sorbona y desde 1952 hasta su muerte profesó en el "Collège de France". Desde muy pronto manifestó Merleau-Ponty una tendencia filosófica —o, más exactamente, una intención filosófica— bien definida: la de buscar y cómo desenmascarar las realidades concretas ocultadas por teorías que en ciertos casos mantienen un dualismo inadmisibles, y en otros casos intentan solucionar tal dualismo reduciendo un tipo de realidad (o un tipo de pensamiento) a otro. A la luz de esta tendencia hacia lo concreto deben rechazarse, según Merleau-Ponty, filosofías que, como el cartesianismo, parten de la diferencia entre substancia pensante y substancia extensa. Pero deben rechazarse asimismo las implicaciones (o las incorrectas interpretaciones) de filosofías como la de Jean-Paul Sartre (VÉASE), el cual ha situado el análisis filosófico sobre bases nuevas (y en tal sentido ha influido grandemente sobre Merleau-Ponty), pero ha caído a veces en un nuevo dua-

## MER

lismo: el de lo En-sí y el Para-sí. La filosofía de Merleau-Ponty es también, como la de Sartre, una filosofía existencial. Sin embargo, evita ciertos inconvenientes del pensamiento sartriano, especialmente los derivados del "absolutismo" de este último. El Para-sí de Sartre terminaba por convertirse en una conciencia-testigo. Merleau-Ponty se opone a toda concepción de la conciencia como interioridad, lo mismo que a la concepción del cuerpo como una cosa — cualesquiera que sean los matices de su "cosidad". La conciencia está verdadera y efectivamente comprometida en el mundo. Ello queda bien manifiesto, según el autor, cuando se someten a análisis la estructura del comportamiento y de la percepción. Los hechos que proporcionan la ciencia deben ser admitidos. Mas ello no equivale a admitir los supuestos ontológicos de las teorías: científicas (tales, el behaviorismo y la psicología de la estructura), las cuales fuerzan con frecuencia los datos para ajustarlos a dichos supuestos. Una nueva ontología más fiel a la realidad muestra, en cambio, que hacer del hombre una pura subjetividad o una serie de comportamientos de índole supuestamente objetiva (u objetivo-externa) equivale a una ruptura artificial del ser unitario del hombre. La unidad de este ser es a la vez la de su inserción en el mundo. De ahí la frase del autor: "No existe el hombre interior." Esta frase no es sólo negativa; implica la afirmación siguiente: "Hay un hombre efectivo, real, concreto, que no se limita a poseer conciencia o cuerpo o a enfrentarse con la realidad externa, sino que es conciencia y cuerpo (o conciencia-cuerpo)". Con ello se critican no sólo las interpretaciones psicológicas usuales del ser del hombre, sino también todas las filosofías "clásicas", ya sea empiristas o bien racionalistas, ya sea realistas o bien idealistas. Lo último aparece bien claramente cuando advertimos que la doctrina de Merleau-Ponty sobre la percepción (VÉASE) no es sólo de índole psicológica. El análisis fenomenológico de la percepción nos muestra en ésta una síntesis de índole "práctica" (no intelectual), la cual es posible por haber en el mundo percibido la forma de las relaciones diversas entre los elementos

## MER

de la percepción. Estas formas son captadas por los individuos de acuerdo con sus situaciones en el mundo. Ello no relativiza la percepción; por el contrario, le otorga consistencia objetiva, pues permite construir sobre ella el mundo de la reflexión. La percepción no es ni una sensación considerada como enteramente individual-subjetiva, ni un acto de la inteligencia: es lo que religa a una y a otra en la unidad de la situación. Ello explica, dicho sea de paso, que la verdad (incluyendo la verdad lógica o matemática) no sea intemporal, sino algo reconocible por todo el que participa de una situación dada.

Reducir la conciencia a la cosa o la cosa a la conciencia es, pues, negar la realidad concreta. Ahora bien, la crítica de Merleau-Ponty no se limita a las teorías tradicionales de la percepción o siquiera a las grandes tesis filosóficas sobre la estructura de la realidad y los modos de conocerla: afecta a todas las manifestaciones humanas —el lenguaje, el juicio, las formas culturales—, a todas las nociones clásicamente metafísicas —espacio, tiempo, etc.—, y a todas las nociones morales. En este último respecto cabe notar la doble crítica a que somete Merleau-Ponty la concepción de la libertad como algo meramente aparente y su concepto como un absoluto no limitado por nada: la libertad es, al entender del autor, algo que se hace concretamente en el mundo y siguiendo las circunstancias a las cuales está ligada y de las cuales a la vez se desprende.

La tendencia de Merleau-Ponty a encontrar puntos de apoyo concretos entre extremos sin por ello hacer de su filosofía un mero eclecticismo, se revela asimismo en su filosofía política. Durante algunos años intentó el autor desarrollar una especie de marxismo existencialista más fiel al marxismo original que a su ulterior mecanización y superficial "cientificación". Especial insistencia ha puesto Merleau-Ponty en la necesidad de oponerse por igual a una reducción del hombre a un conjunto de determinismos sociales o a la idea de una supuesta interioridad irreductible a lo social. Esto último permite afirmar que la ulterior ruptura de Merleau-Ponty con los marxistas —y con Jean-

## MER

Paul Sartre— no significa un abandono completo de sus primeras posiciones filosófico-políticas. Según Merleau-Ponty, el marxismo debe ser reinterpretado y presentado más como una acción que como una verdad fija y dogmática. Con ello se suprimen los contrastes tradicionales dentro de la doctrina marxista entre los hombres y las cosas, las superestructuras y las infraestructuras. De ahí, además, la necesidad de un nuevo análisis de la dialéctica para desgajar de ella todo lo que se ha confundido con su esencia: la idea de la unidad de los contrarios y su superación, la de un autodesenvolvimiento espontáneo, la del paso de la cantidad a la cualidad, etc. Todas estas ideas son más bien manifestaciones de la dialéctica, la cual pasa por diversas "aventuras", ya que es por principio "un pensamiento que posee diversos centros y diversas entradas y necesita tiempo para explorarlos todos". Comprenderlo así es la misión del filósofo, el cual es un ser incomprendido por los hombres de acción (o por los maniqueos que chocan en la acción), los cuales no entienden que la reflexión que separa al filósofo del mundo lo religa de nuevo, y más firmemente que antes con el mundo.

Lejos de considerar que el filósofo debe confinarse al examen de ciertos problemas "técnicos" o "profesionales", Merleau-Ponty estima que la filosofía puede hallarse dondequiera —en la ciencia, en la acción, etc.— y que el filósofo debe abrirse al mundo en su totalidad. Sin embargo, ello no debe llevar al filósofo a proceder a un inventario del mundo o a efectuar una especie de "síntesis inductiva" a base de resultados de la ciencia, de la experiencia cotidiana, de la historia, etc. Debe llevar al filósofo a interpretar los datos del mundo —y del hombre dentro del mundo— en cuanto "signos" de una unidad que deberá inventar para dar sentido a la existencia humana y a su "inserción en el ser". Los "signos" así perseguidos son "nudos de significaciones" no permanentes ni dados de una vez para siempre, sino en trance de hacerse —y deshacerse— dentro de la trama de la experiencia y del saber. Con ello postula Merleau-Ponty la unidad de la experiencia y del saber, y la unidad también de los diversos saberes como

## MER

formas de pensar dentro de "la unidad filosófica".

Obras: *La structure du comportement*, 1942 (trad. esp.: *La estructura del comportamiento*, 1957 (precedido del estudio titulado "Una filosofía de la ambigüedad", por Alphonse de Waelhens; este estudio es un ensayo y no el libro de de Waelhens sobre M.-P. referido *infra*). — *Phénoménologie de la perception*, 1945 (trad. esp.: *Fenomenología de la percepción*, 1957). — *Humanisme et terreur*, 1947 [colección de artículos] (trad. esp.: *Humanismo y terror*, 1956). — *Sens et non sens*, 1948 [colección de artículos]. — *Eloge de la philosophie*, 1953 [Lección inaugural en el Collège de France dada el 15 de enero de 1953] (trad. esp.: *Elogio de la filosofía*, 1958). — *Les aventures de la dialectique*, 1955 [se refiere a Max Weber, Georg Lukács, los marxistas "ortodoxos", Trotsky y J.-P. Sartre] (trad. esp.: *Las aventuras de la dialéctica*, 1957). — *Signes*, 1960. — En la colección "Les cours de Sorbonne" hay, dactilografiado, el cuaderno titulado: "Les relations avec autrui chez l'enfant" y "Les sciences de l'homme et la phénoménologie".

Véase Ferdinand Alquié, "Une philosophie de l'ambigüité: l'existentialisme de M. M.-P.", *Fontaine*, XI, N° 59 (1947). — Alphonse de Waelhens, *Une philosophie de l'ambigüité: l'existentialisme de M. M.-P.*, 1951 [Alquié dio permiso a de Waelhens para que usara el mismo título]. — G. Puente Ojea, "Fenomenología y marxismo en el pensamiento de M.-P.", *Cuadernos Hispanoamericanos*, N° 75 (1956), 295-323; N° 83 (1956), 221-53; N° 85 (1957), 41-85. — Ettore Centineo, *Una fenomenologia della storia. L'esistenzialismo di M. M.-P.*, 1959. — Joseph Moreau, *L'horizon des esprits. Essai critique sur la phénoménologie de la perception*, 1960. — Jean Hyppolite, Jacques Lacan, Claude Lefort, J.-B. Pontais, J.-P. Sartre, Alphonse de Waelhens, Jean Wahl, artículos sobre M.-P. en *Les Temps modernes*, Année XVII, Nos. 184-5 (1961), 228-436 [con un trabajo hasta entonces inédito de M.-P. titulado "L'oeil et l'esprit", págs. 193-227]. — R. C. Kwant, *De fenomenologie van M.-P.*, 1962 (y en inglés *The Phenomenological Philosophy of M.-P.*, 1963 [Duchesne Studies. Philosophical Series, 15]). — Jean Hyppolite, *Sens et Existence. La philosophie de M. M.-P.*, 1963. — André Robinet, *M. Merleau-Ponty*, 1963.

MERSENNE (MARIN) (1588-1648). El Padre franciscano Mersenne nació en La Soulletière, cerca de

## MES

Bourg d'Oizé (provincia de Maine; hoy día, departamento de Sarthe). Estudió en el Colegio jesuita de La Flèche con Descartes y es considerado generalmente como uno de los representantes del cartesianismo (VÉASE), así como uno de los partidarios de Gassendi. El Padre Mersenne ocupó un lugar prominente en la filosofía y la ciencia de su tiempo. Hoy día se reconoce que el llamado "Círculo del P. Mersenne" fue decisivo no sólo para la difusión de la doctrina científica de Descartes, sino también como foco de muchas de las ideas físicas y filosóficas que alcanzaron vigencia en la época. Sobre todo la concepción mecanicista del mundo parece haber tenido en su Círculo una importancia decisiva. Por otro lado, parece que en ciertos aspectos Descartes dio forma precisa y sistematización a algunas de las ideas de Mersenne, entre las cuales se cuenta la teoría de la subjetividad de las cualidades sensibles. El mecanicismo de Mersenne, apoyado principalmente en la física de Galileo (de cuyos *Diálogos* redactó un compendio), no era, sin embargo, la defensa de una concepción científicista del mundo. Mersenne veía en las teorías físicas y filosóficas difundidas en su Círculo un importante elemento para combatir el escepticismo antirreligioso y la impiedad de "deístas, ateos y libertinos". En efecto, los escépticos terminaban por negar no sólo la posibilidad de conocimiento de la Naturaleza, sino inclusive el orden de la Naturaleza, lo cual, al final, conducía a la duda en la existencia de Dios, que había establecido tal orden. El mecanicismo, en cambio, restablecía el orden y la creencia. Los escépticos confundían la ciencia con la magia, y llegaban a hacer de los milagros fenómenos naturales. El mecanicismo, por el contrario, daba razón de los milagros como suspensiones temporales del orden de la Naturaleza instituido por el propio Dios a quien se debía el milagro. Además, los escépticos y los deístas confundían el alma con el cuerpo. El mecanicismo restablecía el alma en su pura espiritualidad.

Obras: *L'Impiété des Déistes, des Athées, et des plus subtils Libertins de ce temps, combatue et renversée de poinct en poinct par raisons tirés de la Philosophie et de*

## MER

*la Théologie*, 2 vols., 1624. — *La vérité des Sciences contra les Sceptiques et les Pyrrhoniens*, 1625, reimp., 1964. — *Harmonie universelle*, 1636. — Véase Hilarion de Coste, *La vie du R. P. M. Mersenne*, 1649 (reeditada por B. T. Larroque, 1892). — R. Lenoble, *Mersenne et la naissance du mécanisme*, 1943. — El N° 1 del tomo II de la *Revue d'Histoire des Sciences et de leurs applications* (1948) está dedicado a Mersenne. — Véase también la *Correspondance du P. Marin Mersenne, religieux minime*, por Paul Tannery, editada y anotada por C. de Waard con la colaboración de René Pintard: I (1617-1627), 1945; II (1628-1630), 1945; III (1631-1633), 1946; IV (1634), 1955; V (1635), 1959; VI (1636-1637), 1960; VII (*Enero-Julio, 1638*), 1962.

MERTONIANOS. Se ha dado este nombre a un grupo de filósofos que fueron *socii* en Merton Collège, de Oxford, alrededor de mediados del siglo xiv. Los principales mertonianos (*Mertonenses*) son: Tomás Bradwardine, Guillermo de Heytesbury, Ricardo Swineshead y Juan Dumbleton. El "jefe de grupo" parece haber sido Tomás Bradwardine, llamado *doctor noster* por algunos de sus discípulos. A veces se ha incluido en el "grupo" a Gualterio Burleigh, pero, aunque amigo de Bradwardine, sus ideas —por lo menos sus ideas físicas— estaban más cerca de los pensadores de la "Escuela de París" (véase PARÍS [ESCUELA DE]) —los "parisienses"— que de los de la "Escuela de Oxford" —los "oxonienses" y, más específicamente, los "mertonianos".

Característico de los mertonianos es el haber trabajado intensamente en cuestiones lógicas y semánticas ("sermocinales") en sentido occamista y el haberse ocupado a fondo de cuestiones de física tales como la intensión (VÉASE) y "remisión" de formas naturales, la "reacción", las cantidades extensivas e intensivas, etc. Importantes especialmente fueron las investigaciones de los mertonianos en cinemática con sus estudios sobre movimientos de cuerpos y velocidades y sus análisis de varias especies de aceleración (uniforme, no uniforme, etc). Los mertonianos se manifestaron muy interesados en calcular velocidades, razón por la cual se les ha llamado a veces *calculadores*. En general, se manifestaron contra la teoría del ímpetu (VÉASE) propuesta por los físicos de la Escuela de París, y desarrollaron lo

## MER

que Anneliese Maier ha llamado "una casuística lógica y física". En los artículos sobre los pensadores antes mencionados hemos dado cuenta de algunas de las investigaciones de los mertonianos. Destacaremos aquí lo que se ha llamado "teorema mertoniano de la aceleración". Tal como ha sido presentado por Heytesbury (*Regule*, 2; *apud* Claggett, *op. cit. infra*), este teorema enuncia que en un movimiento no uniforme, la velocidad en cualquier instante dado es considerada (es decir, medida) a base de la trayectoria que sería recorrida por el punto móvil que se moviera más rápidamente si en un período de tiempo tal cuerpo móvil fuera movido uniformemente con el mismo grado de velocidad con el cual es movido en aquel (cualquier) instante. Así, pues, la velocidad no uniforme (la llamada *velocitas instantánea*) no es medida por la distancia recorrida, sino por la que recorrería el punto en cuestión si fuera movido uniformemente durante un determinado período de tiempo a la velocidad (o grado de velocidad) con el cual es movido en aquel instante asignado. Tanto este teorema como otros resultados obtenidos por los mertonianos constituyen un precedente del tipo de explicación de movimientos característico de la mecánica moderna.

Mientras Pierre Duhem había puesto de relieve a los físicos "parisienses" (Juan Buridan, Nicolás de Oresme y otros) como precursores de la ciencia moderna de la Naturaleza en el sentido de Galileo, C. Michalski, Anneliese Maier y otros investigadores (véase bibliografía) han destacado el papel precursor de los mertonianos frente a los de los parisienses — si bien algunos de los últimos, como Nicolás de Oresme, contribuyeron grandemente al desarrollo de la "física pre-moderna". Cierta número de autores que se había creído influidos exclusivamente por los parisienses, lo fueron más bien, o lo fueron también, por los mertonianos. Siguiendo a Marshall Claggett (*op. cit. infra*), quien, a continuación de C. Michalski y Anneliese Maier, ha rectificado y ampliado algunas de las investigaciones de Duhem, mencionaremos a continuación a algunos y algunas obras en las que se rastrean las influencias de la "física mertoniana".

Ricardo Feribrigge [Ferebrich An-

## MER

glicus] (*hacia fines del siglo xiv*) escribió un tratado *De motu* en el cual desarrolló las pruebas cinemáticas propuestas por Heytesbury. Juan Chylmark (t 1396), de Merton College (*De actione elementorum; De alteratione; De motu*), parece haber seguido sobre todo a Dumbleton. Influencias de los mertonianos se hallan en Juan Wyclif [Wycliff, Wycliffe o Wickliffe] (ca. 1320-1384) (*Tractatus de lógica*), quien residió en Oxford probablemente hacia 1360. Por la misma época escribieron obras en las que siguieron las inspiraciones de los mertonianos: Radulphus Strode (*Consequentie*) y Eduardo Upton (*Conclusiones de proportione [motum]*), este último influido sobre todo por Bradwardine. Juan de Praga (poco después de 1350) difundió las ideas de Heytesbury y Swineshead en su *De motu* y otros escritos. Un cierto Fredericus Stoezlin, en Viena, comentó las *Proportiones* de Bradwardine en *Quaestiones in librum proportionum*. Francisco de Ferrara (*De proportionibus motuum*, 1352 [estas y otras fechas indicadas después de las obras de estos autores son fechas de composición y no de publicación]), en Padua, y Juan de Cásale [Giovanni di Casali] (ca. 1320-ca. 1380) (*Quaestio de velocitate motus alterationis*, 1346, publicada 1505; *De velocitate*, 1386), en Bolonia, expusieron y comentaron ideas de Bradwardine, bien que Juan de Cásale fuera asimismo influido por Swineshead y Oresme. Blasio de Parma (v.) siguió en gran parte a Bradwardine, pero usando también el método gráfico de Oresme. Un cierto Messinus (hacia fines del siglo xiv) trató de cuestiones planteadas por Heytesbury y Juan de Cásale en unas *Quaestiones super questione Johannis de Casali*, y comentó a Heytesbury en *Sententia [Tractatus] de tribus praedicamentis motus Hentisberi* — obra completada por el averroísta Cayetano de Thiene (v.). Angelo de Fossumbruno (a quien se debe el nombre de *Calculator* dado a Ricardo Swineshead) compuso, a fines del siglo xiv o comienzos del siglo xv, en Padua, varias obras, entre ellas *De inductione formarum*, *Recollecte super Hentisberi de tribus praedicamentis* y *De reacione*, usando nociones sacadas de Bradwardine, Heytesbury, Dumbleton y Swineshead. Nos hemos ocupado en otro lugar de Jacobo de Forlivio (v.)

## MER

Algunos de los nombres antes mencionados prueban que la física de los mertonianos —cuyos manuscritos (junto con los de los parisenses) abundaban en Padua— ejerció considerable influencia sobre la llamada "Escuela de Padua" (véase PADUA [ESCUELA DE]), en la cual los estudios físicos se combinaron con los médicos. Puede mencionarse a tal efecto al citado Cayetano de Thiene y a su maestro Pablo de Venecia (v.). Ejerció asimismo gran influencia en Pavia, pudiendo mencionarse a este efecto a Juan Marliani (v.) —que también siguió a los parisenses— y a Bernardo Tornio (Bernardus Tornius), comentarista de los *Tria predicamenta de motu* de Heytesbury (*In capitulum de motu locali Hentisberi quedam annotata Mertonenses*, en ed. de Heytesbury, 1494). Obras de los mertonianos y sus comentaristas italianos fueron publicadas a fines del siglo xv y comienzos del xvi.

Durante el siglo xvi se conoció en el Collège de Montaigu (París) la obra de los mertonianos. Así, Juan Dullaert, de Gante, que estuvo en dicho Collège, usó nociones de la cinemática de Heytesbury y Swineshead. Interesante fue la obra de los maestros españoles y portugueses en París durante el siglo xvi (Luis Coronel, Juan Celaya, Alvaro Tomás) de que tratamos asimismo en el artículo sobre la Escuela de París. Consignemos aquí que estos maestros tenían asimismo conocimiento de la física de los mertonianos. Importante al respecto es sobre todo la obra de Alvaro Tomás (de Lisboa), que en su *Liber de triplici motu* comentó extensamente las *Calculaciones* de Swineshead y los *Tria predicamenta* de Heytesbury. Las *Quaestiones super octo libros Physicorum Aristotelis*, de Domingo de Soto, publicadas en 1555, al regreso a España de su autor, que había pasado un tiempo en París, contienen asimismo nociones centrales de la cinemática de los mertonianos (véase SOTO [DOMINGO DE]).

La obra de Marshall Clagett a que nos referimos en el texto es: *The Science of Mechantes in the Middle Ages*, 1959 [University of Wisconsin Publications in Medieval Science, 4]. — Las obras de Pierre Duhem han sido mencionadas en la bibliografía de este autor; destacamos aquí: *Études sur Léonard de Vinci; ceux qu'il a lus, ceux qui l'ont lu*, 3 vols., 1906-

## MES

1913 (I, 1906; II, 1909; III, 1913). — Los escritos de C. Michalski (mencionados asimismo en Filosofía medieval) son: "Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe siècle", *Bulletin international de l'Académie polonaise des sciences et des lettres*, Classe d'histoire et de philosophie, et de philologie, Les Années 1919, 1920 (Cracovia, 1922), 59-88; "Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle", *ibid.*, L'Année 1925, Parte I (1926), 41-122; "Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIVe siècle", *ibid.*, L'Année 1925, Parte II (1927) 192-242; "La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIVe siècle", *ibid.*, L'Année 1927 (1928), 93-164; "Le problème de la volonté à Oxford et à Paris au XIVe siècle", *Studie Philosophica*, II [Lemberg, 1936], 233-365. — Las obras de Anneliese Maier (mencionadas asimismo en FILOSOFÍA MEDIEVAL) son: *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, 1949; *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie*, 2\* ed., 1951; *An der Grenze der Scholastik und Naturwissenschaft*, 1943, 2\* ed., 1952; *Metaphysische Hintergründe der spät-scholastischen Naturphilosophie*, 1955; *Zwischen Philosophie und Mechanik*, 1958. — Véanse también: Marshall Clagett, *Giovanni Marini and Late Medieval Physics*, 1941 (Dis.). — Curtis Wilson, *William Heytesbury: Medieval Logic and the Rise of Mathematical Physics*, 1961 [University of Wisconsin Publications in Medieval Science, 3]. — H. Lámár Crosby, Jr., *Thomas of Bradwardine: His "Tractatus de proportionibus": Its Significance for the Development of Mathematical Physics*, 1955 [*ibid.*, 2 (texto y comentario)]. — M. Curtze, "Ein Beitrag zur Geschichte der Physik im 14. Jahrhundert", *Bibliotheca Mathematica*, N.F., X (1896), 43-9. — *Id.*, *id.*, "Eine Studienreise", *Centralblatt für Bibliothekswesen*, XVI Jahrg. Hefte 6 y 7 (1899), 257-306. — E. J. Dijksterhuis, *De Mechanisering van het Wereldweeld*, 1950. — E. A. Moody, "The Rise of Mechanics in Fourteenth Century Natural Philosophy" [mimeog., 1950]. — J. A. Weisheipl, *Early Fourteenth-Century Physics and the Merton "School"* (Dis. Oxford, 1957). — L. Thorndike, *A History of Magic und Experimental Science*, 8 vols., 1923-1958. — *Id.*, *id.*, *Science and Thought in the Fifteenth Century*, 1929.

MESIANISMO. Una de las características principales de la filosofía polaca, por lo menos durante el si-

## MES

glo XIX, ha sido el llamado mesianismo, representado sobre todo por Wroński y desarrollado por muchos autores, entre ellos por Adam Mickiewicz (1798-1855), Andrzej Towiański (1818-1831) —que le dieron un significado preponderantemente político-nacional—, así como por Julius Słowacki (1809-1894), etc. No todos estos autores entienden el mesianismo del mismo modo y aun algunos se oponen radicalmente a ciertas interpretaciones de la misma doctrina dadas por otros. Sin embargo, hay caracteres comunes que se refieren a los fundamentos filosóficos y en los cuales concuerdan casi todos los que se consideran adscritos a la concepción mencionada. Lutoslawski indica ("Der polnische Messianismus", en Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, V, 1928, págs. 306 y siguientes) que el mesianismo es ante todo una concepción del mundo desarrollada por pensadores, poetas y hasta por místicos religiosos (como Towiański), y ello hasta el punto de que "todo auténtico polaco es mesianista en sus acciones". Su supuesto fundamental es la conciencia de la pertenencia a un grupo espiritual que tiene una misión susceptible de ser desarrollada mediante una "autocreación", la cual supone a su vez la existencia de un alma que vive una vida espiritual a través de encarnaciones, vida dramáticamente situada entre un más acá y un más allá, y fundamentalmente incompleta y "caída". La idea de la reencarnación, sin embargo, es tomada en un sentido distinto del habitual: no se trata de una transmigración, sino de la formación por el espíritu de su propio cuerpo, de una "renovación periódica". La idea nacional queda enlazada con esta concepción en el sentido de ser algo realmente forjado y creado por un alma que se siente necesitada de una comunidad espiritual sin la cual su vida se hace imposible. Se trata, por consiguiente, de la formación de una comunidad de espíritus realmente nueva, capaz de integrar factores naturales dispersos y de recibir de manera directa e inmediata la gracia divina. Ahora bien, la formación de la nación auténtica es, a la vez, para el mesianismo el camino hacia la paz universal, pues la auten-

## MES

ticidad de la idea nacional coincide con la autenticidad de la vida espiritual en la cual desaparecen las tensiones debidas a los factores naturales. El mesianismo considera que Polonia está destinada a ayudar a dar a luz esta idea de la nación espiritual y, por consiguiente, la idea de una humanidad constituida por "auténticas naciones", es de hecho, por auténticas comunidades espirituales entre las cuales no puede haber conflicto, sino esencial comunicación y comunidad.

MESSER (AUGUST WILHELM) (1867-1937) nació en Maguncia y estudió en Estrasburgo, Heidelberg y Giessen, donde se "habilitó" en 1899. De 1910 a 1933 fue profesor en la Universidad de Giessen. En 1910 Messer experimentó una crisis religiosa que lo hizo abandonar la Iglesia católica y de la que habla extensamente en su autobiografía de 1919 (véase bibliografía).

Messer se ha dado a conocer por sus manuales de estudio de la filosofía. Tanto en ellos como en sus demás obras ha abogado en favor de la dirección realista del kantismo, en un sentido muy parecido al de Oswald Külpe. El realismo crítico soluciona, según Messer, los mayores problemas de la teoría del conocimiento sin necesidad de disolverlos o en un psicologismo extremo immanentista o en un exagerado formalismo (sea de naturaleza lógica o metafísica). A este efecto Messer ha aprovechado asimismo los procedimientos del análisis fenomenológico, no sólo en el estricto sentido de Husserl, sino bajo un más amplio respecto, como examen de las formas y estructuras en que se da el proceso del conocer y de su relación con lo conocido. Los esfuerzos para relacionar la fenomenología con el análisis psicológico y, de consiguiente, para interpretar el método fenomenológico en un sentido "realista" están asimismo encaminados a dicha finalidad. Ahora bien, el interés central de Messer ha sido desde el comienzo el problema religioso —estrechamente enlazado con las cuestiones éticas y axiológicas— en virtud de una crisis de creencias que no le ha conducido en ningún momento al campo naturalista, sino a lo que ha llamado un "idealismo ético", el cual no es para Messer solamente una solución

## MET

moral, sino también la fundamentación última de toda actividad de conocimiento.

Obras principales: *Über das Verhältnis von Sittengesetz und Staatsgesetz bei Hobbes*, 1893 (Dis.) (*Sobre la relación entre ley y moral y ley del Estado en H.*). — *Die Wirksamkeit der Apperzeption in den persönlichen Beziehungen des Schullebens*, 1899, nueva ed. con el título: *Die Apperzeption als Grundbegriff der pädagogischen Psychologie*, 1916, 3ª ed., 1928 (*La apercepción como concepto fundamental de la psicología pedagógica*). — *Kants Ethik*, 1904. — "Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Denken", *Archiv für die gesamte Psychologie*, VIII (1906), 1-244; X (1907), 409-28 ("Investigaciones psicológico-experimentales sobre el pensar"). — *Empfindung und Denken*, 1908 (*Sensación y pensamiento*). *Einführung in die Erkenntnistheorie*, 1909 (*Introducción a la teoría del conocimiento*). — *Das Problem der Willensfreiheit*, 1911 (*El problema de la libertad de la voluntad*). — "Husserls Phänomenologie in ihrem Verhältnis zur Psychologie", *Archiv f. die gesamte Psychol.* XXII (1912), 117-29; XXIV (1914), 52-67 ("La fenomenología de H. en su relación con la psicología"). — *Psychologie*, 1914, 4ª ed., 1928. — *Geschichte der Philosophie*, 4 vols., 1912-1916 (trad. esp.: *Historia de la Filosofía*, 5 vols., reed., I al IV, 1939; V, 1938). — *Ethik*, 1918. — *Glauben und Wissen. Die Geschichte einer inneren Entwicklung*, 1919 (*Fe y saber. Historia de una evolución íntima*). Continuación de este volumen en otro del mismo título, subtítulo *Neue Folge*, y publicado en 1935. — *Natur und Geist. Philosophische Aufsätze*, 1920 (*Naturaleza y espíritu. Artículos filosóficos*). — *Sittenlehre*, 1920 (*Moral*). — *Weltanschauung und Erziehung*, 1921 (trad. esp.: *Filosofía y educación*, 1942). — *Der kritische Realismus*, 1923 (trad. esp.: *El realismo crítico*, 1927). — *Philosophische Grundlegung der Pädagogik*, 1924 (trad. esp.: *Fundamentos filosóficos de la pedagogía*, 1933). — *Geschichte der Pädagogik*, 1925 (traducción esp.: *Historia de la pedagogía*). — *Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart*, 1926 (*La filosofía alemana de los valores en la actualidad*). — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, III, 1922.

METABASIS EIS ALLO GENOS. Véase SOFISMA.

METACIENCIA. Véase METALENGUAJE.

## MET

**METAFILOSOFÍA.** Véase FILOSOFÍA y PERIFILOSOFÍA.

**METAFÍSICA.** La palabra 'metafísica' debe su origen a una denominación especial en la clasificación de las obras de Aristóteles hecha en el siglo I por Andrónico de Rodas. Como los libros que tratan de la filosofía primera fueron colocados en la edición de las obras del Estagirita detrás de los libros de la Física, se llamó a los primeros *Metafísica*, τὰ μετὰ τὰ Φυσικά, es decir, "los que están detrás de la Física". Esta designación, cuyo primitivo sentido parece ser puramente clasificador, tuvo posteriormente un significado más profundo, pues con los estudios que son objeto de la "filosofía primera" se constituye un saber que pretende penetrar en lo que está situado más allá o detrás del ser físico en cuanto tal.

Según el propio Aristóteles, "hay una ciencia que estudia el ser en tanto que ser, το δὲ ἢ ἔν, y lo que le pertenece en propio. Esta ciencia no se confunde con ninguna de las llamadas ciencias particulares, pues ninguna de ellas considera en general el ser en tanto que ser, sino únicamente una parte del mismo" (*Met.*, Γ, I, 1003 a 20). En cambio, esta ciencia investiga "los primeros principios y las causas más elevadas" (*op. cit.*, 1003 a 25). Merece por ello ser llamada "filosofía primera", πρώτη φιλοσοφία, a diferencia de toda "filosofía segunda", δευτέρα φιλοσοφία (*op. cit.*, 2, 1004 a 1). La filosofía, dice Aristóteles, tiene tantas partes como substancias hay: así, la parte que trata de la substancia natural es la "física" (v.) — una "filosofía segunda". Por encima de estas partes hay una ciencia en la cual se estudia lo que es en cuanto es y no ninguna especie o forma particular de este ser. Lo que es en cuanto es tiene ciertos principios, que son los "axiomas", y éstos se aplican a toda substancia como substancia y no a este o aquel tipo de substancia.

Desde que Aristóteles determinó el objeto de la "filosofía primera" y desde que se usó, además, el término 'metafísica' (*metaphysica*) como equivalente a 'filosofía primera' se han suscitado muchos problemas. Uno de ellos, del que trataremos a continuación, es el del objeto propio de "la metafísica". En el propio Aristóteles hay una vacilación que va a determinar muchas de las discusiones poste-

## MET

riores al respecto. Por un lado, lo que llama "filosofía primera" (o la "metafísica"), al ocuparse del ser como ser, de sus determinaciones, principios, etc., se ocupa de "algo" que es, desde luego, superior, y hasta supremo, en el orden de "lo que es" y en el orden también de su conocimiento. Pero este "ser superior o supremo" puede entenderse de dos modos: o como estudio formal de lo que luego se llamarán "formalidades", en cuyo caso la metafísica será lo que se llamará luego "ontología", o bien como estudio de la substancia separada e inmóvil —el primer motor, Dios—, en cuyo caso será, como Aristóteles la llama, "filosofía teológica", φιλοσοφία θεολογική, es decir, teología, θεολογία (*Met.*, E, I, 1026 a 19).

La estructura del término "metafísica" parece indicar que el objeto de esta ciencia es "algo" que se halla más allá del "ser físico": la *metaphysica* es en este caso una *transphysica*. Si lo que se halla más allá del ser físico es un ser inteligible, entonces la metafísica será el estudio del ser inteligible. H. Reiner (Cfr. bibliografía) ha indicado que el vocablo 'metafísica' interpretado no en sentido literal, sino relativamente al contenido, tuvo desde (relativamente) muy pronto dos sentidos: uno, "más natural", el de una *post physica*, y otro, "sobrenatural", el de una *trans physica*. El sentido primero se advierte, entre otros, en Domingo Gundisalvo, a base probablemente de Avicena (y Averroes). En su tratado *De divisione philosophiae* se dice que la metafísica es *post physicam, quia id est de eo, quod est post naturam*. El sentido segundo se halla difuso en varios autores. Los dos sentidos parecieren unirse en Pedro Fonseca, para quien la metafísica estudia a la vez las *post naturalia* y las *super naturalia*. Pero al mismo tiempo no se perdió nunca en el término 'metafísica' el sentido de una investigación formal, estrechamente relacionada con la lógica (aunque no identificable con ella), de temas tales como el ser (y la analogía o univocidad del ser), los trascendentales, la substancia, los modos, la esencia, la existencia, etc., etc., todos los cuales han sido considerados tradicionalmente como "objetos" de la metafísica. El estudio de estos temas era considerado fundamental para establecer las bases de cualquier "filo-

## MET

sófia segunda", pero era también considerado fundamental para la teología, cuando menos en cuanto "teología racional". A ello se debe que en algún momento empezara a usarse la expresión 'metafísica general', a diferencia de las ramas de esta metafísica general, una de las cuales era justamente la teología.

En todo caso, los escolásticos medievales se ocuparon con frecuencia de la cuestión del objeto propio de la metafísica. Y como el contenido de la teología estaba determinado primariamente por la revelación, se ocuparon asimismo a menudo de las relaciones entre metafísica y teología. Las opiniones sobre estos dos problemas fueron muchas. De algunas de las que se mantuvieron en la Edad Media sobre la relación entre metafísica (o, simplemente, filosofía) y teología nos hemos ocupado en los artículos ESCOLÁSTICA y FILOSOFÍA MEDIEVAL. Daremos ahora algunas precisiones sobre las concepciones que se mantuvieron acerca de la metafísica para completar las esbozadas *supra*.

Casi todos los autores estuvieron de acuerdo en que la metafísica es una "ciencia primera" y una "filosofía primera": la *metaphysica* es, ante todo, *de ente*. Pero tras esto vienen las divergencias. Santo Tomás estimó que como la metafísica es una *philosophia prima* (*in quantum primas rerum causas considerât* [1 *met. pr.*] que tiene por objeto el estudio de las causas primeras (*S. theol.*, I, q. I, 6, ad resp.; *Cont. Gent.*, I, 1). Pero la causa realmente y radicalmente primera es Dios. La metafísica trata del ser, el cual es "convertible" con la verdad. Pero la fuente de toda verdad es Dios. En estos sentidos, pues, Dios es el objeto de la metafísica. Por otro lado, la metafísica es ciencia del ser como ser y de la substancia: *de ente sive de substantia*; no se "limita" a tratar del *ens realissimum*, sino que se ocupa de *ente in communi et de ente primo, quod est a materia separatum* — "del ente común y del primer ente, separado de la materia". Parece, así, que la metafísica sea "dos ciencias" o que tenga "dos objetos". Sin embargo, no ocurre tal, pues se trata más bien de dos modos de considerar la metafísica. En uno de estos modos la metafísica tiene un contenido teológico, pero este contenido no es dado por la metafísica misma, sino por la

revelación: la metafísica se halla, pues, subordinada a la teología. En otro de estos modos la metafísica es el estudio de lo primero que cae bajo el entendimiento; sigue estando subordinada a la teología, pero sin plantearse formalmente el problema de tal subordinación. Para Duns Escoto la metafísica es primaria y formalmente ciencia del ente en cuanto *ens communissimum*; es la *prima scientia scibiles primis* — "ciencia primera de lo primero cognoscible" (*Quaest. in Met.*, VII, q. 4, 3). Para Duns Escoto, como antes para Avicena, la metafísica es previa a la teología, no porque el objeto de esta última se halle realmente subordinado al objeto de la primera, sino porque, siendo la metafísica ciencia del ser, el conocimiento de este último es fundamento del conocimiento del ser infinito. Para Occam la metafísica no es propiamente ni ciencia de Dios ni ciencia del ser, pero ello es porque puede decirse de ella que tiene por objeto el set como objeto primero con primado de atribución, y tiene por objeto Dios como objeto primero con primado de perfección.

Suárez (*Disp. met.*, 1) resumió y analizó casi todas las opiniones acerca de la metafísica propuestas por los escolásticos. Según Suárez, una primera opinión sostiene que el objeto total de la metafísica es el ente considerado en la mayor abstracción posible, en cuanto encierra no sólo la suma de entes reales, substanciales y accidentales, sino también en cuanto comprende los entes de razón. Una segunda opinión afirma que el objeto de la metafísica es el ente real en toda su extensión, considerado de tal modo que no incluya directamente a los entes de razón a causa de su carencia de entidad y de realidad. Otra opinión señala como único objeto de la metafísica a Dios como supremo ser real. Una cuarta opinión indica que la metafísica se ocupa de la substancia o ente inmaterial, comprendiendo en ellos exclusivamente a Dios y a las inteligencias. Existe asimismo una doctrina según la cual el objeto propio de dicha ciencia es el ente clasificado en los diez predicamentos, ya sea que las substancias inmateriales finitas y sus accidentes caigan dentro de las categorías y se excluya del objeto de la metafísica, aunque no totalmente, al ser sumo,

ya sea que sólo resulte objeto del saber metafísico el ente divino en los diez predicamentos. Finalmente, hay la opinión según la cual el objeto de la metafísica es la substancia en cuanto substancia, es decir, en cuanto abstrae de lo material y de lo inmaterial, de lo finito y de lo infinito. Todas estas opiniones tienen alguna justificación, pero a la vez son parciales. Resumiendo así una larga tradición escolástica, Suárez indica que la noción de metafísica no es tan amplia como algunos suponen ni tan poco extensa como otros admiten; la metafísica es, en suma, como la definieron Aristóteles y Santo Tomás, el estudio del ente en cuanto ente real, esto es, la ciencia del ser en cuanto ser, no concebido al modo del género supremo y, por lo tanto, bajo la especie de la mera abstracción total, sino concebido como aquel ser que, sobrepasando todo género, puede ser llamado con toda propiedad un *transcendens*. El principio: *ens est transcendens* es así, para Suárez, una fórmula capital de la metafísica, que es ciencia primera en el orden de los saberes y ciencia última en el orden de la enseñanza (o aprendizaje).

Durante la época moderna se mantuvieron muy diversas opiniones acerca de la metafísica, incluyendo la opinión de que no es una ciencia ni podrá serlo nunca. Francis Bacon consideraba que la metafísica es la ciencia de las causas formales y finales, a diferencia de la física, que es ciencia de las causas materiales y eficientes. Para Descartes, la metafísica es una *prima philosophia* que trata de cuestiones como "la existencia de Dios y la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre". Característico de muchas de las meditaciones o reflexiones llamadas "metafísicas" en la época moderna es que en ellas se trata de dilucidar racionalmente problemas trans-físicos y que en esta dilucidación se comienza con la cuestión de la certidumbre y de las "primeras verdades" o con frecuencia de la "primera verdad". La metafísica es posible como ciencia solamente cuando se apoya en una verdad indubitante y absolutamente cierta, por medio de la cual pueden alcanzarse las "verdades eternas". La metafísica sigue siendo en gran medida ciencia de "lo trascendente", pero esta transcendencia

se apoya en muchos casos en la absoluta inmediatez e inmanencia del yo pensante.

Otros autores rechazaron la posibilidad del conocimiento metafísico y, en general, de toda realidad *estimada* trascendente. El caso más conocido en la época moderna es el de Hume. La distribución de todo conocimiento en conocimiento o de hechos o de "relaciones de ideas" deja sin base el conocimiento de cualquier objeto "metafísico"; no hay metafísica, porque no hay objeto de que tal pretendida ciencia pueda ocuparse. En otra línea de pensamiento, muchos autores trataron de "formalizar" la metafísica; queremos decir, de tratar las cuestiones metafísicas como cuestiones acerca de conceptos básicos tratados formalmente. Ésto había sucedido ya entre los escolásticos y había continuado hasta Suárez, Fonseca y otros. Durante el siglo XVII y comienzos del siglo XVIII esta tendencia se fortaleció. Muchos autores se ocuparon de estudiar el objeto de la metafísica y de distinguir entre *metaphysica* y *lógica*. Ambas disciplinas son, como escribe Johannes Clauberg (*Ontosophia* [1647], pág. 288) *disciplinae primae*, pero por su sujeto se hallan a una distancia infinita una de otra, ya que la metafísica lo sabe todo (*omnia scit*) y la lógica no sabe nada (*nihil scit*). Otros autores tendieron a establecer una distinción entre *metaphysica* y *ontologia*. Nos hemos referido a este punto en el artículo ONTOLOGÍA; señalemos aquí sólo que en la ontología se recoge el aspecto más formal de la metafísica. La ontología es concebida como una *philosophia prima* que se ocupa del ente en general. Por eso la ontología puede ser equiparada (como lo fue luego por autores que fundieron la tradición escolástica con la wolffiana) a una *metaphysica generalis*. Las dificultades que habían ofrecido muchas de las definiciones anteriores de 'metafísica' parecían desvanecerse en parte: la metafísica como ontología no era ciencia de ningún ente determinado, pero podía "dividirse" en ciertas "ramas" (como la teología, la cosmología y la psicología racionales) que se ocupaban de entes determinados, bien que en un sentido "muy general" y como principio de estudio de tales entes — esto es, en un sentido "metafísico".



## MET

La persistente y creciente tendencia de las "ciencias positivas" o "ciencias particulares" con respecto a la filosofía, y especialmente con respecto a la parte más "primera" de la filosofía, esto es, la metafísica, agudizó las cuestiones fundamentales que se habían planteado acerca de la metafísica, y en particular las dos cuestiones siguientes: (1) si la metafísica es posible (como ciencia); (2) de qué se ocupa. Central en la discusión de estos dos problemas es la filosofía de Kant. Este autor tomó en serio los embates de Hume contra la pretensión de alcanzar un saber racional y completo de la realidad, pero a la vez tomó en serio el problema de la posibilidad de una metafísica. En particular se interesó Kant por cómo es posible fundamentar la metafísica de un modo definitivo, con el fin de que deje de ser lo que ha sido hasta ahora: un "tanteo" (*Herrumtappen*). La metafísica ha sido hasta ahora "una ciencia racional especulativa completamente aislada", basada únicamente en los conceptos y no, como la matemática, en la aplicación de los conceptos a la intuición" (*K. r. V.*, B, xiv). La metafísica ha sido hasta ahora "la arena de las discusiones sin fin"; edificada sobre el aire, no ha producido sino castillos de naipes. No puede, pues, continuarse por el mismo camino y seguir dando rienda suelta a las especulaciones sin fundamento. Por otro lado, no es posible simplemente adherirse al escepticismo: es menester fundar la metafísica para que "llegue a convertirse en ciencia" y a este efecto hay que proceder a una crítica de las limitaciones de la razón. La metafísica, en suma, debe someterse al tribunal de la crítica, a la cual nada escapa ni debe escapar. Kant niega, pues, la metafísica, pero con el fin de "fundarla". El modo como se lleva a cabo dentro del pensamiento de Kant esta fundamentación es complejo y no puede reseñarse aquí. Nos limitaremos a indicar que, por lo pronto, Kant muestra que no hay posibilidad de juicios sintéticos *a priori* en metafísica. De consiguiente, la metafísica no parece poder ser una "ciencia teórica" en ningún caso. De ahí el paso a la "razón práctica", en la cual parece darse la metafísica no como una ciencia, sino como una realidad moral. Pero esta posición no es tampoco satisfactoria

## MET

si se quiere que la metafísica se convierta realmente en ciencia. Parte de la obra de Kant, a partir de la *Crítica del juicio*, puede comprenderse como un intento de responder a este desafío de la metafísica como ciencia.

Lo mismo que durante la Edad Media la metafísica ha sido, pues, durante la época moderna (y luego a lo largo de la contemporánea) uno de los grandes temas de debate filosófico. Y ello hasta tal punto que la mayor parte de las posiciones filosóficas desde Kant hasta la fecha pueden comprenderse en función de su actitud ante la filosofía primera. Las tendencias adscritas a lo que podríamos llamar la filosofía tradicional, no han negado en ningún momento la posibilidad de la metafísica. Lo mismo ha ocurrido con el idealismo alemán, si bien el propio término 'metafísica' no haya recibido con frecuencia grandes honores. En cambio, desde el instante en que se acentuó la necesidad de atenerse a un saber positivo, la metafísica fue sometida a una constante crítica. En la filosofía de Comte esto es, desde luego, evidente: la metafísica es un modo de "conocer" propio de una "época de la humanidad", destinada a ser superada por la época positiva. Ahora bien, esta negación de la metafísica implicaba a veces la negación del mismo saber filosófico. Por este motivo surgieron a fines del siglo XIX y a comienzos del siglo XX varias tendencias antipositivistas que, aunque hostiles en principio a la metafísica, terminaron por aceptarla. El criticismo neokantiano es un ejemplo particularmente iluminador de esta posición. Pero lo es también el neocriticismo francés y en particular el llamado positivismo espiritualista. En todos estos movimientos la metafísica es con frecuencia revalorizada "desde dentro", es decir, desde el interior de un saber positivo. Lo mismo ocurre en Bergson. La rehabilitación bergsoniana de la metafísica no supone la adhesión al conocimiento racional de lo inteligible: supone precisamente la negación o limitación de este conocimiento y la posibilidad de una aprehensión intuitiva e inmediata de lo real, que la ciencia descompone y mecaniza. Algunos han negado la metafísica en el sentido tradicional y han reconocido, en cambio, la existencia de una

## MET

aspiración metafísica insoslayable en el hombre. Tal ocurre con Dilthey y con todos los autores que de un modo o de otro tienden a transformar la metafísica en una "concepción del mundo", a la vez inevitable e indemostrable. En una dirección parecida, aunque en modo alguno idéntica, a la de Dilthey se ha movido Collingwood al considerar que el único modo de tratar la cuestión de la posibilidad de la metafísica es advertir que la metafísica debe tener conciencia de que es historia. Otros autores no se han ocupado explícitamente de la cuestión de la naturaleza y posibilidad de la metafísica, pero su pensamiento filosófico puede ser considerado como fundamentalmente metafísico — o así es considerado, por lo menos, por todas las tendencias explícitamente anti-metafísicas. Tal ocurre, por ejemplo, con el existencialismo y con todas las filosofías existenciales. Otros autores no han seguido, o han seguido muy poco, las tendencias tradicionales relativas a la naturaleza, finalidad o posibilidad de la metafísica, pero han desarrollado un pensamiento decididamente metafísico, en el cual la metafísica no es "ciencia primera" ni "ciencia del ente", sino "saber de la realidad radical". Tal ocurre con Ortega y Gasset, el cual podría afirmar que la metafísica no es propiamente una ciencia, porque es el saber dentro del cual se dan los demás saberes (sin que éstos, por lo demás, se deriven necesariamente de aquel, ya que no es lo mismo "basarse en" que "estar fundado o radicado en"). Un modo de considerar la metafísica en sentido distinto del tradicional o de muchos de los sentidos modernos es asimismo el de Heidegger; en efecto, el concepto de ser (*v.*) en Heidegger no es comparable, o no es comparable en muchos respectos, al concepto de ser "tradicional", por lo cual una "introducción a la metafísica" como "introducción al ser" no es lo mismo que una introducción a la ciencia del ente en cuanto tal.

Existencialismo, bergsonismo, actualismo y otras muchas corrientes de nuestro siglo son o de carácter declaradamente metafísico o reconocen que lo que se hace en filosofía primaria es un pensar de algún modo "metafísico". En cambio, otras corrientes contemporáneas se han opuesto decididamente a la metafísica, con-

siderándola como una pseudo-ciencia. Tal sucede con algunos pragmatistas, con los marxistas y en particular con los positivistas lógicos (neopositivistas) y muchos de los llamados "analistas". Común a los positivistas es el haber adoptado una posición sensiblemente análoga a la de Hume. A la posición de Hume han agregado consideraciones de carácter "lingüístico". Así, se ha mantenido que la metafísica surge únicamente como consecuencia de las ilusiones en que nos envuelve el lenguaje. Las proposiciones metafísicas no son ni verdaderas ni falsas: simplemente, carecen de sentido. La metafísica no es, pues, posible, porque no hay "lenguaje metafísico". La metafísica es, en suma, "un abuso del lenguaje".

En los últimos años ha podido advertirse que inclusive dentro de las corrientes positivistas y "analíticas" se han suscitado cuestiones que pueden ser consideradas como metafísicas, o bien se ha atenuado el rigor contra la posibilidad de toda metafísica. Algunos (Charles Morris) admiten la metafísica en tanto que una forma de "discurso" (VÉASE): el "discurso metafísico", el cual es parecido al lógico o al gramatical, pero, a diferencia de ellos, posee un tipo "formativo". Sin embargo, la noción de verdad (o falsedad) no puede aplicarse a tal "discurso", que tiene por finalidad organizar la conducta humana. Otros (Bertrand Russell) han dicho que "el completo agnosticismo metafísico no es compatible con el mantenimiento de proposiciones lingüísticas". Einstein declaró una vez que "el miedo a la metafísica" es una "enfermedad de la actual filosofía empírica", enfermedad que es sólo "el contrapeso a aquel anterior filosofar en las nubes que creía poder deshacerse de lo dado a los sentidos y prescindir de él". Otros han distinguido entre una "buena metafísica" y una "mala metafísica". Así, N. Hartmann ha distinguido entre ontología especulativa y ontología crítica. Esta distinción puede aplicarse a la metafísica. Según ella, la metafísica especulativa es la metafísica constructiva, más inclinada a edificar sistemas que a examinar los supuestos e implicaciones de los conceptos usados. La metafísica crítica, en cambio, es fundamentalmente un análisis — pero no, o no sólo, un "análisis lógico". P. F. Straw-

son ha distinguido entre una metafísica revisionaria y una metafísica descriptiva. La metafísica revisionaria (cultivada, bien que no sin consideraciones de tipo descriptivo por Descartes, Leibniz y Berkeley, entre otros) es la que se propone erigir la mejor estructura conceptual posible para la comprensión y explicación de lo real y de sus diversas formas. La metafísica descriptiva (cultivada, aunque no sin intenciones de tipo revisionario, por Aristóteles y Kant, entre otros) es la que describe "la estructura efectiva de nuestro pensamiento acerca del mundo". Según Strawson, la metafísica revisionaria crea productos conceptuales de interés permanente, pero se halla al servicio de la metafísica descriptiva. Esta última es parecida al "análisis conceptual" en el sentido de la escuela de Oxford (v.), si bien difiere de él por su alcance y generalidad. Los autores que han admitido un pensamiento metafísico como pensamiento de la realidad radical estarían también, sospechamos, inclinados a admitir una distinción entre la metafísica especulativa y otro tipo de metafísica, que si es "especulativa" lo es de la realidad.

Los debates sobre la naturaleza y posibilidad de la metafísica pueden llevar a muchos ánimos a la confusión. Pero pueden ser también instructivos para comprender el problema que tratamos aquí. Parece como si de estos debates se desprenderían varias conclusiones. Una de éstas, y no la menos importante, es que en todos los casos la metafísica parece ser, como decía Aristóteles, el saber que se busca,  $\xi\eta\tau\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\eta\ \acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\epsilon$ . En un sentido radical de esta expresión, la metafísica parece ser "lo buscado", y, además, lo buscado mediante un "tanteo". El "tanteo" de que hablaba, y que deploraba, Kant, puede muy bien ser una condición propia de toda investigación metafísica, incluyendo la investigación de la naturaleza de la metafísica. No parece ser una condición que podrá desaparecer un día, cuando la metafísica se convierta en "ciencia". Tan pronto, en efecto, como el metafísico ha creído encontrar un objeto — que sea el objeto — propio y definitivo para su saber o el método juzgado infalible, descubre que el objeto era parcial (o inexistente) y el método insuficiente (o engañoso). De ahí el carácter insatisfac-

torio de todas las definiciones dadas de la metafísica y el continuo rechazo por ésta de todos los objetos que ha ido sucesivamente proclamando como temas propiamente metafísicos. "Sucede — ha escrito Gilson — como si la historia de la metafísica fuera la de una ciencia que no acierta nunca a dar con su objeto". Es cierto. Pero habría que añadir: "y que en el curso de este desacertrar va descubriendo paulatinamente su objeto". La paradoja de Bradley es por ello todavía iluminadora: "La metafísica es el hallazgo de malas razones para lo que creemos por instinto, pero el encontrar estas razones no es ya un instinto."

Concepto de metafísica y exposiciones de doctrinas metafísicas: Henri Bergson, "Introduction à la métaphysique", *Revue de Métaphysique et de Morale*, XI (1903), 1-36 (reimp. en *La pensée et le mouvant*, 1934) (trad. esp.: *Introducción a la metafísica*, 1956). — C. Guastella, *Filosofia della Metafisica*, 2 vols., 1905. — O. Janssen, *Vorstudien zur Metaphysik*, 2 vols., 1921-1927. — G. von Hertling, *Vorlesungen über Metaphysik*, 1922. — Joseph Geysler, *Einige Hauptprobleme der Metaphysik*, 1923. — Hans Driesch, *Metaphysik*, 1924 (trad. esp.: *Metafisica*, 1930). — Hermann E. Oberhuber, *Die Geltungsgrundlagen metaphysischer Urteile*, 1928. — Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 1929 (véanse las traducciones en la bibliografía de HEIDEGGER). — Hugo Dingler, *Metaphysik als Wissenschaft vom Letzten*, 1929. — Cardinal Mercier, *Métaphysique générale ou Ontologie* [de su *Cours de philosophie*] (trad. esp.: *Metafisica general y Ontología*, 3 vols., 1935). — R. G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, 1940. — E. Gilson, *L'Être et l'Essence*, 1948 (trad. esp.: *El ser y la esencia*, 1951). — Louis Marie Régis, O. P., *L'Odyssée de la Métaphysique*, 1949. — M. Heidegger, *Einleitung in die Metaphysik*, 1953 (trad. esp. *Introducción a la metafísica*, 1956). — J. Wahl, *Traité de Métaphysique*, 1953 (trad. esp.: *Tratado de metafísica*, 1960). — A. Ancel, *Métaphysique générale*, 1953. — J. Marias, *Idea de la metafísica*, 1954. — H. Reiner, "Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens 'Metaphysik'", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, VIII (1954), 210-37. — [Íd., íd., "Die Entstehung der Lehre vom bibliothekarischen Ursprungs des Namens 'Metaphysik'", *ibid.*, IX (1955), 77-9. — W. Ehrlich, *Metaphysik*, 1955. — M. Lazerowitz, *The*

*Structure of Metaphysics*, 1955. — W. Stegmüller, *Metaphysik, Wissenschaft, Skepsis*, 1955. — D. M. Emmet, *The Nature of Metaphysical Thinking*, 1956. — R. L. Saw, *The Vindication of Metaphysics*, 1956 [especialmente sobre Leibniz]. — G. Gusdorf, *Traité de métaphysique*, 1956. — Pedro Sonderéguer, *Límites y contenido de la metafísica*, 1956. — Gottfried Martin, *Einleitung in die allgemeine Metaphysik*, 1957. — Armando Carlini, *Che cosa è la metafísica? Polemiche e ricostruzione*, 1957. — H. P. Grice, D. F. Pears, P. F. Strawson, S. N. Hampshire, Gerd Buchdahl, P. L. Gardiner, Iris Murdoch, et al., *The Nature of Metaphysics*, ed. D. F. Pears, 1957. — Gaspar Nink, S. J., *Zur Grundlegung der Metaphysik. Das Problem der Seins- und Gegenstandskonstitution*, 1957. — Ernst Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik*, 1958. — S. Toulmin, R. Hepburn, A. MacIntyre, *Metaphysical Beliefs*, 1958. — William O. Martin, *Metaphysics and Ideology*, 1959 [The Aquinas Lecture 1959]. — *La métaphysique et l'ouverture à l'expérience*. Seconds entretiens de Rome publiés sous la direction de F. Goussier, 1960. — E. Coreth, *Metaphysik. Eine methodische-systematische Grundlegung*, 1961. — W. Brünig, A. P. Carpió, A. J. Casares et al., *Posibilidad de la Metafísica*, 1961 [Cuadernos de Humanitas. Tucumán]. — I. Ramsey, ed., *Prospect for Metaphysics. Essays of Metaphysical Exploration*, 1961. — A. J. Ayer, A. Donagan, J. N. Findlay, Ch. Hartshorne, N. Malcolm, S. Pepper, R. Taylor, artículos en Vol. XLVII, 2 (1962) de *The Monist* bajo el título general: "Metaphysics Today". — W. H. Walsh, *Metaphysics*, 1963. — Takura Ando, *Metaphysics; A Critical Survey of Its Meanings*, 1963. — J. D. García Bacca, *Metafísica natural, establecida y problemática. Metafísica espontánea*, 1963. — Metafísica como ciencia: Heinrich Scholz, *Metaphysik als strenge Wissenschaft*, 1941. — Metafísica y ciencia: Moritz Geiger, *Die Wirklichkeit der Wissenschaften und die Metaphysik*, 1930, reimp., 1962. — Für Kraus, Kastil, Rogge, etc., *Naturwissenschaft und Metaphysik*, 1939 [Abhandlungen zum Gedächtnis des 100. Geburtstag von F. Brentano, 1]. — Fenomenología y metafísica: Arnold Metzger, *Phänomenologie und Metaphysik*, 1933. — Teoría del conocimiento y metafísica: E. Becher, *Erkenntnistheorie und Metaphysik*, 1925. — Método en metafísica: Johannes Hessen, *Die Methode der Metaphysik*, 1932. — N. Balthasar, *La mé-*

*thode en métaphysique*, 1943. — R. J. Henle, *Method in Metaphysics*, 1951. — S. Kaminski, M. A. Krapiec, *Z Teorii i Metodologii Metaphysiki*, 1962. — Sentido de la metafísica: J. Durand-Doat, *Le sens de la métaphysique*, 1928. — Crítica de la metafísica desde el punto de vista del análisis lógico del lenguaje: R. Carnap, "Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", *Erkenntnis*, II (1931), 219-41 (trad. esp.: *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje*, 1961 [Centro de Estudios filológicos Uni. Nac. de México. Cuadernos 10]) [con notas del autor, 1960]. — A. J. Ayer, "Demonstration of the Impossibility of Metaphysics", *Mind*, XLIII (1934), 335-45. — L. Rougier, *La métaphysique et le langage*, 1960. — Relación entre la metafísica y el empirismo lógico: Warner Arms Wick, *Metaphysics and the New Logic*, 1942 (tesis). — Metafísica e historia: K. H. Volkman-Schluck, *Metaphysik und Geschichte*, 1963. — Historia de la metafísica. Historia general: Eduard von Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*, I (hasta Kant), 1889; II (desde Kant), 1900. — Ch. Renouvier, *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, 1901 (trad. esp.: *Historia y solución de los problemas metafísicos*, 1951). — Heinz Heimsöeth, *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik*, 1922, 4ª ed., 1958 (trad. esp.: *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, 1928). — J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique* (Cuaderno I: *De l'antiquité à la fin du moyen âge: la critique ancienne de la connaissance*, 1922; Cuad. II: *Le conflit du rationalisme et de l'empirisme dans la philosophie moderne avant Kant*, 1923; Cuad. IV: *Par delà le kantisme: Vers l'idéalisme absolu*, 1947; Cuad. V: *Le thomisme devant la philosophie critique*, 1926; Cuad. VI: *Les épistémologies contemporaines*, sin terminar). Trad. esp.: *El punto de partida de la metafísica*, I, 1957; II, 1958; III, 1958; IV, 1959; V, 1959 [Cuad. III fue asimismo publicado en otra trad. en 1946 bajo el título: *La crítica de Kant*]. — G. Misch, *Der Weg in der Philosophie*, 1926 (trad. inglesa muy ampliada por el autor de la parte I: *The Dawn of Philosophy*, 1951). — Max Wundt, *Geschichte der Metaphysik*, 1931. — Metafísica antigua: J. Stenzel, *Metaphysik des Altertums*, 1931 (en el *Handbuch der Philosophie*, ed. A. Baeumler y M. Schröter, Abt. I, Bd. 4). — M. Wundt, *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles*, 1953. — Salvador Gómez Nogales, *Horizon-*

*te de la metafísica aristotélica*, 1955. — A. Mansion, "L'objet de la science philosophique suprême d'après Aristote, Mét. El", *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr. Diès*, 1956, págs. 151-68. — Íd., íd., "Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote", *Revue philosophique de Louvain*, LVI (1958), 165-221. — V. Décarie, *L'objet de la métaphysique selon Aristote*, 1961. — Giovanni Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafísica di Aristotele*, 1961 [Publicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Vita e Pensiero, serie III, sc. filosofiche, 4]. — Metafísica medieval: Alois Dempf, *Metaphysik des Mittelalters*, 1930 (trad. esp.: *Metafísica de la edad media*, 1957). — J. Bernhart, *Metaphysik des Mittelalters*, 1931 [en el *Handbuch der Philosophie*, Cfr. *supra*]. — Metafísica moderna y contemporánea: H. Heimsöeth, *Die Metaphysik der Neuzeit*, 1929 (trad. esp.: *La metafísica moderna*, 1932). — R. E. Conze, *Der Begriff der Metaphysik bei F. Suarez*, 1929. — C. Sentroul, *L'objet de la métaphysique selon Kant et selon Aristote*, 1905. — Peter Wust, *Die Auferstehung der Metaphysik*, 1920. — H. Kerler, *Die auferstandene Metaphysik, eine Abrechnung*, 1921. — D. W. Gottschalk, *Metaphysics in Modern Times: A Present-Day Perspective*, 1940. — Gustav Stewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, 1959. — Simon Moser, *Metaphysik einst und jetzt. Kritische Untersuchungen zu Begriff und Ansatz der Ontologie*, 1958.

METÁFORA. En diversas ocasiones se ha afrontado el problema de si el lenguaje metafórico es o no justificando en filosofía. Las opiniones al respecto, sin embargo, no se han expresado siempre claramente; con frecuencia están sólo implícitas en el uso que se ha hecho del lenguaje para la expresión de ideas filosóficas. El más ilustre antecedente del problema lo representa la contraposición de las opiniones sobre este punto entre Platón y Aristóteles. Platón usó con frecuencia la metáfora o, mejor dicho, el lenguaje figurado, sin precisar mucho en qué consistía: a veces se trataba de una imagen, εἰκὼν; a veces del hecho de comparar, ἀπειράζειν. El verbo 'metaforizar', μεταφέρειν, no aparece en dicho filósofo con el sentido que tuvo posteriormente; μεταφέρειν ὀνόματα significa simplemente, como se ve en el *Critias* (13 A), traducir un nombre de un lenguaje a

## MET

otro lenguaje, de acuerdo con la significación primaria del término: transportar (una carga) de un lugar a otro. Según Pierre Louis (véase la bibliografía), los pasajes del Platón en los cuales aparecen 'imagen' y 'comparar' son muy numerosos (*Gorg.*, 493 D, 517 D — *Men.*, 72 A — *Phaid.*, 87 B — *Symp.*, 215 A — *Rep.*, VI, 487 A sigs., *et alia* para el primer vocablo; *Gorg.*, 493 B,C — *Men.*, 80 C — *Phaid.*, 92 B, 99 E — *Symp.*, 221 C — *Rep.*, II, 377 C, III, 404 D, E, IV, 429, D, V, 464 B *et alia* para el segundo vocablo). Pero en ninguno de estos pasajes se presenta una teoría que permita saber exactamente qué es la metáfora, por qué se considera legítimo su uso en filosofía, y en qué se distingue de la mera comparación o del símil (tal teoría no ha sido expuesta ni siquiera en el *Cratilo*). La abundancia e imprecisión del mencionado uso metafórico en Platón quedan confirmados si se recurre a los citados términos εἰκὼν y ἀπεικάζειν en el *Lexicón Platonicum*, de F. Ast (I, 1835); no hay apenas diálogo que no los contenga, pero sin definirlos. Parece evidente, sin embargo, que Platón no consideraba la metáfora —y el lenguaje figurado en general— como un procedimiento ilegítimo para la exposición del saber filosófico. Se ha dicho por ello que la metáfora tiene en los diálogos platónicos una función análoga a la del mito. Según Pierre Louis, el mito en Platón puede ser considerado inclusive como la coronación de la metáfora, la cual se sirve de la comparación; la metáfora estaría, pues, en un término medio entre la comparación —instrumento subalterno— y el mito —culminación de la exposición figurada. De ahí la dificultad de trazarle límites precisos y de saber cuáles son exactamente las metáforas platónicas. El citado autor considera que para llegar a un claro conocimiento de la cuestión es necesario ante todo forjarse una mejor y más precisa definición de la metáfora que la proporcionada por Aristóteles en *Poet.*, XII, 1457 b y en *Rhet.*, III 4, 1406 b (y todavía mantenida por Hegel en *Aesthetik*, ed. Glöckner 12: 533 a 540): la metáfora consiste en dar a una cosa un nombre que corresponde a otra cosa, produciéndose una transferencia (επι-φορα) del género a la especie, o de la especie al género, o de la es-

## MET

pecie a la especie, o según relaciones de analogía. La comparación es también una metáfora, pero mientras la primera es explícita (se dice, por ejemplo, que Aquiles *luchó como un león*), la segunda es implícita (se dice que Aquiles *era un león*). No basta, en efecto —indica Louis— hacer de la metáfora una comparación sintetizada; hay que agregar que mientras la comparación aparece como algo externo, la metáfora es interna a la frase y forma parte de ella, no pudiendo ser eliminada ni sustituida. Por lo tanto, la metáfora en este sentido no explica, sino que describe. Ahora bien, cuando se trata de examinar las metáforas platónicas, se hace difícil aislarlas enteramente de la comparación, del mito y de las imágenes; la enumeración por P. Louis de las metáforas platónicas es, en efecto, tan exhaustiva que comprende casi todo el lenguaje figurado de los *Diálogos*. He aquí algunas de las más características: la causa es una fuente; los elementos opuestos son contrarios que luchan entre sí; el razonamiento "marcha" (bien o mal, lenta o apresuradamente, etc.); el diálogo es una caza (de la verdad); la vida es una carrera en un estadio; el educador es un sembrador; el alma es un ser alado o una armonía; la razón es un guarda, un buen jinete que domina el desbocado corcel del cuerpo; la ignorancia es una enfermedad; las ideas están enlazadas con otras ideas y con las cosas; el Estado es un ser viviente; la materia es una cera blanda, etc., etc. Hay que tener en cuenta que muchas de estas metáforas representan los modos habituales por medio de los cuales se expresaban en griego, en la época de Platón, ciertas realidades; su carácter metafórico no aparecía, pues, patente al escritor o al oyente, de modo que no eran más metafóricas que los usos que hacemos de ciertos vocablos y expresiones en nuestro lenguaje ordinario. Para el filólogo, que los analiza, son de índole figurada; para nosotros, expresan simplemente la relación del vocablo con la cosa. Por eso decía Unamuno que la filosofía de Platón es el desarrollo de las metáforas seculares del idioma griego, y que "el discurrir en metáforas es uno de los más naturales y espontáneos, a la vez que uno de los más filosóficos modos de discu-

## MET

sión. Los que se creen más libres de ellas, andan entre sus mallas enredados" (*Ensayos*, V [1917], págs. 44-5). Frente a la abundancia del lenguaje figurado en Platón, Aristóteles predicó la necesidad de una extrema sobriedad. Ciertamente que en diversos pasajes de la *Retórica* (por ejemplo: 1404 b, 32 — 1405 b 20) Aristóteles trazó normas para el uso de la metáfora. Pero ello se refería al lenguaje poético, donde el buen uso metafórico es una muestra del genio (*ibid.*, 1459 a 5-7). En el lenguaje científico, en cambio, la metáfora debe suprimirse si quiere evitarse la ambigüedad y la equivocidad. Dos pasajes muy significativos al respecto se hallan en *An. post.* (97 b 37-39) y *Top.* (158 b 17), en los cuales se dice respectivamente que "si en la discusión dialéctica hay que evitar las metáforas, es obvio asimismo que no hay que usar metáforas ni expresiones metafóricas en la definición" y que "en todos los casos en que un problema resulta difícil de atacar, hay que suponer que necesita una definición o que ha sido expresado multívocamente o en sentido metafórico". No es sólo, pues, que Aristóteles rechace las metáforas de Platón —según opina Ortega y Gasset— por considerar que ciertos términos que éste ha usado como rigurosos no son más que metáforas; la oposición a lo metafórico es constante y formal y se halla en muchos otros lugares del *Corpus* aristotélico (1407 b 32; 1458 a 7, 32, b 13, 18; 1461 a 31 y, sobre todo, 139 b 34, donde se lee que "todo lo que se dice mediante metáforas es oscuro"). Los filósofos de dirección aristotélica siguieron esta tendencia, a diferencia de los filósofos de inclinación platónica, que usaron con frecuencia la metáfora. Ahora bien, aun los platónicos se inclinaron a emplearla más a modo de símil o comparación que con vistas a la expresión formal de su pensamiento. Es el caso de Plotino: la abundancia de ciertas metáforas ha de ser entendida desde este último punto de vista. Los filósofos escolásticos, especialmente los que más se inclinaron hacia el aristotelismo, eludieron la metáfora en la medida de lo posible. Santo Tomás, por ejemplo, criticó el lenguaje de Platón al respecto en *In I de An.*, lect. 8 *in princ.*, en *In Phys.*,

lect. 15, en *In I de Coelo*, lect 22 y en *In I Met.*, lect. 15, de modo parecido a como lo había hecho Aristóteles. También las metáforas de Santo Tomás tendían más a la comparación o símil que a otra cosa. La enumeración proporcionada por M. D. Chenu (véase la bibliografía) lo muestra, concluyentemente. He aquí las principales metáforas usadas por el Aquinate: (1) Metáfora de la razón que se levanta en la sombra de la inteligencia, de acuerdo con la fórmula de Isaac Israeli (*H Sent.*, d. 3 q. 1 a. 6; d. 7, q. 1, a. 2; *III Sent.*, d. 14, q. 1 a. 3 obj. 3 y ad 3; *de Verit.*, q. 8, a. 3, ad 3; q. 24 a. 3; q. 26, a. 9, ad 3 y otros pasajes). (2) Metáfora de la esfera infinita. (3) Comparación de la difusión de los rayos del sol con la difusión creadora de Dios, según la tradición platónica (*I Sent.*, d. 43, q. 3, a. 1, ad 1; *De pot.*, q. 3, a. 15, ad 1; q. 19, a. 4, ad 1; q. 24, a. 4, ad I; *In lib. de div. nom.*, c. 4, lect. 1, *in med.*). (4) Comparación entre el espejo y el pensamiento de Dios sobre las cosas (*de verti.*, q. 12, n. 6, *passim.*) (5) Comparación entre el artesano que piensa en su obra y el Dios creador (*I Sent.*, d. 38, q. 1 a. 3, ad 1). (6) Comparación entre el agua cambiada en vino y la razón asumida por la fe en teología (*In Boet. de Trin.*, q. 2, a. 3, ad 5) (7) Comparación entre la carrera y el movimiento, y la razón persiguiendo a la inteligencia (*de verit.*, q. 15, a. 1). Tampoco están enteramente ausentes de la obra de Santo Tomás los ejemplos destinados a ilustrar un problema de difícil comprensión. Sin embargo, en opinión del citado Chenu, ello se reduce a un mínimo; las metáforas usadas han sido todas ellas "transmitidas por una tradición venerable" y "son usadas más como ilustración de una exposición teórica que en su potencia originaria", de tal suerte que puede decirse de ellas que "han sido ya intelectualizadas" (Cfr. obra en bibliografía, pág. 100; también 145 y 146, especialmente con referencia a la famosa imagen de la luz para describir la inteligencia, de acuerdo con el texto aristotélico, en *de an.*, III 5, 430 a 15).

Durante la época moderna el problema de la expresión metafórica no ha preocupado grandemente a los filósofos, no obstante el predominio de las cuestiones epistemológicas. Con

todo, ha habido críticas del lenguaje metafórico por parte de autores como Hobbes y Hume: el primero, en virtud de su nominalismo; el segundo, a causa de su empirismo. Puede decirse que, en general, se ha estimado en poco la metáfora y el lenguaje figurado, aun por parte de quienes, como los idealistas alemanes, los empleaban en la raíz de su metafísica. Ello no significa que se abandonara por completo el lenguaje metafórico: una cosa es la opinión que se tenga acerca de la función o falta de función de la metáfora en el lenguaje filosófico; otra, muy distinta, es el uso que se haga, o deje de hacer, de la metáfora. No obstante la general hostilidad hacia la metáfora en filosofía durante la época moderna, no pocas de las metáforas antes mencionadas persistieron en la literatura filosófica. Además, se formaron nuevas metáforas o se dio nuevo impulso a viejas metáforas. La lista que podría darse a este efecto sería larga. Recordemos sólo las metáforas usadas por Francis Bacon al hablar del "teatro" del "palacio del espíritu" (véase ÍDOLO), o las metáforas usadas por Bacon y otros autores relativas a la Naturaleza, la cual se suponía que "da saltos" (o no los da), o relativas a la Verdad, la cual se suponía que "se esconde", "se retira", "se conquista", etc. (véase Hans Blumenberg, *op. cit. infra*, págs. 27 y sigs.).

Repetimos, sin embargo, que pocos autores en la época moderna defendieron el uso de la metáfora en la expresión filosófica como "uso propio". Una de las excepciones al respecto fue Schopenhauer. Desde luego, la "filosofía académica" fue durante mucho tiempo hostil a la metáfora. Así, el entredicho en que durante varias décadas se tuvo a Nietzsche por parte de los "filósofos académicos" obedecía no sólo al contenido de su pensar y a los "géneros literarios" en los cuales se vertía, sino también a su uso de la metáfora como algo más que una figuración consciente.

En el siglo actual se han manifestado encontradas opiniones acerca de la cuestión de la metáfora y del lenguaje figurado en la filosofía. Los filósofos de tendencia analítica y lógico-positivista han rechazado por entero su legitimidad. Cuando Carnap propone traducir el "lenguaje material" a un "lenguaje formal" para

evitar ambigüedades y equívocos, se manifiesta completamente opuesto al uso metafórico. Ello no significa que no se haya usado la metáfora por filósofos de la tendencia mencionada. El ejemplo de Wittgenstein al final del *Tractatus* es ilustrativo de ello, si bien hay que reconocer que Carnap ha rechazado tales proposiciones como de carácter metafísico. Por lo tanto, los analíticos de toda especie consideran que la metáfora pertenece al lenguaje emotivo, el cual no enuncia nada acerca de lo real y se limita a declarar algo acerca del estado psicológico del que habla. Si algunos autores, como Ogden y Richards, han admitido el lenguaje metafórico, han advertido que no debe interpretarse nunca como un lenguaje literal. En cambio, hay un grupo de filósofos que han intentado hallar las razones de la legitimidad del lenguaje metafórico en filosofía. Como ejemplo citaremos las teorías al respecto de Bergson, W. M. Urban, Martin Foss, Ortega y Gasset, I. A. Richards (en escritos distintos de los publicados en colaboración con Ogden), Max Black y M. MacIver, todos han escrito sobre el asunto considerándolo un problema central para el pensamiento filosófico.

Las tesis de Bergson sobre el lenguaje metafórico y figurado son una consecuencia de su teoría de la intuición (VÉASE) como acto de penetración dentro de la fluencia de lo real, y de la inteligencia (v.) en cuanto facultad mecanizadora y espacializadora. La inteligencia usa el lenguaje simbólico, pero también el lenguaje del sentido común —que se ha constituido en superposición al de la inteligencia—; la intuición, en cambio, usa el lenguaje metafórico. Ahora bien, la metáfora no es aquí un modo de acceder al fondo de la realidad que resulta inevitable cuando no se encuentran otros medios de penetrarla: es un método para cuyo uso se requiere la labor, previa y posterior, de la inteligencia. La intuición bergsoniana se desencadena como el resultado de un esfuerzo intelectual. A la vez, la intuición conseguida se *comunica* sólo por la inteligencia. Pero la captación intuitiva de la realidad es expresada mediante el lenguaje figurado. Hay un texto de Bergson muy explícito al respecto: "Las comparaciones y las metáforas

## MET

sugerirán aquí lo que [la inteligencia] no conseguirá expresar. No será un rodeo; no será más que un ir derechamente hacia el fin. Si se hablara constantemente en un lenguaje abstracto, pretendidamente 'científico', no se daría del espíritu más que su imitación por la materia, pues las ideas abstractas han sido extraídas del mundo exterior e implican siempre una representación espacial. Y, sin embargo, se creería haber analizado el espíritu. Las ideas abstractas por sí solas nos invitarían, pues, aquí a representarnos el espíritu según el modelo de la materia y a pensarlo por transposición, es decir, en el sentido preciso del vocablo, por metáfora. Pero no nos dejemos engañar por las apariencias: hay casos en los cuales el lenguaje figurado es el que habla conscientemente en sentido propio, y en que el lenguaje abstracto habla inconscientemente de un modo figurado. Tan pronto como abordamos el mundo espiritual, la imagen, si sólo intenta sugerir, puede darnos la visión directa, en tanto que el término abstracto, que es de origen espacial y que pretende expresar algo, nos deja casi siempre en la metáfora." Así, Bergson justifica el uso de la metáfora, pero en su doctrina hay importantes restricciones. Ante todo, la metáfora es apropiada especialmente para el mundo espiritual (el cual, por lo demás, puede ser considerado como el "fondo de la realidad"). Por otro lado, la metáfora debe *sugerir* y no describir o representar. La contraposición entre lo material-espacial y lo espiritual-temporal hace posible inclusive la paradoja mencionada: el lenguaje simbólico-abstracto puede ser metafórico cuando pretende expresar la realidad del espíritu, que sólo la metáfora puede sugerir y, en cierta medida, expresar realmente.

W. M. Urban sigue las direcciones de lo que llama la *philosophia perennis*, y en particular de las tendencias que admiten dentro de ella la predicación analógica. Agrega a ello nociones derivadas de la filosofía del lenguaje, de Cassirer, Meinong y otros autores. A base de las mismas declara que los términos son usados metafóricamente tanto por los hombres ordinarios como por los filósofos. Pero la predicación analógica no predica sólo una emoción del que usa el lenguaje; designa hechos, como cuan-

## MET

do decimos: 'la recepción fue fría'. Los adversarios de la metáfora arguyen que toda predicación analógica es ambigua o equívoca. Urban responde a ello que las metáforas describen características de la realidad que *sólo ellas* pueden poner de manifiesto. Una traducción del lenguaje metafórico al lenguaje literal no es, pues, siempre posible. Por eso, al entender de Urban, el lenguaje metafórico (que coincide en su doctrina con el lenguaje figurado) *dice* algo acerca de la realidad. El símbolo metafísico es una "metáfora fundamental", es decir, una metáfora sacada de "los dominios primarios e irreductibles del conocimiento". De ahí la conclusión: el lenguaje es inevitablemente metafórico y simbólico. Las teorías que así no lo reconocen o los que pretenden —como Fritz Mauthner— que el progreso de la filosofía coincide con "la lenta disolución de lo metafórico" y que, por consiguiente, la metáfora sólo es inevitable en los estadios primitivos del conocimiento, olvidan, según Urban, que la metáfora es *constitutiva* del lenguaje — de *todo* lenguaje. La base de tales afirmaciones se halla, como es notorio, en la tendencia a destacar el lenguaje natural por encima de los lenguajes formalizados. En efecto, tan pronto como los lenguajes se formalizan, lo metafórico se disuelve, según apuntaba Mauthner, el cual no por azar mantuvo al respecto tesis muy cercanas a las de todas las tendencias contemporáneas analíticas y lógico-positivistas.

Para Martin Foss, la metáfora es una forma de expresión que alcanza una región distinta de la descrita por la imagen y el símbolo — expresiones respectivamente de las tendencias filosóficas sensacionista-dinámica y racionalista-estática. Imagen y símbolo se ven forzados a sacrificar una parte fundamental de lo real. La imagen sacrifica la inteligibilidad; el símbolo, la universalidad (sustituida por los conceptos de totalidad y completitud). Tal sacrificio es a veces necesario. Ello sucede sobre todo cuando el símbolo resulta útil para organizar y dominar lo real. Mas a la vez que organiza la realidad, el símbolo reduce su plenitud. En cambio, la metáfora nos conduce, según Foss, a un reino —el reino de la "personalidad"— que crece de continuo y que

## MET

es capaz de abarcar la vida del universo. A tal fin, la metáfora debe ser purificada de cuanto la simbolización ha introducido en ella. Reducción, comparación, símil, alegoría, etc., no son siempre, en efecto, procedimientos metafóricos. La metáfora es "un proceso de tensión y energía"; la esfera metafórica trasciende la identificación y la multiplicidad, así como la contraposición entre el todo y la parte. Por eso la representación metafórica crea y, al crear, destruye aquellas fijaciones simbólicas que amenazaban con coartar la expansión de la realidad personal, la cual no es típica, ni intercambiable, sino siempre única, dinámica e insustituible.

Para Ortega y Gasset, "la metáfora es un instrumento mental imprescindible, es una forma del pensamiento científico". El mal uso de ella no constituye una objeción contra su uso. Lo importante es no interpretar la expresión metafórica en forma literal o viceversa. Con esta cautela, el empleo de la metáfora queda, según Ortega y Gasset, *plenamente* justificado. Pues la metáfora se emplea cuando una nueva significación surge a la cual hay que darle un nombre —o aplicarle una expresión— sin forjar un neologismo o utilizar una fórmula simbólica, antes al contrario empleando el "repertorio del lenguaje usadero". Parece, así, que la metáfora es una transposición. Mas no toda transposición implica una metáfora. En la transposición se pasa de un sentido a otro; en la metáfora se pasa a un sentido nuevo sin abandonar totalmente el antiguo. La metáfora consiste en el uso de una expresión con conciencia de su duplicidad; es un medio *sut generis* de expresión y también un medio esencial de intelección. "La metáfora es un procedimiento intelectual por cuyo medio conseguimos aprehender lo que se halla más lejos de nuestra potencia conceptual." La metáfora ejerce en la ciencia un oficio suplente y no, como en la poesía, un oficio constituyente. Pero, además, la metáfora científica se basa en un "uso al revés del instrumento metafórico", pues en vez de afirmar identidades entre cosas concretas, sostiene identidades entre partes abstractas de las cosas. La metáfora poética va del menos al más; la científica, del más al menos. El hecho de que la metáfora se use en

## MET

el arte y en la ciencia no nos debe hacer olvidar, según Ortega, que su función en cada caso es distinta.

Richards mantiene que la metáfora es objeto de estudio de la retórica (v.) (en el sentido dado por dicho autor a esta disciplina). Richards está de acuerdo en que la metáfora es una expresión omnipresente en el lenguaje, y en que el uso de la misma implica la expresión de dos distintos pensamientos por una expresión única. Pero se opone a la habitual limitación de la expresión metafórica a algunos modos —casi siempre verbales—; la metáfora es, a su entender, un préstamo entre pensamientos y una transacción entre conceptos. Por eso puede decirse que el propio pensamiento, y no solamente la expresión verbal del mismo, es metafórico. Es, pues, necesario estudiar a fondo la relación entre la idea original (llamada por Richards *tenor*) y la derivada o prestada (llamada *vehículo*), pues una teoría completa de la metáfora puede solamente erigirse a base de una comprensión suficiente de estas "dos partes".

A. M. MacIver se ha opuesto a muchas teorías contemporáneas que, guiadas por el ideal de un lenguaje perfecto entendido como sistema de símbolos con significados fijados por definición, olvidan el proceso de extensión continua —y consiguiente permanente estado de fluencia— del lenguaje. Lo que muchas veces nos parece ausente de metáfora es —como los lingüistas advierten— una metáfora muerta. El significado de cada término del lenguaje como sistema de comunicación —no simplemente como un sistema formal— no puede ser representado por un punto fijo, sino por un área, que se contrae y distiende y que, desde luego, se comunica con áreas a veces contiguas y a veces remotas. En conclusión puede decirse que, aparte algunos términos forjados convencionalmente para propósitos científicos, no hay término de un lenguaje natural cualquiera que no sea o no haya sido metafórico, por lo menos en un sentido "anticuario", esto es, "en el sentido de que si se pudiese rastrear su historia lo suficientemente lejos, se encontraría que su significación actual se originó en una extensión de una significación más antigua, aun cuando ésta pueda estar en la

## MET

actualidad completamente olvidada".

Según Max Black, el estudio de la metáfora pertenece a la semántica, y más aun a la pragmática. Hay dos concepciones usuales de la metáfora. Según una de ellas, la metáfora se basa en la idea de sustitución, la cual considera la expresión metafórica "aproximadamente". Según la otra, la metáfora se basa en la comparación; en este caso el contenido de la metáfora se da por entendido implícitamente. Black alega que ninguna de estas concepciones es completamente aceptable. En sustitución, propone una tercera concepción basada en la idea de interacción. Ésta supone, entre otras cosas: (a) que hay dos términos: uno, principal; otro, subordinado; (b) que ambos términos son "sistemas de cosas", pero no cosas; (c) que hay una "implicación asociada" del término subordinado con el principal, y que (d) en la metáfora se efectúa siempre una determinada selección.

El término 'metáfora' ha sido utilizado también en la filosofía por S. C. Pepper al hablar de las "metáforas radicales" (*root metaphors*) que subyacen en toda gran doctrina filosófica. Hemos dilucidado este uso en el artículo Perifilosofía (VÉASE).

Origen de la metáfora desde el punto de vista psicológico: Heinz Werner, "Die Ursprünge der Metaphor", *Arbeiten zur Entwicklungspsychologie*, III (1919). — Origen de la metáfora desde el punto de vista lingüístico: H. Konrad, *Étude sur la métaphore*, 1939, 2ª ed., 1958 (muchos de los libros de filosofía del lenguaje citados en Lenguaje [v.] se refieren asimismo al problema). — J. E. O'Neill, "The Metaphorical Mode: Image, Metaphor, Symbol", *Thought* XXXI (1956), 79-113. — Estudio sobre la evolución de la metáfora en la historia de la literatura: A. Biese, *Die Philosophie des Metaphorischen*, 1893. — Mito y metáfora: Colin M. Turbayne, *The Myth of Metaphor*, 1962 [La "metáfora del mecanicismo": Descartes y Newton principalmente]. — Ángel Álvarez de Miranda, *La metáfora y el mito*, 1963 [Cuadernos Taurus]. — Metáfora griega: L. Morel, *Essai sur la métaphore dans la langue grecque*, 1879. — W. B. Stanford, *Greek Metaphors*, 1936. — Metáfora en Platón: C. Berg, *Metaphor and Comparison in the Dialogues of Plato*, 1903. — Pierre Louis, *Les métaphores de Platon*, 1945. — Metáfora en Santo Tomás: M. D.

## MET

Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, 1950, especialmente págs. 99, 100, 145, 146. — Metáfora en Descartes: G. Nador, "Métaphores de chemins et de labyrinthes chez Descartes", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 87e année (1962), 37-51. — Metáfora en Bergson, Urban, Foss, Ortega y Gasset, Richards, M. Black y MacIver. Para Bergson: varias obras, especialmente *La pensée et le mouvant*, 1945, pág. 42. Para Urban: *Language and Reality*, 1939, especialmente 179 sigs., 658, 721 (hay trad. esp.: *Lenguaje y Realidad*, 1952). Para M. Foss: *Symbol and Metaphor in Human Experience*, 1949, *passim*. Para Ortega y Gasset: "Las dos grandes metáforas", *El Espectador*, IV (1925), 1928, 156-89. Para Richards: *Philosophy of Rhetoric*, 1936, especialmente Caps. V y VI. — Para Max Black, "Metaphor", *Proceedings of the Aristotelian Society*, N. S. LV (1954-1955), 273-94, reimp. en *Models and Metaphors*, 1962, págs. 25-47. Para A. M. MacIver: "Metaphor", *Analysis*, VII (1940), 61-7. — La obra de F. Mauthner citada en el texto es: *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 3 vols., 1901-1903 (véase vol. II, págs. 489 y sigs.).

Otros escritos sobre la noción de metáfora: H. J. N. Horsburgh, "Philosophers against Metaphor", *The Philosophical Quarterly*, VIII (1958), 231-45. — Anthony Nemetz, "Metaphor: The Daedalus of Discourse", *Thought*, XXXIII (1958), 417-42. — Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, t. II, 1958, §§ 87-88, págs. 534-49. — J. Szrednicki, "On Metaphor", *The Philosophical Quarterly*, X (1960), 228-37. — Hans Blumenberg, "Paradigmen zu einer Metaphorologie", *Archiv für Begriffsgeschichte*, VI (1960), 7-142 y 302-5. — Monroe C. Beardsley, "The Metaphorical Twist", *Philosophy and Phenomenological Research*, XXII (1961-1962), 293-307. — Gottlieb Söhngen, *Analogie und Metaphor. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache*, 1962. — P. Wheelwright, *Metaphor and Reality*, 1962.

METAHISTORIA. Por analogía con la palabra 'metafísica' se ha formado el vocablo 'metahistoria', con el cual se pretende designar un saber trascendente de la historia (v.). La metahistoria sería, pues, respecto a la historia lo que la metafísica es respecto a la física. Sin embargo, se da el nombre de *metahistoria* a investigaciones que persiguen fines

## MET

distintos y que se ocupan inclusive de objetos diferentes. Así, por ejemplo, la metahistoria es, según unos, el saber que se refiere a los factores determinantes de la historia, pudiendo entenderse éstos tanto en sentido material como en sentido espiritual (lucha de clases, de razas o de sexos en el primer caso; la Idea, el Espíritu, la Voluntad, etc., en el segundo). Otros llaman metahistoria a la investigación del sentido de la historia, lo cual pertenece más propiamente a la concepción del mundo. Max Scheler señala que la metahistoria o "metafísica de la historia" halla su aplicación precisamente en el punto en donde se establece la relación fundamental entre los factores reales y las determinaciones ideales.

Como saber de lo que está "detrás" de los fenómenos históricos, la metahistoria se halla implícita o confundida con multitud de otros temas en las filosofías de la historia. Toda determinación de leyes, adscripción de sentido, descripción de formas o precisión de ritmos vitales en el acontecer histórico son consideradas habitualmente como un saber perteneciente a la esfera de la metahistoria. No obstante, podría llamarse más bien metahistoria a la investigación referente a las cuestiones últimas de la historia, inclusive más allá de toda ley, forma, ritmo o sentido. La esencia de la historia en cuanto carácter específico del hombre dentro del universo, la pregunta por la finalidad de la historia y las relaciones entre la historia y los problemas metafísicos o de antropología filosófica —por ejemplo, los problemas del espíritu y de la libertad— podrían constituir un material apropiado para la metahistoria.

Theodor Litt, *Die Geschichte und Das Übergeschichtliche. Eine Rede*, 1949. — Robert Fruin, *Historie en metahistorie*, 1952. — J. M. Yolton, "History and Meta-History", *Phil. and Phenom. Research*, XV (1955), 477-92.

**METALENGUAJE.** En el artículo sobre la noción de mención (VÉASE) nos hemos referido a la distinción entre la mención y el uso de los signos. Esta distinción tiene como base la teoría de la jerarquía de los lenguajes forjada para evitar las paradojas semánticas (v. PARADOJA). Según esta teoría, es necesario distinguir entre un lenguaje dado y el

## MET

lenguaje de este lenguaje. El lenguaje dado es usualmente llamado *objeto-lenguaje*. El lenguaje del objeto-lenguaje es llamado *metalinguaje*. El metalinguaje es el lenguaje en el cual se habla de un objeto-lenguaje. El objeto-lenguaje es el lenguaje acerca del cual habla el metalinguaje. El objeto-lenguaje es inferior al metalinguaje. Ahora bien, 'inferior' no designa un valor, sino simplemente la posición de un lenguaje en el universo del discurso. Por eso la expresión 'objeto-lenguaje' tiene sentido solamente en relación con la expresión 'metalinguaje' y la expresión 'metalinguaje' tiene sentido solamente en relación con la expresión 'Objeto-lenguaje'. En el siguiente ejemplo:

'Los cuerpos se atraen en razón directa de sus masas e inversa al cuadrado de las distancias' es verdadero,

los cuerpos se atraen en razón directa de sus masas e inversa al cuadrado de las distancias\* es una expresión que pertenece al objeto-lenguaje de la física, y 'es verdadero' es una expresión que pertenece al metalinguaje del objeto-lenguaje de la física. La serie de metalinguajes es infinita. Así, en el ejemplo:

'Los cuerpos se atraen en razón directa de sus masas e inversa al cuadrado de las distancias' es verdadero' está escrito en idioma español,

tenemos la expresión 'Los cuerpos se atraen en razón directa de sus masas e inversa al cuadrado de las distancias', que pertenece al objeto lenguaje; la expresión 'es verdadero', que pertenece al metalinguaje en el cual se enuncia que los cuerpos se atraen en razón directa de sus masas e inversa al cuadrado de las distancias; y la expresión 'está escrito en idioma español', que pertenece al metalinguaje en el cual se enuncia que la proposición según la cual los cuerpos se atraen en razón directa de sus masas e inversa al cuadrado de las distancias es una proposición verdadera. Es usual llamar a un lenguaje dado, el lenguaje  $L_n$ , al metalinguaje de este lenguaje el lenguaje  $L_{n+1}$ , al metalinguaje del metalinguaje  $L_{n+1}$  el lenguaje  $L_{n+2}$ , y así sucesivamente.

La teoría de la jerarquía de los lenguajes fue propuesta por B. Russell en 1922 en su Introducción al *Trac-*

## MET

*tatus* de Wittgenstein. Este autor había dicho que "lo que puede ser mostrado, no puede ser dicho" (4.1212), debido a que "lo que se refleja en el lenguaje no puede ser representado por el lenguaje" y a que "no podemos expresar por medio del lenguaje lo que se expresa en el lenguaje" (4.121). Para evitar las dificultades que suscita esta doctrina, la cual equivale a sostener que la sintaxis no puede ser enunciada, sino únicamente mostrada, Russell propuso que "cada lenguaje posee una estructura respecto a la cual nada puede enunciarse en el lenguaje", pero "puede haber otro lenguaje que trate de la estructura del primer lenguaje y posea él mismo una nueva estructura, no habiendo acaso límites para esta jerarquía de lenguajes". Según el mismo autor (Cfr. *An Inquiry into Meaning and Truth*, 1940, pág. 75), la teoría de la jerarquía de lenguajes está ya implicada en la teoría de los tipos (véase TIPO). Es necesario, empero, hacer constar que mientras la teoría de los tipos se forjó para resolver las paradojas lógicas, la teoría de la jerarquía de los lenguajes sirve para resolver las paradojas semánticas, que no pueden ser confundidas con las anteriores. Después de Russell, la citada teoría debe un gran impulso y desarrollo a los trabajos de Tarski (especialmente "Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen", *Studia philosophica*, I, 1936, sobretiros fechados en 1935, versión alemana de *Projekcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, Prace Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Wydział III nauk matematyczno-fizycznych, 34, 1933) y de Carnap (especialmente *Studies in Semantics*, I, 1942). Con el fin de perfilar los conceptos antes presentados daremos a continuación algunas explicaciones del contenido de ambas obras, con varias citas de sus partes fundamentales.

Tarski desarrolló su teoría de la jerarquía de los lenguajes en conexión con su concepción semántica de la verdad (v.) en los lenguajes formalizados. Como resultado de ella el predicado 'es verdadero' es considerado como un predicado metalógico. "En oposición a los lenguajes coloquiales (*Umgangssprachen*) —escribiremos Tarski— los lenguajes formalizados no poseen en modo alguno el



carácter universalista... La mayor parte de estos lenguajes especialmente no contienen por lo general términos procedentes de la región de la teoría de los lenguajes; por lo tanto, no contienen, por ejemplo, expresiones de los mismos o de otro lenguaje, o que describan conexiones estructurales existentes entre ellos (tales expresiones serán llamadas aquí, a falta de mejor término, descriptivo-estructurales). Por eso, cuando investigamos el lenguaje de una ciencia deductiva formalizada, debemos siempre distinguir claramente entre el lenguaje *del* cual hablamos y el lenguaje *en* el cual hablamos, así como entre la ciencia que es objeto de la consideración y la ciencia en la cual esta consideración se hace. Los nombres de las expresiones del primer lenguaje y de las relaciones existentes entre ellas pertenecen al segundo lenguaje, al llamado *meta-lenguaje* (que, por lo demás, puede contener el lenguaje fundamental como fragmento); la descripción de esta expresión, la definición de los conceptos más complicados, y especialmente de los vinculados con la estructura de una ciencia deductiva (como el concepto de secuencia, el de proposición demostrable y aun el de proposición verdadera), la determinación de las propiedades de estos conceptos es ya el tema de la segunda ciencia, que será llamada la *meta-ciencia* ("Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen", *Studia philosophica*, I [1935], 281-2).

En cuanto a Carnap, ha precisado del modo siguiente el concepto y función del metalenguaje: "Si investigamos, analizamos y describimos un lenguaje  $L_1$ , necesitamos un lenguaje  $L_2$  para formular los resultados de nuestra investigación de  $L_1$  o las reglas para el uso de  $L_1$ . En este caso llamamos a  $L_1$  el *objeto lenguaje* y a  $L_2$  el *metalenguaje*. La suma total de lo que puede conocerse acerca de  $L_1$  y de lo que se puede decir en  $L_2$  puede llamarse la *meta-teoría* de  $L_1$  (en  $L_2$ ). Si describimos en inglés la estructura gramatical del alemán o francés modernos, o describimos el desarrollo histórico de formas habladas o analizamos obras literarias en estos lenguajes, el alemán y el francés son nuestros objetos lenguajes, y el inglés es nuestro metalenguaje. Cualquiera lenguaje puede

ser tomado como un objeto lenguaje; cualquier lenguaje que contenga expresiones adecuadas para describir las características de los lenguajes puede ser tomado como un metalenguaje. El objeto lenguaje y el metalenguaje pueden ser también idénticos, como, por ejemplo, cuando hablamos en inglés sobre gramática inglesa, literatura inglesa, etc." (*Studies in Semantics*, I, 1942, § 1). Esta observación va dirigida contra ciertas opiniones hostiles a la concepción del metalenguaje, en especial contra aquellas que la combaten en nombre de la posibilidad de que los lenguajes pueden "criticarse a sí mismos".

Varios problemas se han planteado respecto a la teoría de la jerarquía de los lenguajes. Citaremos dos.

El primero concierne a la relación de inclusión de un lenguaje cualquiera  $L_n$  dentro de un metalenguaje  $L_{n+1}$ . Se han propuesto al efecto diversas teorías. Según una (defendida principalmente por Tarski), el lenguaje  $L_n$  está enteramente incluido en el metalenguaje  $L_{n+1}$ . Este último posee más "poder lógico" que el primero. Solamente de este modo, piensa Tarski, se pueden definir en el metalenguaje conceptos semánticos como el de 'es verdadero'. Según otra teoría, el lenguaje  $L_n$  no está necesariamente incluido por entero en el metalenguaje  $L_{n+1}$ . La tesis de la completa inclusión —se alega— ofrece un grave inconveniente: el de que cualquier definición del predicado 'es verdadero' deberá ser recursiva (y en ciertos casos puede obligar a recurrir a tipos transfinitos). Para evitarlo se han propuesto varios artificios. R. M. Martín, por ejemplo ha presentado un sistema lingüístico en el cual se pueda definir 'es verdadero' sin que el metalenguaje tenga que ser lógicamente más poderoso que el objeto-lenguaje; el metalenguaje con el cual se empieza puede ser un fragmento muy limitado de un lenguaje natural ordinario cualquiera. Haskeil B. Curry ha indicado, por su lado, que un metalenguaje no puede quedar nunca exactamente circunscrito; el problema de la completa o incompleta inclusión del lenguaje dentro del metalenguaje carece entonces de sentido definido.

El segundo problema se refiere a si puede o no prescindirse de un "pensar material" en el metalenguaje.

je. Hans Reichenbach ha indicado al respecto que no puede prescindirse de tal pensar material. Una de las leyes fundamentales de la lógica es, a su entender, la de que "*las manipulaciones formales con fórmulas del objeto-lenguaje son posibles por medio de un pensar material en el metalenguaje*" (*Elements of Symbolic Logic*, 1947, 32).

METALÓGICA. El estudio del vocabulario lógico —o de la lógica *stricto sensu*— recibe el nombre de *metalógica*. La metalógica es una parte de la semiótica (VÉASE) lógica, esto es, de aquella rama de la semiótica que tiene por misión el estudio de los signos lógicos en general. Así, por ejemplo, la presentación de los signos usados en la lógica es un estudio metalógico. Ejemplo de enunciado metalógico es: 'y es una de las conectivas sentenciales'. Como puede advertirse, una cierta parte de los enunciados usualmente incluidos bajo el epígrafe *lógica* pertenecen, en rigor, a la metalógica.

La metalógica es un metalenguaje (VÉASE). Como tal, tiene las tres dimensiones de todo metalenguaje: la dimensión sintáctica (V. SINTAXIS), semántica (v.) y pragmática (v.). La sintaxis es la parte de la metalógica que ha sido objeto de más completo estudio hasta la fecha. Comprende la investigación de los elementos de todo cálculo lógico (y matemático); por ejemplo, qué es un cálculo, qué son los signos de un cálculo, qué son las fórmulas de un cálculo; qué son fórmulas bien formadas, axiomas, teoremas y reglas de inferencia de un cálculo; qué es una prueba, etc. Entre los problemas capitales de la sintaxis metalógica se hallan los que plantean las nociones de consistencia (V. CONSISTENTE), decidibilidad (V. DECIDIBLE), Completitud (V. COMPLETO) e independencia. La semántica metalógica estudia los problemas que plantea la interpretación de los cálculos lógicos y, por consiguiente, el problema de la designación (VÉASE). La pragmática metalógica estudia los problemas que plantea la significación (v.).

El adjetivo 'metalógico' es usado para calificar diferentes elementos cuyo estudio pertenece a la metalógica en cualquiera de sus ramas. El uso más conocido de 'metalógico' corresponde a la semántica metalógica:

## MET

es el que se refiere a los llamados *predicados metalógicos*. Entre éstos destacan los predicados metalógicos 'es verdadero' y 'es falso' a los cuales nos hemos referido en el artículo sobre la noción de verdad (v.).

Observemos que Marie-Louise Roure (*Logique et Métalogique. Essai sur la structure et les frontières de la pensée logique*, 1957) entiende el término 'metalógica' como estudio de la problemática de la lógica llevado a cabo por los propios lógicos; por tanto, como un estudio "interno a la lógica" o "intra-lógico". Puede verse que en este caso el término 'metalógica' no tiene el significado hoy ya bien establecido y al que nos hemos referido anteriormente; más bien designa lo que algunos autores (por ejemplo, Bocheński) han llamado "filosofía de la lógica". M.-L. Roure reconoce que el estudio en cuestión podría también recibir el nombre de "metametológica", pero que con ello se introducirían complicaciones lingüísticas innecesarias. En suma, para la citada autora 'metalógica' designa una investigación de los problemas que son immanentes a la lógica pero que se plantean "más allá de la lógica". Tales problemas son: el de los llamados "principios primeros" (identidad, no contradicción, tercio excluso); el de la estructura del juicio y del concepto; y el suscitado por la noción de verdad.

**METAMATEMÁTICA.** Véase LÓGICA, MATEMÁTICA, METALENGUAJE, SISTEMA.

**METAPHORICE.** Véase FORMALITER, METÁFORA.

**METAPROBLEMA.** Véase MISTERIO, PROBLEMA.

**METAPSÍQUICA.** Se llama *metapsíquica* o también *parapsicología* al estudio de ciertos fenómenos psíquicos no incluidos habitualmente en la psicología: telepatía, mediumnismo, clarividencia, telequinesis, "fantasmas de los vivos", "comunicaciones con los muertos", materializaciones, etc. Estos fenómenos son a veces simplemente negados. Otras veces se consideran como procesos imperfectamente conocidos, pero reductibles en principio a las bases comúnmente aceptadas de la psicología. Otras veces, finalmente, se admiten unos ciertos tipos de fenómenos (como el mediumnismo y aun la telepatía), pero se niegan radicalmente otros (como

## MET

las materializaciones y especialmente las "comunicaciones con los muertos"). En todo caso, en la medida en que se acepta una metapsíquica o una parapsicología (incluyendo en ésta una parapsicofísica, que atiende a las manifestaciones materiales de lo metapsíquico) se admite a la vez la posibilidad de un estudio científico de los citados fenómenos, aun cuando al mismo tiempo se suponga que las bases científicas de las cuales se parte o que simplemente se buscan han de ser de índole distinta de las de la ciencia natural y aun de las de las "ciencias del espíritu". La metapsíquica no puede confundirse, pues, simplemente con el espiritismo, y aunque a veces hayan coincidido en otras ocasiones se ha revelado entre ellos una gran oposición. Para no citar más que un caso conocido, recuérdese la lucha entre las "iglesias espiritistas" de Inglaterra y la *Society for Psychical Research*, a la cual pertenecieron "creyentes espiritistas", pero también y sobre todo científicos interesados exclusivamente en comprobar los hechos y en averiguar si eran o no reductibles a los principios de las ciencias naturales. La investigación metapsíquica es, desde luego, muy antigua, pero sólo aproximadamente desde el siglo XVIII ha habido un estudio atento y explícito de estos fenómenos. Según Charles Richet, los cuatro períodos en que puede dividirse la metapsíquica son: el período mítico (hasta Mesmer, 1778); el período magnético (de Mesmer a los hermanos Fox, 1847); el período espiritista (de los hermanos Fox a William Crookes, 1847-1872) y el período científico, desde Crookes hasta la fecha. La época de Richet debía de comenzar un quinto período, el período clásico. El llamado "ocultismo" ha sido integrado también en la metapsíquica o parapsicología, llamándose muchas veces genéricamente a estos fenómenos "fenómenos ocultos". En general, puede decirse que el supuesto de todas estas investigaciones es la admisión (o, por lo menos, la posibilidad de admisión) de que lo psíquico no es coextensivo a lo orgánico ni reductible a él, sino que puede "desligarse" de lo orgánico y "subsistir" independientemente, ya sea como un "fluido psíquico" común o bien como un "espíritu individual".

## MET

Algunos consideran que el "espíritu individual" puede ser equiparado con el "alma" (VÉASE), pero la noción clásica de ésta en tanto que substancia no es fácilmente reductible a su noción puramente "empírica". De ahí la oposición de la ortodoxia católica al espiritismo y la cautela adoptada en la cuestión de la "investigación psíquica" y de la "metapsíquica científica". La cuestión del "quién" y del "qué" de lo metapsíquico es, desde luego, fundamental para entender el problema y someterlo a un definido tratamiento filosófico. Hemos examinado detenidamente el asunto en otro lugar (Cfr. *El sentido de la muerte*, 1947, págs. 325-43). Limitémonos a hacer constar ahora que ha habido por parte de varios filósofos contemporáneos un interés particular por los citados fenómenos, ya sea como tema de estudio, ya sea porque de algún modo rozaban sus propios intereses filosóficos. Es el caso de Bergson, James, Driesch, Oesterreich, Keyserling. Otros investigadores de lo metapsíquico, psicólogos o físicos, son Crookes, F. W. H. Myers, P. Janet, E. Boirac, Charles Richet, Max Dessoir, Carl du Prel, Oliver Lodge, W. J. Crawford, Th. Flourmoy, E. Bozzano, etc.

En la actualidad, las investigaciones más significadas en el campo de la metapsíquica —a la cual hoy se prefiere llamar parapsicología— se han realizado a base de los experimentos sobre la llamada "percepción extrasensible". Tanto Whateley Carington y sus colaboradores, del Trinity College (de Cambridge University), como J. B. Rhine y los miembros del Laboratorio de parapsicología de Duke University (North Carolina, EE. UU.) han insistido en la importancia que tiene para la parapsicología la demostración de que, por ejemplo, se "adivinen" naipes que no se ven ni de los cuales se tiene ninguna percepción sensible ordinaria, en una proporción mayor de lo que podría deducirse del mero azar. Los experimentos de "adivinación", que al principio se relacionaban con los fenómenos telepáticos, cobraron poco a poco una importancia considerable cuando, variando las condiciones de la experimentación, pareció que el adivinar no dependía del hecho de que otra persona estuviera viendo el naipé, sino que podía ha-

## MET

cerse sin intervención de otra persona (y aun con naipes cubiertos que sólo se descubrían una vez establecido por "percepción extrasensible" el orden de una serie dada). A estos experimentos se unieron luego los de la llamada psicokinesis, o "influencia" ejercida por la voluntad sobre un proceso mecánico como el de arrojar dados (aun arrojados mediante una máquina construida al efecto y sin intervención humana directa). También pareció que se podía "influir" sobre los resultados en proporciones mayores que las permitidas por el puro azar. Estos dos procesos no parecían, por lo demás, independientes uno del otro, sino ligados por lo que se ha llamado la facultad "psi" ("psíquica", "parapsicológica") de la persona. Naturalmente, tales experimentos han sufrido muchas críticas. Apenas ninguna de ellas se ha referido al cuidado de la experimentación, sino a la interpretación de los resultados. Para algunos autores, se trata simplemente de un fenómeno todavía no bien estudiado, pero que no hay ningún motivo para suponer que no puede incluirse dentro de la psicología "ortodoxa". Alguno, como el matemático Rudolf von Mises, ha señalado que los resultados obtenidos en Duke University no han establecido el hecho de la percepción extrasensible. Por un lado, dice von Mises (en la reunión de la *American Association for the Advancement of Science*, celebrada en Nueva York en 1950), sería posible imaginar un sentido prácticamente desaparecido (como está en camino de desaparecer en el hombre el olfato) que explicase el buen resultado obtenido. Pero, por otro lado, von Mises señala que el barajar los naipes no asegura que el resultado sea una serie puramente "azarosa". Como cada "adivinator" tiene un "modelo serial" a base del cual enuncia el orden de los números o de las figuras, no es imposible que en muchos casos haya lo que se llama "resonancia matemática" entre el sujeto y el orden dado. A esto ha replicado Rhine que la percepción extrasensible no es un hecho normal, sino justamente excepcional e inestable, y que bastan algunos casos en los cuales la desviación del número de posibilidades que el puro azar permite sea muy grande, para que los casos en cuestión sean significativos.

## MET

De un modo similar, G. Spencei Brown (*op. cit.* en bibliografía) ha indicado que los datos proporcionados por las investigaciones metapsíquicas pueden ser interpretados como contribuciones a la imagen experimental de la probabilidad pura. En todo intento de efectuar distribuciones al azar, proclama dicho autor, pueden tener lugar "desviaciones" (o "inclinaciones") que, al final, y antes de que se repare en ellas, pueden alcanzar una proporción muy considerable. Ello explica que se obtengan en investigación metapsíquica resultados que los parapsicólogos creen que constituyen una demostración de la telepatía y que pueden no ser sino resultado de la mencionada acumulación de "desviaciones".

De la extensa literatura sobre metapsíquica e investigación parapsicológica, destacamos William Crookes, *Psychic Force and Modern Spiritualism*, 1871. — Id., id., *Researches in Spiritualism*, 1874. — Gurney, Myers y Podmore, *Phantasms of the Living*, 2 vols., 1886. — Carl du Prel, *Die Entdeckung der Seele durch die Geheimwissenschaften*, 2 vols., 1893. — Frank Podmore, *Apparitions and Thought-Transference*, 1894. — Id., id., *Studies in Psychical Research*, 1897. — Id., id., *Modern Spiritualism, a History and a Criticism*, 2 vols., 1902. — E. von Hartmann, *Der Spiritismus*, 2 vols., 1895. — F. W. H. Myers, *Human Personality and its Survival of Bodily Death*, 2 vols., reimpr., 1901. — Oliver Lodge, *Lifer and Matter*, 1906. — Id., id., *Man and the Universe*, 1908. — Id. id., *The Survival of Man*, 1909. Id. id., *Reason and Belief*, 1910. — Id. id., *Beyond Physics; or the Ideation of Mechanism*, 1930. — Id. id., *My Philosophy*, 1933. — E. Boirac, *L'Avenir des sciences psychiques*, 1907. — Id. id., *La Psychologie inconnue*, 1915. — William F. Barrett, *Psychical Research*, 1911. — Id. id., *On the Threshold of the Unseen*, 1917. — W. J. Crawford, *The Reality of Psychic Phenomena*, 1915. — Id. id., *Experiments in Psychical Science*, 1919. — Max Dessoir, *Vom Jenseits der Seele. Die Geheimwissenschaften in kritischer Betrachtung*, 1917. — T. K. Oesterreich, *Grundbegriffeder Parapsychologie*, 1921. — Charles Richet, *Traité de Métapsychique*, 1922 (trad. esp.: *Tratado de metapsíquica*, 1923). — Hans Driesch, *Parapsychologie, die Wissenschaft von den "okkulten" Erscheinungen*, 1932. — H. Keyserling, K. Hardenberg, K. Happich, *Das Okkul-*

## MET

*te*, 1923. — Emil Mattiesen, *Das persönliche Ueberleben des Todes. Eine Darstellung der Erfahrungsbeweise*, 2 vols., 1936. — W. Whately Carlington, *Telepathy: an Outline of Its Facts, Theory and Implications*, 1945. — Id., id., *Matter, Mind and Meaning*, 1949. — J. B. Rhine, *The Reach of the Mind*, 1948 (trad. esp.: *El alcance de la mente*, 1957). — Id., id., *Extra-Sensory Perception*, 1940. — *New World of Mind*, 1954. — C. M. Heredia, *Los grandes espiritistas y los fenómenos metapsíquicos*, 1946 (prólogo de F. María Palmes). — A. Flew, *A New Approach to Psychical Research*, 1953. — C. D. Broad, *Philosophy and Psychical Research*, 1953. — Id., id., *Lectures on Psychical Research*, 1962 [The Perrott Lectures. Cambridge, 1959-1960]. — D. J. West, *Psychical Research To-Day*, 1954. — S. G. Soal y F. Bateman, *Modern Experiments in Telepathy*, 1954. — C. C. L. Gregory y A. Kohsen, *Physical and Psychical Research. An Analysis of Belief*, 1954. — Y. Castellan, *La métapsychique*, 1955. — R. C. Johnson, *Psychical Research*, 1955. — Joseph de Tonquédec, S. J., *Merveilleux métapsychique et miracle chrétien*, 1955. — René Sudre, *Traité de parapsychologie. Essai d'interprétation scientifique des phénomènes dits merveilleux. Leur intégration dans la biologie générale et la philosophie de l'évolution*, 1956. — T. B. Rhine y J. G. Pratt, *Parapsychology: Frontier Science of the Mind. A Survey of the Field, the Methods, and the Facts of ESP and PK Research*, 1957. — Michael Scriven, "The Frontiers of Psychology, Psychoanalysis, and Parapsychology", en *Frontiers of Science and Philosophy*, 1963, ed. R. G. Colodny [University of Pittsburgh Program in the Philosophy of Science, 1]. — El libro de G. Spencer Brown a que nos referimos en el texto es: *Probability and Scientific Inference*, 1951.

Véase especialmente las colecciones: *Psychische Studien*, *Revue Métapsychique*, *Proceedings de la Society for Psychical Research* (fundada en 1882; hay además de los *Proceedings*, el *British Journal of Psychical Research*) *Proceedings de la American Society for Psychical Research*, *Journal of Parapsychology*.

METATEORÍA. Véase METALEN-GUAJE, SISTEMA.

METODIO, obispo de Olimpo (Licia), que falleció como mártir en 311, se opuso violentamente tanto a Orígenes como a los neoplatónicos, especialmente a Porfirio, no sin recibir algunas influencias de ellos. Me-

## MET

todo rechazaba especialmente la radical espiritualización del alma humana, y se inclinaba a favor de una concepción del alma como entidad corporal que ha hecho pensar a algunos que la doctrina de Metodio al respecto tiene origen estoico. Ahora bien, no solamente Metodio admitía que hay una realidad enteramente incorporal —Dios—, sino que su idea de lo corporal es probablemente distinta de lo que suele llamarse el materialismo o corporalismo estoicos: el que el cuerpo sea, a su entender, imperecedero significa solamente que no es la pura materia informe o el mal, sino que posee una realidad susceptible de ser glorificada y que, por consiguiente, perece y se separa del alma sólo temporalmente. Metodio indica que si Cristo encarnó no fue en vano, sino que lo hizo con la intención de resucitar y salvar la carne. Orígenes ha errado al creer que el alma pre-existe al cuerpo y que éste es como la cárcel del alma. La resurrección del cuerpo no es, pues, prueba del carácter "material" o "corporal" del alma; es prueba de que el cuerpo puede rehacerse y purificarse pero también de que el alma no es una substancia en principio absolutamente separada o separable del cuerpo. Cuerpo y alma podrán revestirse por igual de inmortalidad, y así el cuerpo será incorruptible como el alma será purificada y salvada. La salvación del cuerpo y de la carne no consiste en transformar lo corporal y lo carnal en algo opuesto a ellos que se llame "espiritual": consiste en ser cuerpo y carne "rehechos".

La oposición a Orígenes se manifiesta asimismo en las ideas de Metodio sobre el libre albedrío. Ni el mal proviene de Dios ni es una realidad sustancial opuesta a Dios, pero tan eterna como Él. El mal es resultado del libre albedrío y puede vencerse mediante un buen uso de este libre albedrío.

De los escritos de Metodio solamente se ha conservado completo su Συμπόσιον ἢ περὶ ἀγγελίας, *El Banquete o Sobre la virginidad*, compuesto en forma de diálogo como réplica cristiana al Banquete platónico. Se deben también a Metodio: un diálogo originariamente titulado Περὶ τοῦ αὐτεξουσίου, *Sobre el libre albedrío* y conservado sólo en traducción eslava con un título cuya traducción es *Sobre Dios, la materia y el libre albedrío*.

## MET

— Un diálogo originariamente titulado Ἀγλαοφῶν ἢ περὶ ἀναστάσεως, *Aglaofón o sobre la resurrección*, de cuyo texto griego sólo quedan fragmentos y que se ha conservado en versión eslava. Este diálogo es el que expresa las ideas filosófico-teológicas de Metodio más importantes. — Junto a estas obras mencionamos varios tratados exegeticos, conservados asimismo en versión eslava, y unos *Libros contra Porfirio*, que se han perdido.

Edición de obras en Migne, PG., XVIII, 9-408; G. N. Bonwetsch, en *Griechische Christlichen Schriftsteller*, XXVII (1917) y A. Vaillant, en *Patrologia Orientalis*, XX, 5 (1930). — Véase G. N. Bonwetsch, *Die Theologie des Methodius von Olympos*, 1903. — L. Fendt, *Sünde und Busse in den Schriften des Methodius von Olympos*, 1905. — J. Farges, *Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe*, 1929. — F. Boström, *Studier till den grekiska theologins fränglära medsårskil hanssyn till Methodius av O. och Athanasius av Alex*, 1932. — F. Badurina, *Doctrina S. Methodii de Ol. de peccato originali*, 1942. — K. Quensel, *Die wahre kirchliche Stellung und Tätigkeit des fälschlich so genannten Bischofs M. von O.*, 1953 (Dis.). — L. G. Patterson, *The Anti-Origenist Theology of Methodius of O.*, 1958 (Dis.). — V. Buchheit, *Studien su M. von O.*, 1958 [Texte und Untersuchungen, 69].

**MÉTODO.** Se tiene un método cuando se sigue un cierto "camino", ὁδός, para alcanzar un cierto fin, propuesto de antemano como tal. Este fin puede ser el conocimiento o puede ser también un "fin humano" o "vital"; por ejemplo, la "felicidad". En ambos casos hay, o puede haber, un método. En este sentido decía Platón que hay que buscar el camino más apropiado para alcanzar el saber (*Soph.*, 218 D), y cuando se trata del más alto saber, el camino o circuito más largo (*Rep.*, VI, 504, B - E), ya que el más corto sería inadecuado para tan elevado fin. También en este sentido hablaba Aristóteles del método a seguir en "ética" (Cfr., por ejemplo, *Eth. Nic.*, V, 1, 1129 á 6). En el presente artículo nos confinaremos al método en filosofía y ciencia y, en general, en el conocimiento.

El método se contrapone a la suerte y al azar, pues el método es ante todo un orden manifestado en un conjunto de reglas. Se podría alegar que si la suerte y el azar conducen al mismo fin propuesto, el método no es ne-

## MET

cesario, pero se ha hecho observar que: (1) ni la suerte ni el azar suelen conducir al fin propuesto; (2) un método adecuado no es sólo un camino, sino un camino que puede abrir otros, de tal modo que o se alcanza el fin propuesto más plenamente que por medio del azar y la suerte, o se alcanzan inclusive otros fines que no se habían precisado (otros conocimientos, u otro tipo de conocimientos, de los que no se tenía idea o se tema solamente una idea sumamente vaga); (3) el método tiene, o puede tener, valor por sí mismo. Esta última observación tiene pleno sentido especialmente dentro de la época moderna, cuando las cuestiones relativas al método, o a los métodos, se han considerado como centrales y como objeto a su vez de conocimiento: como tema de la llamada "metodología".

En el llamado "saber vulgar" hay ya, casi siempre de modo implícito, un método, pero este último cobra importancia únicamente en el saber científico. En efecto, en este último tipo (o tipos) de saber el método se hace explícito, pues no solamente contiene las reglas, sino que puede contener asimismo las razones por las cuales tales o cuales reglas son adoptadas.

Durante un tiempo ha sido común considerar que los problemas relativos al método son problemas de una rama llamada "metodología" y que ésta constituye una parte de la lógica. Se ha dicho asimismo que la lógica en general estudia las formas del pensamiento en general, y la metodología las formas particulares (especialmente, las "aplicables") del pensamiento. Hoy día no suelen aceptarse estas concepciones del método y de la metodología; en todo caso, no se considera que la metodología sea una parte de la lógica. Por una parte, puede hablarse también de "métodos lógicos". Por otro lado, las cuestiones relativas al método rozan no sólo problemas lógicos, sino también epistemológicos y hasta metafísicos.

Una de las cuestiones más generales, y también más frecuentemente debatidas, con respecto al método, es la "relación" que cabe establecer entre el método y la realidad que se trata de conocer. Es frecuente estimar que el tipo de realidad que se aspira a conocer determina la estructura del método a seguir, y que sería un error instituir y aplicar un método "inade-

## MET

cuado". Desde este punto de vista puede decirse que la matemática no tiene el mismo método (o los mismos métodos) que la física, y que ésta no tiene, o no debe tener, los mismos métodos que la historia, etc. Por otro lado, ha sido aspiración muy frecuente la de hallar un método universal aplicable a todas las ramas del saber y en todos los casos posibles — método que cabe relacionar con el ideal de un "lenguaje universal". Pero sea cual fuere la concepción del método que se mantenga, hay en todo método algo común: la posibilidad de que sea usado y aplicado "por cualquiera". Esta condición fue establecida con toda claridad por Descartes, cuando en su *Discurso del método* indicó que las reglas metódicas propuestas eran reglas de invención o de descubrimiento que no dependían de la particular capacidad intelectual del que las usara. Es cierto que un método dado puede ser usado mejor o peor, pero ello tiene poco que ver con el método mismo. En otros términos, no hay "métodos individuales"; los que se llaman tales son simplemente "costumbres" o "procedimientos".

Aunque los antiguos se habían ocupado de algún modo de cuestiones de método, la investigación acerca del método, de su naturaleza y formas, alcanzó auge suficiente solamente en la época moderna, cuando se quiso encontrar un "método de invención" distinto de la mera "exposición" y de la simple "prueba de lo ya sabido". En este sentido hay una diferencia básica entre método y demostración. Esta última consiste en hallar la razón por la cual una proposición es verdadera. El primero, en cambio, trata de hallar la proposición verdadera. Por eso decía Descartes que su *Discurso* fue escrito "para bien conducir la razón y buscar la verdad en las ciencias". En rigor, el método de que hablaba Descartes es "método para", y las reglas sentadas a tal efecto son asimismo "reglas para". Son, para referirnos a otro título del mismo autor, "reglas para la dirección del espíritu". Cierta que en ocasiones se incluía en el método la demostración de la verdad. Así, por ejemplo, en la *Logique de Port-Royal*, Parte IV, Cap. 2, el método es definido como "el arte de bien disponer una serie de diversos pensamientos, ya sea para des-

## MET

cubrir una verdad que ignoramos, ya para probar a otros una verdad que conocemos". Pero propiamente el método en casi todos los autores de esta época tuvo por finalidad lo expresado en la primera parte de esta definición, y sólo secundariamente se refirió asimismo a la última. Por eso Descartes decía que "el método es necesario para la investigación de la verdad" (*Regulae*, IV). Esta opinión era compartida por casi todos los autores de la época que se consagraron al problema del método, y en rigor, por casi todos los autores modernos. Desde este punto de vista, hubo comunidades de propósitos en Francis Bacon, Galileo y Descartes, cualesquiera que fuesen las divergencias que mantuvieran con respecto al contenido del método.

Hemos indicado antes que no hay métodos individuales y que todo método es "universal", aun cuando pueda en principio estar limitado a ciertos fines. Importa agregar que ello no excluye la persona del investigador en cuanto investigador. En efecto, se postula un método solamente porque hay seres que llegan al convencimiento de que lo necesitan. En este sentido, pero sólo en este sentido, puede decirse que hay en todo método algo de "personal".

Puede hablarse de métodos más generales y de métodos más especiales. Los métodos más generales son métodos como el análisis, la síntesis, la deducción, la inducción, etc. Los métodos más especiales son sobre todo métodos determinados por el tipo de objeto a investigar o la clase de proposiciones que se propone descubrir. Dada la índole de la presente obra, aquí nos interesan sobre todo los que se han llamado "los métodos de la filosofía". En efecto, la filosofía se ocupa no sólo de cuestiones relativas a la naturaleza del método, sino que también se pregunta si hay o no algún método más adecuado que otros para el propio filósofo. A continuación enumeraremos varias propuestas hechas sobre los métodos filosóficos; no hablaremos del contenido mismo de cada uno de los métodos, porque en la mayor parte de los casos hay artículos especiales sobre ellos (así, por ejemplo, DEFINICIÓN, DIALÉCTICA, INDUCCIÓN, INTUICIÓN, etc.). Algunos de los métodos citados no son específicamente filosóficos. Debe observarse, por otro lado,

## MET

que con frecuencia un mismo filósofo —aun uno que ha propugnado un determinado método frente a otros— ha combinado varios métodos.

Por un lado puede hablarse de los siguientes métodos: (1) Método por definición; (2) Método por demostración —bien que, según vimos, la demostración misma no sea propiamente un método—; (3) Método dialéctico; (4) Método trascendental; (5) Método intuitivo; (6) Método fenomenológico; (7) Método semiótico y, en general, "método lingüístico"; (8) Método axiomático o formal; (9) Método inductivo. En lo que toca a las combinaciones de métodos a que hemos aludido antes, observaremos que Platón usó a la vez un método por definición y un método dialéctico; que Kant usó el método deductivo y el trascendental; que Hegel usó el método dialéctico y el deductivo; que Bergson ha empleado el método intuitivo y el método inductivo, etc.

García Bacca estima que hay siete métodos o "modelos de filosofar": el de Platón —modelo "trascendente simbólico"—; el de Aristóteles —"analítico"—; el de Santo Tomás —"teológico"—; el de Descartes —"immanente"—; el de Kant —"trascendental"—; el de Husserl —"fenomenológico"—; el de Heidegger —"existencial". Dicho autor precisa la naturaleza de cada uno de estos métodos por medio de una interpretación de lo que en cada uno de ellos significa la "vida", desde la tímida introducción por Platón de los "seres vivientes" hasta el papel fundamental desempeñado en Heidegger por la "existencia".

Según Richard McKeon, hay tres métodos filosóficos fundamentales, cada uno de los cuales da origen a un tipo peculiar de filosofía: (1) Método dialéctico (Platón, Hegel, etc.), consistente en suprimir las contradicciones —en el proceso de la naturaleza o de la historia, en los argumentos lógicos, etc.— y en subsumirlas en "totalidades". Con ello se niega la posibilidad de sustancias o de principios independientes entre sí. (2) Método logístico (Demócrito, Descartes, Leibniz, Locke) consistente en afirmar la existencia de principios (cosas, leyes, signos, etc) y en deducir a partir de ellos el resto. Aquí se presta gran importancia a la definición y unívoco carácter de las "naturalezas simples" o

## MET

de los términos básicos empleados, y se rechaza todo "holismo" y todo "organismo". (3) Método de indagación (Aristóteles, Francis Bacon, etc.), consistente en usar una pluralidad de métodos, cada uno de ellos adecuado a su objeto, área o ciencia, con atención principal a los resultados obtenidos y al progreso del conocimiento.

McKeon agrega a este respecto tres observaciones. 1. Cada uno de estos métodos (que son propiamente "metafilosofías") pretende dar razón de los otros. Así, el método dialéctico emplea la dialéctica para las pruebas formales; el logístico da cuenta formalmente de razonamientos dialécticos; el de la indagación considera que dialéctica y logística son formas abstractas a las cuales hay que dar un significado por medio de los resultados de la indagación. 2. Cada uno de estos métodos tiende a emplear una cierta clase de principios. El método dialéctico emplea los principios "comprensivos" (que reconcilian diferencias y conflictos); el método logístico, los principios simples (obtenidos por medio de un análisis de los todos en elementos componentes); el método de la indagación, los principios reflexivos (conseguidos mediante reducción de un problema o tema a un todo suficientemente homogéneo e independiente para permitir una solución). 3. Cada uno de los métodos y cada uno de los principios está ligado, además (aunque no necesariamente), a un grupo de temas y a un conjunto de intenciones o propósitos. De hecho, método, principio, tema y propósito son para McKeon los cuatro principales determinantes de cada filosofía en el sentido "perifilosófico" de esta expresión. Decimos 'perifilosófico', porque este estudio de los métodos puede relacionarse con el estudio de las formas de pensar (que de alguna forma son "métodos") de que hemos hablado en el artículo PERIFILOSOFÍA.

Según I. M. Bochenski, hay cuatro métodos capitales en el pensamiento contemporáneo: el fenomenológico; el semiótico (especialmente semántico); el axiomático; y el reductivo (el cual incluye el reductivo inductivo y el reductivo no inductivo).

Puede asimismo hablarse de dos grupos de métodos: el método causal y el formal, por un lado; y el método matemático-formal y el genético-funcional por el otro. El método causal

## MET

se ocupa de procesos; el formal, de formas; el matemático formal, se vale de formalización; el genético-funcional subraya la continuidad de las relaciones causa-efecto (genéticas) y de las relaciones de medio a fin (funcionales).

De un modo más general se puede hablar asimismo de métodos racionales en contraposición con métodos intuitivos, así como de un "método de la razón vital", de que ha hablado Ortega y Gasset. Puede verse con todo ello que la cuestión del método, aun limitado al método filosófico, tropieza de inmediato con la existencia de una pluralidad de métodos. Por un lado, ello parece un grave inconveniente, porque sigue latiendo el ideal de un "método universal". Por otro lado, la pluralidad de métodos puede responder a la pluralidad de caminos para hallar proposiciones verdaderas, y aun puede imaginarse que sólo una pluralidad de métodos puede ser fecunda.

Sobre método filosófico: R. G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, 1933. — Eurýalo Cannabrava, *Elementos de metodología filosófica*, 1956. — Jorge Millas, "El problema del método en la investigación filosófica", *Philosophy and Phenomenological Research*, IX (1948-1949), 595-608. — Richard McKeon, "Philosophy and Method", *The Journal of Philosophy*, XLVIII (1951), 653-82; hay ed. separada, 1951. — G. Vailati, *17 método della filosofia*, 1957, ed. F. Rossi-Landi. — Sobre los métodos en general (especialmente los contemporáneos en las ciencias): J. Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique*, 3 vols., 1950. — N. Wiener, F. C. S. Northrop et al., *Structure, Method, and Meaning*, 1950 [homenaje a H. M. Sheffer, con otros trabajos sobre la noción lógica de estructura y temas afines por varios autores]. — I. M. Bocheński, *Die zeitgenössischen Denkmethode*, 1954, 2ª ed., 1959 (trad. esp.: *Los métodos actuales del pensamiento*, 1957). — C. H. Kaiser, *An Essay on Method*, 1952. — Rupert Crawshaw-Williams, *Methods and Criteria of Reasoning*, 1957 (esp. Caps. I, XII). — Justus Buchler, *The Concept of Method*, 1961. — Sobre método en metafísica: Johannes Hessen, *Die Methode der Metaphysik*, 1932. — N. Balthasar, *La méthode en métaphysique*, 1943. — R. J. Henle, *Method in Metaphysics*, 1951. — Sobre método en matemática y lógica: J. M. C. Duhamel, *De la méthode dans les sciences du*

## MET

*raisonnement*, 1882. — O. D. Hölder, *Die mathematische Methode*, 1924. — Morris R. Cohen y E. Nagel, *An Introduction to Logic and Scientific Method*, 1934. — Alfred Tarski, *O logice matematycznej i metodzie dedukcyjnej*, 1936. Trad. alemana: *Einführung in die Methodologie der Mathematik*, 1937. Trad. inglesa revisada y ampliada: *Introduction to Logic and to the Methodology of Deductive Sciences*, 1941, 2ª ed., con ligeras correcciones, 1946. Trad. esp. a base de la 2ª ed. inglesa y parte de la edición alemana de 1937: *Introducción a la lógica y a la metodología de las ciencias deductivas*, 1951. — Max Black, *Critical Thinking: An Introduction to Logic and Scientific Method*, 1946. — Sobre método en la ciencia natural: T. Percy Nunn, *The Aim and Achievement of Scientific Method*, 1907. — Henri Poincaré, *Science et Méthode*, 1908 (trad. esp.: *La ciencia y el método*, 1910). — C. D. Broad, *Scientific Thought*, 1923. — A. D. Ritchie, *Scientific Method. An Inquiry into the Character and Validity of Natural Laws*, 1923. — V. Kraft, *Die Grundformen der wissenschaftlichen Methode*, 1926. — Elio Baldacci, *Del método nella scienza*, 1947. — Maurice Gex, *Méthodologie*, 1947. — Amir Mehdi Badi, *L'idée de la méthode des sciences. I: Introduction*, 1953. — E. Simard, *La nature et la portée de la méthode scientifique*, 1956. — P. Filiassi Carcano, *La metodologia nel rivarsi del pensiero contemporáneo*, 1957. — G. Schlesinger, *Method in the Physical Sciences*, 1962. — Sobre método en las ciencias sociales: D. C. Culver, *Methodology of Social Research. A Bibliography*, 1936. — Félix Kaufmann, *Methodenlehre der Sozialwissenschaften*, 1936 (trad. esp.: *Metodología de las ciencias sociales*, 1946). — Sobre sistema y método: O. Ritschl, *System und systematische Methode*, 1906. — Sobre método psicológico y método trascendental: Max Scheler, *Die transzendente und die psychologische Methode*, 1900. — Método en varios autores y épocas: Maurice Vanhoutte, *La méthode ontologique chez Platon*, 1956 [especialmente sobre método dialéctico platónico]. — Neal W. Gilbert, *Renaissance Concept of Method*, 1960. — Ralph M. Blake, Curt J. Ducasse, Edward H. Madden, *Theories of Scientific Method. The Renaissance Through the Nineteenth Century*, 1960. E. H. Madden, ed. — L'. J. Beck, *The Method of Descartes: A Study of the Regulae*, 1952. — La mayor parte de los textos citados en la bibliografía del

## MET

artículo LÓGICA, especialmente los de los que sostenían que estos fines son la llamada tendencia metodológica, contienen también capítulos sobre métodos en las ciencias. La primera parte de la revista *Methodos* (desde 1949) está consagrada a la metodología (la segunda parte está dedicada a la lógica simbólica).

**METOQUITES (TEODORO)** (1260-1332), nacido en Nicaia, fue "gran logoteta" del Imperio bizantino bajo Andrónico II, y se distinguió por una serie de influyentes comentarios a las obras de Aristóteles, especialmente a la *Física* y al *Organon*, que consideraba muy superiores a la *Metafísica*. En metafísica, o filosofía primera, Metroquites siguió más bien a Platón y a los neoplatónicos. En rigor, sus comentarios a la *Física* y al *Organon* de Aristóteles muestran asimismo las huellas de la tradición neoplatónica, especialmente tal como fue elaborada por Psellos. Metroquites se interesó también grandemente por la matemática, que consideró superior a la "física" y más reveladora que esta última de la estructura de la realidad. En efecto, la matemática era para Metroquites la ciencia de las más elevadas abstracciones, y éstas son el objeto del mundo inteligible. En varios escritos de carácter moral y "político", Metroquites destacó la importancia de la actividad social para la adecuada realización de los fines éticos, contra los que sostenían que estos fines son realizados más propiamente mediante la vida solitaria en contemplación.

Varios de los escritos de Teodoro Metroquites permanecen inéditos. De los publicados el más importante es el llamado *Miscellanea* (*Comentarios y juicios morales*), donde hay muchos de sus comentarios platónicos y neoplatónicos a Aristóteles. Edición por Chr. G. Müller y Th. Kiessling: *Theodon Metochitae Miscellanea* (Lipsiae, 1921). Edición del prefacio a una *Astronomía* por C. Sathas en el *Catalogus codicum astrologorum graecorum*, ed. F. Cumont y F. Boll, t. I, págs. lxxxv-cx1. — Véase Hans-Görg Beck, *Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert*, 1952. — B. Tatakis, *Aristote critique par Théodoros Métochite*, 1953.

**METRODORO** de Lámpsaco (ca. 330-ca. 277 antes de J. C.) fue uno de los discípulos más cercanos de Epicuro y, según Diogenes Laercio (X, 16), su más fiel seguidor. Su activi-

## MEY

dad filosófica parece haber sido casi exclusivamente de carácter polémico: en defensa de las doctrinas de Epicuro escribió varios tratados, de los que sólo quedan fragmentos, contra los sofistas, los cínicos y el atomismo de Demócrito (en la medida en que este último difería del de Epicuro). Escribió asimismo sobre los males y las virtudes, y sobre "la riqueza".

Fragmentos en A. Korte, "Metrodoros Fragmenta", *Jahrbücher für Philologie*, Suppl. XVII (1890), 529-97. — Véase S. Sudhaus, "Eine erhaltene Abhandlung des Metrodor", *Hermes*, XLI (1906), 45-58 y XLII (1907), 645-47. — S. Pellegrini, "Problemi di Metrodoro", *Classici e Neolatini*, N° 1 (1905).

**MEYERSON (EMILE)** (1859-1933) nació en Lublin, estudió ciencias, principalmente química, en Alemania, y pasó en 1882 a Francia, donde estableció su residencia, desempeñando diversos trabajos (químico, secretario del Instituto psicológico de la Universidad de París). Desde un punto de vista puramente epistemológico y en nombre de un realismo que, a su entender, ha sido el patrimonio común de todos los científicos, Meyerson criticó el positivismo en todas sus formas. Según Meyerson, el proceso del pensar científico tiende a violentar la realidad en aras de la identidad; esta tendencia a la identificación, notablemente manifiesta en el causalismo, no equivale, sin embargo, a un uso meramente pragmático. El científico busca una verdadera explicación de los fenómenos; la teoría científica no es una ficción ni una hipótesis indiferente, sino un intento de alcanzar la verdadera causa. Ahora bien, el pensar científico no puede eludir su tendencia natural a la identidad, tendencia que es, en el fondo, la misma exigencia de la razón. Esto conduce a la ciencia, cuando se remonta a sus principios y se aproxima con ello a la especulación filosófica, a una idea del mundo que, llevada a sus últimas consecuencias, se superpone exactamente a la "esfera" de Parménides. A través de los postulados de la unidad de la materia, del espacio uniforme y vacío, la ciencia acaba por sustituir lo diverso por lo único y, consiguientemente, acaba por abolir una realidad donde, ausentes los fenómenos, sobra la ley misma. La

## MEY

desaparición de la realidad ontológica equivale a la desaparición de la misma legalidad; el positivismo yerra, pues, si cree que la una subsiste sin la otra. La racionalidad de la ciencia requiere la racionalidad de lo real, y la misión del científico consiste, por lo pronto, en adaptar sucesivamente sus identificaciones a la experiencia. Y, por otro lado, esta tendencia unificadora de la razón no es propia solamente de la ciencia, sino también del pensamiento común del hombre, que hace de lo múltiple y de lo diverso algo unificado y que consigue en el curso de este esfuerzo una adecuación parcial entre lo real y lo idéntico. Pues la sustitución de lo real por lo idéntico no es sino un término extremo y, por así decirlo, un secreto postulado de la mente. Por un lado, la ciencia misma, en su ambición de comprender lo real, llega a la comprensión de lo irracional. Por otro, el hombre de ciencia, cuando concibe adecuadamente la misión de ésta, no se niega a desconocer las realidades que estudia la filosofía. Lo que hay que hacer en todo caso es no permitir que la filosofía se lance sin trabas por las vías de una especulación desenfadada. La ambición de Meyerson era, como él mismo confesó, contribuir a los prolegómenos para toda metafísica futura.

Obras: *Identité et Réalité*, 1908 (trad. esp.: *Identidad y realidad*, 1929). — *De l'explication dans les sciences*, 1921. — *La déduction relativiste*, 1925. — *Du cheminement de la pensée*, 3 vols., 1931. — *Essais*, 1936. — Véase también *Correspondance entre Harald Hoffding et Emile Meyerson* (Copenhague, 1939). — Sobre Meyerson: A. Metz, *Une nouvelle philosophie des sciences*, 1928. — George Boas, *A Critical Analysis of the Philosophy of E. Meyerson*, 1930. — León Dujovne, *La filosofía y las teorías científicas*, 1930. — M. Gillet, *La philosophie de M. M. Étude critique*, 1931 [Archives de Philosophie, vol. VIII, cuaderno 3]. — A. Lalande, *Philosophie de l'intellect. Les "Essais" d'E. Meyerson*, 1936. — Th. R. Kelly, *Explanation and Reality in the Philosophy of E. M.*, 1937. — Antonio Caso, *M. y la física moderna*, 1940. — M. A. Denti, *Scienza e Filosofia in M.*, 1940. — Maurice Gex, "L'épistémologie d'E. M.", *Revue de Théologie et de Philosophie*, IX (1959), 338-56. — Georges Mourélos, *L'Épistémologie positive et la critique meyersonnienne*, 1962.

## MEZ

**MEZCLA.** La noción de mezcla ha desempeñado en filosofía —especialmente en física (filosofía natural) y en metafísica— un papel más importante del que parece. Fue una idea fundamental en dos de los pluralistas griegos: Empédocles y Anaxágoras. En efecto, tanto en uno como en otro uno de los factores que explican la realidad natural y los procesos naturales es la mezcla, *μῆξις*, de diversos elementos. Los elementos de que se componen los cuerpos son para Empédocles elementos no mezclados, pero los cuerpos mismos son mezclas en diversas proporciones. Los elementos que forman los cuerpos son para Anaxágoras una mezcla (de cualidades o propiedades); los cuerpos mismos son mezclas de dichas mezclas. Sin embargo, los pluralistas no se plantearon el problema de la naturaleza de la propia mezcla. Tampoco se lo planteó, en el fondo, Platón, no obstante hacer uso de la noción de mezcla en diversos sentidos (mezcla de elementos; mezcla de cualidades; mezcla de ideas; mezcla de principios, etc), y no obstante haber situado la noción de mezcla en la base de algunas de sus más decisivas especulaciones — así, por ejemplo, en la cuestión de la mezcla de lo Uno con lo Otro. En cambio, encontramos en Aristóteles un análisis de la noción de mezcla en el cual están implicadas algunas de las cuestiones más fundamentales que se han planteado luego al respecto. En *De gen. et corr.*, I, 10, 327 a 30 y sigs., Aristóteles se pregunta en qué consiste una mezcla —o combinación—; que es lo que puede mezclarse o combinarse; y de qué cosas y en qué condiciones es la mezcla una propiedad. Se pregunta también si existe o no de hecho mezcla. Ciertos autores habían proclamado que es imposible que una cosa se mezcle con otra, de forma que los elementos componentes siguen inalterados. Aristóteles indica que hay que distinguir entre la mezcla y el proceso de la generación y la corrupción. Así, la madera no se mezcla con el fuego, pues lo que aquí ocurre es que se engendra el fuego y parece la madera. También hay que distinguir entre la mezcla y la composición; esta última es resultado de una yuxtaposición o combinación de elementos, mientras que la mezcla da lugar a un elemento de textura uniforme. En la mezcla no hay partes

## MEZ

constituyentes diversas, sino partes constituyentes únicas (y a la vez compuestas por completa interpenetración).

Los atomistas habían entendido la mezcla como una combinación de átomos, formando algo así como un mosaico. Esto no es para Aristóteles una verdadera mezcla. Tampoco lo es para los estoicos, los cuales introdujeron la noción de mezcla, *κρᾶσις*, en su idea del pneuma como elemento totalmente infuso en la materia. Según los estoicos (especialmente Crisipo), no todas las mezclas son iguales: hay mezclas mecánicas (como la de las semillas), mezclas "elementales" (como la de los líquidos, o de líquidos con sólidos) y mezclas completas. Estas últimas son propiamente "fusiones" en las cuales se destruyen las cualidades de los cuerpos componentes para formar nuevas cualidades del cuerpo mezclado. Es obvio que el problema de la mezcla está estrechamente relacionado con el problema de lo continuo (VÉASE) y que por lo general sólo los autores que admitían la posibilidad de la continuidad en los cuerpos admitían la idea de mezcla, especialmente de la mezcla como fusión. En este último tipo de mezcla no hay ninguna parte de la sustancia mezclada que no participe de la mezcla total.

Tanto los estoicos como los comentaristas de Aristóteles se ocuparon grandemente del problema de la mezcla. Uno de los temas principales de la filosofía natural fue el tema *De mixtione* (nombre de uno de los tratados de Alejandro de Afrodisia, y de uno de los tratados de Galeno). La cuestión se transmitió a los autores latinos, los cuales trataron asimismo de la cuestión de mezcla, *mixtio* o *com-mixtio*. Siguiendo a varios autores antiguos, algunos escolásticos distinguieron entre mezcla real, *mixtio vera*, y mezcla visible o perceptible, *mixtio ad sensum*. La mezcla real puede ser a la vez verdadera o completa, y parcial. Gran importancia adquirió el problema de la naturaleza de la mezcla y de las diversas clases posibles de mezcla entre los filósofos que más atentamente se ocuparon de cuestiones de "física" — así, por ejemplo, los mertonianos (VÉASE). La mayor parte de los problemas relativos a la llamada "reacción" y "remisión" de "formas" envuelven cuestiones sobre

## MIC

la naturaleza y formas de la mezcla. Ésta puede ser mezcla de elementos o —con creciente frecuencia— mezcla de propiedades de elementos. Durante toda la época moderna el problema de la mezcla y de las mezclas —el llamado "problema de los mixtos (y de las combinaciones)" — ocupó a menudo a filósofos y a hombres de ciencia. La idea moderna de "combinación química" debe no poco a las discusiones anteriores sobre los "mixtos". El fondo de esta idea y de estas discusiones permanece incólume; en efecto, lo que se trata de saber es si puede haber o no "realmente" cuerpos "mixtos". En este respecto puede decirse que siguen en pie —bien que notablemente refinadas— algunas de las tesis anteriores, y especialmente las siguientes dos tesis: no hay mezclas, porque los componentes de todo cuerpo son partículas elementales en principio últimas, de modo que las llamadas "mezclas" son combinaciones; hay mezclas reales, porque las propiedades de los elementos componentes (sean los que fueren) se difunden por todo el "mixto". Junto a estas tesis hay otras menos radicales — por ejemplo, la tesis de que la realidad de la mezcla depende en gran parte de los cuerpos o elementos de que se trate. En todo caso, no sólo en las épocas antigua y medieval, sino también durante la época moderna ha sido difícil separar por completo el aspecto "filosófico" y los aspectos "químico" y "físico" del problema de las mezclas, de los "mixtos" y de las "combinaciones" (como puede verse en la obra de Pierre Duhem, *Le mixte et la combinaison chimique. Essai sur l'évolution d'une idée*, 1902, a la cual puede agregarse la obra de Gaston Bachelard, *Le pluralisme cohérent de la chimie moderne*, 1932).

**MICHELET (KARL LUDWIG)** (1801-1893) nac. en Berlín, fue, a partir de 1829, "profesor extraordinario" en la Universidad de Berlín. En colaboración con el Conde Cieszkowski fundó la "Berliner Philosophische Gesellschaft" y fue director de su órgano, *Der Gedanke* (1860-1884).

Michelet fue uno de los más fieles seguidores de Hegel, defendiendo a Hegel —"el filósofo universal irrefutado"— contra sus adversarios. Suele filiarse a Michelet dentro de "la derecha hegeliana", si bien podría también incluirse en un "centro hege-



liano" o en un "centro-derecha" hegeliano. En efecto, Michelet intentó oponerse a todas las interpretaciones de Hegel. Además, y sobre todo, intentó ran del sistema de ideas centrales de Hegel. Además, y sobre todo, intentó ver cómo podía aplicarse este sistema a las ciencias empíricas y cómo podía acordarse con el cristianismo. En este último sentido Michelet equiparó la tríada dialéctica hegeliana con la Trinidad cristiana — cuando menos bajo forma analógica. Importantes fueron en la obra de Michelet sus estudios de historia de la filosofía, en particular de historia de la filosofía moderna.

Obras principales: *Die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältnis zum System der Moral*, 1828 (La ética de A. en su relación con el sistema de la moral). — *System der philosophischen Moral*, 1828! — *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, 2 partes, 1837-1838 (Historia de los últimos sistemas de la filosofía en Alemania, de K. a H.). — *Anthropologie und Psychologie oder die Philosophie des subjectiven Geistes*, 1840 (Antropología y psicología o la filosofía del Espíritu subjetivo). — *Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und Unsterblichkeit der Seele*, 1841 [de un curso dado en Berlín; verano de 1840] (Lecciones sobre la personalidad de Dios y la inmortalidad del alma). — *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie*, 1843 (Historia evolutiva de la reciente filosofía alemana) [en particular, contra los ataques de Schelling al hegelianismo]. — *Die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes. Eine philosophische Trilogie. Erster Gespräch: Über die Persönlichkeit des Absoluten*, 1844; *Zweites Gespräch: Der historische Christus und das neue Christentum*, 1847; *Drittes Gespräch: Über die Zukunft der Menschheit und die Unsterblichkeit der Seele oder die Lehre von den letzten Dingen*, 1852 (La epifanía de la eterna personalidad del Espíritu. Trilogía filosófica. Primer diálogo: Sobre la personalidad del Absoluto; Segundo diálogo: El Cristo histórico y el nuevo cristianismo; Tercer diálogo: Sobre el futuro de la Humanidad y la inmortalidad del alma o la doctrina de las ultimidades). — *Die Lösung der gesellschaftlichen Frage*, 1849 (La solución de la cuestión social). — *Esquisse de logique*, 1856. — *Die Geschichte der Menschheit in ihrem Entwicklungsgange von 1775 bis auf die neuesten Zeiten*, 2 vols., 1859-1860 (La histo-

ria de la Humanidad. . .). — *Naturrecht oder Rechtsphilosophie als die praktische Philosophie*, 2 vols., 1866 (Derecho natural o filosofía del Derecho como filosofía práctica). — *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph*, 1870 (H., el filósofo universal irrefutado). — *Das System der Philosophie als exakte Wissenschaft*, 4 vols., 1876-1879 (El sistema de la filosofía como ciencia exacta). — *Historisch-kritische Darstellung der dialektischen Methode Hegel's*, 1888 [en col. con G. H. Haring].

Véase E. H. Schmitt, *M. und das Geheimnis der Hegel'schen Dialektik*, 1888.

MICROCOSMO. Véase MACROCOSMO.

MIGUEL PSELLOS. Véase PSELLOS (MIGUEL).

MILAGRO. Griegos y romanos hablaron de *ερας*, *signum*, como anuncio de algo, especialmente de algún acontecimiento futuro que se suponía importante para un hombre, una familia, una comunidad, etc. Cuando los "signos" son frecuentes, no parece haber nada anormal en ellos; por el contrario, lo "normal" es que haya dondequiera signos, o que puedan "arrancarse" signos a la Naturaleza, o a ciertos hombres. Pero cuando los "signos" no son frecuentes, parecen "anormales": el "signo" es entonces algo "extraño", algo "maravilloso" y "portentoso". Sólo en este segundo sentido puede hablarse de milagro, *miraculum*. La noción de milagro es importante en el cristianismo, por cuanto en los Evangelios Jesucristo aparece como obrando algunos milagros. Los milagros obrados por Jesucristo son como el sello divino dado a la Palabra de Dios. En este sentido, los milagros en cuestión se distinguen de los que se suponía llevaban a cabo los taumaturgos y milagrosos. Los primeros están destinados a confirmât la Palabra de Dios en los que ya creen en ella; los segundos están destinados a asombrar con la manifestación de ciertos "poderes ocultos" sobre la Naturaleza.

Entre los teólogos y filósofos cristianos se admitió el milagro, o la posibilidad de milagro, como un "hecho extraordinario" que se sale del curso llamado "normal" de los acontecimientos o, como se ha dicho, que está "fuera del juego de las causas segundas". La razón fundamental del milagro en sentido cristiano es la

creencia de que Dios ha creado el mundo y, por tanto, su acción no está sometida al orden natural de las cosas. Ello no significa en todos los casos que se admita el orden natural, y orden de las causas segundas, como un perpetuo milagro. Si bien algunos autores se inclinan a esta última opinión, la mayor parte de los teólogos y filósofos cristianos mantienen que el orden natural, aunque producido por Dios, tiene una realidad propia, bien que "secundaria". Como autor de la Naturaleza, Dios puede actuar fuera del orden natural, lo que sucede cuando obra milagros, o hace obrar milagros. Por otro lado, se supone que los milagros no son una "pura arbitrariedad" de Dios, sino que tienen su "razón": los milagros se obran con vistas a un fin superior a una determinada naturaleza. Los milagros pueden ser físicos o morales. Los primeros son de algún modo "indirectos"; los segundos son debidos a la acción directa de la Palabra de Dios sobre la conciencia.

En la época moderna, especialmente durante los siglos XVII y XVIII, abundaron las discusiones sobre la naturaleza y en particular sobre la posibilidad o imposibilidad de los milagros. En principio, los deístas, librepensadores, "libertinos", etc., negaron la posibilidad de los milagros, en tanto que los "religionarios", los "creyentes", etc., afirmaron tal posibilidad. Pero lo que interesa filosóficamente no son tanto las posiciones adoptadas al respecto como los argumentos producidos. Importantes pasajes en este respecto fueron, entre los filósofos, el Cap. VI del *Tractatus theologico-politicus*, de Spinoza y la sección X de la *Enquiry concerning Human Understanding*, de Hume (que escribió también un ensayo, *Of miracles* [1748]). Según Spinoza, "todo lo que Dios quiere o determina implica una necesidad y una verdad eterna"; las leyes naturales son "decretos divinos procedentes de la necesidad y perfección de la naturaleza divina". No se puede conocer ni la esencia ni la existencia ni la providencia de Dios por los milagros, sino que se la percibe mejor mediante "el orden fijo e inmutable de la Naturaleza". Los milagros expresan sólo potencias limitadas, no la potencia ilimitada de Dios. Según Hume, todo milagro supone una experiencia uni-

forme de la que el milagro es, o se supone ser, una excepción. No hay, pues, razón para creer en los milagros, ya que entonces se cree contra un testimonio más probable. La máxima establecida por Hume es "que ningún testimonio es suficiente para establecer un milagro, a menos que el testimonio sea de tal especie, que su falsedad sería más milagrosa que el hecho que trata de establecer". Así, si alguien me dice que un muerto resucitó, debo considerar qué es lo más probable: que tal persona haya sido engañada, o se engañe a sí misma, o que el hecho que relata haya efectivamente sucedido. Sopesando un milagro con el otro, dice Hume, rechazo siempre el milagro mayor. "Si la falsedad de su testimonio fuera más milagrosa que el acontecimiento que relata, entonces y sólo entonces puede el testimonio pretender mandar sobre mi creencia u opinión." Razonamientos semejantes a los de Spinoza han dado autores que pueden llamarse *grosso modo* "racionalistas" o "mecanicistas". Razonamientos semejantes a los de Hume han dado algunos positivistas lógicos (Cfr., por ejemplo, Richard von Mises en *Kleines Lehrbuch des Positivismus* [1939], § 16, 1). En cambio, los filósofos que creen en la posibilidad (aunque no necesariamente la frecuencia) de los milagros han indicado que razonamientos como los bosquejados antes se aplican solamente a la serie de las causas segundas sin tener en cuenta que Dios es el autor de la Naturaleza y, sobre todo, sin tener en cuenta que el milagro es un signo divino obrado con vistas a un fin que trasciende la Naturaleza, o cuando menos determinada naturaleza.

MILÁN (ESCUELA DE). Hacia 1909 algunos pensadores católicos italianos, encabezados por el P. Agostino Gemelli, decidieron combatir el positivismo y el idealismo hegeliano por medio de una renovación de la escolástica tomista que no fuese simplemente una repetición de sus tesis, sino el resultado de su profundización y constante cotejo con el pensamiento moderno y en particular con el proceso de formación y resultados de las ciencias. Una tendencia análoga a la de la Escuela de Lovaina (VÉASE) se desarrolló de este modo en Milán, teniendo por centro la *Rivista di filosofia neo-scolastica*

fundada en 1909. En ella colaboraron sobre todo Giulio Canella, Monseñor G. Tredici, L. Necchi, Monseñor A. Masnovo, Monseñor Francesco Olgiati, Amedeo Rossi, Monseñor Zamboni, así como varios colaboradores de la *Revue néo-scolastique de Philosophie*. Este grupo de estudiosos se fortaleció y extendió al poco tiempo, especialmente desde la fundación, en 1921, de la Universidad del Sagrado Corazón, de Milán, cuyo rector fue Agostino Gemelli (VÉASE). De acuerdo con los principios sentados por éste, y correspondientes a la situación filosófica en Italia, el grupo neoescolástico y neotomista de Milán se consagró muy particularmente al estudio histórico-filosófico, con especial atención a la filosofía moderna y al idealismo, único modo no sólo de comprenderlo y poder enfrentarlo con la neoescolástica, sino también de hacer posible para ésta superar el idealismo "desde dentro". Lo histórico y lo especulativo se mezclaron de este modo, no sin producir algunas disensiones y polémicas dentro del mismo grupo. Es importante sobre todo al respecto la polémica entre Olgiati y Zamboni, y el "caso Zamboni" a que dio lugar subsiguientemente. La polémica se deriva inmediatamente de las posiciones asumidas por estos dos pensadores, que hemos reseñado en los artículos consagrados a ellos, especialmente de la crítica de Olgiati y también de la de A. Rossi. La tendencia "histórica" pareció, en todo caso, triunfar dentro de la Escuela, no, ciertamente, como una finalidad última, sino como un punto de partida indispensable para la completa revalorización del neotomismo.

Véase especialmente A. Gemelli, "Une orientation nouvelle de la scolastique", *Revue néoscolastique de philosophie*, XIX (1912), y los "Indirizzi e conquiste della filosofia neoscolastica italiana", suplemento a la *Rivista di filosofia neo-scolastica*, XXVI (1934). — Sobre el "caso Zamboni", véase, además de las obras citadas en los artículos correspondientes: Gemelli, Olgiati, Rossi, "Il caso Zamboni" (*Rivista*, etc., 1935, págs. 393-427). — Zamboni, "Chiarimenti per la controversia sulla gnoseologia pura", *Divus Thomas*, XLII (1939). — C. Ranwez, "La controverse gnoseologique en Italie", *Revue néoscolastique de philosophie*, XXXVIII (1935). — La principal obra polémica

de A. Rossi al respecto es: *La gnoseologia (o psicologia pura) del Prof. G. Zamboni. Studio critico*, 2ª edición, 1935.

MILESIOS. Dentro de los jónicos (VÉASE) ocupan un lugar destacado los milesios (Tales, Anaximandro, Anaxímenes [VÉANSE]). El nombre 'milesios' procede del hecho de que todos los así llamados nacieron y desarrollaron su actividad filosófica en Mileto, en la costa del Asia Menor. Con frecuencia se les califica de φυσικοί, físicos, y también de φυσιολογοί fisiólogos, en el sentido de "filósofos de la Naturaleza", φύσις, aun cuando teniendo presente que el vocablo 'Naturaleza' debe ser entendido en un sentido distinto del que tiene en nuestros días. Por eso dice VV. Jaeger que, aunque "físicos", los milesios no pueden dejar de ser considerados como "teólogos", a menos que se proceda a modernizar indebidamente su pensamiento. Se considera a los milesios como fundadores de la filosofía, por lo menos de la filosofía griega (v.), y se estima que una de las características más destacadas de su pensamiento es el hiliozismo (v.). Con los presocráticos (v.) hasta Demócrito forman la llamada tendencia cosmológica de la filosofía griega, pero se distinguen del resto de los presocráticos por la forma que podríamos llamar "pre-ontológica" de su pensamiento. Algunos historiadores de la filosofía consideran que ciertos pensadores, tales como Hipón, Ídaco y Diógenes de Apolonia (VÉASE), representan prolongaciones de la filosofía de los milesios.

Véase la bibliografía de FILOSOFÍA GRIEGA y la de PRESOCRÁTICOS.

MILHAUD (GASTON) (1858-1918) nació en Nîmes y fue profesor de matemáticas en el Liceo de Montpellier y de filosofía en la Universidad de Montpellier. Milhaud destacó el papel creador o, para emplear el vocabulario criticista, "constitutivo" de la conciencia en el desarrollo de los conceptos científicos, con lo cual, aun dependiendo del positivismo de Comte y del neocriticismo de Renouvier, traspuso decididamente el plano de un simple fenomenismo (VÉASE). De ahí una crítica de esta última posición, tal como fue sobre todo representada por el comtismo, y una acentuación de la autonomía de la actividad espiritual que le con-

dujo en parte a tesis análogas a las defendidas por el pragmatismo y convencionalismo atenuados de Poincaré y Duhem. Lo que los conceptos científicos —especialmente en el terreno de la física matemática— tienen de más riguroso es, según Milhaud, lo que el espíritu previamente ha depositado en ellos. El espíritu no engendra, ciertamente, la realidad, pero sí produce el ámbito dentro del cual esta realidad se hace inteligible. La crítica del determinismo y del puro empirismo no son, sin embargo, tan sólo el producto de una actitud filosófica. Milhaud ha intentado mostrar que el carácter creador del espíritu se manifiesta de un modo efectivo a lo largo de la historia de la ciencia. El positivismo no sería en este caso más que una etapa a la cual seguiría el reconocimiento de la inteligibilidad creada por el espíritu bajo la forma de lo que Milhaud llama "la etapa de la interioridad".

Obras: *Leçons sur les origines de la science grecque*, 1893. — *Num Cartesii Methodus tantum valet in suo opere illustrando quantum ipse senserit*, 1894 (tesis latina). — *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique*, 1898 (tesis). — *Le Rationnel*, 1898. — *Les philosophes-géomètres de la Grèce. Platon et ses prédécesseurs*, 1900. — *Le Positivisme et le progrès de l'esprit. Études critiques sur Auguste Comte*, 1902. — *Études sur la pensée scientifique chez les Grecs et chez les Modernes*, 1906. — *Nouvelles études sur l'histoire de la pensée scientifique*, 1911. — Es autor también de obras sobre Descartes (*Descartes, savant*, 1921), Renouvier (*La philosophie de Charles Renouvier*, 1927) y Cournot (*Études sur Cournot. Le développement de la pensée de Cournot*, 1927).

MILL (JAMES) (1773-1836) nació en Northwater Bridge (Condado de Forfar, Escocia) y estudió en la Universidad de Edimburgo. En 1803 se encargó de la dirección del *Literary Journal* (Londres) y en 1805 tomó a su cargo la dirección de la *St. James's Chronicle*. De 1806 a 1818 trabajó en una *History of India*, que alcanzó gran resonancia no sólo por su estudio e interpretación de la civilización de la India, sino también por su crítica de la administración inglesa. Amigo y seguidor de Jeremy Bentham (v.) y del economista David Ricardo, James Mill desarrolló el utilitarismo (v.) y fue uno de los fundadores del llamado

"radicalismo filosófico", que prosiguió su hijo mayor, John Stuart Mill (véase SE). La más notable contribución filosófica de James Mill consistió en la fundación y desarrollo de la "psicología" —de los "fenómenos mentales"— a base de Bentham y de Hartley. James Mill trató de mostrar que todos los mecanismos psíquicos son explicables a base de asociaciones y disociaciones de ciertos elementos básicos de carácter sensible, y de acuerdo con las leyes de asociación (véase ASOCIACIÓN v. ASOCIACIONISMO). La ley principal es la contigüidad en el espacio y en el tiempo, y en ella se fundan las leyes de contraste y de semejanza.

James Mill consideraba que esta explicación de los mecanismos mentales daba al traste con todas las supersticiones, entre las que incluía las creencias religiosas, especialmente el cristianismo, el cual declaró "el mayor enemigo que tiene la moralidad".

Obras: *Elements of Political Economy*, 1821. — *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*, 1829 (edición de 1869, en 2 vols., por J. S. Mill, con notas de J. S. Mill, Alexander Bain, A. Findlater y G. Grote). — *A Fragment on Mackintosh*, 1835 y 1870. — Véase A. Bain, *James Mill, a Biography*, 1882. — G. S. Bower, *Hartley and James Mill*, 1881. — Véase también la bibliografía del artículo UTILITARISMO, especialmente el libro de Leslie Stephen.

MILL (JOHN STUART) (1806-1873) nació en Londres. Su padre, James Mill, le dio una rigurosa y rígida educación basada en los principios del utilitarismo (véase) y del radicalismo filosófico de Bentham. La más inmediata consecuencia de esta educación fue la famosa crisis espiritual descrita en su *Autobiografía*. De ella se salvó en parte mediante la lectura de los poetas líricos y cierta rebelión contra los principios más estrechos del utilitarismo. Más tarde, una nueva crisis emotiva sobrevino en su vida: su amistad y luego su amor por Harriet Taylor, para casarse con la cual aguardó veintidós años, durante los cuales sufrió todos los prejuicios de la sociedad victoriana de su tiempo. Las dos crisis no son ajenas al desarrollo de su filosofía. En particular la última puede explicar la vehemencia del filósofo (expresada siempre con correcta frialdad) contra el imperio de las conve-

niencias sociales sobre las individuales. Desde el punto de vista más estrictamente filosófico, John Stuart Mill prosiguió la tarea de la fundamentación de las ciencias iniciada por sus antecesores de la escuela, pero con mayor amplitud de miras y a base de más amplias informaciones. Coincidiendo con Comte en la posición antimetafísica, pero discrepando de él en diversos puntos capitales, particularmente en los problemas del método y en el reconocimiento de la psicología como ciencia efectiva, J. S. Mill aplicó ante todo sus reflexiones a la lógica, entendida como ciencia de la prueba, y a la psicología, considerada como parte esencial de las ciencias morales. La psicología de J. S. Mill es de carácter netamente asociacionista; siguiendo las tendencias iniciadas por Hartley y Priestley y consecuentemente desarrolladas por el utilitarismo, Mill concibe los hechos psíquicos como estados elementales a cuya unión se otorga un carácter substancial, sin que sea lícito, por otro lado, averiguar el fundamento de semejante substancia, pues el psicólogo debe atenerse pura y exclusivamente a las relaciones entre estados mentales elementales y a la formulación de las leyes correspondientes. Pero los hechos mentales *son*, en última instancia, el producto de las impresiones proporcionadas por la experiencia. Toda ciencia que no se funde en esta experiencia, todo saber que pretenda averiguar algo más que las relaciones dadas en la experiencia, son fundamentalmente falsos. Esta vinculación a la experiencia es propia no sólo de las ciencias físicas y morales, sino también de las ciencias matemáticas. Por eso la lógica debe estudiar principalmente la teoría de la inducción como el único método adecuado para las ciencias. Los conocimientos científicos son producto de la inducción, pues las mismas generalidades *a priori* que se suponen adquiridas *a priori* son el resultado de generalizaciones inductivas. La previsión de los fenómenos tiene, por lo tanto, un carácter probable, pero su probabilidad, aun la más extremada, no es nunca seguridad definitiva. En la inducción se resuelve el silogismo, lo mismo que el axioma matemático, cuya supuesta aprioridad es el resultado de una efectiva aposteriori-

dad. Basándose en las investigaciones de Whewell y Hershell (*On the Study of Natural Philosophy*, 1831) sobre la historia y la filosofía de las ciencias naturales, Mill establece cuatro reglas o "cánones" de la inducción destinados a averiguar las relaciones de causalidad, esto es, los "antecedentes invariables e incondicionales" de todos los fenómenos; la regla de concordancia, la de diferencia, la de residuos y la de las variaciones concomitantes. Estas reglas, destinadas al investigador científico, se fundamentan por su eficacia y por la capacidad de prueba de los resultados obtenidos. Pero la relación de causalidad no es a su vez una noción *a priori*; es también el resultado de un procedimiento inductivo, análogo al que produce toda especie de generalización (véase CANON).

La lógica de las ciencias morales no se diferencia de la de las ciencias naturales y matemáticas más que por la cualidad de sus objetos; la dificultad de establecer reglas válidas con la mayor probabilidad obedece a la gran complejidad de los fenómenos morales, complejidad ya subrayada por Comte en su ensayo de clasificación de las ciencias. Pero contra Comte sostiene Mill la posibilidad de la psicología como ciencia independiente. Es justamente la psicología la que, como teoría de las asociaciones de los hechos elementales de la vida psíquica, permite convertir las otras dos ciencias del espíritu, la etiología o estudio del carácter y la sociología, en ciencias deductivas, derivadas de las leyes averiguadas por la psicología. Las ciencias morales son, por consiguiente, deductivas, pero este carácter no es adquirido por ellas sino gracias a la fundamentación psicológica, a las generalizaciones inductivas que la ciencia de lo psíquico proporciona al investigador. Los hechos sociales son el resultado de la concurrencia de todas las circunstancias y de ahí que puedan ser en principio previsibles, pero en ellos se introduce como uno de sus factores principales el factor individual, que desempeña un papel a veces preponderante. Por esta salvedad del reconocimiento del factor individual, la ciencia social de J. Stuart Mill no queda reducida más que en su aparato exterior a una mera estática de los factores exter-

nos; en realidad, es una dinámica de fuerzas cuyo resultado, aunque previsible, debe incluir como factor el deseo del individuo, su creencia y su voluntad. Por eso es Mill, al propio tiempo que un riguroso empirista y determinista en materia social y política, un resuelto liberal, que amplía los cuadros del utilitarismo de Bentham con un socialismo ético. La posterior reflexión de Mill tiende a la superación del utilitarismo por medio de una afirmación del valor superior de la vida moral y del altruismo frente a la estimación unilateral del egoísmo como motor principal de las acciones humanas. En esta superación hay que incluir sin duda su reconocimiento de los valores religiosos como Factores susceptibles de colaborar en la marcha del hombre en busca del ideal moral.

Obras: *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, Being a connected View of the Principles and the Methods of Scientific Investigation*, 2 vols., 1843, 9ª ed., 1875. — *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*, 1844. — *Principles of Political Economy, with Some of Their Applications to Social Philosophy*, 2 vols., 1848. — *On Liberty*, 1859. — *Thoughts on Parliamentary Reform*, 1959. — *Dissertations and Discussions*, I, II, 1859; III, 1867; IV, 1875. — *Consideration on Representative Government*, 1861. — *Utilitarianism*, 1863. — *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, 1865. — *Auguste Comte and Positivism*, 1865. — *Inaugural Address at the University of St. Andrews*, 1867. — *England and Ireland*, 1868. — *The Subjection of Women*, 1869. — *Chapters and Speeches on the Irish Land Question*, 1870. — *Autobiography*, 1873. Edición de un borrador anterior: *The Early Draft of J. S. Mill's Autobiography*, por Jack Stillinger, 1961, escrito hacia 1853-1854 y luego alterado por la mujer de J. S. Mill. — *Three Essays on Religion; Nature, the Utility of Religion and Theism*, 1874. — *Cartas: Letters*, 2 vols., 1910, ed. Wirth, con introducción por Hugh S. R. Elliot. — Hay trad. esp. de la mayor parte de las obras de J. S. Mill: la *Lógica*; *El utilitarismo*; *Sobre la libertad*, etc.; de la mayor parte de las obras hay varias traducciones. — *Biografías*: F. A. Hayek, *J. S. Mill and Harriet Taylor. Their Friendship and Subsequent Marriage*, 1951. — M. St. John Packe, *The Life of J. S. Mill*, 1954. — Ruth Borchard, *J. S. Mill, the Man*, 1957. — *Bibliografía*: Bi-

*bliography of the Published Writings of J. S. Mill*, 1945, ed. Ney McMinn, J. R. Hains, James McNan McCrimmon [Northwestern University. Studies in the Humanities, 12]. — Véase: H. Taine, *Le positivisme anglais, étude sur J. Stuart Mill*, 1869. — W. G. Ward, *Essays on the Philosophy of Theism*, ed. Eilfred Ward, 1884 (el Vol. I contiene numerosos estudios sobre T. S. Mill publicados antes en la *Dublin Review*). — A. Bain, *J. S. Mill. A Criticism with Personal Recollections*, 1882. — H. Lauret, *Philosophie de J. S. Mill*, 1886. — Theodor Gomperz, *J. S. Mill. Ein Nachruf*, 1889. — W. L. Courtney, *Life of J. S. Mill*, 1889 (del mismo autor: *Metaphysics of J. S. Mill*, 1879). — Charles Douglas, *J. S. Mill, a Study of his Philosophy*, 1895. — J. Watson, *Mill, Comte and Spencer. An Outline of Philosophy*, 1895 (2ª edición titulada: *An Outline of Philosophy*, 1898). — Samuel Saenger, *J. S. Mill, sein Leben und Lebenswerk*, 1901 (trad. esp.: 1930). — Leslie Stephen, *The English Utilitarians* (tomo III: *J. S. Mill*), 1900. — E. Thouverez, *Stuart Mill*, 1905. — Siegfried Becher, *Erkenntnistheoretische Untersuchungen zu Stuart Mills Theorie der Kausalität*, 1906 [(Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, XXV)]. — A. Steglich, *J. S. Mills Logik der Daten*, 1908 (Dis.). — G. A. Towney, *J. S. Mill's Theory of Inductive Logic*, 1909. — L. Beuss, *Der Begriff des Belief bei J. S. Mill*, 1912 (Dis.). — Fanja Finkelstein, *Die allgemeine Gesetze bei Comte und Mill*, 1911 (Dis.). — E. Freundlich, *J. S. Mills Kausaltheorie*, 1914 (Dis.). — Jean Ray, *La méthode de l'économie politique d'après J. S. Mill*, 1914. — Charles Larrabee Street, *Individualism and Individuality in the Philosophy of J. S. Mill*, 1926. — B. Alexander, *J. S. Mill and der Empirismus*, 1927. — O. A. Kubitz, *Development of J. S. Mill's System of Logic*, 1932. — R. Jackson, *An Examination of the Deductive Logic of J. S. Mill*, 1941. — C. Tricerri, *Il sistema filosofico di J. S. Mill*, 1950. — S. Casellato, *G. S. Mill e l'utilitarismo inglese*, 1951. — K. Britton, *J. S. Mill*, 1953. — R. P. Anschutz, *The Philosophy of J. G. Mill*, 1953. — I. W. Mueller, *J. S. Mill and French Thought*, 1956.

MILLAS (JORGE) nac. (1917) en Santiago de Chile, ha sido profesor en el Liceo francés de Santiago de Chile, en la Universidad de Puerto Rico, y actualmente es profesor de teoría del conocimiento, filosofía contemporánea

y filosofía del Derecho en la Universidad de Chile.

Influído principalmente por Bergson y por Ortega y Gasset, cuando menos en los temas tratados, Millas se interesó al principio por la cuestión de la naturaleza de la individualidad humana, la cual concibió como "algo que el hombre hace", a diferencia de la sociedad, que es "un dato de la experiencia", es decir, "esencialmente naturaleza". La vida del hombre, pensó Millas, es "una empresa personal" y una "tarea y drama del individuo". El individuo fue definido como "la unidad espiritual que continuamente elabora en el tiempo una libertad racional". Posteriormente, Millas se ha interesado por la cuestión de la naturaleza de la historia como historia espiritual y en particular por la interpretación de la sociedad contemporánea. Oponiéndose a la idea de que el llamado "hombre en la sociedad de masas" es necesariamente un ser degradado, Millas ha intentado mostrar los aspectos positivos de ciertos aspectos de la masificación y de la tecnificación de la sociedad.

Obras: *Los trabajos y los días*, 1939 [Poemas]. — *Idea de la individualidad*, 1943. — *Goethe y el espíritu del Fausto*, 1949. — *Ortega y la responsabilidad de la inteligencia*, 1956 [Anales de la Universidad de Chile. Serie negra. Filosofía, 2]. — *Ensayos sobre la historia espiritual de Occidente*, 1960. — *El desafío espiritual de la sociedad de masas*, 1962.

MIMAMSA es el nombre que recibe uno de los seis sistemas (véase DARSANA) ortodoxos (*āstika*) de la filosofía india (v.). Su fundación se atribuye a Jaimini, siendo el texto fundamental la *Jaimini-sūtra*. El sistema fue elaborado, en el curso de los siglos, por muchos autores: Sabaravāmi, Kumārila Bhaṭṭa, Prabhākara, Salikānātha, Bravanāta, etc. Como se basa principalmente en la parte del *Veda* que precede inmediatamente a las *Upaniṣad*, el sistema *Mīmāṃsā* propiamente dicho o la *Mīmāṃsā* es llamada con frecuencia *Pūrva-mīmāṃsā* (o también *Karma-Mīmāṃsā*). El *Vedānta* de *Bādarāyana* forma, en cambio, la llamada *Uttara-mīmāṃsā* (o también *Brahma-Mīmāṃsā*) por basarse en las *Upaniṣad* o parte posterior al *Veda*. Se habla con frecuencia del sistema combinado de las dos *Mīmāṃsā* o también del sistema combinado *Mīmāṃsā-Ve-*

*danta*, a causa de las similitudes entre ambos. Nosotros nos referiremos aquí exclusivamente al *Pūrva-Mīmāṃsā*, que llamaremos simplemente *Mīmāṃsā*. El *Uttara-mīmāṃsā* será tratado en *Vedānta*.

El término *mīmāṃsā* significa "reflexión crítica" o "solución de problemas mediante examen crítico". Su principal objetivo es la justificación crítica del ritual védico, por lo que a veces es calificado de sistema ritualista. Hay que tener en cuenta, empero, que en el curso de esta justificación la *Mīmāṃsā*, aunque siempre fiel al comentario védico, no se limita al mismo, sino que elabora diversas doctrinas de índole filosófica. Estas doctrinas son principalmente dos: una teoría del conocimiento, y una teoría del lenguaje y de la relación entre éste y la realidad. La teoría del conocimiento se basa en el supuesto de que todo conocimiento merecedor de este nombre es verdadero. Lo que hay que averiguar, pues, es lo que puede llamarse propiamente "conocimiento". Ello lleva a los miembros de la escuela *Mīmāṃsā* a presentar una detallada clasificación de tipos de conocimiento y de los fundamentos de su validez, incluyendo el examen de la validez de proposiciones que se refieren a hechos no percibidos, pero que son indispensables para explicar la naturaleza de hechos percibidos. La teoría del lenguaje hace uso de un supuesto básico: el de la relación necesaria entre los términos y sus significados. Una especie de realismo lingüístico se agrega aquí a un realismo epistemológico y también a un realismo ontológico de carácter pluralista. En su cosmología y metafísica, la *Mīmāṃsā* afirma la pluralidad de las almas (mejor, la diversidad del *ātman*), junto con la pluralidad de los elementos básicos que forman los cuerpos.

Véase bibliografía de FILOSOFÍA INDIA. Además: A. B. Keit, *The Karma-Mīmāṃsā*, 1921.

MINUCIO FÉLIX (MARCUS MINUCIUS FÉLIX) (fl. 170) fue uno de los apologistas del cristianismo, aunque la obra escrita por él en defensa de la fe —el diálogo *Octavius*— se distingue en varios puntos de las apologías habituales en su época. En primer lugar, por el tono empleado, el cual es menos polémico que consolador. En segundo término, por el

contenido mismo, pues los motivos de los paganos —especialmente de los filósofos paganos— para no aceptar o atacar la fe cristiana son expuestos con gran objetividad y detalle. El modelo del diálogo de Minucio Félix parece ser el *De natura deorum* de Cicerón, pero mientras éste acentúa la verosimilitud, la probabilidad y a veces la incognoscibilidad, Minucio Félix muestra que existe la certidumbre. Junto a ello, hay en Minucio Félix el intento de un acercamiento completo de filosofía y cristianismo, pues no puede concebir que los cristianos no sean filósofos ni que los filósofos, en tanto que mantengan ciertas ideas —como las de la existencia de Dios y la inmortalidad—, no sean cristianos. El error de los filósofos paganos consiste, a su modo de ver, en no advertir que las creencias cristianas, y el culto correspondiente, tienen una gran pureza, justamente la misma pureza que los filósofos se esforzaron desde sus propios puntos de vista por mantener y desarrollar.

Ediciones: Migne, P. L., III; C. Halm, 1867 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, II); J. P. Waltzing, Leipzig, 1903 (2ª ed., Louvain, 1926); J. Martin, 1930 [*Florilegium patristicum*, 8]. *Lexicon Minucianum*, por J. P. Waltzing, 1910. — Véase Fr. X. Burger, *Minucius Felix und Séneca*, 1904. — J. P. Waltzing, *Studia Minuciana*, 1907. — A. Eiter, *Prolegomena zu Minucius Felix*, 1909. — C. Synnerberg, *Die neuesten Beiträge zur Minucius-Literatur*, 1914. — J. H. Freese, *The Octavius of Minucius Felix*, 1920. — G. Hinnisdaels, *L'Octavius de Minucius Felix et l'Apologétique de Tertulien*, 1924. — H. J. Baylis, *M. F. and His Place among the Early Fathers of the Latin Church*, 1928. — R. Beutler, *Philosophie und Apologie bei M. Felix*, 1936 (Dis.). — A. D. Simpson, *Minucius Felix*, 1938 (Dis.). — A. D. Simpson, *Minucius Felix*, 1938 (Dis.). — L. Alfonsi, *Appunti sull' Octavius di M. Felix*, 1942.

MISCH (GEORG) nac. (1878) en Berlín, estudió filosofía en Berlín, en cuya Universidad fue "Privat-Dozent" (1905-1911). De 1911 a 1916 fue "profesor extraordinario" de filosofía en Marburgo; de 1916 a 1918 ocupó el mismo cargo en Göttingen y desde 1919 fue profesor titular en esta última Universidad. Misch ha sido el más fiel de los discípulos de Dilthey,

cuyos *Gesammelte Schriften* ha preparado para la publicación. En polémica contra la fenomenología y contra Scheler y Heidegger, Misch ha elaborado una "filosofía de la vida" en la cual ha intentado mostrar que el motivo y el tema capitales de la filosofía consisten esencialmente en "elevar la vida a conciencia" en el sentido diltheyano. Misch estima que hay en la fenomenología de Husserl y en el pensamiento de Heidegger supuestos sólo suficientemente aclarados por Dilthey; sólo la "meta-crítica" diltheyana puso, según Misch, de manifiesto la verdadera "génesis de la metafísica" mostrando los motivos fundamentales de la conciencia metafísica. Misch se ha distinguido sobre todo por sus trabajos sobre la noción de personalidad y la historia de la autobiografía.

Obras: *Zur Entstehung des französischen Positivismus*, 1900 (*Para el origen del positivismo francés*). — *Geschichte der Autobiographie*, I. *Das Altertum*, 1907, 3ª ed., 1949; II. Parte 1. *Das Mittelalter*, 1955; III Parte, 1, 5: *Abälard und Heloise*, 1959 (*Historia de la autobiografía*). I. *La Antigüedad*. II, 1. *La Edad Media*. — *Abelard y Eloísa*. — *Der Weg in die Philosophie*, 1926 (hay trad. inglesa, muy ampliada por el autor, de la Parte I: *The Dawn of Philosophy*, 1951). — *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, 1930, 2ª ed., 1931 (*Filosofía de la vida y fenomenología*). — *Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys*, 1947. — También: "Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften", *Kantstudien*, XXXI (1926), 538-48 ("La idea de la filosofía de la vida en la teoría de las ciencias del espíritu"). — Véase *Festschrift für G. M. zum 70. Geburtstag*, 1948 [con bibliografía de escritos de G. M.].

MISES (RICHARD VON) nac. en Viena, fue profesor en la Universidad de Berlín hasta que tuvo que emigrar a Turquía a consecuencia del régimen nacionalsocialista. Tras profesar un tiempo en la Universidad de Estambul, se trasladó a EE.UU., profesando en la Universidad de Harvard.

Richard von Mises formó parte del "Círculo de Berlín"; a través de éste y por sus contactos personales puede considerarse también como uno de los miembros del "Círculo de Viena" (VÉASE), cuyas posiciones capitales ex-

puso y defendió con detalle en su manual del positivismo (lógico) y de "concepción empírica de la ciencia". Su principal contribución a las investigaciones de los positivistas lógicos fue su teoría de la probabilidad. A diferencia de la mayor parte de los positivistas, von Mises elaboró la teoría de la probabilidad como teoría estadística y no como teoría inductiva. En este sentido estuvo de acuerdo con Reichenbach. Sin embargo, a diferencia de éste, von Mises concibió la probabilidad como "valor medio de la frecuencia relativa en la repartición de las características dentro de una serie no regular". La probabilidad no afirma nada sobre ningún miembro singular de la serie, sino únicamente sobre la serie entera. Von Mises introdujo en este respecto la noción de "colectivo", el cual es definido por su irregularidad y por la tendencia que tiene la frecuencia relativa a alcanzar un valor límite en todas las secciones del "colectivo".

Obras principales: *Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit*, 1928, 3ª ed., 1950 [*Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung*, 3] (trad. esp.: *Probabilidad, estadística y verdad*, 1948). — *Wahrscheinlichkeitsrechnung und ihre Anwendung in der Statistik und theoretischen Physik*, 1931 (*El cálculo de probabilidades y su aplicación a la estadística y a la física teórica*). — *Ernst Mach und die empiristische Wissenschaftsauffassung*, 1939 (*E. M. y la concepción empírica de la ciencia*). — *Kleines Lehrbuch des Positivismus. Einführung in die empiristische Wissenschaftsauffassung*, 1939 [Library of Unified Science. Book Series, 1] (*Pequeño manual del positivismo. Introducción a la concepción empírica de la ciencia*). — Además, artículos en *Die Naturwissenschaften* (1919; 1927); *Zeitschrift für angewandte Mathematik und Mechanik* (1921) y *Erkenntnis* (1930-1931 et al.).

MISTERIO. En el artículo Oráculos caldeos (VÉASE) nos hemos referido a las religiones de misterios. Éstas se desarrollaron considerablemente en el mundo antiguo, tanto en el período griego como en el helenístico-romano. Pueden clasificarse en dos grupos: (1) Religiones de misterios de carácter mágico-religioso, tales como los misterios de Eleusis. Estas religiones, primariamente destinadas a círculos de iniciados, fueron a veces "oficializadas"

y convertidas en un fragmento de la "religión de la Ciudad". Su origen ha sido muy debatido. Algunos autores señalan como su cuna el Asia Menor y las interpretan como derivaciones de cultos a fenómenos o procesos de la Naturaleza. Otros autores indican que proceden de las culturas chamanísticas del Sur de Rusia (v. ORFISMO). (2) Religiones de misterios de carácter filosófico, tales como el pitagorismo o, mejor, el órfico-pitagorismo. A veces se consideran como consecuencias de las primeras religiones de misterios. A veces se las estima como manifestaciones religiosas separadas. La diferencia principal entre las religiones de misterios de índole mágico-religiosa y las religiones de misterios filosóficas, consiste en que mientras las primeras acentúan el aspecto cultural, las segundas destacan los motivos especulativos. Las religiones de misterio filosóficas se desarrollaron también en círculos de iniciados, pero tendieron a propagarse a otros círculos cuyas ideas eran sensiblemente parecidas a las suyas. Así, en la época del helenismo, las religiones de misterios griegas se mezclaron con religiones astrales y absorbieron una buena parte de las especulaciones cosmológicas producidas por los filósofos (especialmente por Platón).

En la teología cristiana, y exceptuando algunos casos (por ejemplo, *Efesios*, 5:43) en los que el término μυστήριον tiene el sentido de *sacramento*, el vocablo 'misterio' es considerado como una verdad revelada incomprendible para la razón natural. Los teólogos distinguen entre dos clases de misterios: (a) Los misterios absolutos o misterios propiamente dichos, accesibles solamente a la fe, aunque no necesariamente contrarios a la razón, y expresados mediante analogía, y (b) los misterios sobrenaturales o preternaturales en sentido amplio, comprensibles para la razón solamente una vez que son revelados. Ejemplo de (a) es el misterio de la Trinidad. Ejemplo de (b) es el misterio de la creación del mundo por Dios.

En el pensamiento filosófico contemporáneo hay tres autores que han usado el término 'misterio' en un sentido peculiar, propio a sus filosofías, bien que en algunos casos parcialmente relacionado con la concepción

teológica antes reseñada: Gabriel Marcel, Maurice Blondel y Unamuno.

Marcel considera que hay ciertas cuestiones que no pueden ser llamadas simplemente *problemas*. Son más bien *metaproblemas*, es decir, misterios. La diferencia entre *problema* y *misterio* es, según dicho autor, la siguiente: "Un problema es algo que yo encuentro, que hallo entero ante mí, pero que puedo por ello mismo cribar y reducir, mientras que un misterio es algo en lo que yo mismo estoy comprometido [*engagé*] y que, por consiguiente, no es pensable sino como una esfera en la cual la distinción entre lo en mí y lo que hay delante de mí pierde su significación y su valor inicial" (*Être et Avoir*, 1935, pág. 169). Por eso los problemas pueden ser tratados mediante técnicas apropiadas en función de las cuales se conciben, mientras que los misterios trascienden de toda técnica concebible. Al entender de Marcel, muchos filósofos modernos han tratado los misterios como problemas, esto es, han *degradado* los misterios convirtiéndolos en problemas. Ejemplo de misterio es lo que Marcel llama *la presencia*. Otro ejemplo es *la eternidad*, si bien la relación entre eternidad y misterio es algo peculiar: la eternidad es algo misterioso y a la vez todo misterio desemboca en la eternidad (*Le Mystère de l'Être*, I, 234-5).

Blondel propone en su obra *La philosophie et l'esprit chrétien* una distinción entre *enigma* y *misterio*. El enigma es un problema, una aporía insoluble; el misterio es la luz (de la fe) que ilumina el enigma.

La diferencia entre problema y misterio preocupaba a Unamuno, especialmente en relación con lo que llamaba "el misterio de la personalidad". Así, después del estreno en Madrid, el 14 de diciembre de 1932, de su obra dramática *El otro*, Unamuno manifestó: "*El otro* me ha brotado de la obsesión, mejor que preocupación por el misterio —no problema— de la personalidad; del sentimiento congajoso de nuestra identidad y continuidad individual y personal" (*Índice literario* [Madrid], 1933, I, pág. 26; citado por Antonio Sánchez Barbudo en su obra *Estudios sobre Unamuno y Machado* [1959], págs. 83-4).

En su obra "La noción de problema en philosophie" (*Theoria*, XIV

[1948], 1-7; reimp. en la obra del mismo autor: *Études de philosophie antique* [1955], págs. 10-16) Emile Bréhier indica que considerar, al modo de Gabriel Marcel, un problema como "algo que representa un obstáculo" y un misterio como "algo en que estoy comprometido", es olvidar que puesto que la filosofía tiende a una transformación íntima del hombre, la filosofía también "compromete" al hombre sin por ello envolverlo en un misterio. "El planteamiento de un problema —escribe Bréhier— equivale menos a un Obstáculo que se nos atraviesa en el camino que a la expresión de una profunda intuición revelada a través del problema mismo."

Además de los escritos citados, véase R. Garrigou-Lagrange, *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel; naturel et surnaturel*, 1934 (trad. esp.: *El sentido del misterio y el claroscuro intelectual*, 1945). — P. Ricoeur, G. Marcel y K. Jaspers, *Philosophie du Mystère et Philosophie du Paradoxe*, 1947.

**MÍSTICA.** La definición más general que puede darse de la mística —en el sentido en que aquí nos interesa este concepto— es la siguiente: 'mística' designa la actividad espiritual que aspira a llevar a cabo la unión del alma con la divinidad por diversos medios (ascetismo, devoción, amor, contemplación). Muy diversas son las manifestaciones místicas: las ha habido y hay en todas las grandes religiones universales y en algunas filosofías (tales, el neoplatonismo) de sesgo religioso. En el presente artículo nos referiremos especialmente a la mística tal como se ha manifestado en tales filosofías y en el cristianismo, pero sin olvidar que algunos de sus caracteres corresponden asimismo a otros tipos de mística (mística judía, árabe, oriental, etc.).

De acuerdo con los neoplatónicos, la mística es la actividad que produce el contacto, *σφής*, del alma individual con el principio divino. Este contacto suscita una iluminación interior de esta alma, que le hace conocer (aunque no le permite enunciar) la esencia y la existencia —esto es, el ser— de la realidad divina. En el acto místico, el alma participa de la divinidad, estableciéndose con ella una "unidad de vida". Para conseguir tal fin es necesario que el alma se desprenda de todo lo oscuro y sen-

sible, o bien —lo que equivale prácticamente a lo mismo— que considere todo lo oscuro y sensible desde el punto de vista de lo puramente inteligible. Así, lo oscuro y sensible no quedan propiamente hablando eliminados, pero sí iluminados — y sobre todo transfigurados. Como en el proceso que conduce a la unión mística desempeña un papel fundamental la inteligencia (si bien la "inteligencia intuitiva" y no meramente "discursiva"), se ha hablado de un "intelectualismo" en la mística neoplatónica y, en general, helénica. Hay que tener en cuenta, empero, que los procesos intuitivo-intelectuales son usados en la mayor parte de los casos como una especie de trampolín desde el cual el alma "salta" hacia la participación con la divinidad.

En cierta medida, la tradición mística neoplatónica culminó en los escritos del Pseudo-Dionisio y ejerció gran influencia sobre la mística cristiana medieval de Occidente. Numerosos han sido los representantes de esta última (San Bernardo, Victorinos, "agustinianos", etc.). Pero la mística cristiana medieval une con frecuencia al componente "intelectualista" otro componente "voluntarista" y a veces "afectivista" y "activista". Se acentúan en ella, además, ciertos motivos que la mística helénica había olvidado o preterido. Así ocurre con el motivo del amor (véase) y con el del "vuelo". El último se destaca con particular intensidad en ciertos místicos modernos, de los cuales mencionaremos a San Juan de la Cruz. Éste pide a Dios, en el *Cántico*, que aparte las cosas para ir "de vuelo". El ascetismo puede colaborar en el proceso, pero no es justo confundir, como a veces se hace, la mística y la ascética. La contemplación mística —que es con frecuencia una combinación de "unión contemplativa" con "unión amorosa" y "unión volitiva"— se lleva a cabo por medio de un constante ímpetu trascendente, ante el cual las cosas son al mismo tiempo medios y obstáculos. Las cosas se van, en efecto, "atravesando" y "trascendiendo"; se van sumergiendo en lo que debe de aparecer como una nada frente a la viva y suprema luz de Dios, que envuelve el alma en lo que es a la vez transparente e inefable. Por eso escribe San Juan de la Cruz (*Noche oscura*, II, cap. 5) que cuan-

## MIS

do "las cosas divinas son en sí más claras y manifiestas, tanto más son al alma de oscuras y ocultas naturalmente; así como la luz, cuanto más clara es, tanto más ciega y oscurece la pupila de la lechuza".

Se ha discutido mucho hasta qué punto puede hablarse de "conocimiento" en la mística. Ciertos autores lo niegan; así, Ortega y Gasset manifiesta que "cualquier teología me parece transmitirnos mucha más cantidad de Dios, más atisbos y nociones de la divinidad, que todos los éxtasis juntos de todos los místicos juntos". Otros indican que hay en la mística conocimiento, pero no en el sentido habitual: el conocimiento es en todo caso un "superconocimiento". Otros declaran que la mística no puede revelar nada trascendente, pero sí mucho respecto al alma del místico; en este último caso la mística es la designación de una serie de experiencias excepcionales que el psicólogo y el filósofo deben someter a análisis. Otros, finalmente, como Jean Baruzi, proclaman que es necesario distinguir entre la mística y el pensamiento místico: la primera no tiene historia (o consiste en actos de trascendencia que por su propia naturaleza son transhistóricos); la segunda pertenece a la historia. "En la medida en que es original y creadora —ha escrito Jean Baruzi— la mística se elabora en profundidades que, si a veces son inasequibles, no están con frecuencia vinculadas entre sí por nada que permita efectuar un discernimiento entre ella y lo que la ha precedido o la ha seguido. En cambio, el examen de los textos en que se escribe esta mística, es decir, el examen del pensamiento místico, es susceptible de ser considerado históricamente, como si se tratara de diversas traducciones verbales del pensamiento creador, pero tal vez con mayores dificultades en lo que toca a la fijación de datos textuales, y en la discriminación de lo que es una fuente o una repetición monótona." (Curso en el Collège de France sobre el pensamiento místico, 1946-1947.)

En la significación dada por Wittgenstein a "lo místico", éste es lo indecible, pues, de acuerdo con su apotegma, "aquello de que no se puede hablar, hay que silenciarlo". Sin embargo, es curioso comprobar que, en la opinión de Wittgenstein

## MIS

—por lo menos antes de su actual alejamiento de esta parte de su pensamiento—, lo inexpresable (*Unausprechliches*) se "muestra a sí mismo" y puede ser tanto aquello de que se tiene una vivencia inmediata e intraducible a un lenguaje intersubjetivo —lo que, radicalmente considerado, conduciría a ese "solipsismo lingüístico" que el fiscalismo (VÉASE) ha pretendido justamente superar—, como aquello que resulta cuando, una vez comprendidas las proposiciones conducentes a una aclaración del lenguaje, se llega a la conclusión de que ellas también carecen de sentido y constituyen, a lo sumo, esa "escalera" que "hay que arrojar tras haberla escalado" (Cfr. *Tractatus*, 6. 54). Lo místico aparecería entonces bajo dos formas: o antes del lenguaje ideal correcto o después de él, y ello de tal suerte que el lenguaje con sentido quedaría siempre comprimido bajo dos especies de mística. Esto distinguiría a Wittgenstein de las conclusiones a que llegan simplemente aquellos que en su teoría del lenguaje (VÉASE) rechazan, por motivos opuestos, las estructuras lingüísticas depositadas por la tradición histórica, así como de conclusiones parecidas a las de Bergson, quien estima que el acto místico es aquel que rompe o "abre" los cuadros de la sociedad cerrada y, en general, de toda inmanencia para seguir el impulso creador que conduce a lo trascendente y constituye el ser mismo de la persona.

Problemas de la mística: Evelyn Underhill, *Mysticism*, 1911. — C. Ciernen, *Die Mystik nach Wesen, Entwicklung und Bedeutung*, 1923. — Roger Bastide, *Les problèmes de la vie mystique*, 1931. — H. Sérrouya, *Le mysticisme*, 1956. — R. C. Zaehner, *Mysticism, Sacred and Profane*, 1957. — Fenomenología de la mística: Gerda Walther, *Zur Phänomenologie der Mystik*, 1923. — Filosofía de la mística: Edward Ingram Watkins, *Philosophy of the Mysticism*, 1920. — Charles A. Bennet, *A Philosophical Study of Mysticism*, 1923. — Ed. Morot-Sir, *Philosophie et mystique*, 1948. — Juan Saiz Barberán, *Filosofía y mística*, 1957. — W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, 1961. — Psicología de la mística: E. Boutroux, *Psychologie du mysticisme*, 1901. — Montmorand, *Psychologie des mystiques*, 1920. — Hermann Schwarz, *Wege der Mystik*, 1924. — Joseph Maréchal, *Études sur la psy-*

## MIS

*chologie des mystiques*, 2 vols., 1931. — Alois Mager, *Mystik als seelische Wirklichkeit. Eine Psychologie der Mystik*, s/f. — Experiencia mística: A. Gardeil, O. P., *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2 vols., 1927 (agregar también el libro de Jean Baruzi citado después). — Práctica mística: Radhakamal Mukerjee, *Theory and Art of Mysticism*, 1937. — Conocimiento místico y epistemología de la mística: E. Récejac, *Essai sur les fondements de la connaissance mystique*, 1896. — Muriel Bacher Dawkins, *Mysticism, an Epistemological Problem*, 1916 (tesis). — Historia de la mística: G. Mehlis, *Die Mystik in der Fülle ihrer Erscheinungsformen*, 1928. — Mística de Oriente y Occidente: Rudolf Otto, *West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, 1926. — Mística cristiana: Evelyn Underhill, *The Mystic Way: A Psychological Study of Christian Origins*, 1913. — Mística medieval: J. Bernhart, *Die philosophische Mystik des Mittelalters*, 1922. — M. Grabmann, *Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik*, 1922. — Íd., íd., *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, 2 vols., 1926-1936. — D. Baumgardt, *Great Western Mystics. Their Lasting Significance*, 1960 [Mística judeo-cristiana de la Edad Media y Renacimiento]. — Mística del Islam: R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, 1914. — Íd., íd., *Studies in Islamic Mysticism*, 1921. — Louis Massignou, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 1922. — Íd., íd., *L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire*, 1927. — Mística española. De la numerosa bibliografía sobre este punto, tanto de autores no españoles (P. Rousselot) como españoles, destacamos: Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 1924, 2ª ed., 1931. — Allison Peers, *Spanish Mysticism. A preliminary Survey*, 1924. — Íd., íd., *Studies of Spanish Mystics*, I, 1927. — Pedro Sainz Rodríguez, *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, 1927. — Juan Domínguez Berrueta, *Filosofía de la mística española*, 1941. — L. Oechelin, *L'intuition mystique de Sainte Thérèse*, 1946. — J. Vilnet, *Bible et mystique chez S. Jean de la Croix*, 1949. — Mística alemana: W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, 3 vols., 1874-1893. — H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XVIIe siècle*, 1900. —



Id., id., *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, 1908.

MITO. Se llama "mito" a un relato de algo fabuloso que se supone acontecido en un pasado remoto y casi siempre impreciso. Los mitos pueden referirse a grandes hechos heroicos (en el sentido griego de 'heroicos') que con frecuencia son considerados como el fundamento y el comienzo de la historia de una comunidad o del género humano en general. Pueden tener como contenido fenómenos naturales, en cuyo caso suelen ser presentados en forma alegórica (como ocurre con "los mitos solares"). Muy a menudo los mitos comportan la personificación de cosas o acontecimientos. Puede creerse de buena fe, y hasta literalmente, en el contenido de un mito, o tomarlo como relato alegórico, o desecharlo alegando que todo lo mítico es falso.

Cuando el mito es tomado alegóricamente, se convierte en un relato que tiene dos aspectos, ambos igualmente necesarios: lo ficticio y lo real. Lo ficticio consiste en que, de hecho, no ha ocurrido lo que dice el relato mítico. Lo real consiste en que de algún modo lo que dice el relato mítico responde a la realidad. El mito es como un relato de lo que podría haber ocurrido si la realidad coincidiera con el paradigma de la realidad. Por eso ha escrito José Echeverría (Cfr. art. citado en bibliografía) que "el mito ha de expresar en forma sucesiva y anecdótica lo que es supratemporal y permanente, lo que jamás deja de ocurrir y que, como paradigma, vale para todos los tiempos. Mediante el mito queda fijada la esencia de una situación cósmica o de una estructura de lo real. Pero como el modo de fijarla es un relato, hay que encontrar un modo de indicar al auditor o lector más lúcido que el tiempo en que se desenvuelven los hechos es un *falso tiempo*, hay que saber incitarlo a que busque, más allá de este tiempo en que lo relatado parece transcurrir, lo arquetípico, lo siempre presente, lo que no transcurre".

Los presocráticos consideraron el mito de un modo ambivalente. Por un lado, descartaron el *mythos* en nombre del *logos*. Por otro lado, hicieron crecer este *logos* sobre el suelo de un previo *mythos*. Lo más frecuente fue entrelazar los dos, cuando menos en el lenguaje. Los sofistas,

en cambio, tendieron a separar el mito de la razón, pero no siempre para sacrificar enteramente el primero, pues con frecuencia admitieron la narración mitológica como envoltura de la verdad filosófica. Esta concepción fue retomada por Platón, especialmente en tanto que consideró el mito como un modo de expresar ciertas verdades que escapan al razonamiento. En este sentido, el mito no puede ser eliminado de la filosofía platónica, pues, como indica Victor Brochard, desaparecían entonces de ella la doctrina del mundo, del alma y de Dios, así como parte de la teoría de las ideas. El mito es, pues, para Platón con frecuencia algo más que una opinión probable. Pero a la vez el mito aparece en Platón como un modo de expresar el reino del devenir.

Varios autores neoplatónicos trataron de la cuestión de la naturaleza y clases de mitos, así como de la justificación (filosófica) del carácter divino de los mitos. Así, el filósofo neoplatónico Salustio (VÉASE) consideraba, en su tratado *Sobre los dioses y sobre el mundo* (Περὶ θεῶν καὶ κόσμου) que los mitos pueden representar a los dioses y las operaciones efectuadas por los dioses en el mundo. Hay, según Salustio, varias especies de mitos: los teológicos, los físicos, los psíquicos, los materiales y los mixtos. Los mitos teológicos (usados por los filósofos) son los esencialmente "intelectuales" e "incorporales", los que consideran a los dioses en su esencia. Los mitos teológicos (usados por los poetas) son los que intentan explicar el modo, o modos, como los dioses operan. Los mitos psíquicos (también usados por los poetas) explican las operaciones del alma. Los mitos materiales son los propios de las gentes sin instrucción cuando pretenden entender la naturaleza de los dioses y del mundo. Los mitos mixtos son los usados por quienes enseñan o practican ritos de iniciación.

En la Antigüedad y en la Edad Media se prestó particular atención al contenido mismo de los mitos y a su poder explicativo. Desde el Renacimiento se abrió paso un problema que, aunque ya tratado en la Antigüedad, había quedado un poco a trasmano: el problema de la realidad, y, de consiguiente, el problema de la verdad, o grado de verdad, de los

mitos. En la medida en que múltiples tendencias escépticas mordieron sobre no pocas creencias, mordieron asimismo sobre los mitos. No pocos autores modernos se negaron a considerar los mitos como dignos de mención; la "verdadera historia", proclamaron, no tiene nada de mítico. Por eso el historiador debe depurar la historia de mitos y leyendas. Así pensó, por ejemplo, entre otros, Voltaire, y todos los "ilustrados" del siglo XVIII. Sin embargo, a medida que se intentó estudiar la historia empíricamente, se advirtió que los mitos pueden no ser "verdaderos" en lo que cuentan, pero que son "verdaderos" en otro sentido: en que cuentan algo realmente acontecido en la historia, es decir, la creencia en mitos. En otras palabras, los mitos fueron considerados como "hechos históricos": su "verdad" es una "verdad histórica". Así pensó (también) Voltaire, quien, no obstante su mitofobia, no descuidó los mitos cuando se trataba de describir el pasado histórico.

Dos autores modernos dieron gran importancia al fenómeno del mito y de los mitos: Vico y Schelling. Vico fundamentó epistemológicamente la actitud antes reseñada de que el mito es "una verdad histórica"; en efecto, el mito es para Vico un modo de pensar que tiene sus propias características y que condiciona, o por lo menos expresa, ciertas formas de vida humana básicas. Vico identificó el modo de pensar mítico con el modo de pensar "poético" (*Scienza Nuova*, VI). Schelling estimó que la mitología es una forma de pensamiento que representa uno de los modos como se revela el Absoluto en el proceso histórico: el mito es, por tanto, revelación divina (*Philosophie der Mythologie, passim*).

En la época contemporánea ha prevalecido el estudio del mito como elemento posible, y en todo caso ilustrativo, de la historia humana y de ciertas formas de comunidad humana. El mito no es objeto de pura investigación empírico-descriptiva, ni es tampoco manifestación histórica de ningún Absoluto: es (especialmente en autores como Cassirer) modo de ser o forma de una conciencia: la "conciencia mítica". Ahora bien, esta conciencia tiene un principio que puede investigarse mediante un tipo de análisis que no es ni empírico ni metafísico, sino —en un sentido muy

## MIT

amplio— epistemológico. Pero como a la vez la conciencia mítica es una de las formas de la conciencia humana, el examen de los mitos ilumina la estructura de tal conciencia. Lo que se investiga de este modo es la función del mito en la conciencia y en la cultura. Pues, según dicho autor, hay un principio de formación de los mitos que hace de éstos algo más que un conjunto accidental de imaginaciones. La formación de mitos obedece a una cierta especie de necesidad: la necesidad de la conciencia cultural. Los mitos pueden ser, pues, considerados como supuestos culturales. Más aun: todos los supuestos epistemológicos —trátese de mitos *stricto sensu* o bien de concepciones tales como la de que existen objetos físicos, la de que lo que hay son fenómenos, etc.— pueden ser estimados como mitos, los cuales (como ha propuesto Quine) pueden diferir entre sí enormemente en lo que toca a su grado, pero no en lo que toca a su naturaleza.

En años recientes se ha hablado mucho de la llamada "cuestión de la demitificación" (en tanto que "demitificación"). Esta cuestión se ha relacionado con el desenmascaramiento en varios sentidos (por ejemplo, en los de Nietzsche y Marx; por tanto, en sentido personal y también social).

Función mitológica y simbolización mítica: Hermann Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, 1895, 2ª ed., 1929, 3ª ed., 1948. — E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* (t. II. *Das mythische Denken*, 1925). — Id., id., *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*, 1925 (trad. esp.: *Mito y lenguaje*, 1959). — Id., id., *The Myth of the State*, 1946 (trad. esp.: *El mito del Estado*, 1947). — C. G. Jung y K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, 1941. — Roger Caillois, *Le mythe et l'homme*, 1938 (trad. esp.: *El mito y el hombre*, 1939). — José Echeverría, "Eritis sicut diis", *Asomante*, Año XVII, Nº 3 (1961), 7-36. — S. Schott, M. Forderer, W. Brocker, M. Thiel, H. Kranz et al., "Mythos", *Cuadernos* 5 y 6, Año VIII (1955) de Studium générale. — Miguel de Fernandy, *En torno al pensar mítico*, 1961. — Ludwig Schajowicz, *Mito y existencia. Preliminares a una teoría de las iniciativas espirituales*, 1962. — Mito y conocimiento: G. F. Lipps, *Mythenbildung und Erkenntnis*, 1907. — E.

## MIT

Unger, *Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis*, 1930. — W. F. Otto, *Die Gestalt und das Sein, Gesammelte Abhandlungen über dem Mythos und seine Bedeutung für die Menschen*, 1955. — Mito y filosofía: F. Weinhandl, *Philosophie und Mythos*, 1936. — W. R. Inge, "The place of Myth in Philosophy", *Philosophy*, XI (1936), 131-45. — Franz Böhm, "Mythos, Philosophie, Wissenschaft", *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie*, II (1937). — E. Bréhier, "Philosophie et Mythe", *Revue de Métaphysique et de Morale*, XXII (1914), 361-8. — W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, 1940. — G. Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, 1953 (trad. esp.: *Mito y metafísica*, 1960). — Mito y religión: Th. Preuss, *Der religiöse Gehalt der Mythen*, 1938. — Fritz Medicus, *Das Mythologische in der Religion*, s/f. (1948). — Mito y metáfora: A. Alvarez de Miranda, *La metáfora y el mito*, 1963 [Cuadernos Taurus]. — Mito político: Emil Lorenz, *Der politische Mythos. Beiträge zur Mythologie der Kultur*, 1923. (Véase también la obra de Cassirer, *The Myth of the State*, 1946, *supra*.) — Mito primitivo: B. Malinowski, *Myth in primitive Psychology*, 1926. — L. Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive*, 1935. — Mito en los griegos: M. Untersteiner, *La fisiología del mito*, 1946. — Jean Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, 1958. — F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, 1956. — Mito en Platón: J. A. Stewart, *The Myths of Plato*, 1905, reed. G. R. Levy, 1960. — Victor Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 1912, ed. V. Delbos, págs. 46-59: "Les mythes dans la philosophie de Platon" (trad. esp. de parte de la obra en *Estudios sobre Sócrates y Platon*, 1940). — P. Frutiger, *Les mythes de Platon*, 1930. — P. Stocklein, *Ueber die philosophische Bedeutung von Platons Mythen*, 1937. — A. Levi, *I miti platonici sull'anima e suoi désuni*, 1939. — E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 1951 (trad. esp.: *Los griegos y lo irracional*, 1960). — Mito en los estoicos: F. Rebecheau, *L'interpretazione stoica del mito*, 1944. — Mito en R. Bacon: Franco Alessio, *Mito e scienza in Ruggero Bacone*, 1957. — Mito en Vico: G. Villa, *La filosofia del mito secondo G. B. Vico*, 1949. — Giuseppe Prestipino, *La teoria del mito e la modernità di Vico*, 1962 [monog.]. — Mito en Schelling: Adolf Allwohn, *Der Mythos bei Schelling*, 1927 [Kantstudien. Ergänzungsbände, 61]. — Mito en K. Marx: R. Tucker, *Phi-*

## MOD

*losophy and Myth in K. Marx*, 1961. — Mito en Wagner y Nietzsche: E. Ruprecht, *Der Mythos bei Wagner und Nietzsche*, 1938. — Para el mito en el sentido de Quine: *From a Logical Point of View*, 1953, págs. 18 y sigs. y 44 y sigs. — Sobre la cuestión de la "demitificación": Franco Bianco, *Distruzione e riconquista del mito. Il problema della storia come orizzonte e fondamento della demitizzazione*, 1961.

MITTASCH (ALWIN) (1869-1953) nac. en Ludwigshafen, de profesión químico, desarrolló una serie de pensamientos filosóficos a base de observaciones hechas sobre los procesos catalíticos. Ante todo, Mittasch distinguió entre una noción de causalidad como conservación (*Erhaltungskausalität*), en la que hay equivalencia de causa y efecto, y una noción de causalidad como liberación o descarga (*Auslöschungskausalität*), en la que no hay tal equivalencia, sino desequilibrio entre causa y efecto. Este último tipo de causalidad es el que se manifiesta en los fenómenos catalíticos, donde hay aceleración, retardo, selección, etc. Mittasch extendió estas ideas a la filosofía de lo orgánico, desarrollando una concepción de la entelequia similar a la propuesta por Driesch, pero distinta de ésta en varios aspectos. Nos hemos extendido sobre este punto en el artículo ENTELEQUIA; recordemos ahora sólo que en la concepción de Mittasch el comportamiento de la entelequia no es asunto exclusivamente de lo orgánico, sino que alcanza a toda la esfera de los procesos físico-químicos.

Obras principales: *Katalitische Gedanken*, 1938 (*Pensamientos catalíticos*). — I. R. Mayers *Kausalbegriff*, 1940. — *Von der Chemie zur Philosophie*, 1948, ed. H. Schüller. — *Entelechie*, 1952 [Glauben und Wissen, 10]. — F. Nietzsche als Naturphilosoph, 1952. — *Erlösung und Vollendung (Gedanken über die letzten Fragen)*, 1952 (*Redención y acabamiento [Pensamientos sobre las cuestiones últimas]*).

MODALIDAD. Examinaremos en este artículo la noción de modalidad (I) en la lógica antigua, tomando como ejemplos (a) Aristóteles, completado con las definiciones escolásticas más corrientes, (b) los estoicos y (c) Boecio. Luego examinaremos (II) los juicios modales en Kant y (III) diversas interpretaciones de la modalidad en el pensamiento contem-

## MOD

poráneo, con particular atención al sistema de C. I. Lewis.

*Ia. Lógica antigua: Aristóteles (completado por definiciones escolásticas).* Examinaremos aquí sólo la noción de proposición modal (Cfr. entre otros pasajes: *An. pr.*, A 13 y sigs., *De int.*, 13, 21 y sigs.), dejando de lado la oposición y conversión de las proposiciones modales, así como los silogismos modales. Estos aspectos son analizados en los artículos sobre las nociones de Conversión, Oposición y Silogismo.

Según Aristóteles, es menester examinar el modo como se relacionan entre sí las negaciones y las afirmaciones que expresan lo posible (τὸ δυνατόν) y lo no posible (τὸ μὴ δυνατόν), lo contingente (τὸ ἐνδεχόμενον) y lo no contingente (τὸ μὴ ἐνδεχόμενον), lo imposible (τὸ ἀδύνατον) y lo necesario (τὸ αναγκαῖον). Tenemos con ello cuatro modalidades:

(1) *Posibilidad*: 'Es posible que S sea P';

(2) *Imposibilidad*: 'Es imposible que S sea P';

(3) *Contingencia*: 'Es contingente que S sea P';

(4) *Necesidad*: 'Es necesario que S sea P'.

Sin embargo, como a veces es difícil distinguir entre contingencia y posibilidad, no contingencia y no posibilidad, hay diferencias de opinión respecto al número de modalidades admitidas. Así, en su comentario al *Organon* (I, 375), Th. Waitz se inclina a no distinguir entre las últimas modalidades citadas, al revés de lo que hace Hamclín (*Systeme d'Aristotele*, 193).

Para entender la noción aristotélica de proposición modal hay que referirse a dos distinciones, que se hallan ya en el Estagirita, pero que aparecen más claras cuando usamos el vocabulario y las definiciones escolásticas: la distinción entre proposiciones *in esse* y proposiciones modales, así como la distinción en estas últimas entre el *modus* y el *dictum*.

Las proposiciones de *in esse* son las simplemente atributivas, es decir, aquellas en las cuales se afirma o se niega que P sea atribuible a S (o esté en [in est] S). Las proposiciones modales son aquellas en las cuales no sólo se atribuye P a S, sino que ββ indica también el modo como P se une a S o modo que determina

## MOD

la composición de P y S. El término 'composición' es fundamental. En efecto, puede haber tres modos de determinación:

(a) un modo que determina S ('El hombre blanco es hermoso');

(b) un modo que determina P ('Sócrates es un hombre blanco');

(c) un modo que determina la composición de P y S ('Es contingente que Sócrates sea un hombre blanco').

Sólo en (c) tenemos proposición modal. Para que la haya es indispensable que el modo no afecte simplemente a uno de los componentes de la proposición (como en 'El hombre bueno es necesariamente prudente'), sino a la composición de P y S (como en 'Es necesario que el hombre bueno sea prudente'). En vez de usar, como hacen los autores tradicionales, los esquemas 'S es P', sería, pues, mejor usar letras que representarían las proposiciones —'p', 'q', etc.— y decir, por ejemplo, 'Es necesario que p', 'Es posible que p', etc.

Debe distinguirse en la proposición modal entre el *modus* y el *dictum*. El *modus* se refiere a la atribución: es una determinación que, según los escolásticos, afecta a la cópula. El *dictum* es una cualidad del enunciado que une o separa P y S. Así, en 'Es imposible que Sócrates no sea un hombre blanco', el *modus* ('Es imposible que') es afirmativo, mientras que el *dictum* ('Sócrates no es un hombre blanco') es negativo. Usamos esta distinción en el análisis de la oposición (v.) en las proposiciones modales. La afirmación o la negación en estas proposiciones debe referirse al *modus* y no al *dictum*, al revés de lo que sucede con las proposiciones simplemente atributivas.

Muchos lógicos escolásticos acuerdan representar las proposiciones modales mediante las vocales mayúsculas 'A', 'E', T, 'U'. 'A' indica *modus* afirmativo y *dictum* afirmativo; 'E', *modus* afirmativo y *dictum* negativo; T, *modus* negativo y *dictum* afirmativo; 'U', *modus* negativo y *dictum* negativo. Los versos mnemotécnicos de Santo Tomás:

*Destruit U totum, sed A confirmat utrumque,*

*Destruit E dictum, destruit Ique modum,*

así como los de Pedro Fonseca:

## MOD

*E dictum negat Ique modum, Nihil A, sed U totum,*

permiten ver las relaciones entre el *modus* y el *dictum*.

Para las consecuencias modales escolásticas, véase el artículo CONSECUENCIA.

Entre las cuestiones que se han suscitado respecto a la noción antes expuesta de modalidad, subrayaremos las dos siguientes.

Primero, el problema de si la modalidad se refiere primariamente a las proposiciones o a los hechos. En el primer caso se trata de una modalidad en sentido lógico; en el segundo, de una modalidad en sentido ontológico. Observemos que ambos aspectos son considerados en la doctrina aristotélica-escolástica, aun cuando parece alcanzar el primado en las exposiciones más corrientes el sentido lógico de la modalidad tal como surge del análisis de la estructura de las proposiciones modales.

Segundo, el problema de la diferencia que existe entre subrayar el modo en los términos y subrayarlo en las proposiciones. Se ha dicho a veces que esta diferencia es la que establece la línea divisoria entre la lógica aristotélica (o "escolástica") y la lógica estoica (o "moderna"). Sin embargo, no puede negarse que, al tratar el silogismo modal, Aristóteles subrayó el segundo aspecto, y que los escolásticos le siguieron por esta vía. Por lo tanto, la modalidad aristotélica no es en algunos aspectos fundamentalmente distinta de la moderna.

*Ib. Lógica antigua: los estoicos.* Según I. M. Bocheński, pueden atribuirse con gran probabilidad a Teofrasto dos cambios importantes en la lógica aristotélica: (I) la sustitución de 'Es contingente que' por 'Es posible que' en los silogismos, y (II) la afirmación del principio *peiores semper sequitur conclusio partem*. Este último principio se explica, según Albrecht Becker, si suponemos que Teofrasto (y Eudemo) concibieron que la modalidad afectaba a la cópula. A. Becker se apoya para ello en los comentarios de Alejandro de Afrodisia completados por algunos *Scholía* (Cfr. *Scholía in Aristotelem*, coll. A. Brandis, *apud Aristotelis Opera* IV, Berolini, 1836; textos reunidos por H. Maier en *Die Syllogistik des Aristoteles*, II a 43 y sigs., 124 y sigs.,

## MOD

206 y sigs.). Sin embargo, es difícil comprobar con exactitud todas estas suposiciones; lo único que puede decirse con cierta seguridad es que ya Teofrasto advirtió la necesidad de alterar el sistema modal aristotélico en algunos puntos importantes.

La alteración mayor fue llevada a cabo, empero, por los estoicos, y ello de un modo consciente y explícito. Las teorías modales estoicas deben estudiarse, por lo demás, en relación con los trabajos lógicos de los megáricos. Pueden erigirse al respecto tres distintas teorías, que expondremos, de acuerdo con Benson Mates e I. M. Bocheński, en la forma siguiente:

1. Diodoro Crono definió las proposiciones modales mediante el uso de una variable temporal. Las definiciones al respecto, tal como se hallan en Boecio (*De Int.*, 234) son, según Mates, las cuatro siguientes:

$\lceil p(t) \rceil$  es posible en el tiempo  $t_n$ .  
 $\lceil \rho(t) \rceil$  es imposible en el tiempo  $t_n$ .

$\lceil p(t) \rceil$  es necesario en el tiempo  $t_n$ .

$\lceil p \text{ W} \rceil$  es no necesario en el tiempo  $t_n$ .

$\lceil p(t) \rceil$  se lee  $\lceil \rho \rceil$  en el tiempo  $t$ . '⌈' y '⌋' se emplean, siguiendo a Bocheński, para indicar que hay dudas sobre el *status* lógico de los símbolos empleados. Todas estas definiciones son funciones modales que forman un cuadro de oposición análogo al aristotélico.

2. Según Filón de Megara, una proposición es posible si y sólo si puede ser verdadera en virtud de su naturaleza interna.

3. La opinión de Crisipo parece ser igual a la de Filón, de acuerdo con lo que indica Cicerón (*de jato*, 12). No obstante, Mates sugiere (siguiendo a Diog. Laer. VII, 75) que para Crisipo una proposición posible es la que admite ser verdadera cuando las circunstancias externas no le impiden ser verdadera; y una proposición necesaria es la que, siendo verdadera, no puede admitirse que sea falsa, o le impiden que sea falsa las circunstancias externas.

*Ic. Lógica antigua:* Boecio. Según Karl Dürr, la teoría modal de Boecio, expuesta en su tratado sobre los silogismos hipotéticos, puede considerarse como formando parte de la lógica proposicional. Para Boecio —como para la lógica aristotélico-escolástica—

## MOD

hay dos clases de proposiciones: las simples o predicativas, y las modales (*cum modo*). Las expresiones modales construidas por Boecio son seis:

No es posible que no p (1),

No es posible que no es el caso que no p (2),

No es el caso que no es posible que no p (3),

Es posible que p (4),

Es posible que no p (5),

No es posible que p (6).

(1), (2) y (3) forman un grupo; (4), (5) y (6), otro grupo. Primeros miembros de cada grupo son (1) y (4); segundos miembros, (2) y (5); terceros miembros, (3) y (6). Como indica Dürr, los primeros miembros de cada grupo son afirmativos. El segundo miembro del primer grupo es la negación necesaria; el tercero, la negación de lo necesario. El segundo miembro del segundo grupo es la negación contingente; el tercer miembro, la negación del contingente.

Los teoremas correspondientes a las seis expresiones modales son:

(a) Los miembros primero y tercero de ambos grupos no pueden ser a la vez falsos ni pueden ser a la vez verdaderos;

(b) Los miembros primero y segundo del primer grupo pueden ser ambos falsos;

(c) Los miembros primero y segundo del segundo grupo pueden ser ambos verdaderos.

Estos teoremas pueden ser complementados por los dos siguientes:

(d) Los miembros primero y segundo del primer grupo no pueden ser ambos verdaderos;

(e) Los miembros primero y segundo del segundo grupo no pueden ser ambos falsos.

*II. Los juicios modales en Kant.*

Kant consideró la modalidad en los juicios como "una función completamente particular de los mismos, cuyo distintivo consiste en no contribuir en nada a la materia del juicio (porque esta materia no se compone más que de cantidad, cualidad y relación), sino en referirse solamente al valor de la cópula en su relación con el pensamiento en general". Los juicios modales son, según Kant, juicios de realidad (o asertóricos), juicios de contingencia (o problemáticos) y juicios de necesidad (o apodícticos). Con ello se separa Kant

## MOD

de la lógica considerada como "clásica", pues incluye entre los juicios modales los juicios de realidad o asertóricos, que son juicios simplemente atributivos. En los juicios asertóricos no hay, en efecto, según la lógica "tradicional", ningún *modus* que afecte a la cópula. La razón de la doctrina kantiana se halla en su teoría de las categorías, basada a su vez en una doctrina de los juicios como *actos* de juzgar. Así, la modalidad kantiana puede ser descrita como epistemológica y no como lógica u ontológica — o, mejor, como epistemológica en tanto que permite establecer el nexo de unión entre lo lógico y lo ontológico. Tal modalidad es la que da lugar, en la deducción trascendental de las categorías, a las categorías de posibilidad-imposibilidad (juicios problemáticos), de existencia-no existencia (juicios asertóricos) y de necesidad-contingencia (juicios apodícticos).

*III. Interpretaciones contemporáneas.* Algunos autores han afirmado que la modalidad puede entenderse desde tres puntos de vista: el psicológico, el lógico y el ontológico. Ocurriría, pues, con la modalidad lo mismo que con los llamados *grandes principios* de la lógica: identidad, contradicción, tercio excluso. Sin embargo, estos mismos autores prescindían con frecuencia del "punto de vista psicológico" para atenerse solamente a los dos restantes. Lo más plausible es distinguir cuidadosamente entre éstos pero tal cosa no resulta siempre fácil. Ciertos pensadores señalan que ello se debe a una especie de primado de la modalidad ontológica sobre la lógica. Así ocurre con Francisco Romero cuando manifiesta que "es inevitable acudir a referencias ontológicas para comprender la modalidad", por cuanto "depende de la situación objetiva y no de un modo de ser peculiar del juicio". Otros pensadores (como A. Pfänder) intentan basar la modalidad en lo que llaman "mayor o menor ímpetu o peso lógico de la enunciación", de acuerdo con la concepción según la cual la modalidad del juicio "se refiere a la *manera* de la enunciación y es la expresión del grado de certeza de la misma". Así, los juicios asertóricos son, según Pfänder, aquellos en los cuales el peso lógico de la enunciación es pleno y completo,

## MOD

reservándose el nombre de problemáticos para los juicios en los que se halla atenuado dicho ímpetu o peso. Ahora bien, como según ello correspondería aproximadamente el mismo "peso" a los juicios asertóricos y a los apodícticos, se hace necesario recurrir al fundamento ontológico para señalar cuándo un juicio de modalidad puede ser calificado de asertórico (validez efectiva o de hecho de la enunciación) o de apodíctico (validez no sólo efectiva, sino de derecho).

La noción de "ímpetu" o "peso lógico" es, sin embargo, muy oscura. Algunos filósofos prefieren, en vista de ello, interpretar la modalidad resultantemente en sentido ontológico. Entre estos autores figura Nicolai Hartmann, el cual considera los grados de la modalidad como expresivos de las categorías más fundamentales del ente y de su conocimiento, de modo que el estudio de la modalidad resulta previo al de las categorías en tanto que principios constitutivos de lo real. Según N. Hartmann, la distinción kantiana entre lo constitutivo y lo regulativo no puede superponerse exactamente a la diferencia entre lo constitutivo y lo modal. La modalidad resulta ser entonces la expresión de los modos de ser (*Seinsmodi*), a diferencia de los momentos del ser (*Seinsmomente*) y de las formas o maneras del ser (*Seinswesen*). Los modos son la posibilidad, la realidad y la necesidad; los momentos, la existencia y la esencia; las maneras o formas, la realidad y la idealidad.

También acentúa el aspecto ontológico Hermann Weyl, aun cuando éste no parte, como N. Hartmann, de una ontología analítica y crítica, sino de un examen de los problemas suscitados por la modalidad en la lógica contemporánea a la cual nos referiremos luego con más detalle. Weyl destaca, en efecto, que los estudios lógicos de Frege y de Whitehead-Russell excluyeron lo modal. Las dificultades a que ello condujo obligaron a "reabrir el camino a una lógica de la modalidad" (trabajos de Oscar Becker, sistema de C. I. Lewis, lógicas polivalentes y probabilitarias, por un lado; lógica topológica, por el otro). Los primeros intentos citados para "precisar el fantasma de la modalidad" no dieron, según Weyl, los resultados apetecidos.

## MOD

Veamos lo que ocurre con "la topología y el más o menos". "A causa de la inevitable vaguedad de la localización en un continuo —escribe Weyl—, la lógica de los predicados o series es de dudosa aplicación si el espacio  $\omega$  es un continuo, en particular para el espacio de un sistema físico". Pero "la topología teórica de las series ha podido, asociando a cada punto sus 'vecindades', tratar de un modo aproximado la estructura de un continuo, de modo que se elimine el aislamiento de un punto individual. Por ejemplo, en el caso de un plano, una vecindad del punto  $x$  es cualquier círculo en torno al punto  $x$ . Así,  $\chi$  es un punto interior a una serie dada,  $a$ , si todos los puntos de una cierta vecindad de  $\chi$  pertenecen a  $a$ ;  $\chi$  es un punto límite de  $a$  si cada vecindad de  $\chi$  contiene puntos de  $a$ . Siguiendo la indicación de Aristóteles, de que para un punto sobre el límite común de  $\alpha$  y su complemento —  $a$ , prevalece la incertidumbre acerca de si pertenece a  $\alpha$  o a  $\sim \alpha$ , puede aventurarse esta terminología: Un punto,  $x$ , se halla ciertamente en la serie  $a$  si  $\chi$  es un punto interior a  $a$ ; está posiblemente en  $\alpha$  si es un punto límite de  $a$ ". Sin embargo, inclusive este análisis topológico ha chocado con varias dificultades. Con el fin de solucionarlas se ha recurrido al intuicionismo (VÉASE) matemático y luego a la noción de indeterminación en la lógica aplicable a la teoría cuántica. Pero como, según Weyl, ninguno de los "artificios lógicos" ha conseguido eliminar por entero los problemas metafísicos (u ontológicos) de lo que Aristóteles llamaba *los modos oblicuos*, debe concluirse que la "potencialidad" metafísica constituye una inevitable salida para la comprensión del problema modal. En rigor, "al usar el continuo o la secuencia de números cardinales, proyectamos lo actualmente dado sobre el fondo de lo posible a priori, sobre un campo de posibilidades construido de acuerdo con un procedimiento definido, pero abierto a la infinitud". De este modo podrá incluirse en una lógica modal la propia potencialidad de la historia, la cual se resistiría a todo tratamiento conceptual si lo modal no se basara, en último término, en la citada "potencialidad" metafísica.

La consideración lógica de la mo-

## MOD

dalidad ha sido, empero, la que ha alcanzado en la época contemporánea máximo desarrollo. Entre otros autores han contribuido a ella los citados O. Becker y C. I. Lewis, así como R. Carnap, J. Łukasiewicz, R. Feys, J. C. C. McKinsey y G. H. von Wright. Nos referiremos por lo pronto, a los trabajos de C. I. Lewis y R. Carnap para terminar con algunos conceptos sobre los diversos grupos de modalidades debidos a von Wright.

Desde Lewis es usual presentar la doctrina de las modalidades dentro de la lógica proposicional (o, en nuestro caso, lógica sentencial). La lógica modal se ocupa, en efecto, de ciertos tipos de sentencias, tales como 'Es necesario que  $p$ ', 'Es posible que  $p$ ', 'Es imposible que  $p$ ', donde ' $p$ ' simboliza un enunciado declarativo. Como la sentencia 'Es contingente que  $p$ ' puede ser reducida a la conjunción de 'Es posible que  $p$ ' y 'Es posible que no  $p$ ', la noción de contingencia es eliminada por lo común de los actuales sistemas de lógica modal. 'Es necesario que  $p$ ' se simboliza mediante ' $\Box p$ ' (algunos autores, empero, usan ' $\Uparrow$ ' o bien 'N' en vez de ' $\Box$ '). 'Es posible que  $p$ ' se simboliza mediante ' $\Diamond p$ '. En vez de usarse un símbolo especial para 'Es necesario que' puede, sin embargo, definirse 'Es necesario que  $p$ ' mediante ' $\sim \Diamond \sim p$ '. A su vez, 'Es imposible que  $p$ ' puede definirse mediante ' $\sim \Box p$ '. No es posible que no sea el caso que si  $p$ , entonces  $q$ ', simbolizada por medio de la fórmula ' $\sim \Diamond \sim (p \supset q)$ ' es abreviada por la expresión ' $p$  implica estrictamente  $q$ ', la cual se simboliza por medio de ' $p \supset\!-\! q$ '. Con ello se introduce la noción de implicación (VÉASE) estricta o implicación lógica, es decir, la interpretación estricta del condicional 'si  $p$ , entonces  $q$ '. A base de ' $\Diamond$ ' y de ' $\supset\!-\!$ ', más las conectivas sentenciales y los paréntesis pueden formularse varios axiomas, tales como:

$$\begin{aligned} (p \cdot q) \supset\!-\! p, \\ p \supset\!-\! (p \cdot p), \\ \Phi (p \cdot q) \supset\!-\! \Diamond p, \\ \text{etc.} \end{aligned}$$

El cálculo modal de Lewis incluye asimismo varias reglas de inferencia, sobre las que no nos extenderemos aquí. Como en todo cálculo, las últimas fórmulas bien formadas

## MOD

de una prueba son teoremas. Muchos son los teoremas de la lógica modal de Lewis; citamos como ejemplos:

$$\begin{array}{l} p \supset 0 \quad p' \\ \sim p \supset 0 \quad \sim p, \\ \sim \diamond \sim p \equiv (\sim p \supset p). \end{array}$$

El sistema de Lewis ha constituido la base para la mayor parte de ulteriores trabajos sobre la lógica modal. Entre ellos destacan los llevados a cabo por Carnap. Este autor propone buscar una explicación de la modalidad a base de lo que llama conceptos-L (lógicos) semánticos. Carnap distingue al efecto entre la propiedad modal de una proposición (necesario, imposible, contingente, no necesario, posible, no contingente) y k propiedad semántica de una sentencia (L-verdadero, L-falso, fáctico, no L-verdadero, no L-falso, L-determinado, donde 'L' se lee 'lógicamente'). De este modo, "una proposición posee una de las propiedades modales si, y sólo si, cualquier sentencia que expresa la proposición tiene la correspondiente propiedad semántica. Ahora bien, cada proposición respecto a un sistema dado, S, es o necesaria, o imposible, o contingente. "Esta clasificación —escribe Carnap— es, de acuerdo con nuestra interpretación de las modalidades, análoga a la clasificación de sentencias de S en las tres clases de sentencias L-verdaderas, sentencias L-falsas y sentencias fácticas. Sin embargo, hay una diferencia importante entre las dos clasificaciones. El número de sentencias L-verdaderas puede ser infinito, y es, sin duda, infinito para cada uno de los sistemas [semánticos] discutidos. Por otro lado, hay solamente una proposición necesaria, porque todas las sentencias L-verdaderas son L-equivalentes entre sí, y por eso poseen la misma intensidad... De un modo análogo, hay sólo una proposición imposible, porque todas las sentencias L-falsas son L-equivalentes. Pero el número de proposiciones contingentes (con respecto a un sistema con un número infinito de individuos) es infinito, lo mismo que el de las sentencias fácticas".

Las lógicas modales sobre las que más se ha trabajado hasta la fecha son lógicas modales sentenciales. Algunos autores han intentado también, sin embargo, elaborar lógicas modales cuantificacionales; nos limitamos

## MOD

a mencionar aquí este intento, por lo demás sometido aún a discusión.

Terminemos indicando que los conceptos de que hemos hablado hasta ahora (conceptos de lo necesario, de lo posible, de lo imposible, de lo contingente) son considerados por G. H. von Wright sólo como una parte de los conceptos de modalidad. Hay, en efecto, según dicho autor, cuatro grupos de conceptos modales:

Primer grupo (modalidades alétticas), integrado por los conceptos antes señalados: necesario, posible, contingente, imposible;

Segundo grupo (modalidades epistémicas), integrado por los conceptos de comprobado o se sabe que es verdadero, no decidido, falsificado o se sabe que es falso;

Tercer grupo (modalidades deónticas), integrado por los conceptos de obligatorio, permitido, indiferente, prohibido;

Cuarto grupo (modalidades existenciales), integrado por los conceptos de universal, existente, vacío.

R. Blanche ha ampliado la tabla de conceptos modales propuestos por von Wright introduciendo los nuevos conceptos siguientes:

Para el primer grupo (modalidades alétticas): innecesario.

Para el segundo grupo (modalidades epistémicas): plausible, litigioso.

Para el tercer grupo (modalidades deónticas): facultativo.

Uno de los problemas que se plantean es el de si los atributos existenciales mencionados deben ser o no considerados como modales. Si se responde afirmativamente, tenemos la ya citada teoría modal cuantificacional. En todo caso puede observarse, según von Wright, que hay similitudes esenciales entre las modalidades alétticas, epistémicas y deónticas, por un lado, y los cuantificadores, por el otro. Los diferentes grupos de modalidades pueden, por lo demás, combinarse; una de las combinaciones estudiadas por el citado autor es la que hay entre las modalidades epistémicas y las existenciales.

Mencionamos algunos trabajos sistemáticos —varios de ellos brevemente comentados en el texto del artículo— sobre la noción lógica de modalidad: C. I. Lewis, *A Survey of Symbolic Logic*, 1918. — C. I. Lewis y C. H. Langford, *Symbolic Logic*, 1932. — O. Becker, "Zur Logik der Modalitäten", *Jahrbuch für Philo-*

## MOD

*phie und phänomenologische Forschung*, XI (1930). — Id., id., "Das formale System der ontologischen Modalitäten", *Blätter für deutsche Philosophie*, XVI (1943), 387-422 [crítica de la obra de N. Hartmann mencionada *infra*]. — Id., id., "Ein 'natürliches' formales System der logisch-ontologischen Modalitäten", *ibid.*, XVIII (1944), 82-93. — R. Feys, "Les logiques nouvelles des modalités", *Revue néo-scholastique de Philosophie*, XXXV (1937), XXXVI (1938). — Id., id., "Resultaten en mogelijkheden van de geformaliseerde logica", *Tijdschrift voor Philosophie*, XII (1950), 237-45. — R. Carnap, *Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic*, 1947, 2ª ed., 1958. — G. H. von Wright, *An Essay in Modal Logic*, 1951. — A. N. Prior, *Time and Modality*, 1957 [John Locke Lectures 1955-1956]. — A. R. Anderson, P. T. Geach, S. Halden *et al.*, *Modal and Many-valued Logics*, 1963 [Acta Philosophica Fennica, 16] [del "Coloquio sobre lógicas modales y polivalentes" celebrado en Helsinki 23-26 agosto 1962]. — R. Blanche, "Quantity, Modality, and Other Kindred Systems of Catégories", *Minci*, N. S., LXI (1952), 369-75. — J. Łukasiewicz, "A System of Modal Logic", *The Journal of Computing Systems*, I (1953), 111-49. — Sobre la noción ontológica de modalidad o los problemas ontológicos que plantea la noción lógica: A. Pfänder, *Logik*, 1921 (trad. esp.: *Lógica*, 1928). — F. Romero y E. Pucciarelli, *Lógica*, 1938, 17ª ed., 1961. — Hermann Weyl, "The Ghost of Modality", *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*, ed. M. Farber, 1940, págs. 278-303. — N. Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1948. — Véase también Heinrich Beck, *Möglichkeit und Notwendigkeit. Eine Entfaltung der ontologischen Modalitätenlehre im Ausgang von N. Hartmann*, 1961 [Pullacher philosophische Forschungen, 5]. — A. Darbon, *Les catégories de la modalité*, 1956. — Gerbert M. Meyer, *Modalanalyse und Determinationsproblem*, 1962 [Beihefte zur Zeitschrift für philosophische Forschung, 14]. — Entre los trabajos de interés histórico señalamos: S. Domineczak, *Les jugements modaux chez Aristote et les scolastiques*, 1923. — Albrecht Becker, *Die aristotelische Theorie der Möglichkeitschlüsse. Eine logisch-philologische Untersuchung der Kap. 13-22 von Aristoteles' Analytica priora*, 1933 (Dis.). — I. M. Bocheński, "Notes historique sur les propositions modales", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XXXI (1937). — Id., id., *Ancient Formal Logic*,

1951. — B. Mates, "Diodorean Implication", *The Philosophical Review*, LVIII (1949), 234-42. — R. Feys, "Les systèmes formalisés des modalités aristotéliennes", *Revue philosophique de Louvain*, XLVIII (1950), 478-509. — K. Dürr, *The Propositional Logic of Boethius*, 1951, págs. 60-2. — A. N. Prior, "Diodorean Modalities", *Philosophical Quarterly*, V (1955), 205-13.

**MODELO.** El término 'modelo' puede ser empleado en diversos sentidos.

Metafísicamente, 'modelo' puede designar el modo de ser de ciertas realidades, o supuestas realidades, del tipo de las ideas o formas platónicas. Estas ideas o formas son, en efecto, paradigmas y, por consiguiente, modelos de todo lo que es en la medida en que es. Siendo el modelo de una realidad equivalente a esta realidad en su estado de perfección, el modelo es aquello a que tiende toda realidad para ser lo que es, es decir, para ser plenamente sí misma en vez de ser una sombra, copia, disminución o desviación de lo que es. En este sentido 'modelo' equivale a 'realidad como tal'. Modelo a este respecto es también el "primer motor" (VÉASE) y, en general, todo ser cuyo modo de "moverse" consiste en "mover (por atracción) todo lo demás".

Estéticamente, 'modelo' es un vocablo empleado en varios contextos y con diversos propósitos. Por un lado, el modelo estético puede ser equiparado a lo que el artista intenta (estéticamente) reproducir. Por el otro, puede ser equiparado a lo que el artista tiene en su mente como un ideal al cual trata de acercarse lo más posible. Finalmente, puede ser equiparado a un valor o serie de valores, objetivos o supuestamente objetivos, que serían los modelos últimos de toda realización estética.

Éticamente —y también "vitalmente" y, en general, "humanamente"— 'modelo' designa aquella persona que por su comportamiento y hasta simplemente por su modo de ser lo que es —por su propio ser— ejerce una atracción sobre otras personas. La noción de modelo en este sentido ha sido tratada por varios autores, entre los que destacan Nietzsche, Bergson y Scheler, y especialmente los dos últimos. Bergson habla de "la llamada" del héroe, del santo y, en general, de "la personalidad moral". Estos "mo-

délos" no ejercen presión sobre sus semejantes; su modo de actuar es más bien el que se deriva de ser personalidades hacia las cuales se aspira — y que se aspira a imitar. Por eso los modelos pertenecen a las sociedades abiertas. Scheler distingue entre "modelos" (*Vorbilder*) y "jefes" (*Führer*). El modelo no necesita querer ser modelo y ni siquiera saber que lo es; el jefe, en cambio, quiere serlo y sabe lo que es. La relación entre el modelo y los imitadores no es consciente; la que hay entre jefe y sus subordinados es consciente. Los modelos pueden ser muy varios: puede tratarse de una persona presente; de una personalidad del pasado, y hasta de un personaje creado por un poeta. Los modelos requieren de sus imitadores o seguidores un modo de ser, un estado de ánimo o talento y no (como los jefes, de sus subordinados) una actividad.

Epistemológicamente, la noción de modelo ha sido usada y desarrollada con el fin de poner de relieve ciertos modos de explicación de la realidad. Los modelos pueden ser empleados, y han sido empleados, en todas las ciencias: en la física, biología, psicología, sociología, etc. — así, se ha hablado de modelos mecánicos de movimiento, pero también de modelos conductistas o behaviorales. En su sentido más primario, el modelo es una representación pictórica, pero ésta, que es muy común en ramas como la óptica geométrica, no es posible en todas las ciencias o en todas las ramas de una ciencia. Durante un tiempo se consideró como "modelo de modelos" el llamado "modelo mecánico" — como los modelos usados por Galileo, Newton y otros autores. Es conocida la declaración de Lord Kelvin, según el cual solamente puede entenderse una realidad o un proceso físico cuando se puede presentar un modelo mecánico de ellos. La dificultad de presentar modelos mecánicos para la teoría electromagnética de Maxwell hizo pensar a algunos que la historia de la noción de modelo en física tocaba a su fin, pero luego se vio que podían presentarse modelos no mecánicos. Debe distinguirse entre un modelo y una teoría, aun cuando ambos se hallan muy estrechamente relacionados, pues el modelo para una teoría equivale a una interpretación de esta teoría. Una teoría dada puede, pues,

tener diversos modelos. Se ha discutido en abundancia si los modelos tienen solamente un valor heurístico para la construcción, uso o interpretación de teorías o si poseen un valor explicativo que no se reduce a su utilidad. Es común distinguir hoy entre una explicación (teórica) en sentido estricto y un modelo (el cual es un modo de ver una realidad o un proceso como si tuvieran tales o cuales características). Ello supone dar al modelo un cierto valor heurístico, pero no reducirlo al mismo, ya que ver una realidad o un proceso como si tuvieran tales o cuales características es también explicar la realidad o el proceso en cuestión.

Las tesis de Bergson se hallan en *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932 (trad. esp.: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, 1946), Caps. II v III. — Las de Scheler, en su trabajo "Vorbilder und Führer", incluido en *Schriften aus dem Nachlass*, I, y reimp. en *Gesammelte Schriften*, vol. 10 (1957), 255-344. — Casi todas las obras sobre epistemología y filosofía de la ciencia se ocupan de la noción de modelo; recomendamos especialmente, entre lo más reciente: Max Black, *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*, 1961, Cap. XIII. — Hans Freudenthal, ed., *The Concept and the Role of the Model in Mathematics and Natural and Social Sciences*, 1961. — R. B. Braithwaite, H. Putnam et al., "Symposium on Models in the Empirical Sciences", en el volumen *Logic, Methodology, and Philosophy of Science*, 1962, págs. 224-64, ed. E. Nagel, P. Suppes, A. Tarski [Proceedings of the 1960 International Congress].

**MODERATO DE GADES** (fl. siglo I), uno de los neopitagóricos de la época, dio una interpretación simbólica a la numerología pitagórica. Los números eran, en efecto, para Moderato expresiones simbólicas de los principios en un sentido parecido a como las letras son expresiones simbólicas cuyas combinaciones forman los vocablos. Así, los números proporcionan una imagen simbólica de las realidades inteligibles. Según Moderato, el "Uno" es ante todo el Uno que se halla más allá del ser; luego, viene el Uno que es la idea inteligible de la unidad; finalmente, el Uno como alma. A lo Uno en su constitución triádica sucede la Diada como materia. Todas estas concepciones coincidían tanto con ideas análogas de Ni-

## MOD

cómaco de Gerasa como con opiniones ya sustentadas por algunos de los miembros de la antigua Academia. Como estos últimos, Moderato se valía de los cuadros de oposición proporcionados por los números, y lo que a su entender simbolizan, con el fin de explicar el origen y jerarquía de las realidades.

Referencias a los *πυθαγορικά σχολία* de Moderato en la *Vida de Pitágoras*, de Porfirio. — Artículos de F. Bücheler en *Rheinisches Museum* (1882 y 1908), de P. Tannéry en *Revue de philologie* (1889) y de V. de Falco en *Rivista indo-greco-italica* (1922). — Santiago Montero Díaz, "M. de G. en la crisis del pensamiento antiguo", en *De Calicles a Trajano*, 1948.

**MODERNISMO.** El vocablo 'modernismo' se entiende en dos sentidos: uno amplio y otro estricto. En un sentido amplio 'modernismo' designa toda tendencia a acoger y aun a exaltar lo moderno, sea éste lo que corresponde al período histórico llamado "moderno", o bien todo lo más nuevo y reciente de cualquier época. En sentido estricto 'modernismo' es una tendencia que se ha manifestado dentro de varias religiones —judaísmo, protestantismo, catolicismo— y que ha consistido en un afán de transformar de maneras muy radicales ciertas estructuras tradicionales, no sólo de pensamiento e interpretación, sino también inclusive dogmáticas. Especialmente resonante ha sido el llamado "movimiento modernista" dentro del catolicismo —al que nos referiremos luego con más detalle—: definido como un inmoderado afán de progresismo que ha socavado las bases de la fe, dicho modernismo ha sido —como veremos también luego— condenado por la Iglesia, la cual, empero, ha condenado asimismo el movimiento estrictamente opuesto al modernismo, es decir, el llamado "integrista". Debe advertirse que estas condenas afectan sólo a los aspectos religiosos y dogmáticos, no a los políticos o político-sociales.

Estrictamente hablando, se consideran como modernistas las teorías que defienden el simbolismo, es decir, la opinión según la cual los dogmas son meros símbolos de la vida moral y religiosa; el pragmatismo en la interpretación del dogma; las consecuencias religiosas del llamado *Reform-katholizismus*, donde la introducción de corrientes modernas, especialmen-

## MOD

te las de carácter idealista, afecta a algo más que a la posición exclusivamente filosófica; el immanentismo que deja de ser un simple método y se convierte en una metafísica que llega inclusive, deliberadamente o no, a soltar las amarras con lo trascendente... Como consecuencia de ello, varias de las direcciones de la filosofía contemporánea —la filosofía de la acción llevada a consecuencias extremas, o el immanentismo radical, las corrientes de la llamada "metafísica cristiana" cuando pretende orientarse en un "agustinismo puro", el historicismo, etc.— pueden ser consideradas como modernistas. De ahí la inclusión formal dentro del modernismo de autores como Edouard Le Roy (v.), el P. Laberthonnière (v.), Antonio Fogazzaro (1842-1911), Ernesto Buonaiuti (1881-1946), una parte de la producción de Friedrich von Hügel (1852-1925), Hermann Schell (v.), George Tyrrell (1861-1909), etc. Desde el punto de vista exegético, el modernismo se manifiesta por una tendencia hacia el historicismo extremo en el sentido de defender la opinión de que lo histórico es lo que domina principalmente el contenido dogmático. A. Loisy puede ser considerado como el más significado representante de esta corriente. También en la teología protestante se dio una forma de modernismo, a la vez que ella (como ocurre con Auguste Sabatier) influyó sobre el modernismo católico. Este último fue formalmente condenado por la Iglesia en el llamado (por analogía con el de 1864) *Syllabus* de Pío X, de 1907. Este *Syllabus* es, en realidad, una serie de condenaciones que abarcan el Decreto *Lamentabili sane exitu*, del 3 de junio de 1907, decisión doctrinal del Sagrado Oficio condenando en 65 proposiciones las tesis modernistas; la Encíclica papal *Pascendi domini gregis*, del 8 de noviembre de 1907, y el "Juramento antimodernista" de 1910, en el cual conviene destacar sobre todo, desde el punto de vista filosófico, la corrección del antiintelectualismo en que habían desembocado gran parte de las comentarios modernistas, igualmente opuestas al fideísmo, al intelectualismo y al ontologismo. Las condenaciones mencionadas obligan a los católicos, pero algunos teólogos señalan que ellas son únicamente decisiones

## MOD

doctrinales de la Congregación romana y no están, por lo tanto, exentas de error. La condenación de 1907 puede considerarse como una especie de prolongación del mencionado *Syllabus* de 1864 contra los errores religiosos modernos, *Syllabus* que ha sido interpretado asimismo de diversas maneras por los teólogos católicos, sin que ello implique permiso de profesar las doctrinas condenadas.

Véanse las siguientes obras, pertenecientes a diversas tendencias (católicas ortodoxas las de Mercier, Jean Rivière; no católicas las de Holl, Kübel, Houtin): Karl Holl, *Der Modernismus*, 1908. — J. Kübel, *Geschichte des katholischen Modernismus*, 1909. — Cardenal Mercier, *Le Modernisme*, 1909. — G. Gentile, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, 1909. — J. Bessmer, *Philosophie und Theologie des Modernismus*, 1912. — A. Houtin, *Histoire du modernisme catholique*, 1913. — L. C. Lewis, *The Philosophical Principles of French Modernism*, 1925. — Jean Rivière, *Le modernisme dans l'Église. Études d'histoire religieuse contemporaine*, 1929. — Emile Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, 1962.

Documentos: *Au coeur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse*, 1960 [Cartas a M. Blondel, H. Brémond, F. von Hügel, A. Loisy, F. Mourret, J. Wehrle, presentadas por René Marié, S. J.]. — Las obras de Edouard Le Roy, P. L. Laberthonnière, Hermann Schell y A. Loisy han sido mencionadas en las bibliografías de los artículos correspondientes. Las obras principales de George Tyrrell son: *Lex Orandi*, 1904. — *Lex Credendi; Trough Scyla and Charybdis*, 1907. — *Christianity at the Crossroads*, 1909. — Las del Barón Friedrich von Hügel son: *Eternal Life, a Study of Its Implications and Applications*, 1912. — *The Germán Soul; Two Studies*, 1916. — *Essays and Addresses on the Philosophy of Religion*, I, 1921; II, 1926. — *The Reality of God, and Religion and Agnosticism*, 1931 [póstuma].

**MODISTI.** Véase GRAMÁTICA ESPECULATIVA.

**MODO.** Examinaremos en este artículo la noción de modo desde el punto de vista lógico, desde el punto de vista metafísico (y ontológico) y desde el punto de vista semántico.

El modo desde el punto de vista lógico es tratado en la doctrina del silogismo (VEASE). En la parte que se refiere al silogismo categórico se



llama modo a la disposición de las premisas según la cantidad (v.) y la cualidad (v.). Las premisas pueden ser de tipo A (universales afirmativas), E (universales negativas), I (particulares afirmativas) y O (particulares negativas). Las disposiciones de las premisas se muestran en el siguiente cuadro:

P. may. AAAA EEEE I II I OOOO  
 P. men.  $\begin{array}{cccc|cccc|cccc} \text{I} & \text{I} & \text{I} & \text{I} & \text{I} & \text{I} & \text{I} & \text{I} & \text{I} & \text{I} & \text{I} & \text{I} & \text{I} & \text{I} & \text{I} & \text{I} \\ \text{A} & \text{E} & \text{I} & \text{O} & \text{A} & \text{E} & \text{I} & \text{O} & \text{A} & \text{E} & \text{I} & \text{O} & \text{A} & \text{E} & \text{I} & \text{O} \end{array}$

Tenemos así 16 modos ( $4^2$ ). Cada uno de estos modos se encuentran en cada una de las cuatro figuras del silogismo (V. FIGURA). Por lo tanto,  $16 \times 4 = 64$  modos posibles. Si en vez de atender solamente a la disposición de las premisas, consideramos asimismo la de la conclusión, tenemos 64 modos ( $4^3$ ). Como cada uno de estos modos se encuentra en cada una de las cuatro figuras del silogismo el número total de modos resultante es  $64 \times 4 = 256$ .

Sólo un cierto número de modos se consideran válidos. Según algunos autores, son 15. Según otros (la mayor parte), 19. Los modos son representados mediante términos latinos en los cuales aparecen las vocales 'A', 'E', 'I', 'O' en un cierto orden. Así, el modo llamado *Barbara* muestra la sucesión AAA; el modo llamado *Celarent*, la sucesión EAE; el modo llamado *Darii*, la sucesión AII; el modo llamado *Ferio*, la sucesión EIO. La lista de los 15 modos es dada en los siguientes términos:

1ª figura: *Barbara*, *Celarent*, *Darii*, *Ferio*;

2ª figura: *Cesare*, *Camestres*, *Festino*, *Baroco*;

3ª figura: *Datisi*, *Ferison*, *Disamis*, *Bocardo*;

4ª figura: *Calemes*, *Fresison*, *Dimatis*.

Los otros modos hasta 19 son:

3ª figura: *Darapti*, *Felapton*.

4ª figura: *Bamalip*, *Fesapo*.

La fórmula mnemónica usada para los 19 modos es la siguiente:

*Barbara*, *Celarent*, *primae Darii Ferioque*.

*Cesare*, *Camestres*, *Festino*, *Baroco* secundae.

Tertia grande sonans recitât: *Darapti*, *Felapton*,

*Disamis*, *Datisi*, *Bocardo*, *Ferison*, *Quartae*

Sunt *Bamalip*, *Calemes*, *Dimatis*, *Fesapo*, *Fresison*.

Hay que tener en cuenta que algunos lógicos no admiten la cuarta figura sino que la consideran como primera figura indirecta. En este caso pertenecen a la primera figura indirecta *Bamalip*, *Calemes*, *Dimatis*, *Fesapo*, *Fresison* si se admiten 19 modos, y *Calemes*, *Fresison*, *Dimatis* si se admiten 15.

En la doctrina del silogismo disyuntivo se presentan cuatro modos para la primera figura (*modus ponendo tollens*) y cuatro modos para la segunda figura (*modus tollendo ponens*). En el silogismo hipotético (llamado a veces condicional) se presentan cuatro modos para la primera figura (*modus ponendo ponens*) y cuatro modos para la segunda figura (*modus tollendo tollens*). (En el silogismo hipotético el término 'figura' se usa solamente por analogía, pues la función del término medio en la argumentación, sino también del papel que desempeña el término medio en las premisas [esto es, su papel como condición, como afirmación o como eliminación].) Referencias a dichos modos en el artículo MODUS PONENS, TOLLENS.

El modo (*modus*) es asimismo considerado como una expresión aplicable a una proposición entera — cuando se dice, por ejemplo, que tal proposición es necesaria, posible, imposible, verdadera, falsa, etc. Pueden clasificarse los modos de varias maneras. Por lo pronto, puede distinguirse entre modos tales como "necesario", "contingente", "imposible", "posible", y modos tales como "verdadero", "falso", "ignorado", "creído", "dudoso". Luego, pueden distribuirse los modos de acuerdo con las relaciones que mantienen entre ellos: exclusión mutua (como necesario-contingente); subordinación (como necesario-posible), ausencia de relación o *impertinentia* (como dudoso-posible). De los modos como expresiones que caracterizan las llamadas "proposiciones modales" y de la oposición entre estas proposiciones nos hemos ocupado en MODALIDAD y OPOSICIÓN.

Desde el punto de vista metafísico, se ha hablado de modos comunes (equiparados a los trascendentales [VÉASE], modos metafísicos en general

y modos de ser (metafísicos, físicos, etc.). Desde el punto de vista metafísico los modos son "modos reales". Tanto los escolásticos como muchos filósofos modernos se ocuparon extensamente de los modos como modos reales. Según J. I. Alcorta (*La teoría de los modos en Suárez* [1949], págs. 13 y sigs.), hay indicaciones para una doctrina de los modos reales en San Juan Damasceno, pero solamente los escolásticos después de Santo Tomás, especialmente los pensadores de la llamada "segunda escolástica" —Cayetano, Suárez, Juan de Santo Tomás, los Conimbricenses, etc.—, trataron extensamente este problema. Los modos reales son afecciones entitativas que no poseen consistencia propia independiente de otra entidad. Su realidad ontológica es, pues, más débil que la de los accidentes. Pero son importantes, porque permiten establecer —mediante la distinción llamada modal— distinciones entre una entidad y algunas de sus modificaciones reales. Los modos reales pueden ser de varias clases: modos sustanciales, modos accidentales, modos de inherencia, etc. Duns Escoto habló de "modos intrínsecos", entendiéndolo por ellos ciertas determinaciones intrínsecas de la esencia; el modo intrínseco expresa el modo como un sujeto es lo que es. Así, 'audible' en 'sonido audible' no designa un modo intrínseco del sonido, el cual puede ser audible o no serlo. Pero 'fuerte' en 'sonido fuerte' designa un modo intrínseco del sonido, pues pertenece intrínsecamente al sonido la posibilidad de ser fuerte o no serlo.

Algunos de los más importantes filósofos modernos prestaron, según se indica antes, gran atención al problema de los modos reales. Así, por ejemplo, Descartes llamó a veces modos a los atributos o cualidades de la substancia. A veces, como en los *Principios*, estableció una distinción entre modos, atributos y cualidades. "Cuando considero —escribe Descartes— que la substancia está dispuesta o diversificada de otra forma por ellos, me sirvo particularmente del término *modo*; cuando esta variación hace que pueda ser llamada tal, la llamo *cualidad*; cuando pienso que estas cualidades o modos son en la substancia sin considerarlas de otro modo que como dependientes de ella, las llamo *atributos*" (I, 55).

## MOD

Los atributos **son, pues**, modos fundamentales (como la extensión de los cuerpos) o simples cualidades (como la figura de los cuerpos). Los modos son, en suma, modificaciones del atributo fundamental, pero de tal suerte que cada substancia individual es un modo de ese atributo. Por eso Descartes llama *modos de la extensión y modos del pensamiento* a las cosas extensas y pensantes, con lo cual el modo constituye, por así decirlo, la individualidad de la sustancia. Esta concepción planteó un grave problema respecto a la **individualidad** misma de los individuos, pues equivalía a suponer que sólo lo substancial era individual. De ahí la conclusión de Spinoza. Éste llamaba modos a las "afecciones de la sustancia, o sea a aquello que es en otro y por lo cual se concibe" (*Eth.*, I, def. 5). Pero los modos no son simplemente finitos en cuanto manifestaciones de la substancia infinita, sino que son finitos sólo en cuanto hay separación de la especie y la existencia, limitación o acotación. En cambio, los modos infinitos se caracterizan por la mutua implicación de la esencia y la existencia, "constituyendo" los modos finitos que se hallan respecto a los **primeros** en una relación de dependencia y contingencia. Locke entendió los modos como una variedad de lo que llamaba "ideas complejas", junto a las substancias y a las relaciones. "**Llamo modos** — escribió Locke — a las ideas complejas que, independientemente de como están compuestas, no contienen en ellas la suposición de subsistir por ellas mismas, sino que son consideradas como dependencias o afecciones de substancias — tal como las ideas significadas por los vocablos 'triángulo', 'gratitud', etc. Y si en esto uso el vocablo 'modo' con un sentido algo distinto del ordinario, ruego que se me disculpe, ya que al hablar en forma distinta de la ordinaria es inevitable introducir nuevas palabras o usar palabras antiguas en una significación relativamente nueva" (*Essay*, II, xii, 4). Los modos en sentido de Locke son, pues, maneras de designar ideas de cualidades, y complejos de cualidades, independientemente de las substancias a las cuales adhieren o pueden adherir. Según Locke, hay dos tipos de modos: (1) modos simples, o variaciones o combinaciones de

## MOD

una misma idea simple (como "una docena"); (2) modos mixtos, o compuestos de ideas simples de varias clases puestas juntas para hacer una idea compleja (como "la belleza", que consiste en una cierta combinación de color, figura, etc. que causa deleite) (*op. cit.*, II, xii, 5). Entre los modos simples, Locke trata de los modos de la idea de espacio, duración, número, infinitud y otros modos (de movimiento, sonido, colores, así como algunos que no poseen nombre propio), modos de ideas simples de pensamiento, de ideas de placer y dolor, modos de poder o potencia (*power*). Entre los modos mixtos Locke trata de ideas complejas tales como las de obligación, una mentira, etc. La doctrina de los modos de Locke — que es como una "teoría de los objetos [y de las representaciones]" — ejerció gran influencia, por lo menos en tanto que aun autores hostiles al pensamiento de Locke adoptaron su terminología. Tal ocurre con Leibniz en el Libro II ("Sobre las ideas") de los *Nouveaux Essais*. Aunque se opone a Locke en la mayor parte de los casos, Leibniz habla de los modos simples del espacio y de la duración y otros modos simples formados a base de ideas simples (modos de movimiento, como "deslizarse"); de modos relativos al pensamiento o modos dados por la reflexión; de modos del placer y el dolor. Habla asimismo de modos mixtos, los cuales se distinguen de los modos más simples por cuanto mientras estos últimos "sólo están compuestos de ideas simples de la misma especie" los primeros "son ciertas combinaciones de ideas simples que no se consideran como marcas características de ningún ser real que posea una existencia fija, sino como ideas separadas e independientes que el espíritu experimenta juntamente, por lo cual se distinguen de las ideas complejas de substancias" (*op. cit.*, II, xxii, § 1).

Lo que puede llamarse "doctrina de los modos" ha tenido escasa resonancia a partir de fines del siglo XVIII; el propio uso de 'modo' como "modo real" (en cualquiera de los posibles sentidos de 'modo real') se perdió, siendo sustituido en algunos casos por otros conceptos que, aunque similares, no son idénticos al de modo — así, por ejemplo, por el concepto de "nota" (Cfr. en Kant el uso de *Merkmal*

## MOD

como "característica" y, más específicamente, "característica fenoménica"). Hegel se refirió a los modos como modos reales, pero los trató dentro de la doctrina de las modalidades lógicas como "modalidades reales".

Entre los filósofos contemporáneos han tratado de la noción de modo, entre otros, Nicolai Hartmann y Paul Weiss. Nicolai Hartmann (Cfr. la serie de obras de este autor citadas en HARTMANN [NICOLAI], trad. al esp. bajo el título general: ONTOLOGÍA) entiende por "modos de ser" (*Seinsmodi*) modos tales como la posibilidad y la realidad, la necesidad y la causalidad, la imposibilidad y la realidad. El problema de los modos de ser (distinto del problema de los llamados "momentos del ser" y "maneras de ser") ha sido investigado por Hartmann dentro del "análisis modal (ontológico)" o doctrina de la modalidad (v.) [ontológica]. Para Paul Weiss (*Modes of Being*, 1958), los modos del ser no pertenecen propiamente a éste (de un modo "realista") ni tampoco exclusivamente al pensamiento (de un modo "idealista"). Son modos de interpretación, parecidos a categorías, que abarcan por igual el sujeto y el objeto. Hay, según dicho autor, cuatro modos fundamentales: actualidad, idealidad, existencia y Dios. Cada uno de estos modos se refiere a los otros tres y completa a los otros tres. La actualidad es el modo de ser espacio-temporal; la idealidad abarca las normas; la existencia incluye la energía (o aspecto dinámico de la realidad); Dios es la unidad (atemporal y aespacial).

El concepto de modo desde el punto de vista semántico fue tratado sobre todo por los gramáticos especulativos (véase GRAMÁTICA ESPECULATIVA), los cuales investigaron con detalle los llamados "modos de significar" (*modi significandi*) — tales, por ejemplo, el nombre (v.). Según algunos autores, los modos de significar constituían una parte de los modos; junto a ellos había los modos de conocer (*modi intelligendi*) y los modos de ser (*modi essendi*). Otros autores, en cambio, negaban tales distinciones y proponían que los únicos modos que podían ser objeto de investigación eran los *modi significandi*.

MODUS. Véase MODALIDAD; MODO;

## MOD

MODUS PONENS, TOLLENS; OPOSICIÓN; PROPOSICIÓN.

MODUS PONENS, TOLLENS. Entre las tautologías de la lógica sentencial encontramos las siguientes:

$$\begin{aligned} ((p \supset q) \cdot p) \supset q & \quad (1), \\ ((p \supset q) \cdot \sim q) \supset \sim p & \quad (2). \end{aligned}$$

(1) es llamada *modus ponens*; según la misma, puede afirmarse el consecuente de un condicional si se afirma su antecedente. (2) es llamada *modus tollens*; según la misma, puede negarse el antecedente de un condicional si se niega su consecuente.

Conviene no confundir las tautologías en cuestión con reglas de inferencia. Las primeras pertenecen a la lógica; las segundas, a la metalógica. Así, por ejemplo, la llamada *regla de separación*, según la cual si un condicional y su antecedente son tomados como premisas, el consecuente puede ser inferido como conclusión, es una regla metalógica cuyos ejemplos pueden ser los mismos que los que corresponden a la tautología (1), llamada *modus ponens*.

En la lógica tradicional los *modi* llamados *modus ponendo ponens*, *modus tollendo tollens*, *modus tollendo ponens* y *modus ponendo tollens* son presentados como modos compuestos equivalentes a reglas de inferencia que rigen los silogismos condicionales y disyuntivos. Los esquemas de los citados modos son:

*Modus ponendo ponens*: Si *p*, entonces *q*; *p*; *q*.

*Modus tollendo tollens*: Si *p*, entonces *q*; no *p*.

*Modus tollendo ponens*: *O p o q*; no *p*; *q*.

*Modus ponendo tollens*: No a la vez *p y q*; *q*; no *p*.

En la literatura lógica tradicional se usan en vez de letras sentenciales ('*p*', '*q*') los conocidos esquemas ('*S* es *P*', '*M* es *Q*'). El uso de las letras sentenciales ofrece la ventaja de que puede anteponerse más fácilmente la negación o la disyunción a toda la sentencia; por este motivo las preferimos en el presente caso.

'*Ponens*' significa 'que pone' o 'que afirma'; '*tollens*', 'que borra' o 'que niega'. Así, '*modus ponendo ponens*' puede traducirse 'modo que afirma afirmando'; '*modus tollendo tollens*', 'modo que niega negando'; '*modus tollendo ponens*', 'modo que afirma negando'; '*modus ponendo tollens*',

## MOH

'modo que niega afirmando'. '*Modus ponens*' puede traducirse 'modo que afirma' o 'modo afirmativo'; '*modus tollens*', 'modo que niega' o 'modo negativo'.

La no observación de las citadas reglas da lugar a conclusiones incorrectas. Hemos dado un ejemplo en Sofisma (VÉASE). Señalamos aquí cuatro esquemas de los razonamientos *incorrectos* más frecuentes.

Si *p*, entonces *q*; *q*; *p*.

Si *p*, entonces *q*; no *p*; no *q*.

*O p o q*; *q*; no *p*.

No a la vez *p y q*; no *q*; *p*.

MOHISMO. Véase MO-TSE.

MOKSA. Una de las principales finalidades —si no la principal— de la actividad humana según casi todos los sistemas de la filosofía india (VÉASE) es lo que se llama *moksa*. La traducción más habitual de *moksa* es 'liberación'. Se trata, en efecto, de obtener un estado de perfección —que puede tener lugar ya en esta vida o que puede remitirse a otra— en el cual hayan desaparecido las inquietudes, las pasiones, la ignorancia y otras máculas de la existencia humana. Muy frecuente es también concebir la *moksa* como una liberación del engaño producido por la multiplicidad de las cosas. El único sistema para el cual no hay *moksa* es el sistema de *Chārvāka*; ahora bien, aun en éste se habla de liberación del dolor —que, aunque imposible en principio, debe procurarse alcanzarse mediante mezcla del dolor con el placer—, así como de una liberación —ciertamente, poco deseable— de todos los males por medio de la muerte. Observemos que la idea de *moksa* es importante en la filosofía india para explicar la función del conocimiento: el conocimiento sirve justamente para conseguir la *moksa* o liberación.

MOLESCHOTT (JAKOB) (1822-1893) nac. en s'Hertogensbosch (Holanda), estudió medicina en la Universidad de Heidelberg, donde enseñó de 1847 a 1854, cuando tuvo que abandonar la cátedra por la hostilidad de las autoridades hacia sus concepciones materialistas. De 1856 a 1861 enseñó fisiología en el Politécnico de Zürich, y desde 1861 profesó en Turín hasta su traslado a Roma en 1879. Moleschott fue, con Büchner (VÉASE), uno de los más destacados mate-

## MOL

rialistas del siglo XIX. Enemigo del idealismo, del espiritualismo y, en general, de toda doctrina no estrictamente materialista, Moleschott defendió no sólo el materialismo, sino también el mecanicismo, estimando que solamente hay una realidad —la materia—, que posee por sí misma la fuerza o energía. Fuerza o energía no son, sin embargo, propiedades de la materia: la energía no puede existir sin la materia lo mismo que la materia no puede existir sin la energía. Moleschott negó la existencia de Dios y afirmó que "la ciencia moderna" no sólo terminará por probar que Dios no existe, sino también por destruir todas las ideas más o menos antropomórficas ocultas en los sistemas no materialistas. Al tiempo que materialista y mecanicista, Moleschott fue determinista y declaró ser empirista, sosteniendo que todo el conocimiento se obtiene de la acción de substancias corporales sobre los sentidos. La influencia de Moleschott fue grande durante un tiempo, sobre todo en Alemania y en Italia, donde fue traducido y difundido por Cesare Lombroso. Sus ideas filosóficas estaban en parte cercanas a algunas de Ludwig Feuerbach, a quien celebró como el principal filósofo de la época.

Obras principales: *Physiologie des Stoffwechsels in Pflanzen und Tieren*, 1851 (*Fisiología de los cambios materiales en las plantas y en los animales*). — *Der Kreislauf des Lebens*, 1852, 5<sup>a</sup> ed., 2 vols., 1875-1886 (*El circuito de la vida*). — *Licht und Lebens*, 1856 (*Luz y vida*). — *Die Einheit des Lebens*, 1864 (*La unidad de la vida*). — Autobiografía: *Für meine Freunde, Lebenserinnerungen*, 1894).

MOLINA (ENRIQUE) nac. en La Serena, Chile (1871-1956), profesor y rector de la Universidad de Concepción, plantea decididamente, como resumen de su meditación filosófica, el problema que considera capital: la relación entre ser y conciencia. Enrique Molina rechaza por igual el idealismo y el materialismo mecanicista; el ser prima sobre la conciencia, porque es temporalmente anterior a ella, pero este primado no excluye, sino que admite la afirmación de un espíritu en potencia dentro del ser y máximamente realizado por el hombre. El primado del ser no es, por otro lado, ni una tesis arbitraria ni el resultado de una ex-

## MOL

ploración de la conciencia por sí misma: el ser es afirmado, porque es primeramente vivido por la conciencia como una totalidad de la que ella forma parte. Al "pienso, luego existo" debe contraponerse un "pienso, luego existo y existe el ser", el cual debe ser entendido, desde luego, como una existencia y no como el reflejo de una esencia intemporal. El ser se orienta hacia el valor, no sólo porque la realidad constituye una serie de grados no estáticos, sino también porque sin el valor y el espíritu el ser carecería de sentido. Colaborar en la valorización y espiritualización del ser es así lo único que puede superar el ingenuo optimismo y el pesimismo suicida; la vida es una ilusión obstinada, tal vez porque, aun reconociendo su finitud, el hombre lleva dentro de sí el empuje infinito del ser. De ahí que el problema primordial del hombre sea la realización de su vida espiritual, entendida tanto ontológica como éticamente y de ahí que, dentro de un mundo sin sentido en el que sólo el hombre suele manifestar designios, la actitud más aconsejable es la armonía de la acción y la contemplación, dentro de una finalidad de "hacer bien las cosas", con las creaciones espirituales que la acompañan.

La labor filosófica en Chile es también desarrollada por diversos pensadores de distinta orientación: Pedro León Loyola (nac. 1889), cuya labor docente en el Instituto Pedagógico ha formado nuevas generaciones de estudiosos: Eugenio González, profesor en el mismo Instituto; Jorge Millas AV.); Clarence Finlayson (1913-1954; *Análisis de la contemplación, Los nombres metafísicos de Dios, Expedición a la muerte*), discípulo de Yves Simon, ex profesor en la Universidad Católica Bolivariana, que siguió la tradición neotomista y trabajó sobre todo en los problemas metafísicos de Dios y de la muerte; Humberto Díaz Casanueva, orientado en el existencialismo ("El filósofo y la existencia concreta". *Ateña* N° 204); Félix Schwartzmann, que ha investigado con detalle los problemas del hombre y de la cultura en América como base para una antropología filosófica general; Mario Ciudad (*Schopenhauer oculto: la extrañeza existencial*, 1961). La actividad filosófica en Chile se ha con-

## MOL

cretado en la fundación de la Sociedad Chilena de Filosofía, constituida, entre otros, por Mario Ciudad Vázquez, Armando Roa, Santiago Vidal, Juan de Dios Vial; órgano de la sociedad es la *Revista de Filosofía* (Santiago de Chile, desde 1951).

Obras: *Filosofía americana*, 1912. — *La filosofía de Bergson*, 1916. — *Dos filósofos contemporáneos: Guayau, Bergson*, 1925. — *Proyecciones de la intuición*, 1934. — *L'herencia moral de la filosofía griega*, 1934. — *De lo espiritual en la vida humana*, 1936. — *Por los valores espirituales*, 1939. — *Confesión filosófica. Llamado de superación a la América Hispánica*, 1942. — *Nietzsche, dionisiaco y asceta*, 1945. — *La filosofía en Chile en la primera mitad del siglo XX*, 1951. — *Tragedia y realización del espíritu. Del sentido de la muerte y del sentido de la vida*, 1952.

MOLINA (LUIS DE) (1536-1600) nac. en Cuenca, ingresó en 1553 en la Compañía de Jesús. Estudió en el Colegio jesuítico de Coimbra, donde profesó filosofía. Luego enseñó en la Universidad de Evora. El mismo año de su muerte había sido nombrado profesor en el Colegio Imperial de Madrid. Molina erigió una doctrina teológica para la solución del problema de la relación entre la omnipotencia divina y el libre albedrío (VÉASE) humano que constituyó la base de grandes debates a lo largo del siglo XVII y hasta la misma época actual. El molinismo se oponía tanto a la tesis de la premoición (VÉASE) física, defendida por el tomismo puro como a la tesis extrema agustiniana, o basada en diversas interpretaciones del agustinismo. Según él, no se puede considerar el libre albedrío como algo físicamente e intrínsecamente determinado; la criatura humana no está, según Molina, determinada completamente para el bien o para el mal, sino que puede, en último término, decidir si ejerce o no la correspondiente facultad de decisión. Lo cual no significa, desde luego, la adhesión a una tesis que suprimiría la omnipotencia divina o, mejor dicho, las formas de la predeterminación. En efecto, Dios ejerce una acción sobre la libertad humana por medio del *concurso simultáneo*, el cual afecta a la constitución misma del libre albedrío y aun a sus movimientos, pero no a su "indiferencia". Por otro lado, Dios predetermina los actos por medio de su co-

## MOL

nocimiento. Éste es el propio de la llamada ciencia media (VÉASE), a la cual nos hemos referido ya al tratar este concepto y al referirnos a la noción de futurible (VÉASE). Dios conoce, en otros términos, lo que hará el hombre justamente porque sabe lo que puede hacer en todos los mundos posibles en que esté colocado. Los partidarios de la tesis de la premoición física combatieron muy especialmente esta doctrina, a la cual acusaban de excesiva acentuación de la autonomía humana y de congruente sacrificio de las prerrogativas de la omnipotencia de Dios.

La obra en la cual se exponen las doctrinas fundamentales de Luis de Molina sobre los puntos mencionados es la *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad nonnullos primae partis Divi Thomae articulos* (Lisboa, 1588). — Además, Luis de Molina escribió: *Commentario in Primam Divi Thomae Partem* (Cuenca, 1592). — *De Justitia et Jure* (Cuenca, I, 1593; II, 1597; III, 1600; las partes IV-V fueron publicadas después de la muerte del autor). — De la numerosa bibliografía sobre Luis de Molina y el molinismo destacamos: R. P. Schneemann, *Controversiae de divina gratia liberique arbitrii concordia initia et progressus*, 1881. — Th. de Régnon, *Bannez et Molina, histoire, doctrine, critique, métaphysique*, 1883. — H. Gayraud, *Providence et libre arbitre. Thomisme et Molinisme*, 1892. — W. Hentrich, *Gregor von Valencia und der Molinismus. Ein Beitrag zur Geschichte des Prämolinismus mit Benützung ungedruckter Quellen*, 1928 [Philosophie und Grenzwissenschaften, II, 4 y 5]. — Alberto Bonet, *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*, 1932, págs. 79 y sigs. — Friedrich Stegmüller, *Geschichte des Molinismus*, 1935. — M. Fraga, *L. de Molina y el derecho de guerra*, 1947. — J. M. Díez-Alegría, *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en L. de Molina y en los maestros de la Universidad de Evora de 1565 a 1591*, 1952. — V. Muñoz, *Zumel y el molinismo*, 1953 (edición del informe del P. Francisco Zumel sobre la doctrina del P. Luis de Molina en julio de 1595). — A. Bonet, *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*, 1952. — Véanse también las dos obras sobre

## MOL

la ciencia media de Gabriel de He-nao citadas en bibliografía de este teólogo; aunque publicadas en el siglo XVII son todavía útiles para una comprensión de ciertos aspectos fundamentales del molinismo.

**MOLINISMO.** Ver ALBEDRÍO (LIBRE), CIENCIA MEDIA, FUTURIBLE, MOLINA (LUIS DE), PREMOCIÓN FÍSICA, PREDESTINACIÓN

**MOLINOSISMO.** Véase QUIETISMO.

**MOLYNEUX.** El nombre del científico irlandés William Molyneux (1656-1698) fue conocido desde Locke hasta aproximadamente el primer tercio del siglo XIX a consecuencia del llamado "Problema de Molyneux". William Molyneux nació en Dublin y fue miembro del Trinity College, de Dublin. Traductor de las *Meditaciones metafísicas*, de Descartes (con las objeciones de Hobbes), se interesó grandemente por los problemas de óptica, publicando una *Dioptrica Nova* en dos partes (1692-1709). Molyneux mantuvo correspondencia con Locke; importante a este respecto es sobre todo la correspondencia a propósito del *Essay* de Locke. A consecuencia de las observaciones de Molyneux, Locke agregó algún que otro capítulo al *Essay* (por ejemplo, II, xxviii [Sobre identidad y diversidad]). Molyneux también incitó a Locke a que desarrollara un sistema de ideas éticas.

El "Problema de Molyneux" a que nos referimos antes procede de una carta de Molyneux a Locke del 2 de marzo de 1693. En la segunda edición del *Essay* (II, ix, 8) Locke introdujo el problema en cuestión tal como le fue propuesto por "ese ingenioso y estudioso promotor de verdadero conocimiento, el erudito y digno Mr. Molyneux". El texto de Locke-Molyneux es el siguiente: "Supongamos que a un hombre ciego de nacimiento y ahora adulto se le enseñe por medio de su tacto a distinguir entre un cubo y una esfera del mismo metal y aproximadamente del mismo tamaño, de modo que cuando toque uno u otra pueda decir cuál es el cubo y cuál la esfera. Supongamos que el cubo y la esfera se hallan sobre una mesa, y que el ciego cobre la vista: pregunto si por medio de su vista y antes de tocarlos podría ahora distinguirlos y decir cuál es el globo y cuál el cubo." El propio Molyneux contestó negativamente, pues aunque "el ciego ha

## MOL

obtenido la experiencia de cómo un globo y cómo un cubo afectan su tacto, no ha obtenido todavía la experiencia de que lo que afecta su tacto de tal o cual modo deberá afectar su vista de tal o cual modo, o de que un ángulo protuberante en el cubo que ejercía presión desigual sobre su mano va a aparecer a su ojo como está en el cubo". Locke manifiesta estar de acuerdo con Molyneux en este respecto; el ciego de nacimiento no podría al principio distinguir mediante la vista entre la esfera y el cubo. Ello ilustra, según Locke, la tesis empirista y antiinnatista según la cual toda noción (y, por tanto, toda diferencia) es adquirida solamente mediante la experiencia sensible y los hábitos formados por ella; la experiencia del tacto no ayudaría, pues, al ciego de nacimiento, una vez cobrada la vista, a distinguir entre los dos objetos citados y sería menester que adquiriese la correspondiente experiencia visual.

Berkeley se refirió al "problema de Molyneux" ya en sus *Philosophical Commentaries* (Cfr. págs. 10, 11, 12, 13, 17, 19, 23, 24, 38 de la ed. de Berkeley por A. A. Luce, vol. I), pero lo trató más a fondo en su libro sobre una nueva teoría de la visión (Cfr. especialmente §§ 44-79, 130). Berkeley se adhiere a la tesis de que el ciego de nacimiento no podría llevar a cabo la distinción propuesta con sólo abrir sus ojos; ello se debe no sólo a la falta de conexión entre las sensaciones de la vista y las del oído, sino a razones más fundamentales, tales como que el espacio y la distancia no son objeto de la visión (y, por supuesto, tampoco del oído). Lo que llamamos "visión" —y que implica juzgar sobre magnitudes, distancias, perspectivas, etc.—, es, en rigor, una "pre-visión", esto es, un juicio de magnitudes, distancias, etc., a base de un previo hábito de asociación de colores con modos de tensión de los músculos del ojo, experiencias motrices, etc.

A diferencia de Molyneux y de Locke, Leibniz (*Nouveaux Essais*, II, ix, 8-10) opina que el ciego de nacimiento que haya cobrado la vista podrá distinguir entre el cubo y la esfera. Además, Leibniz indica —fiel a su temperamento conciliador— que su opinión al respecto puede no estar muy alejada, en último término, de la

## MOM

de Molyneux y Locke siempre que éstos le concedan imponer una condición al problema: que se trate solamente de discernir, "y que el ciego sepa que los dos cuerpos figurados que debe discernir están allí, y que de este modo cada una de las apariencias que ve es la del cubo o la del globo". En tal caso bastará el uso de "los principios de la razón". Leibniz funda su opinión en que "en el globo no hay puntos que se distingan de la superficie del globo, en tanto que en el cubo hay ocho puntos que se distinguen entre sí". Si tal no ocurriera, se pregunta Leibniz, no le sería posible a un ciego de nacimiento aprender los rudimentos de la geometría excepto por el tacto — lo cual no es el caso.

Condillac, en su *Traité des systèmes*, y Diderot, en su *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, se ocuparon asimismo del "problema de Molyneux". Condillac manifestó que la solución del problema depende enteramente de la experiencia, y que sólo ésta nos dirá si hay o no de hecho contradicción en las sensaciones del tacto y de la vista. Diderot siguió en sustancia las opiniones de Condillac, pero se planteó el problema de si, en efecto, se puede descubrir por experiencia coordinación de los sentidos y cuánto tiempo puede tardar en establecerse tal coordinación. El "problema de Molyneux" fue asimismo tratado por otros autores, especialmente por "sensacionistas" y "espiritualistas", pero las opiniones principales mantenidas no se alejaron mucho de las antes reseñadas.

**MOMENTO.** El término 'momento' se usa en diversos sentidos.

1. En física 'momento' (vocablo usado en este sentido desde Galileo) designa la fuerza que ejerce un cuerpo en movimiento para mantener éste. Dicha fuerza se compone de la masa y de la velocidad del cuerpo. Por ello se define más precisamente 'momento' como "la cantidad de movimiento del cuerpo" o como "el producto de la masa por la velocidad". El momento de un cuerpo cambia cuando una fuerza externa actúa sobre el cuerpo. El momento no cambia cuando no hay fuerza externa que actúe sobre el cuerpo; en ello reside el llamado "principio de conservación del momento". Las relaciones de fuerza en un sistema de cuerpos en los cuales

## MON

se tiene en cuenta el momento se formulan teniendo en cuenta la dirección (sentido vectorial). A ello obedece la frecuente definición de 'momento' como 'producto de la intensidad de una fuerza por su distancia a un punto o a una línea'.

Mientras en la "física clásica" (a la cual nos hemos referido arriba) la ley de conservación de la materia y la de la conservación del momento son dos leyes distintas, en la teoría especial de la relatividad (según la cual la masa es función de la velocidad) ambas leyes quedan unificadas.

Para más información sobre la noción física de momento en física clásica y contemporánea, véase INERCIA e INCERTIDUMBRE (RELACIONES DE) — el último artículo en relación con el uso de la noción de velocidad (o momento) de una partícula elemental en contraste con su posición.

2. 'Momento' (*Moment*) fue usado por Hegel, y es todavía usado hoy por algunos autores, para designar una fase en un proceso dialéctico. Hegel habla de "momentos de la realidad" (Enz., § 145) y del ser y la nada como "momentos del devenir" (VÉASE).

3. Hemos dilucidado el sentido de 'momento' como instante en el artículo dedicado a esta última noción. Tanto la noción de momento como la de instante están relacionadas con la noción del "ahora", de que hemos hablado asimismo en INSTANTE. En principio, pueden usarse indistintamente los términos 'instante' y 'momento' para el grupo de significaciones a que aludimos en esta sección. 'Instante' es casi siempre preferido, pero a veces se ha usado 'momento' para traducir el vocablo kierkegaardiano *Øjeblikket*, el cual es definible (según las *Migajas filosóficas*, cap. IV) como la inserción de la eternidad en el tiempo. Semejante inserción de lo eterno en el tiempo hace del "momento" (o del "instante") de Kierkegaard algo parecido al "presente eterno" de que ha hablado Unamuno, es decir, del momento que "pasa quedando" y "se queda pasando". También es algo parecido a ciertos usos del concepto de presencia (VÉASE) — por ejemplo, al uso de tal concepto por Louis Lavelle. Nos referimos a este punto con más detalle en el artículo PRESENCIA.

MÓNADA Y MONADOLÓGIA. Según San Hipólito (*Philosophoumena*, I, 2), Pitágoras —o, en todo caso, los

## MON

pitagóricos— había hablado de una πρώτη μονάς, "primera mónada" o "primera unidad". Por ella entendía la unidad fundamental y última de la cual se derivan los números. Como éstos eran para los pitagóricos realidades de las luego llamadas "inteligibles" o "metafísicas", hay que suponer que μονάς —cuyo significado corriente es "solo", "solitario", "único"— era concebida como un principio. La "mónada" es la "unidad", pero no es unidad por ser lo uno, o el número uno, sino que es lo uno, o el número uno, por ser la unidad, es decir, el fundamento de todo "uno". En alguna ocasión Platón llamó μονάδες, "mónadas", a las Ideas o Formas; es muy posible que el significado de 'mónadas' fuese en este caso "unidades inteligibles". Varios autores neoplatónicos, y algunos pitagorizantes, o neopitagorizantes, usaron las expresiones μονάς y ἐνάς para designar el carácter de la unidad inteligible, o de las unidades inteligibles. Plotino indicaba que la unidad no es propiamente un número (*Enn.*, V, v, 4; V, vi, 4); es más bien el fundamento de todo número y, en rigor, la base de todo ser inteligible, posiblemente en virtud de la equiparación, explícita o implícita, de "inteligibilidad" y "unidad" (metafísica). Lo Uno (VÉASE) puede ser entonces entendido como "Unidad". Siriano y otros autores hablaban de μονάς en sentido semejante a los pitagóricos. Influidos o no por éstos, Macrobio declaraba que *monas non est numeros... sed origo numerorum* (*Comm.*, II, ii [Lipsiae, 1893, pág. 55]). Hay estrecha relación entre el concepto de mónada y el de hénada; a este último nos hemos referido en el artículo HÉNADA, con motivo sobre todo de Proclo. Según Clemente de Alejandría (*Strom.*, V, xi, 2), la mónada es el resultado de una abstracción efectuada sobre todas las cualidades "físicas", incluyendo las "primarias". Orígenes dice (*De principiis*, I, i, 6) que Dios Padre es μονάς unidad y a la vez ἐνάς, unicidad, no como algo situado fuera de toda relación con lo múltiple, sino como principio que engendra, o por el cual se engendra, lo múltiple.

Ahora bien, el concepto de mónada adquirió un sentido filosófico central solamente con ciertos autores de comienzos de la edad moderna. Entre ellos se destacan Nicolás de Cusa y

## MON

Giordano Bruno. Nicolás de Cusa desarrolla una especie de monadología fundada en el principio de que "todo está en todo", principio que atribuye a Anaxágoras (*De docta ignorantia*, V). Según Nicolás de Cusa, la unidad de todas las cosas (el uni-verso) existe en la pluralidad (lo di-verso), y la pluralidad existe en la unidad. Ello quiere decir que cada cosa existe en acto "reduciendo" (reflejando en sí) el universo entero. El universo entero "reducido" en cada cosa hace de cada cosa una unidad que puede llamarse "mónada". En *La Cena delle cenere* Giordano Bruno desarrolla un atomismo que en algunos respectos pretende ser una revivencia del atomismo de Demócrito y Epicuro y una doctrina opuesta a la aristotélica. Pero los átomos de que habla Bruno no son propiamente átomos "materiales", sino átomos "animados", pues, según dice Bruno en la citada obra, "todas las cosas participan de la vida, habiendo muchos o innumerables individuos que viven no sólo en nosotros, sino en todas las cosas compuestas", de suerte que cuando algo muere, según se dice, no se trata de muerte, sino únicamente de cambio". Esta doctrina es continuada en *De l'infinito, universo e mondi*, en donde Bruno habla de "cuerpos primarios" indivisibles que forman los cuerpos compuestos, y en el *Spaccio della bestia trionfante*. Pero la doctrina monadológica de Bruno es expuesta sobre todo en *De triplici minimo et mensura ad trium speculativarum scientiarum et multarum artium principia libri quinque* y en *De monade, numero et figura liber, item de innumerabilibus, immenso et infugurabili seu de universo et mundis libri octo*. Bruno introduce tres *minima*: la mónada o unidad (unidad de número); el punto, o unidad de la línea; el átomo, o unidad de cuerpo. El mínimo corporal o átomo es un mínimo corporal a la vez físico y metafísico; es una substancia mínima o "mínimo simple". La característica fundamental, o la más común, de todo mínimo substancial es, diríamos, su "monadicidad", y ello en dos sentidos: porque los átomos constitutivos de la realidad son "vivos" y "animados", pudiendo calificarse de "mónadas" o "radicales individuos", y porque son irreductibles a toda otra entidad, aun cuando en comunidad esencial con el resto del

universo y con Dios. Éste puede ser llamado la Mónada por excelencia, o la mónada de las mónadas, *monas monadum*.

Lo que puede llamarse "atomismo vitalista de Bruno —que fue a la vez un "vitalismo organológico" — se extendió por muchos autores renacentistas. Tal fue el caso, por ejemplo, de F. M. van Helmont (v.), el cual, en oposición a Descartes y a Spinoza, defendió la teoría de que toda realidad está constituida, como diríamos hoy, monádicamente. Las doctrinas monadológicas renacentistas estaban muy vinculadas a la teoría de la relación *macrocosmo* (véase) - *microcosmo*: lo múltiple se refleja, según estas doctrinas, en la simplicidad de lo uno.

Algunos filósofos del siglo xvii que por diversas razones se opusieron al mecanicismo de Descartes y a todo dualismo de la materia (o extensión) y el espíritu (o pensamiento) adoptaron doctrinas de carácter monadológicas. Tal fue el caso de Henry More (v.), el cual atacó a los que llamó "nullibistas", los que afirmaban que el espíritu es *nullibi* y a los que llamó "holenmeristas" (los que sostenían que el espíritu se halla totalmente en cada parte o punto del cuerpo, siendo οὐσια ὅλεμερη "una esencia que está toda ella en cada parte). En su *Enchiridion metaphysicum*, Henry More se opone a estas dos teorías, pero principalmente a la primera. En efecto, aunque rechaza la segunda, la rechaza por insuficiente "espiritualismo", ya que considera impropio hablar de un todo y sus partes. Esto acontecería con los cuerpos materiales si éstos fueran lo que muchos imaginan: partes que constituyen un todo. Pero en rigor no hay, según Henry More, más que unidades totalmente espirituales. Esto permite concluir que Henry More aceptaba algo así como las "mónadas" en cuanto "átomos espirituales".

Ahora bien, fue Leibniz el que propuso una completa monadología y una metafísica monadológica. Leibniz no ignoraba los precedentes para su monadología; no solamente Bruno y More, sino también un cierto *Johanne Dee Londinensi, autore Monadis Hieroglyphicae* (Gerhardt, VII, 204). Pero su monadología no surgió, o no surgió sólo, de influencias históricas, sino que fue el resultado de su esfuerzo para integrar el mecanicismo

en un "pampsiquismo" o, si se quiere, "panespiritualismo". Leibniz había usado los términos *monas* y *monachon* antes de 1696, pero sin darles un significado "técnico". Con un sentido más preciso o, si se quiere, para designar substancias estrictamente individuales, Leibniz introdujo el término *monas* (y, en francés, *monade*) en una carta a Fardella del 13 de marzo de 1696; según Ludwig Stein (*Leibniz und Spinoza; ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizsehen Philosophie* [1890], págs. 209-210), Leibniz tomó el término (en su sentido más específico) de F. M. van Helmont, a quien vio en Hannover el año indicado. Pero sólo desde los primeros años del siglo xviii parece Leibniz haber adquirido conciencia de todas las posibilidades ofrecidas por el concepto de mónada. Citemos algunos textos. En una carta a Burcher de Volver (1643-1709), profesor en la Universidad de Leyden, fechada el 19 de enero de 1706, Leibniz trata (una vez más) de compaginar la idea de individualidad con la de continuidad, y señala que "nada puede haber real en la Naturaleza sino las substancias simples y los agregados que resultan de ellas", y manifiesta que "hay en los cuerpos solamente una cantidad discreta, es decir, una multitud de mónadas o substancias simples, bien que en cualquier agregado sensible, o uno que corresponda a fenómenos, pueda ser mayor que cualquier número dado". En una carta al jesuita Des Bosses, fechada el 5 de febrero de 1712, Leibniz se refiere al "vínculo substancial de las mónadas" (véase VÍNCULO SUBSTANCIAL) y en otras cartas al mismo destinatario (26 de mayo y 12 de junio de 1712; 29 de abril de 1715, entre otras) se refiere de nuevo al concepto de mónada, indicando que las mónadas no tienen situación (*situs*) una con respecto a la otra. "Las formas —escribe Leibniz— y, por tanto, las propias mónadas (con excepción del alma racional) son siempre —con respecto a su esencia o con respecto a la actualidad metafísica, y no con respecto a la existencia o a la actualidad física— algo muy parecido a aquello que, según algunos peripatéticos, hace que las partes se hallen potencialmente en el todo." Pero más conocidos que estos textos son los pasajes que Leibniz dedica a las móna-

das en los *Principios de la Naturaleza y de la Gracia fundados en razón* y en la *Monadología*, ambos de 1714. En el primero de estos escritos Leibniz dice que *monas* es una palabra griega que significa la unidad o lo que es uno. Los compuestos, o cuerpos, son pluralidades, y las simples substancias —vidas, almas y espíritus— son unidades. Debe haber necesariamente substancias simples dondequiera, pues sin ellas no habría compuestos. Como consecuencia de ello, toda la naturaleza está llena de vida" (*Principios*, 5 1). "Como las mónadas no tienen partes, no pueden ni formarse ni deshacerse. No pueden empezar ni terminar naturalmente, y, por tanto, duran tanto como el universo, el cual cambiará, pero no será destruido" (*ibid.*, § 2). En el segundo —y todavía más conocido— de dichos dos escritos, Leibniz presenta formal y sistemáticamente su doctrina monadológica: "La mónada de que vamos a hablar aquí no es sino una substancia simple que entra en los compuestos. *Simple* quiere decir sin partes (*Théod.*, sec. 10)" (*Monadologie*, § 1). Estas simples substancias son las mónadas, las cuales son "los verdaderos átomos de la Naturaleza" o "los elementos de las cosas" (*ibid.*, § 3). A base de estas proposiciones se establecen las demás afirmaciones capitales de Leibniz sobre las mónadas: son substancias, substancias individuales, diferentes entre sí; son elementos intensos y, por tanto, indivisibles; poseen percepción (v.) y apetición (v.). En la percepción se manifiestan en ellas las infinitas notas de las cosas; en la apetición se revela su tendencia a transformar las percepciones oscuras en percepciones cada vez más claras. Las mónadas son representaciones todas distintas y discernibles; su totalidad forma una jerarquía de seres que van desde las representaciones más oscuras e inconscientes hasta las representaciones claras y distintas, y, finalmente, hasta la mónada suprema, es decir, hasta Dios. Las mónadas son absolutamente individuales; no tienen ventanas abiertas al exterior que permitan una interacción mutua al modo como se conciben las relaciones físicas entre los cuerpos, pero cada una de ellas es reflejo más o menos claro del conjunto, y contiene su pasado y su porvenir. La ley que rige su interdependencia es expresada

por Leibniz en la doctrina de la armonía (v.) preestablecida que reduce, en última instancia, toda contingencia a razón en el seno de Dios. La mónada es, por consiguiente, realidad substancial; la afirmación de su espiritualidad no equivale a la negación de la existencia de lo externo, sino únicamente a la supresión de la substancialidad de este último. Espacialidad y temporalidad se resuelven de este modo en un "orden de coexistencia" y en un "orden de sucesión".

Puede decirse, en suma, que la doctrina monadológica, tanto de Leibniz como de otros autores modernos, aspira a combinar la idea de que la realidad está compuesta de elementos últimos indivisibles, con la idea de que tales elementos deben poseer una fuerza propia. Por eso las mónadas pueden ser comparadas con átomos, pero son, según decía ya Leibniz, "átomos formales", es decir, "metafísicos". La monadología puede ser, pues, descrita como "un atomismo espiritualista" y también como un "atomismo dinamicista". Este último aspecto es subrayado en dos doctrinas monadológicas posteriores a Leibniz: la de Boscovich y la de Kant. Nos hemos referido a la doctrina monadológica de Boscovich en el artículo a él dedicado; recordemos aquí solamente que se trata de una teoría física en la cual se postulan átomos dotados de fuerza potencial que permite la atracción y la repulsión. La característica principal de los átomos de que habló Boscovich es, pues, la fuerza, pero esta fuerza no es "psíquica", sino física. En cuanto a Kant, expuso una doctrina monadológica en su *Metaphysicae cum geometria iunctae usis in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam* (1756), llamado más a menudo simplemente la *Monadologia physica*. Kant empieza con una definición de la mónada: "se llama substancia simple, mónada [*monas*], a la que no tiene pluralidad de partes, de las que una pueda existir separadamente de las otras" (prop. I) y con un teorema: "Los cuerpos constan de mónadas" (prop. II). Según Kant, las mónadas son indivisibles, a diferencia del espacio, que es infinitamente divisible. La fuerza por medio de la cual un elemento simple ocupa su espacio es lo que otros llaman "impenetrabilidad". La monadología física

de Kant es menos dinamicista que la de Boscovich, pero coincide con esta última en ser un intento de explicación de los elementos simples e indescomponibles de los cuerpos físicos a base de la adscripción a ellos de una fuerza propia. Las mónadas de Kant pueden llamarse, si se quiere, "puntos metafísicos", pero éstos son el fundamento de la realidad y no toda la realidad. Ésta aparece como compuesta de dos campos: el matemático y el dinámico.

De las doctrinas monadológicas posteriores a Kant merece subrayarse la de Herbart. Éste llama "reales" a las mónadas; si se quiere, los "reales" son mónadas metafísicas. En la filosofía de los últimos cien años una teoría o tendencia monadológica se ha abierto paso en algunos casos en los que ciertos filósofos han intentado explicar la posibilidad de un pluralismo de fuerzas. Tal sucedió con Charles Renouvier. Éste consideró que "la teoría de la naturaleza" es una monadología, pero que difiere de la leibniziana "por la eliminación del antiguo problema metafísico". En efecto, añade Renouvier, "como el ser es una representación por sí, debe determinarse por medio de los atributos generales de la representación. Con Leibniz, pueden recibir los nombres de *fuerza*, *apetito*, *percepción*, incluyendo en esta última las funciones que engendran la experiencia y aquellas funciones cuyas leyes regulan y modelan la experiencia" (*Essais de critique générale. III. Les principes de la nature* [1912], pág. 12). Debe advertirse que Renouvier, como fenomenista, se resiste a adoptar la idea de substancia; en todo caso, si admite el término 'substancia' es sólo cuando puede definirla como "una *coordinación de fenómenos*, una *coordinación de existencias correlativas*, tanto *constantes como sucesivas*, un poco al modo como Leibniz definía el espacio como Orden de coexistencias posibles" (*ibid.*, pág. 392). Según Renouvier, deben aportarse cuando menos dos correcciones fundamentales a la monadología leibniziana: una se refiere a la noción de actividad, y otra a la de infinito. La "acción interna" leibniziana no expresa, al entender de Renouvier, la actividad. En cuanto al infinitismo leibniziano, es natural que Renouvier lo rechace en vista de su tendencia constante al finitismo

(véase INFINITO). Renouvier adopta una doctrina monadológica, porque estima que ésta es inmune a "las dificultades lógicas insuperables con las que ha chocado el atomismo", pero no porque crea que con ello se puede "penetrar en las profundidades de las existencias elementales" (*Le Personalisme, suivi d'une étude sur la perception externe et sur la force* [nueva ed., 1926], págs. 497-502). Pero la monadología o, mejor, "una nueva monadología" fue una parte integral de la filosofía de Renouvier, el cual escribió, en colaboración con L. Pratt la obra *La nouvelle monadologie* (1899), en donde los autores trataron de la naturaleza de las mónadas, de su composición y organización, etc. De esta obra entresacamos las siguientes definiciones básicas (Parte I): "La mónada es la substancia simple cuya realidad se halla implicada por la existencia de las substancias compuestas. Una substancia es un ser considerado en su complejidad lógica como sujeto de sus *cualidades*... Como la mónada no posee partes, no tiene extensión ni figura... Las mónadas no pueden formar mediante composición mutuas extensiones, ya que la extensión no puede sin contradicción resultar de una reunión de realidades inextensas... Las mónadas son los *verdaderos átomos de la Naturaleza*, como los llama Leibniz... La mónada no tiene composición *cuantitativa*. Es un compuesto *cualitativo*, o un sujeto de relaciones internas, *subjetivas*... Debe haber en cada mónada una cualidad común a todas y propia de cada una: es el *sentirse a sí mismo*, la relación entre el sujeto y el objeto, en el sujeto; una distinción y a la vez una identificación... La relación interna [en las mónadas] es la *representación*: es la *conciencia* cuando se la considera en su forma; es el *fenómeno* cuando se lo considera en su materia."

Finalmente, encontramos doctrinas monadológicas en la filosofía neoevolucionista de H. Wildon Carr (VÉASE), el cual habla de las mónadas como "experiencias radicales", en la filosofía de Jakob Froschammer, y en el pensamiento de Dietrich Mahnke (VÉASE). Este autor ha desarrollado también "una nueva monadología" en la cual las mónadas son presentadas como "unidades funcionales" (prop. 1), de modo que sólo los agregados



perecen (prop.  $\theta$ ). También ha habido sistemas monadológicos elaborados por varios neo-leibnizianos rusos de fines del siglo XIX y comienzos del siglo actual. Entre ellos mencionamos a N. V. Bugaév (1837-1902), autor de una doctrina acerca de las "mónadas complejas" que permiten relacionar los fenómenos físicos con los sociales en una serie de órdenes (lo que también pasa con Renouvier); y a Lossky (VÉASE). Común a estos sistemas es la noción de "actividad interna", la cual es, por lo demás, una idea central en toda monadología.

Las doctrinas monadológicas o las concepciones "clásicas" de la mónada se exponen en los textos conocidos a que se ha hecho referencia en el artículo. La monadología de H. W. Carr está expuesta en *A Theory of Monads. Outlines of the Philosophy of the Principle of Relativity* (1922); la de Dietrich Mahnke, en *Eine neue Monadologie (Kanstudien. Ergänzungsbände 39)*, 1917; la de Jakob Froschammer (véase FANTASÍA), en *Monaden und Weltphantasie* (1879). — Véase también A. Eyken, *Reality and Monads*, s/f. (1950). — W. Cramer, *Die Monade. Das philosophische Problem vom Ursprung*, 1955. Sobre el concepto de mónada en relación con la filosofía griega: B. Penzler, *Die Monadenlehre und ihre Beziehung zur griechischen Philosophie*, 1878 (Dis.). — Sobre el concepto de mónada en Leibniz: S. Averbach, *Zur Entwicklungsgeschichte der leibnizischen Monadenlehre*, 1884. — D. Selver, *Der Entwicklungsgang der leibnizischen Monadenlehre bis 1695, 1885* (Dis.). — Emil Wendt, *Die Entwicklung der leibnizischen Monadenlehre bis zum Jahre 1695, 1886* (Dis.). — E. Dillmann, *Eine neue Darstellung der leibnizischen Monadenlehre auf Grund der Quellen*, 1891 (sobre esta obra: M. Schornstein, *Dillmanns Darstellung der leibnizischen Monadenlehre*, 1894). — J. H. Ritter, *De Monadenleer van Leibniz*, 1882. — W. Schmitz, *Ueber das Verhältnis der Monadenlehre zur Theologie und Theodizee bei Leibniz*, 1906 (Dis.). — P. Milliet, *Remarques sur la Monadologie*, 1907. — Heinz Heimsoeth, *Atom, Seele, Monade. Historische Ursprünge und Hintergründe von Kants Antinomien der Teilung*, 1960.

MONDOLFO (RODOLFO) nació (1877) en Senigallia, estudió en la Universidad de Florencia y profesó en las Universidades de Turin (1910-1914) y Bolonia (1914-1938). En

1938 emigró a la Argentina, profesando en las Universidades de Córdoba y Tucumán. El propio Mondolfo ha indicado que su intuición filosófica capital fue desde muy pronto la de los continuos cambios traídos a través de la historia por las filosofías y a la vez la de la permanencia de la filosofía. Ello indica, a su entender, que la filosofía consiste esencialmente no en su "sistematicidad", sino en su "problematicidad". Pero la problematicidad de la filosofía transparece solamente cuando se estudian los cambios filosóficos en los sistemas, cada uno de los cuales es una respuesta fallida a cuestiones fundamentales filosóficas, pero al mismo tiempo una respuesta reveladora de la naturaleza de tales cuestiones. De ahí el permanente interés de Mondolfo por las relaciones entre la filosofía y su historia, y sus numerosos estudios de historia de la filosofía, especialmente la de tres períodos: la antigüedad griega; el período moderno, de Hobbes a Condillac; y el marxismo. Particularmente importantes son los estudios de Mondolfo sobre la filosofía griega, en la que ha procurado destacar su carácter "polifacético" —su *poliedricità*—, mostrando, por ejemplo, la falsedad de la imagen unilateral de la filosofía griega como abocada a lo estático, a lo finito, etc., y la verdad de una imagen más completa en la cual desempeñan un papel importante los elementos dinámicos, la idea de infinito, el subjetivismo, etc. En general, Mondolfo sostiene que la historia de la filosofía es un conjunto complejo de acontecimientos, que aunque tienen un orden en el pensar, no siguen ninguna línea determinada y menos aun pre-determinada: la historia de la filosofía, proclama Mondolfo, "es irregular". En sus estudios del marxismo, Mondolfo ha destacado la antropología subyacente en las concepciones de Marx y Engels, y los elementos dinámicos y no deterministas del marxismo.

Los escritos de M. son muy numerosos. Muchos han sido compuestos en italiano; otros lo han sido en español y otros, finalmente, en ambas lenguas. Gran parte de dichos escritos han sido reeditados con numerosas modificaciones y hasta con completas refundiciones. En el caso de ciertos escritos que han aparecido primero en italiano y luego en español o viceversa, la edición posterior es con frecuencia

muy refundida y puede considerarse como una obra nueva. Aquí nos limitaremos a los libros, o a escritos publicados separadamente, y haremos una selección en el usual orden cronológico, pero repitiendo, cuando es menester, el título, en italiano o en español, por las razones indicadas antes, en vez de mencionar que uno es traducción de otro.

*Memoria e associazione nella scuola cartesiana (Cartesio, Malebranche, Spinoza)*, con *appendice per la storia dell'inconscio*, 1900. — *Un psicólogo associazionista: E. B. de Condillac*, 1902. — *Saggi per la storia della morale utilitaria*, 2 vols., 1903-1904 (I. *La morale di T. Hobbes*; II. *Le teorie morali e politiche di C. A. Helvétius*, 1904). — *Il dubbio metodico e la storia della filosofia*, 1905. — *Il pensiero di Roberto Ardigò*, 1908. — *Tra il diritto di natura e il comunismo. Studi di storia e filosofia*, I, 1909. — *La vitalità della filosofia nella caducità dei sistemi*, 1911 ["Prolusione" en la Universidad de Turin]. — *Il materialismo storico in F. Engels*, 1912. — *Sulle orme di Marx*, 1919, 4ª ed., 1949. — *Libertà della scuola, esame di Stato e problemi di scuola e di cultura*, 1922. — *La filosofia politica in Italia nel secolo XIX*, 1924. — *Il pensiero antico. Storia della filosofia greco-romana, esposta con testi scelti dalle fonti*, 1928. — *L'infinito nel pensiero dei Greci*, 1934. — *Feuerbach y Marx. La dialéctica y el concepto de la historia*, 1936. — *Problemi del pensiero antico*, 1936. — *El problema del conocimiento desde los presocráticos hasta Aristóteles*, 1940. — *El materialismo histórico*, 1940. — *Sócrates*, 1941. — *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana*, 2 vols., 1942. — *Moralistas griegos: la conciencia moral de Homero a Epicuro*, 1941. — *La filosofía política de Italia en el siglo XIX*, 1942. — *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, 1942. — *El genio helénico </ los caracteres de sus creaciones espirituales*, 1943. — *Rousseau y la conciencia moderna*, 1944. — *Ensayos críticos sobre filósofos alemanes*, 1947. — *Tres filósofos del Renacimiento: Bruno, Galileo, Campanella*, 1947. — *Problemas y métodos de la investigación en historia de la filosofía*, 1949. — *Ensayos sobre el Renacimiento italiano*, 1950. — *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, 1952. — *Problemi e metodi di ricerca nella storia della filosofia*, 1952. — *Breve historia del pensamiento antiguo*, 1953. — *Rousseau e la coscienza moderna*, 1954. — *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, 1955. — *La comprensión del sujeto humano en la cultura*

antigua, 1955. — *Espíritu revolucionario y conciencia histórica*, 1953. — *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, 1956. — *El materialismo histórico en Engels y otros ensayos*, 1956. — *Alle origini della filosofia della cultura*, 1956. — *Arte, religión y filosofía de los griegos*, 1957. — *Problemas de cultura y educación*, 1957. — *Filosofi tedeschi. Saggi critici*, 1958. — *U pensiero stoico e epicureo*, 1958. — *Il pensiero politico del Risorgimento italiano*, 1959. — *La comprensione del soggetto humano nell'antichità classica*, 1959. — *Moralisti greci. La coscienza morale da Omero a Epicuro*, 1960. — *Guía bibliográfica de la filosofía antigua*, 1960. — *Marx y marxismo*, 1960. — *Da Ardigò a Gramsci*, 1962. — *Heráclito u Parménides*, 1962. — *Materialismo histórico — Bolchevismo y dictadura*, 1962. — Mondolfo ha traducido y ampliado considerablemente la obra de Zeller sobre la filosofía griega (véase ZELLER [EDUARD]; esta obra, todavía en proceso de publicación, recibe el nombre de Zeller-Mondolfo).

Véase W. Jaeger et al., *Estudios de historia de la filosofía* [Homenaje a R. M.], 1962 [Universidad Nacional de Tucumán. Fac. de Filosofía y Letras. Fasc. 2; bibliografía de M. en págs. 739-57]. — Sergio Anselmi, ed., *Ommagio a R. M.*, 1962 [con bibliografía de M. en págs. 69-87]. — Diego F. Pró, ñ, M. [en preparación].

MONISMO. Según hemos indicado en el artículo DUALISMO, Wolff fue el primero en usar el término 'monista' (*Monist*) para referirse a los filósofos que no admiten más que una sola substancia (*Psychologia rationalis*, 1734, 5 34). Como indica Eucken (tanto en *Die geistige Strömungen der Gegenwart*, 1904, C 1, como en *Geschichte der philosophischen Terminologie*, 1879, reimp., 1960, pág. 132), al hablar de una sola substancia Wolff se refería no necesariamente a una *substancia*, sino más bien a una substancia *una*, es decir, a una sola especie de substancia. En efecto, se puede ser monista y admitir que hay solamente materia o que hay solamente espíritu, pero no se deja de ser monista cuando se admite que hay una pluralidad de individuos siempre que éstos sean de la misma substancia. Ahora bien, ha sido común emplear los términos 'monismo' y 'monistas' para referirse respectivamente a la doctrina y a los filósofos que defienden la doctrina según la cual hay solamente una substancia. En este último sentido son monistas filósofos

como Parménides y Spinoza. En el primer sentido, es decir, en el de 'monismo' como doctrina que afirma que hay solamente una especie de substancia, son monistas tanto los materialistas como los espiritualistas.

Wolff indicaba que los monistas y los dualistas son ambos dogmáticos (a diferencia de los escépticos). Los monistas pueden ser a su vez idealistas ("espiritualistas") o materialistas. En todos los casos, la doctrina que se contraponen al monismo es el dualismo; solamente se contraponen al pluralismo cuando se afirma que hay un solo tipo de substancia y hay, además, solamente una substancia.

Es característico del monismo en cualquiera de sus especies reducir cualquier substancia a la que se estima como única existente, declarando que o bien no existe o bien es únicamente una mera apariencia de la substancia, o del tipo de substancia, existente. El monismo es pues "reduccionista" (véase REDUCCIÓN).

El monismo puede ser gnoseológico o metafísico o ambas cosas a un tiempo. Cuando es solamente gnoseológico, la realidad a la cual el monista reduce cualquier "otra" es o bien el sujeto (en el idealismo) o bien el objeto (en el realismo [gnoseológico]). Cuando es solamente metafísico, las realidades que se han solido considerar como "tipo único de realidad" o como "única realidad" son las ya citadas de materia o espíritu, pero pueden ser otras — por ejemplo, una realidad que se suponga estar más allá, o más acá, de la materia y del espíritu. Pueden clasificarse también las doctrinas monistas, como ha hecho Nicolai Hartmann, en "monismo místico" y en "monismo panteísta". El primero es representado en parte ya por Parménides, cuya fórmula de la identidad del ser con el pensar ha preterminado el curso ulterior de la mayor parte de las doctrinas monistas. El principal y más caracterizado representante del monismo místico es Plotino, cuya noción de "lo Uno" (VÉASE) constituye el principio que da lugar a la oposición del sujeto y del objeto mediante el proceso de sus emanaciones. Representante del monismo panteísta es, en cambio, Spinoza, que soluciona el problema del dualismo *cuerpo-alma* planteado por el cartesianismo por medio de la noción de la substancia infinita, en cuyo

seno se hallan los atributos con sus infinitos modos. La reducción de todo ser a la causa immanente de las cosas convierte este tipo de monismo en un monismo a la vez gnoseológico y metafísico, que resuelve tanto el problema de la relación entre las substancias pensante y extensa como la cuestión de la unidad última, de la existencia absolutamente independiente sin hacer de ella algo trascendente al mundo. En la misma línea se halla también Schelling, en cuyo sistema desempeña la absoluta indiferencia de sujeto y objeto el punto de coincidencia de todas las dualidades, de la Naturaleza y del Espíritu, que se presentan alternativamente como sujeto o como objeto, no obstante su última y esencial identidad.

En la época moderna el monismo ha surgido a veces como un espiritualismo que no niega la Naturaleza ni el mecanicismo a que está sometida, pero que la engloba en la unidad más amplia de una teleología. La tendencia materialista y naturalista ha privado, sin embargo, en el monismo actual sobre la espiritualista. Esa tendencia ha sido defendida ante todo por diversos representantes de la ciencia natural y en particular por Ernst Haeckel, quien designa su punto de vista como un monismo naturalista. La solución de toda dualidad es resuelta en este caso mediante la afirmación de la materia como única realidad, pero a la vez como la atribución a la materia de las categorías del espíritu. Este tipo de monismo puede designarse con el nombre de monismo hilozoísta, pues el problema de la actividad, de la fuerza, de la energía y aun del espíritu es solucionado por medio de la consideración de la materia como algo vivo y dinámico, como el principio de todas las propiedades. Por eso Ostwald ha concebido como realidad única, no la materia, sino la energía, de la cual deriva toda pasividad ulterior. El monismo naturalista ha sido convertido por sus representantes en un monismo idealista, pues en él se considera que la materia experimenta un proceso de continua elevación hacia la conciencia de sí misma hasta llegar al autoconocimiento. En el devenir de la materia se forma, según este monismo, la propia divinidad.

El monismo ha sido defendido

asimismo por diversas de las corrientes afines al empiriocriticismo y a la filosofía de la inmanencia (VÉASE). Se trata en este caso de un "monismo neutralista" que niega la diferencia entre lo físico y lo psíquico, y que, por lo general, analiza el significado de ambos términos dentro del marco de una descripción neutral de los fenómenos, de suerte que en la mayor parte de los casos no puede decirse que sea una doctrina monista *stricto sensu*. Algunos autores situados en la mencionada tendencia se inclinan, sin embargo, hacia un monismo explícito. Esto ocurre sobre todo con el llamado "monismo primario" de Rudolf Willy, a quien nos hemos referido al hablar de los partidarios de Avenarius. Es también, y especialmente, el caso de Bruno Wille, cuyas doctrinas son a veces afines a las de Mach, pero que más propiamente ha sido influido por Fechner. Wille defiende un "cristianismo monista" y un "monismo fáustico" de carácter notoriamente pampsiquista. Hay que mencionar asimismo el movimiento monista positivista defendido en los EE. UU. por Paul Carus (1852-1919: profesor en Chicago), cuyas obras (*Metaphysik*, 1881. *The Ethical Problem*, 1890. *The Soul of Man*, 1891. *Fundamental Problems*, 1894. *Primer of Philosophy*, 1896. *Monism and Meliorism*, 1893. *God: An Inquiry into the Nature of Man's Highest Ideal and a Solution to the Problem from the Standpoint of Science*, 1908. *Introduction to Philosophy as a Science*, 1910 [ed. separada de parte de esta obra en el escrito: *The Philosophy of Form*] defienden una penetración de campos opuestos dentro de un 'pambiotismo' panteísta. Según Carus, el monismo es la doctrina que afirma la existencia de una verdad única y absoluta que ha de manifestarse en todas las doctrinas. La concordancia de todas las verdades, inclusive de la religiosa y la científica, es un resultado de la existencia de esa verdad absolutamente universal y no contradictoria consigo misma. Carus no niega la metafísica, pero exige que sea edificada a base de los resultados de la ciencia; la filosofía comprende, así, una metodología, vinculada al método científico, una metafísica, que es la filosofía propiamente dicha, y una ética.

El conocimiento unificador de estos campos es dado, según Carus, bajo una "filosofía de la forma" (*The Philosophy of Form*) según la cual la descripción de formas —que son a la vez subjetivas y objetivas— es el objeto propio de la actividad científica y filosófica. Paul Carus fundó en 1890 la revista *The Monist* con el fin de exponer y defender sus doctrinas, u otras análogas. Esta revista cesó su publicación en 1936, pero reapareció en 1962 (con el Vol. XLVIII, 1).

Eucken (op. cit. *supra*) señaló que durante un tiempo fue común llamar "monistas" a los que seguían las doctrinas de Hegel. También han sido calificados de "monistas" todos los que han identificado la realidad con algún Absoluto que se despliega o manifiesta, ya sea como sujeto y objeto, ya como materia y espíritu, etc. Un ejemplo típico de monismo es el de la doctrina de Bradley (VÉASE). En ésta aparece muy claramente una característica fundamental del dualismo metafísico o, si se quiere, lógico-metafísico: el de la llamada "doctrina de las relaciones internas". En efecto, para todo monismo, cuando menos del tipo del de Bradley, ninguna relación —de espacio, tiempo, causalidad, etc.— puede ser exterior a ninguna realidad; si tal fuera, tendríamos entonces que sostener la existencia de realidades "independientes". Las relaciones tienen que ser internas a la realidad considerada, es decir, constituir esta realidad como tal. De este modo ninguna "realidad" es independiente, sino que está relacionada o integrada con el Todo, que es a la postre la única realidad. Cualquier enunciado sobre cualquier cosa es imposible (o parcial) a menos de referirse al Todo. De ahí que en este tipo de monismo solamente pueda hablarse de verdad como un todo, según había ya propuesto Hegel. Como toda proposición, tomada aisladamente, es parcial y falsa, la verdad como tal es únicamente el despliegue del Todo mismo bajo la forma de una proposición acerca de sí mismo. Así, para el monista, como señala A. J. Ayer, una cosa es lo que es, porque tiene las propiedades que tiene, y porque todas las propiedades son constitutivas de su naturaleza. Pero, según el propio Ayer, esta afirmación monista, que parece de naturaleza filosófica, no es, en el fondo, más que la traducción al

pensamiento de una estructura lingüística ambigua. Supongamos, dice Ayer, que hay un periódico sobre la mesa. Es verdad que si está sobre la mesa, no es verdad que no está sobre la mesa. Pero esto no es afirmación de que las propiedades de una cosa son constitutivas de su naturaleza. Esto es simplemente una tautología. Haber escrito *Hamlet*, termina Ayer, es una propiedad interna del autor de *Hamlet*, pero no del autor de *Macbeth* ni de Shakespeare. Así, según esto, sería contradictorio que el autor de *Hamlet* no hubiese escrito *Hamlet*, pero no sería contradictorio que el autor de *Macbeth* o Shakespeare no hubiesen escrito *Hamlet* (Cfr. *Language, Truth and Logic*, págs. 240-1).

Historia del monismo: Rudolf Eisler, *Geschichte des Monismus*, I. *Altertum*, 1910. — Ada Simigliana, *Monismo indiano e monismo greco nei frammenti di Eraclito*, 1961 [Publicazioni dell'Istituto universitario di Magisterio di Catania, serie filosófica, saggi e monografie, 24]. — A. Drews, *Geschichte des Monismus im Altertum*, 1913. — W. von Reichenau, *Die monistische Philosophie von Spinoza bis auf unsere Tage*, 1881. — B. Erdmann, *Ueber den modernen Monismus*, 1914. — Exposiciones del movimiento monista naturalista se encuentran en la obra colectiva, ed. por A. Drews en 2 tomos: *Der Monismus dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter*, 1908. — Exposición de los ideales del movimiento monista naturalista por J. Unold: *Der Monismus und seine Ideale*, 1908. — Véase también U. Stöckle, *Das deutsche Monistbünd im Urteil seiner Mitglieder*, 1922. — Crítica del monismo: C. Gutberiet, *Der mechanische Monismus, eine Kritik der modernen Weltanschauung*, 1894. — Fr. Klimke, S. J., *Der Monismus und seinen philosophischen Grundlagen. Beiträge zu einer Kritik moderner Geistesströmungen*, 1911, 4ª ed., 1929. — Sobre monismo psíquico: Gerardus Heymans: *Het psychisch Monisme*, 1915. — Sobre monismo real y monismo aparente: Ed. Loewenthal, *Wahrer Monismus und Scheinmonismus*, 1907. — Sobre concepciones monistas y dualistas: G. Portig, *Die Grundzüge der monistischen und dualistischen Weltanschauung*, 1904. — Ludwig Stein, *Dualismus oder Monismus? Eine Untersuchung über die "doppelte Wahrheit"*, 1909 [monog.]. — Exposición de una metafísica monista en L. Bardonnet, *L'Univers-Organisme (Néomonisme)*, 2 vols., 1912, 2ª ed., 6 vols., 1923-1927.

## MON

**MONTAGUE (WILLIAM PEPERELL)** (1873-1953) nació en Chelsea, Mass., EE. UU.), y estudió en la Universidad de Harvard con J. Royce. Hasta su jubilación, en 1937, Montague fue profesor en Bernard Collège (Nueva York). Según el propio Montague ha indicado, el problema que le ha preocupado siempre ha sido el de la relación de la conciencia con el cuerpo y, en general, el de lo psíquico con lo físico, pero ello no ha excluido, sino más bien implicado, la preocupación y tratamiento de otras cuestiones. En primer lugar, la cuestión epistemológica. La adhesión al neo-realismo (VÉASE), del que fue uno de los principales adalides, no era, sin embargo, una respuesta al problema central, sino la elaboración de un método. Pues en lo que toca al contenido mismo de las doctrinas de sus representantes, las divergencias eran considerables. Montague se oponía tanto a la interpretación behaviorista de la conciencia como al realismo a la vez físico e ingenuo de varios de sus colegas. El motivo esencial de esta divergencia era, por un lado, la actitud misma tomada frente al neo-realismo, y, por el otro, la prosecución en el fondo de su pensamiento del problema central ya citado. En lo que toca al primer punto, Montague estima el neo-realismo simplemente como un método que no presupone ningún contenido metafísico. En cuanto al segundo, su posterior meditación le conduce a una metafísica que el propio autor califica de materialismo animista y que se caracteriza por ser un "espiritualismo que puede ser expresado en categorías físicas". Según Montague, lo psíquico expresa la región de lo intenso y de lo denso, el reino de lo potencial —en un sentido esencialmente positivo de este término—, y ello de tal suerte que, en vez de contraponerse a lo físico como lo irreductible, lo penetra por todas sus partes. La traducción del movimiento externo a la actualidad de la experiencia interna se hace entonces posible, pero sin que se destruya, por así decirlo, la presencia efectiva del proceso físico. Un organicismo podría ser la conclusión última de esta doctrina, en la cual no se pretende simplemente hablar acerca de la realidad, sino directamente de ella.

## MON

Obras principales: *Time and the Fourth Dimension*, 1925 (*University of California Publications in Philosophy*). — *The Ways of Knowing or the Methods of Philosophy*, 1925 (trad. esp.: *Los caminos del conocimiento*, 1944). — *The Ways of Things* (trad. esp.: *Los caminos de las cosas*, 1948). — *Gréât Visions of Philosophy*, 1950. — Sobre Montague: H. H. Parkhurst, R. B. Perry, VV. H. Sheldon, I. Edman, P. Romannell, H. A. Overstreet, arts. en *The Journal of Philosophy*, LI (1954), 593-637.

**MONTAIGNE (MICHEL DE)** (1533-1592) nació en el castillo de Montaigne, en Périgord. Desde 1557 fue consejero en el Parlamento de Burdeos y de 1570 a 1581 alcalde en la misma ciudad. En la vida y en la obra de Montaigne se precisan con el mayor vigor y claridad los caracteres del subjetivismo y del humanismo renacentista del siglo XVI, unidos a un escepticismo que, aunque procedente, en su aspecto externo, del escepticismo antiguo, tiene por origen una muy diferente experiencia. La experiencia de Montaigne se da sobre todo en el descubrimiento de la insignificancia del hombre que, al estimarse equivocadamente superior al resto de las cosas, olvida los vínculos que lo unen a la Naturaleza. El vivir conforme a la Naturaleza, que Montaigne toma de los estoicos y de los epicúreos, pero que siente como una necesidad individual y no sólo como una verdad doctrinal, resuena de modo constante dentro de ese pesimismo que no es, en el fondo, sino una preparación para conseguir, mediante la eliminación de toda actitud presuntuosa, la tranquilidad de ánimo y la prudencia en todas las cosas. Vida conforme a la Naturaleza, eliminación de la inquietud producida por la ambición y el egoísmo, consideración de todas las cosas como transitorias, discreción en la ciencia y en el comportamiento humano, cumplimiento de las leyes y usos vigentes para evitar los mayores males que produce la rebelión contra ellos, todas esas normas no tienen otro sentido que el de contribuir a la felicidad individual, que es la única felicidad efectiva y concreta frente a las pretendidas grandezas y a las engañosas abstracciones, pues "hay que prestarse al prójimo y no darse más que a sí mismo"

## MON

(*Essais*, III, 10). O, como indica acertadamente R. Sáenz Hayes, "Montaigne reduce a lo justo cuanto solemos abultar en el deseo de mostrarnos como hijos predilectos del infortunio. Enseña el culto de lo relativo y enaltece las virtudes de la duda". Duda que no ha de confundirse, como apunta dicho autor, con una negación, pues la duda y el tan repetido *¿qué sé yo?* de Montaigne se refieren más bien a la propia persona, de la que se pretende excluir el fácil dogmatismo sobre lo externo y el afán de dominio a que conduce con frecuencia. Así, Montaigne corrige de continuo las negaciones mediante afirmaciones. Entre éstas destaca la proposición de una norma de vida para sí y para los pocos que quieren acercarse a él, pero una norma de vida que supone justamente la existencia de la afirmación y del dominio en el mundo y que busca la única actitud que corresponde asumir al sabio frente a lo inevitable.

La anterior descripción de las ideas y las experiencias de Montaigne no debe hacer creer que Montaigne puede ser presentado simplemente como un "ensayista" que utiliza pensamientos "antiguos" (especialmente estoicos y pirrónicos) y "renacentistas", adaptándolos a su situación particular y formando con todo ello una especie de "filosofía subjetivista" en la cual todo juicio aparece como relativo. Todo ello es en alguna medida cierto, en particular si tenemos en cuenta las intenciones "apologéticas" de Montaigne; en efecto, el relativismo citado confirma las verdades de la fe, ya que no dependen entonces de argumentos, sino sólo de una vida sana y simple: la vida de un "católico pirrónico". Pero a la vez es insuficiente, porque una vez hecho el inventario de cuanto Montaigne utilizó para expresar sus intuiciones sobre el hombre y la vida, queda un remanente que muestra la originalidad de Montaigne y su aguda percepción de cuestiones que hoy llamaríamos "existenciales". Al declarar que todo hombre lleva en sí el peso de la humana condición, Montaigne parece apegarse a un concepto "naturalista" y "universalista" de la existencia humana: he aquí, parece decirnos, el hombre; he aquí, por tanto, su "naturaleza". Mas esta humana condición no es nunca para

## MON

Montaigne invariable: "En verdad que es sujeto maravillosamente vano, diverso y ondulante el hombre" (*Essais*, I, 1). El ser "ondulante" (*ondoyant*) es aquí fundamental; el hombre no "es", sino que "se hace". Y se hace, además, "hacia" el futuro. En el siglo XVI Montaigne nos habla, pues, ya del "proyectar humano": "No estamos jamás en casa; estamos siempre más allá" (*ibid.*, I, iii). El "estar más allá de nosotros mismos", el proyectarnos hacia el futuro para realizarnos a nosotros mismos es posible justamente por la condición "ondulante" antes referida. Sin duda que Montaigne habla de continuo de "la naturaleza", escribiendo con frecuencia que "así procede la naturaleza" (véase, por ejemplo, III, iv). Pero no es una naturaleza invariable; es un llegar a ser lo que se es en tanto que se va a ser.

La primera edición de *Les Essais* fue publicada en 1580 y comprendía sólo parte del texto actual, que corresponde a la edición postuma de 1595 (con variantes de las ediciones de 1582 y 1588). La edición crítica, llamada *Edición Municipal* y actualmente considerada como base para todas las ediciones, es la de F. Strowski (5 vols., 1906-1933); el vol. IV comprende notas de P. Villey y el vol. V un léxico por Grâce Norton. Edición del *Journal de Voyage de Montaigne*, 1932. — Véase A. Leveau, *Étude sur les essais de Montaigne*, 1870. — H. Thimme, *Der Skeptizismus Montaignes*, 1876 (Dis. inaug.). — Arend Henning, *Der Skeptizismus Montaignes und seine geschichtliche Stellung*, 1879 (Dis. inaug.). — P. Bonnefont, *Montaigne, l'homme et l'oeuvre*, 1893. — *Id.*, *id.*, *Montaigne et ses amis*, 1898. — P. Stapfer, *Montaigne*, 1895. — M. E. Lowndes, *Michel de Montaigne*, 1898. — P. Schwabe, *Montaigne als philosophischer Charakter, ein Beitrag zur Kulturgeschichte der Renaissance*, 1899 (Dis.). — G. Guizot, *Montaigne. Études et fragments*, 1899. — E. Kühn, *Die Bedeutung Montaignes für unsere Zeit*, 1904. — G. Norton, *Studies in Montaigne. Early Writings of Montaigne*, 2 vols., 1906. — Fortunat Strowski, *Montaigne*, 1906, 2ª ed., 1931. — P. Villey, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, 2 vols., 1908 (I. *Les sources et la chronologie des Essais*; II. *L'Évolution des Essais*). — H. Navon, *Montaignes Lebensanschauung und ihre Nachwirkung*, 1908 (Dis.). — W. Weigand, *Montaigne*, 1911. —

## MON

E. Sichel, *Michel de Montaigne*, 1911. — I. C. Willis, *Montaigne*, 1927. — Jean Plattard, *Montaigne et son temps*, 1933. — *Id.*, *id.*, *État présent des études sur Montaigne*, 1935. — Bruno Rech, *Grundbegriffe und Wertbegriffe bei M. de Montaigne*, 1934. — Pierre Villey, *Montaigne devant la postérité*, 1935. — Maturin Dreano, *La pensée religieuse de Montaigne*, 1936. — Ricardo Sáenz Hayes, *Miguel de Montaigne*, 1939. — L. Brunschvicg, *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, 1942. — Maurice Weiler, *La pensée de Montaigne*, 1948. — Hugo Friedrich, *Montaigne*, 1949. — P. Moreau, *Montaigne, l'homme et l'oeuvre*, 1953. — D. M. Frame, *Montaigne's Discovery of Man*, 1955.

MONTESQUIEU (CHARLES DE SECONDAT, BARÓN DE) (1689-1755), nac. en La Brède, en las proximidades de Burdeos. En sus viajes por Italia, Países Bajos e Inglaterra, particularmente por este último país, concibió sus ideas políticas e histórico-jurídicas, cuya expresión y sistematización culminó en su *Espíritu de las leyes* (1748). Montesquieu ataca el problema de la ley en sus aspectos natural e histórico, demostrando que lo natural y lo positivo no son forzosamente contradictorios en la legislación, sino correlativos. Cada pueblo tiene el conjunto de leyes que conviene a su naturaleza y a su altitud histórica, y las diferencias de legislación no demuestran sino las diferencias entre los pueblos mismos. De este modo brota toda ley de las circunstancias en que se desenvuelve la vida de un pueblo, circunstancias que no se hallan determinadas precisamente por una necesidad natural, por un determinismo completo, sino que son primordialmente el producto de la libertad humana. En las leyes de cada uno de los pueblos se expresa el alcance de su propia libertad. El ideal consiste justamente en alcanzar la libertad máxima dentro de las posibilidades dictadas por las circunstancias naturales e históricas. Para ello precisa, en primer lugar, una separación de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, tal como Montesquieu la encontró en la Inglaterra de su tiempo, en cuya constitución vio el ideal político deseable para Francia. Sólo la mencionada separación fundamenta una libertad suficiente, que queda destruida tan pronto como los poderes

## MON

se unifican, ya sea en manos de un solo individuo o bien en las de todo el pueblo. Entre las tres formas de gobierno posibles —el despótico, el monárquico y el democrático—, Montesquieu se inclina decididamente por el segundo, pues no viendo posible el establecimiento de una democracia de tipo antiguo, la monarquía se le aparece como el ideal de su época. Pero la monarquía debe desprenderse de todo despotismo, debe alejarse en lo posible de las formas orientales y de las que iba adoptando poco a poco la francesa, sobre todo desde el auge del poder real en Luis XIV. Entre la democracia, como forma lícita, pero imposible, y el despotismo como una degeneración de la monarquía, se encuentra la constitución en la cual las jerarquías se hallan regidas por la ley y en donde los distintos poderes se armonizan y contrapesan de acuerdo con las normas legislativas. Las ideas de Montesquieu, que fue influido en gran parte por las doctrinas políticas de Locke, son características de las tendencias "moderadas" del primer período de la Ilustración francesa y prepararon el gran movimiento de ideas políticas, sociales e históricas que prosiguió a través y aun después de la gran Revolución.

En su biografía de M. (*M. A Critical Biography*, 1961), Robert Shackleton proporciona una completa biografía de las obras originales de M. en orden cronológico de composición. Figuran en esta lista varios manuscritos perdidos de los que hay referencias en otras obras, de M. u otros autores, o de los que hay resúmenes; así, por ejemplo: *Le« Prêtres dans le paganisme* (compuesto en 1711); *Discours sur le système des idées* (comp., 1716); *De la différence des génies* (comp., 1717); *Disertation sur le mouvement relatif* (comp., 1723). Otros varios escritos fueron publicados por primera vez en *Mélanges inédits de M.*, 1892, ed. Barón de Montesquieu [y R. Céleste], tales como: *De la politique* (comp., 1725); *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères* (comp., 1726/32). Algunos otros fueron publicados en *Pensées et fragments inédits*, 2 vols., 1889-1901, ed. Barón de Montesquieu [y H. Barckhausen].

Las obras de M. más importantes para nuestro propósito son: *Lettres persanes* (comp. 1717/1721; eds. críticas: H. Barckhausen, 1897, 1913; E. Carcassone, 1929; A. Adam, 1954; P.

## MOO

Vernière, 1960). — *De l'esprit des lois* (comp. ca. 1734/1748, publicado, 1748; ed. crit.: J. Brethe de la Gressaye, 1950 y sigs.). — *Défense de l'Esprit des lois* (comp., 1750, publicado, 1750). — *Éclaircissements sur l'Esprit des lois* (comp., 1750, pub. [con la mencionada *Défense*], 1750). — También pueden considerarse importantes para nuestro propósito: *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe* (comp., 1731/1733, pub., 1734). — *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (comp., 1731/1733, pub., 1734; ed. crit.: C. Jullian, *sf.*; H. Barckhausen, 1900).

Ediciones de obras: *Oeuvres de M. (Paris, Año IV [1796], 5 vols.)*; *Oeuvres complètes de M.*, ed. A. Masson, 3 vols., 1950, 1953, 1955; *Oeuvres complètes de M.*, ed. Roger Caillois, 2 vols., 1949-1951.

Véase A. Sorel, *M.*, 1888. — H. Barckhausen, *M.*, *ses idées et ses oeuvres*, 1907. — V. Klemperer, *M.*, 2 vols., 1911-1914. — J. Dedieu, *M.*, 1913. — G. Lanson, *M.*, 1932. — I. Berlin, *Montesquieu*, 1956 [monografía; British Academy Proceedings, XLI]. — Louis Althusser, *M. La politique et l'histoire*, 1959 ("Initiation philosophique"). — W. Stark, *M. Pioneer of the Sociology of Knowledge*, 1960.

MOORE (G[EOURGE]E[DWARD]) (1873-1958) nació en Upper Norwood (cercanías de Londres), y fue primero "Fellow" en Trinity Collège, de Cambridge, y luego "Lecturer" (1911-1925) y profesor (1925-1939) en la Universidad de Cambridge.

Moore se ha interesado particularmente por analizar la significación de expresiones usadas en el lenguaje corriente, y por averiguar lo que los filósofos han querido decir al decir lo que dijeron y qué razones hay para suponer que lo que han dicho es verdadero o falso. En ambos casos se trata de un "análisis", por lo que el pensamiento o, mejor dicho, el "método" de Moore ha sido considerado como un método analítico y su autor como uno de los principales representantes del movimiento filosófico llamado "Análisis", particularmente en la forma de la calificada a veces de "Escuela de Cambridge" (VÉASE). Sin embargo, en cada caso se trata de un análisis distinto. En efecto, en el análisis de la significación de expresiones del lenguaje corriente no se trata de averiguar si tales expresiones son verdaderas —pues Moore supone que lo

## MOO

son casi siempre— ni qué significación tienen —pues su significación es clara—, sino lo que resulta de analizar tal significación. En cambio, en el análisis de lo que los filósofos han querido decir se trata no solamente de dilucidar su significación —que los propios filósofos muchas veces han ignorado—, sino también de poner de relieve la verdad o la falsedad de lo dicho.

El método analítico de Moore consiste en gran parte en una "práctica" del método más que en una dilucidación del método mismo. Ello no quiere decir que no pueda también averiguarse en qué consiste el método, pero hay que aceptar el hecho de que ninguna formulación del método en términos de "reglas" puede agotarlo. Por otro lado, el doble interés de Moore antes descrito hace que, aunque no sean dos métodos distintos, se trate cuando menos de dos partes muy distintas entre sí del mismo método, partes que no es legítimo, ni conveniente, confundir. A consecuencia de ello, toda exposición del "pensamiento" de Moore, inclusive sólo de su "pensamiento metódico", choca con la dificultad de que éste solamente puede superponerse con la práctica del método, y ello hace que sea más difícil exponer que seguir el método de Moore.

Debe advertirse que el interés mostrado por Moore por poner en práctica su método —o las dos partes principales de su método— no significa ni que Moore se desinterese de toda proposición filosófica en cuanto descripción de la realidad, ni tampoco que no haya en el método de Moore supuestos filosóficos. El propio Moore ha indicado que la filosofía tiene por misión "dar una descripción general del universo entero", con inclusión de las clases principales de "cosas buenas" que hay en el universo. Por otro lado, en el curso de su análisis de las significaciones Moore presupone que hay un universo de significaciones manifestado en las expresiones del lenguaje. Estas significaciones son los conceptos o las proposiciones representados o nombrados mediante expresiones.

Las anteriores indicaciones acerca del método analítico de Moore y acerca de las ideas filosóficas presupuestas en el método no constituyen, ni siquiera muy programática-

## MOO

mente, todo el pensamiento de Moore. Por un lado debe tenerse presente que en el mismo análisis de las significaciones hay varias operaciones que Moore ha propuesto o, más exactamente, ejecutado. En algunos casos, en efecto, ha procedido a analizar un concepto en tanto que división del concepto en ciertas unidades significativas estimadas básicas. En otros casos, en cambio, ha procedido a distinguir un concepto de otros conceptos. Se ha dicho a veces que el tipo de análisis practicado por Moore es similar al propugnado por Russell. Otras veces se ha dicho que es similar al llevado a cabo por el último Wittgenstein. Lo cierto es que Moore ha ejecutado los dos tipos de análisis y que, por tanto, hay en Moore algo de russelliano y algo de newittgensteiniano. Ello no quiere decir que Moore haya seguido en cada caso a Russell y al último Wittgenstein; en rigor, si de precedencia se trata, Moore podría haberla reclamado en varios casos. Es mejor, sin embargo, no plantearse aquí cuestiones de precedencia, sino únicamente subrayar los parecidos. Por lo demás, los antecedentes de Moore —desde el punto de vista histórico— son más bien filósofos como Berkeley y Thomas Reid.

Moore estimaba que aunque no pueden probarse (o refutarse) las proposiciones del sentido común, es mejor atenerse a ellas, por cuanto de lo contrario chocamos con muchas paradojas. Esta creencia de Moore ha llevado a algunos a pensar que este filósofo es un "filósofo del sentido común", Ahora bien, ello es cierto sólo en un sentido: en el de que Moore usa el sentido común en su análisis de lo que han querido decir los filósofos y en su aceptación o rechazo de lo que han querido decir. Desde este punto de vista hay que considerar su conocida "Refutación del idealismo" (su análisis de la fórmula *esse est percipi*, que da por resultado que en ninguno de los sentidos propuestos o que puedan proponerse el *esse* es identificable con el *percipi*). Sin duda que Moore defiende la filosofía del sentido común y también, como consecuencia, el llamado "realismo del sentido común", pero ello constituye solamente una parte y, en cierto modo, una parte ancillar de su pensamiento metódico.

A la práctica del método analítico

## MOO

se debe asimismo lo que se ha llamado "la doctrina ética de Moore". Ésta tiene dos partes: primeramente, es una averiguación de "las cosas buenas"; luego, es un análisis del significado de 'bueno'. Este último análisis es capital en la citada doctrina. Puesto que no se puede descomponer la significación de 'bueno' en otras significaciones supuestamente más primarias, hay que aceptar que 'bueno' es un predicado básico. Este predicado corresponde a un concepto que designa algo *no* natural. Los filósofos que han intentado reducir el concepto de "bueno" a otro concepto, o han tratado de identificarlo con otro concepto, han cometido lo que desde Moore se conoce con el nombre de "falacia naturalista". Ello no quiere decir que 'bueno' sea el nombre de una cualidad misteriosa; es el nombre de una cualidad irreductible — como es irreductible, por ejemplo, la cualidad designada con el nombre de 'amarillo'. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que Moore no se detuvo en este análisis de 'bueno'; posteriormente admitió que 'bueno' puede ser el nombre que designa una cierta "actitud": la de aprobación. Con ello pareció Moore sucumbir a la misma "falacia naturalista" que había denunciado. Sin embargo, la aprobación de referencia no es, o no necesita ser, una "actitud natural" adoptada por un "sujeto natural"; es, o puede ser, resultado de un "uso lingüístico", en un sentido muy amplio de 'lingüístico'.

Indicamos a continuación los escritos principales de M., incluyendo artículos. Detrás de los títulos de algunos de éstos figura, entre corchetes, un número; a estos números nos referiremos oportunamente para dar noticia de qué artículos han sido recogidos en las dos colecciones tituladas *Philosophical Studies* y *Philosophical Papers*.

"In What Sense, if any, do Past and Future Time Exist?" (Symposium), *Mind*, VI (1897), 235-40. — "Freedom", *ibid.*, VII (1898), 179-204. — "The Nature of Judgment", *ibid.*, VIII (1899), 176-93. — "Necessity", *ibid.*, IX (1900), 289-304. — "Identity", *Proceedings of the Aristotelian Society*, I (1901), 103-27. — "The Value of Religion", *International Journal of Ethics*, XII (1901), 81-98. — "Mr. McTaggart's 'Studies in Hegelian Cosmology'", *Proceedings*, etc., II (1902), 177-214. —

## MOO

*Principia Ethica*, 1903 (trad. esp.: P. E., 1959). — "Expérience and Empiricism", *Proceedings*, etc., III (1903), 80-95. — "Mr. McTaggart's Ethics", *Intern. Journal*, etc., XIII (1903), 341-70. — "The Réfutation of Idealism", *Mind*, XII (1903), 433-53 [1]. — "Kant's Idealism", *Proceedings*, etc., IV (1904), 127-40. — "Jahresbericht über 'Philosophy in the United Kingdom for 1902'", *Archiv für systematische Philosophie*, X (1904), 242-64. — "The Nature and Reality of Objects of Perception", *Proceedings*, etc., VI (1905), 68-127 [2]. — "Mr. Joachim's 'Nature of Truth'", *Mind*, XVI (1907), 229-35. — "Professor James' 'Pragmatism'", *Proceedings*, etc., VIII (1908), 33-77 [3]. — "Hume's Philosophy", *The New Quarterly* (Noviembre, 1909) [4]. — "The Subject Matter of Psychology", *Proceedings*, etc., X (1909), 36-62. — *Ethics*, 1912 (trad. esp.: *Ética*, 1962). — "The Status of Sense-Data" (Symposium), *Proceedings*, etc., XIV (1914), 355-80 [5]. — "The Implications of Recognition" (Symposium), *Proceedings*, etc., XVI (1916), 201-23. — "Are the Materials of Sense Affections of the Mind?" (Symposium), *Proceedings*, etc., XVII (1917), 418-29. — "The Concept of Reality", *Proceedings*, etc., XVIII (1917), 101-20 [6]. — "Some Judgments of Perception", *Proceedings*, etc., XIX (1918), 1-29 [7]. — "Is there Knowledge by Acquaintance?" (Symposium), *Proceedings*, etc., Suppl. Vol. II (1919), 179-93. — "External and Internal Relations", *Proceedings*, etc., XX (1919), 40-62 [8]. — "Is the 'Concrete Universal' the True Type of Universality?" (Symposium), *Proceedings*, etc., XX (1920), 132-40. — "The Character of Cognitive Acts" (Symposium), *Proceedings*, etc., XXI (1921), 132-40. — *Philosophical Studies*, 1922 [incluye 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 y 8, más los escritos: "The Conception of Intrinsic Value", de 1914-1917, y "The Nature of Moral Philosophy", de 1920-1921]. — "Are the Characteristics of Particular Things Universal or Particular?" (Symposium), *Proceedings*, etc. Suppl. Vol. III (1923), 95-113 [9]. — "A Defence of Common Sense", en el volumen colectivo *Contemporary British Philosophy*, 2ª serie, ed. J. H. Muirhead, 1925 [10]. — "The Nature of Sensible Appearances" (Symposium), *Proceedings*, etc. Suppl. Vol. VI (1926), 179-89. — "Facts and Propositions" (Symposium), *Proceedings*, etc. Suppl. Vol. VII (1927), 171-206 [11]. — "Indirect Knowledge" (Symposium), *Proceedings*, etc. Suppl. Vol. IX (1929), 19-50. — "Is Goodness a

## MOR

Quality?" (Symposium), *Proceedings*, etc. Suppl. Vol. XI (1932), 116-31 [12]. — "Imaginary Objects" (Symposium), *Proceedings*, etc. Suppl. Vol. XII (1933), 55-70 [3]. — "The Justification of Analysis", *Analysis*, I (1933), 28-30. — "Is Existence a Predicate?" (Symposium), *Proceedings*, etc. Suppl. Vol. XV (1936), 175-88 [14]. — "Proof of an External World", *Proceedings of the British Academy*, XXV (1939), 273-300 [15]. — "Russell's 'Theory of Descriptions'", en H. Reichenbach, M. Weitz, K. Gödel et al., *The Philosophy of Bertrand Russell*, 1944, ed. P. A. Schilpp, págs. 175-225. — *Some Main Problems of Philosophy*, 1953 [escrito en 1910]. — "Wittgenstein's Lectures in 1930-1933", I, *Mind*, LXIII (1954), 1-15; *ibid.*, II, *Mind*, LXIII (1954), 289-316; *ibid.*, III, *Mind*, LXIV (1955), 1-27. — "Visual Sense-Data", en el volumen colectivo *British Philosophy in the Mid-Century*, 1957, ed. C. A. Mace. — Véase asimismo C. Lewy, ed., *The Commonplace Book of G.E. M., 1919-1953*, 1963. — M. escribió artículos: Cause and Effect; Change; Nativism; Quality; Real; Reason; Relation; Relativity of Knowledge; Substance; Spirit; Teleology; Truth, para el *Dictionary of Philosophy*, de Baldwin (1902).

Autobiografía y autoexposición en: "Autobiography" y "Reply to My Critics" en *The Philosophy of G. E. Moore* (Cfr. *infra*), págs. 3-39 y 535-677 respectivamente; "Addendum to Reply to my Critics", en *ibid.*, 2ª ed.

Véase: C. D. Broad, Ch. L. Stevenson, N. Malcolm et al., *The Philosophy of G.E.M.*, 1942, ed. P. A. Schilpp, 2ª ed., 1952. — Ingjald Nissen, *Moralfilosofi og hersketeknikk; en Studie over Moore's verdilaere*, 1948. — Alan R. White, *G.E.M. A Critical Exposition*, 1958. — M. White, E. Nagel, A. Ambrose, arts. en *The Journal of Philosophy*, LVII (1960), 805-24. — C. D. Broad, "G. E. Moore's Latest Published Views on Ethics", *Mind*, LXX (1961), 435-57. — Domenico Campanale, *Filosofia ed etica scientifica nel pensiero di G.E.M.*, 1962. — Norman Malcolm, "G.E.M.", en el libro de Malcolm, *Knowledge and Certainty. Essay and Lectures*, 1963. — R. B. Braithwaite, *G.E.M. 1873-1938*, 1963 [Conferencia].

MORAL se deriva de *mos*, *costumbre*, lo mismo que 'ética' de ἦθος y por eso 'ética' y 'moral' son empleados a veces indistintamente. Como dice Cicerón (*De fato*, I, 1), "puesto que se refiere a las costumbres, que los griegos llaman ἦθος, nosotros

## MOR

solemos llamar a esta parte de la filosofía una filosofía de las costumbres, pero conviene enriquecer la lengua latina y llamarla moral". Sin embargo, el término 'moral' tiene usualmente una significación más amplia que el vocablo 'ética'. En algunas lenguas, y en español entre ellas, lo moral se opone a lo físico, y de ahí que las ciencias morales comprendan, en oposición a las ciencias naturales, todo lo que no es puramente físico en el hombre (la historia, la política, el arte, etc.), es decir, todo lo que corresponde a las producciones del espíritu subjetivo y aun el espíritu subjetivo mismo. Las ciencias morales o, como tradicionalmente se las llama, ciencias morales y políticas, comprenden entonces los mismos temas y objetos que las ciencias del espíritu, sobre todo cuando éstas se entienden como ciencias del espíritu objetivo y de su relación con el subjetivo, excluyéndose con frecuencia ese saber del espíritu subjetivo o psicología, que es considerado como otro tipo de ciencia. En ocasiones se opone también lo moral a lo intelectual para significar aquello que corresponde al sentimiento y no a la inteligencia o al intelecto. Y, finalmente, lo moral se opone comúnmente a lo inmoral y a lo amoral en cuanto lo que se halla insertado en el orbe ético se opone a lo que se enfrenta con este orbe o permanece indiferente ante él. Lo moral es en tal caso lo que se somete a un valor, en tanto que lo inmoral y lo amoral son, respectivamente, lo que se opone a todo valor y lo que es indiferente al valor.

Kant ha distinguido entre la moralidad y la legalidad; nos hemos extendido sobre este punto en el artículo LEGALIDAD. Hegel ha distinguido entre la moralidad como moralidad subjetiva (*Moralität*) y la moralidad como moralidad objetiva (*Sittlichkeit*). Esta distinción es en algunos aspectos fundamentales análoga a la kantiana antes mencionada. En efecto, mientras la *Moralität* consiste en el cumplimiento del deber por el acto de la voluntad, la *Sittlichkeit* es la obediencia a la ley moral en tanto que fijada por las normas, leyes y costumbres de la sociedad, la cual representa a la vez el espíritu objetivo, o una de las formas del espíritu objetivo. Sin embargo, a diferencia de

## MOR

Kant, y aun en oposición a Kant, Hegel considera que la mera buena voluntad "subjetiva" es insuficiente; en rigor, esta buena voluntad puede obtener laureles que no son sino "hojas secas que nunca han verdecido" (*Philosophie des Rechts*, § 129). Es menester que la buena voluntad "subjetiva" no se pierda en sí misma o, si se quiere, no tenga simplemente la conciencia de que aspira al bien. Lo "subjetivo" es aquí meramente "abstracto". Para que llegue a ser concreto es preciso que se integre con lo "objetivo", el cual se manifiesta moralmente como *Sittlichkeit*. Ahora bien, la *Sittlichkeit* no es tampoco una acción moral simplemente "mecánica": es la racionalidad de la moral universal concreta que puede dar un contenido a la moralidad subjetiva de la "mera conciencia moral".

El término 'moral' ha sido usado a menudo como adjetivo para aplicarse a una persona determinada, de la cual se dice entonces que "es moral". Ello ha planteado varios problemas: (1) en qué consiste ser moral; (2) si se puede ser moral; (3) si se debe ser moral. Este último problema ha sido debatido bajo la forma de "si debe (o no) hacer lo justo (en cuanto moralmente justo)". La respuesta a este problema parece obvia: se debe ser moral, o hacer lo (moralmente) justo. Sin embargo, tan pronto como se intenta encontrar una razón que explique por qué hay que ser moral se choca contra toda clase de dificultades. Son las dificultades inherentes al "fundamento de la moralidad" de que hemos tratado en diversos de los artículos agrupados en el "Cuadro sinóptico" bajo el epígrafe "Ética" (artículos como BIEN; BUENA VOLUNTAD; DEBER; DEONTOLOGÍA; ÉTICA; IMPERATIVO; OBLIGACIÓN; SANCIÓN; SENTIDO MORAL, etc.). Indiquemos ahora simplemente que la razón, o razones, dadas para responder a la pregunta en cuestión afirmativamente pueden ser de varios tipos; así, por ejemplo: se debe ser moral porque es lo justo, lo adecuado, lo conveniente, lo conforme al Bien; o porque es ordenado, o mandado, por alguien o algo, es decir, una persona, una institución, etc.; o porque es un mandato de Dios; o porque nos produce satisfacción o nos hace felices; o porque es útil para la sociedad; o porque es un mandato de la razón; o porque

## MOR

es un mandato de la conciencia (moral), de la vocación, etc. El análisis de cada una de estas respuestas implica un examen muy completo de las cuestiones éticas fundamentales, así como un examen del modo, o modos, de aprehender la razón de la moralidad.

De los conceptos de moral y moralidad tratan la mayor parte de las obras mencionadas en la bibliografía de ÉTICA. Además, o especialmente, véanse las siguientes obras que procedemos a ordenar en forma simplemente cronológica:

L. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des moeurs*, 1903 (trad. esp., *La moral y la ciencia de las costumbres*, 1929). — L. Y. H. Hobhouse, *Morals in Evolution*, 2 vols., 1906. — Hastings Rashdall, *The Theory of Good and Evil*, 1907. — Hermann Schwarz, *Die Sittlichen Grundbegriffe*, 1925. — Jean Baruzi, *Le problème moral*, 1926 [colección: *Philosophie générale et métaphysique*, t. III]. — Hans Driesch, *Die sittliche Tat. Ein moralphilosophischer Versuch*, 1927 (trad. esp.: *El acto moral*, 1929). — Eugène Dupréel, *Traité de Morale*, 2 vols., 1932. — A. Gresson, *Le problème moral et les philosophies*, 1933. — Yves Simon, *Critique de la connaissance morale*, 1934. — Giovanni Semeria, *La morale e le morali*, 1934. — Karl Menger, *Moral, Wille und Weltgestaltung. Grundlegung zur Logik der Sitten*, 1934. — Friedrich Wagner, *Geschichte des Sittlichkeitsbegriffes*, 1936. — G. Gurvitch, *Morale théorique et science des moeurs*, 1937, 3ª ed., 1961. — Octavio Nicolás Derisi, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, 1940. — R. Le Senne, *Traité de morale générale*, 1942. — Luis Rouzic, *El contenido de la moral*, 1946. — Georges Gusdorf, *Traité de l'existence morale*, 1949. — Rafael Virasoro, *Vocación y moralidad. Contribución al estudio de los valores morales*, 1949. — M. Mandelbaum, *The Phenomenology of Moral Experience*, 1955. — G. Morris, *On the Diversity of Morals: I*, 1956. — Angel Vassallo, *El problema moral*, 1957. — Kurt Baier, *The Moral Point of View*, 1958. — Eric Weil, *Philosophie morale*, 1961. — J. Maritain, *La philosophie morale*, 1960 (trad. esp.: *Filosofía moral. Examen histórico-crítico de los grandes sistemas*, 1962). — Georges Bastide, *Traité de l'action morale*, 2 vols., 1961 (I: *Analytique de l'action morale*; II: *Dynamique de l'action morale*). — W. K. Frankema, W. D. Falk, H. D. Aiken *et al.*, *Morality and the Language of Conduct*, 1963, ed. Héctor-Neri Castañeda y G. Nakhnikian.



## MOR

**MORE (HENRY)** (1614-1687) nac. en Grantham (Lincolnshire, Inglaterra), estudió en "Christ's College", Cambridge, en donde fue "Fellow" hasta el final de su vida. More es considerado como uno de los principales representantes de la llamada "Escuela de Cambridge" o "platonismo de Cambridge". Interesado por la filosofía y en correspondencia con varios pensadores de la época (entre otros, Descartes, F. M. van Helmont, John Norris), manifestó asimismo gran interés por las tradiciones herméticas, cabalísticas y teosóficas. En rigor, algunos autores consideran a More sólo desde el punto de vista de sus tendencias cabalísticas, teosóficas y espiritualistas y de su interés por los fantasmas, las apariciones y las brujerías. Sin embargo, más importante que dichas tendencias y dicho interés es en More su inclinación hacia la especulación filosófica; en parte su interés por los fantasmas y las apariciones procedían de su deseo de probar, por su existencia, la realidad del espíritu.

En los comienzos de sus especulaciones filosóficas More encontró gran mérito en la filosofía de Descartes, que estimó muy adecuada para combatir el deísmo y el materialismo de Hobbes y otros autores. No obstante, pronto consideró More que el dualismo cartesiano y la definición de la materia por la extensión conducían a resultados contrarios a los esperados. En vista de ello insistió en que, contrariamente a lo que muchos piensan, la idea de un espíritu "es una noción tal fácil como la de cualquier otra substancia" (*An Antidote*, IV, 3); por lo menos, sus "propiedades esenciales e inseparables" —autopenetrabilidad, automovimiento, dilatación, indivisibilidad— son perfectamente concebibles. En verdad, lo que caracteriza a un espíritu son propiedades contrarias a las que caracterizan la materia —la cual es impenetrable, no se mueve por sí misma, es divisible y separable, etc. De todo ello puede derivarse la idea de la existencia de la substancia espiritual como substancia que no es una mera modificación del cuerpo. Con todo ello More parece afirmar un dualismo de tipo cartesiano (Cfr., por ejemplo, *The Immortality*, III, 1, donde 'espíritu' es definido como *a substance penetrable and indiscerpible*, a diferencia de 'cuerpo',

## MOR

definido como *a substance impenetrable and discernible*; y donde niega que haya ninguna "esencia" que posea una "condición media" entre las substancias incorporeal y corporal). Pero resulta que lo que se llama "materia" se mueve, y ello no sería posible a menos que un espíritu la hubiese dotado de movimiento. Por tanto, lo espiritual precede a lo corporal y, desde luego, lo espiritual infinito precede a lo espiritual finito y a lo corporal. Así, la "animación" de la Naturaleza es, en última instancia, de índole espiritual.

Característico de More, y considerada su más original idea, es la afirmación, y el intento de prueba, de que lo corporal no es equiparable a lo extenso, sino que la extensión (el espacio) es distinta de la materia. La extensión (el espacio) es para More infinita y no material; el espacio es real y en cuanto espacio infinito es uno de los atributos divinos — o, cuando menos, los atributos del espacio infinito, uno y simple, son paralelos, si no idénticos, a los atributos, o a algunos de los atributos, de Dios.

More elaboró un sistema ético fundado en el innatismo de los principios morales; entre estos principios sobresale el de la concepción de la felicidad como realización de la bondad teniendo como finalidad la beatitud.

Obras principales: *Philosophical Poems*, 1647 (nueva ed.: *The Complete Poems of Dr. H. M.*, 1876, ed. A. B. Grosart). — *An Antidote against Atheisme, or an Appeal to the Natural Faculties of the Minde of Man, whether there be not a God*, 1652, 3ª ed., 1662. — *Conjectura Cabalística*, 1653, otra ed., 1679. — *Enthusiasmus triumphatus*, 1656, otra ed., 1679 [con el pseudónimo "Philophilus Parresiastes"]. — *The Immortality of the Soul, so farre forth as it is demonstrable from the knowledge of nature and the light of reason*, 1659, otra ed., 1679. — *An Explanation of the Grand Mystery of Goddiness*, 1660. — *Enchiridion Ethicum, praecipua Moralis Philosophiae Rudimenta complectens*, 1667, 2ª ed., 1669. — *Enchiridion metaphysicum: sive, De Rebus Incorporéis Succincta & luculenta Dissertatio*, 1671.

Ediciones de obras: *Opera omnia, tum quae Latine, tum quae Anglice scripta sunt; nunca vero Latinitate donata*, 3 vols. (Londres, 1675-1679); reimpr., 1963. — *A Collection of Several Philosophical Weittings of Dr. H.M.*, 4ª ed., 1708. — *The Theolo-*

## MOR

*gical Works of the Most Pious and Learned H.M., D.D.*, 1708. — Edición de *Philosophical Writings of H.M.*, 1925, por Flora Isabel Mackinnon [con bibliografía, págs. 233-56 y bosquejo de tesis filosóficas de More, págs. 257-71].

Además de la introducción y notas de F. I. Mackinnon a la ed. citada, véase: P. R. Anderson, *H.M.*, 1933. — H. Reimann, *H. Mores Bedeutung für die Gegenwart, Sein Kampf für Wirken und Freiheit des Geistes*, 1941. — E. Neumann, *Die Archetypische Welt H. Mores*, 1961. — Abaron Lichtenstein, *H.M. The Rational Theology of a Cambridge Platonist*, 1962 [con un "Essay on Bibliography" y "Selected Bibliography", págs. 215-44]. — Véase asimismo bibliografía de CAMBRIDGE (ESCUELA DE) y A. Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, 1957, Cap. VI.

**MORFOLOGÍA.** Se llama usualmente *morfología* al estudio general de las formas o estructuras de los seres vivos. Este estudio puede llevarse a cabo de dos modos: o acentuando los aspectos estáticos, en cuyo caso la morfología equivale a una tipología, o acentuando los aspectos dinámicos, en cuyo caso el desenvolvimiento de los seres vivos está incluido dentro del estudio morfológico. Este último método fue el de Goethe al proponer la doctrina de las protoformas (por ejemplo, de la proto-planta). La proto-forma es un modelo a partir del cual se desarrollan diversas (y en principio infinitas) formas del reino orgánico, algunas de las cuales son realmente existentes y otras posibles pero no excluíbles en el futuro. La morfología permite así examinar las metamorfosis de los seres vivos y establecer comparaciones entre "partes" de seres vivos de distintas especies que se han desarrollado a partir del mismo modelo originario. La doctrina goethiana de la morfología supone la posibilidad del "libre" desenvolvimiento de las formas orgánicas.

El estudio y el método morfológicos han sido aplicados posteriormente al mundo del espíritu como investigación de las formas culturales (morfología de la cultura) e históricas (morfología de la historia). Según Spengler, "todos los métodos para comprender el universo pueden, en última instancia, llamarse morfología". Se distingue entre una morfología de la existencia, de lo mecánico, de lo so-

## MOR

metido a ley de causalidad (sistemática) y una morfología de lo orgánico y de la historia (fisiognómica). La aplicación de las categorías biológicas a la historia es uno de los resultados más patentes de esta concepción morfológica, que reduce las culturas a organismos, a estructuras orgánicas sometidas a los mismos procesos que los seres vivientes.

A. Meyer, *Logik der Morphologie im Rahmen einer Logik der gesamten Biologie*, 1926.

MORGAN (CONWY LLOYD) (1852-1936) nació en Londres. De 1878 a 1883 fue profesor en el Diocesan College, de Rondebosch (Ciudad del Cabo), y a partir de 1884 fue profesor de zoología y geología en el University College, de Bristol. La filosofía de C. L. Morgan pertenece a la tendencia llamada del evolucionismo emergente (véase), íntimamente conectada con los círculos neorrealistas ingleses de la época, aunque no forzosamente dependiente de ellos. Su filosofía es, pues, en muchos respectos, análoga a la de Samuel Alexander, sobre la cual influyó, a la vez que recibió de ella múltiples influencias. Formado en los estudios biológicos y psicológicos, consagrado a investigaciones originales sobre la psicología animal en un sentido próximo al behaviorismo, el pensamiento filosófico de Morgan sigue, por un lado, estrictamente los resultados de su trabajo científico, mas por otro lado, y de un modo más bien inconsciente, los precede y orienta. Morgan parte, en su teoría del conocimiento, de un supuesto empirista y aun fenomenista, de modo que un realismo del fenómeno en tanto que objeto conocido parece inevitable. Ahora bien, este realismo no es para Morgan, como lo era para Alexander, el resultado de una mera yuxtaposición de objeto y sujeto, sino la consecuencia de una vinculación de cada sujeto con su mundo, al cual pertenecen todas las "apariciones" de la realidad "externa". El objeto no es engendrado por la conciencia ni simplemente "recibido" por ella, sino que es el término de una referencia que puede tener diversos grados. Por eso la relación entre objeto y conciencia no es inteligible si no los situamos a uno y a otro dentro del marco de una evolución en el curso de la cual se van interpenetrando. Esta evolución

## MOR

es, desde luego, emergente; no sólo se efectúa a través de mutaciones o saltos bruscos, sino que, además, resulta imprevisible, a la inversa de lo que acontece con la evolución "resultante". No hay en el curso de la evolución posibilidad de calcular, por lo menos exactamente, los estadios ulteriores. Pero esta teoría no es, según Morgan, una ilegítima inserción de una interpretación metafísica dentro de la ciencia natural, sino un método positivo, y más cercano a los hechos reales, utilizado por esta ciencia. Morgan ha señalado que existen dos modos, relativamente satisfactorios, de explicación de un proceso: o lo explica un orden natural, o lo explica el acto de un agente. La primera explicación es científico-natural; la segunda es dramático-histórica. Aun cuando ninguna de estas dos explicaciones sea enteramente descartable y se trate, en rigor, de explicaciones complementarias, el propio Morgan se inclina por la segunda. Esta preponderancia del modo de explicación dramático-histórico no significa, sin embargo, a su entender, que haya que mantener un punto de vista idealista en la teoría de la conciencia; por el contrario, ello demuestra la estrecha e interna correlación de lo físico y de lo psíquico dentro del proceso de la evolución emergente y la demostración de que el sujeto o "quién" de esta evolución —y no simplemente su término final— es una realidad activa, operativa, y aun personal, a la que cabe llamar Dios.

Obras: *Animal Life and Intelligence*, 1890-91. — *Introduction to Comparative Psychology*, 1894. — *Psychology for Teachers*, 1895. — *Habit and Instinct*, 1896. — *Animal Behavior*, 1900. — *The Interpretation of Nature*, 1905. — *Instinct and Experience*, 1912. — *Herbert Spencer's Philosophy of Science*, 1913. — *Emergent Evolution*, 1923 (Gifford Lectures). — *Life, Mind and Spirit*, 1926. — *Mind at the Crossways*, 1929. — *The Animal Mind*, 1930. — *The Emergence of Novelty*, 1933.

MORO (SANTO TOMÁS) (1480-1535) nac. en Londres, canciller de Enrique VIII, decapitado por orden del monarca y canonizado por la Iglesia, describió en su obra *Sobre la mejor condición del Estado y sobre la nueva isla Utopía*, un Estado ideal de tipo platónico donde, al hilo de una crítica de la situación social de la

## MOR

Inglaterra de su época, introdujo los postulados del socialismo económico, cuyo fundamento religioso no impedía la predicación de la tolerancia contra toda persecución por motivos de creencias, si bien Moro hacía una excepción con quienes negaban a Dios y la inmortalidad del alma, pues éstos no eran dignos de vivir dentro del marco de un tal Estado perfecto. Santo Tomás Moro, que creó el vocablo 'utopía', localizaba en su Estado toda perfección: la virtud como fundamento de la moralidad del Estado, la sustitución de la servidumbre económica por una rigurosa distribución del trabajo que permitiera el ocio para el perfeccionamiento moral e intelectual, son algunos de los caracteres de su Estado, basado, para decirlo con términos de Vaz Ferreira, tanto sobre la "utopía psicológica" —principio de perfección de los miembros componentes— como sobre la "utopía histórica" — principio de perfección de las condiciones existentes.

La citada obra capital de Santo Tomás Moro se titula, en su original latino: *De optimo reipublicae statu deque nova insula utopia libelle uere aureus*, 1518 [ed. con *Epigrammata* de Tomás Moro y de Erasmo]. — Ediciones de obras: *Thomae Morae Opera omnia*, 1543, 1566, 1689 y otras [reimp. de la ed. de 1689: *Thomae Mori Opera omnia latina*, 1962]. También: *The Workes of Sir Thomas More*, 1557. — Correspondencia: *The Correspondance of Sir Thomas More*, 1947, ed. Elisabeth Francés Rogers. — Trad. al esp. de la *Utopía*, 1935; otra trad., 1955.

Bibliografías: Frank Sullivan y M. P. Sullivan, *Moreana 1478-1945*, 1946. — R. M. Gibson, *St. Thomas More: A Preliminary Bibliography of His Works and Moreana to the Year 1750*, 1961. — Biografía: Andrés Vázquez de Prada, *Sir T.M., Lord Canciller de Inglaterra*, 1962.

Entre las primeras obras sobre Tomás Moro figuran: Fernando de Herrera, *Tomás Moro* (Sevilla, 1592). — Sobre el pensamiento de T.M.: M. J. Walter, *Sir Th. M., His Life and Times*, 1839. — Karl Kautsky, *Th. More und seine Utopie, mit einer historischen Einleitung*, 1888 [Internationale Bibliothek 5]. — Theobald Ziegler, *Thomas Morus und seine Schrift von der Insel Utopia*, 1889. — *Thomas Morus und seine Utopia*, 1896. — Raymond Wilson Chambers, *Thomas More*, 1935, nueva ed., 1948. — Alfonso Erb, *Thomas Morus*, 1935. —

## MOR

Russell Ames, *Citizen Thomas More and His Utopia*, 1949. — F. Battaglia, *Saggio sull'Utopia di T. Moro*, 1949. — J. H. Hexter, *More's Utopia. The Biography of an Idea*, 1952. — Edward Louis Surtz, *The Praise of Pleasure. Philosophy, Education, and Communism in More's Utopia*, 1957. — id., id., *The Praise of Wisdom. A commentary on the Religious and Moral Problems and Backgrounds of St. Thomas More's Utopia*, 1957. — P. Huber, *Traditionsfestigkeit und Traditionskritik bei Th. MOTUS*, 1953 [Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, 47].

Sobre la influencia de Tomás Moro en América: Silvio Zabala, *La "Utopia" de Tomás Moro en la Nueva España, y otros estudios*, 1937 [se refiere a Vasco de Quiroga]. — Véase la bibliografía del artículo UTOPIA.

MORRIS (CHARLES) nac. (1901) en Denver, Colorado (EE. UU.), fue "instructor" de filosofía en Rice Institute (Houston, Texas) (1925-1931), profesor ayudante y luego profesor titular en la Universidad de Chicago (1931-1947), y ha sido desde 1958 "Research Professor" en la Universidad de Florida. Morris ha trabajado en estrecha relación con los principales representantes del empirismo lógico y del pragmatismo, en la teoría de los signos (véase SIGNO). Se debe a Morris la influyente sistematización de dicha teoría en una semiótica (v.) y la conocida división de ésta en sintaxis (v.), semántica (v.) y pragmática (v.). Morris ha desarrollado con detalle los conceptos fundamentales semióticos; en particular ha trabajado en el problema del uso de los signos y de las diferentes especies de conducta humana relativa a tal uso. Contribución importante a este respecto ha sido la teoría general del discurso (v.) y el análisis de los diferentes tipos de discurso. A base de estas investigaciones Morris se ha ocupado asimismo de problemas éticos y políticos como problemas de comportamiento, destacando el papel que desempeña el lenguaje en los mismos. Siendo concebido el hombre como un ser que vive en un universo de signos, el examen de la relación entre éstos y el hombre acaba por ser, desde el punto de vista humano, la cuestión más importante.

Obras: *Six Theories of Mind*, 1932. — *Logical Positivism. Pragmatism, and Scientific Empiricism*, 1937 [Actualités scientifiques et industrielles, 449]. — *Foundations of the Theory*

## MOS

*of Signs*, 1938 [International Encyclopedia of Unified Science, I, 2] (trad. esp., *Fundamentos de la teoría de los signos*, 1958 [Suplementos del Seminario de Problemas científicos y filosóficos. México, Segunda Serie, 12]). *Paths of Life*, 1942. — *Signs, Language and Behavior*, 1946. — *The Open Self*, 1948. — *Varieties of Human Value*, 1956. — Véase F. Rossiland, *Ch. Morris*, 1953. — L. N. Roberts, "Art as Icon; An Interpretation of C. W. Morris", en *Studies in American Philosophy*, 1955 [Tulane Studies in Philosophy, 4].

MOSTRACIÓN. Véase DEMOSTRACIÓN, DESCRIPCIÓN.

MO-TSE (c. 468-c 376 antes de J. C.) nac. probablemente en el Estado de Lu (Shantung, China), desarrolló un pensamiento filosófico basado en enseñanzas confucionistas (véase CONFUCIONISMO) y dio con ello origen a una escuela filosófico-religiosa y filosófico-política llamada *mohismo*, de considerable importancia en la historia de la cultura china. El principio fundamental del mohismo es la afirmación del amor universal y la consiguiente defensa del pacifismo. Ligado a ello hay en el mohismo una moral que se basa en la frugalidad. Según Fung Yu-lan, el mohismo de Mo-tse es de carácter utilitario, pues Mo-tse admitía solamente lo que podía rendir un provecho (moral). En su ulterior desenvolvimiento, el utilitarismo de Mo-tse fue considerablemente modificado. Comenzaron a prestarse atención a otros problemas, tales como los del conocimiento; frecuente fue al respecto una epistemología basada en el sentido común y hostil a la "dialéctica".

MOTIVO. 'Motivo' se entendía tradicionalmente como 'lo que mueve', esto es, como la causa que produce un movimiento. Se hablaba, así, de la "causa motiva", que era con frecuencia la causa directa. Las dificultades que suscita la causa eficiente correspondían también, pues, a la causa motiva. En un sentido más restringido, y a la vez más propio, el motivo se entendió ya muy pronto, sin embargo, como "motivo psicológico", es decir, como lo que mueve o puede hacer mover la voluntad. Justamente las discusiones en torno a este último concepto y las posiciones adoptadas en lo que se ha llamado la disputa del voluntarismo (VÉASE) tenían co-

## MOU

mo ingrediente principal la cuestión del papel desempeñado por el motivo. Para algunos, en efecto, el intelecto mueve a la voluntad como motivo o conjunto de motivos. Para otros, en cambio, los motivos —intelectuales o no— se limitan a "inclinarse" a la voluntad. Otras discusiones se han referido a la naturaleza o a la "situación" del motivo. En efecto, los motivos pueden ser intelectuales, pero también sentimentales, o instintivos, o representativos. Pueden ser, a su vez, internos o externos. Finalmente, los motivos pueden ser individuales o sociales, morales o no morales. En la actualidad se tiende por lo común a restringir el término 'motivo' a su significado psicológico y se procura distinguirlo de otras expresiones con las cuales habitualmente se confunde en el lenguaje cotidiano: causa, móvil, razón, etc. Una doctrina muy extendida supone que, sea cualquiera su influencia sobre la voluntad, los motivos han de ser considerados siempre como elementos "ideales". Esto no significa, ciertamente, que el motivo pertenezca al orden de las "ideas". Significa que, sea cualquiera su procedencia, puede ser siempre *traducido* al orden ideal con el fin de poder ser sometido a un análisis. En tal caso, podría estimarse que los motivos concurren en la producción de los actos. Ahora bien, esto no significa tampoco identificación del motivo con el impulso. El impulso puede producir el acto, pero su determinación puede ser debida al motivo, al modo como el espíritu, según Scheler, puede ser concebido como aquello que, sin poseer propiamente fuerza o energía, determina y señala la dirección al impulso, a lo que carece en principio de orientación.

Julius Bahnsen, *Zum Verhältnis zwischen Wille und Motiv*, 1870. — Paul Diel, *Psychologie de la motivation. Théorie et application thérapeutique*, 1948. — L. Ancona, F. J. Buytendijk et al., *La motivation*, 1959 [Symposium Florencia, 1958]. — R. S. Peters, *The Concept of Motivation*, 1958. — P. Diel, *Psychologie de la motivation*, 2ª ed., 1962. — K. B. Madsen, *Theories of Motivation. A comparative Study of Modern Theories of Motivation*, 2ª ed., 1962.

MOUNIER (EMMANUEL) (1905-1950) nac. en Grenoble, ha sido uno de los principales representantes del

personalismo cristiano en Francia. Para difundirlo, y sobre todo para tratar a la luz del mismo todas las cuestiones políticas, sociales y educativas que se iban suscitando, fundó en 1932 la revista *Esprit*, que se ha seguido publicando después de la muerte de Mounier y que sólo tuvo que suspender su aparición entre 1941 y 1944, durante la ocupación alemana. Mounier considera que es deber de los cristianos afrontar los grandes problemas de la época sin refugiarse en cómodas posiciones conservadoras; el cristianismo es, ante todo, una doctrina de renovación de las almas, pero ello no excluye que sea asimismo el fermento para una renovación de la sociedad. De ahí el interés de Mounier por posiciones tales como el marxismo, en la medida en que aspira a combatir la cosificación del hombre, aunque no en la medida en que niega la persona. Desde el punto de vista estrictamente filosófico, el pensamiento de Mounier se acerca en diversos aspectos al de Jaspers, especialmente en lo que toca a la cuestión de la comunicación. Hemos indicado en el artículo Personalismo (VÉASE) las características que, según Mounier, tiene "el universo personal"; subrayamos aquí dos condiciones que Mounier ha mencionado con frecuencia: la eminente dignidad de la persona y el motivo de la trascendencia. Sin este último —que explica la persona como "el movimiento de ser hacia el ser"— el carácter personal se desvanecería falto de apoyo o, mejor dicho, de "radicación". V. también EXISTENCIALISMO.

Obras: *La pensée de Charles Péguy*, 1931. — *Révolution personaliste et communautaire*, 1934. — *De la propriété capitaliste à la propriété humaine*, 1936. — *Manifeste au service du personalisme*, 1936. — *L'affrontement chrétien*, 1944. — *Liberté sous conditions*, 1946. — *Traité du caractère*, 1946 (trad. esp., *Traité del carácter*, 1955). — *Introduction aux existentialismes*, 1946. — *Qu'est-ce que le personalisme?*, 1947 (trad. esp.: *¿Qué es el personalismo?*, 1956). *La petite peur du XXe siècle* (trad. esp.: *El pequeño miedo del siglo XX*, 1957). — *Le personalisme*, 1949 (trad. esp.: *El personalismo*, 1962). — *Carnet de route*, 1950. — *Feu de la chrétienté*, 1950 (trad. esp.: *Fe cristiana y civilización*, 1958) [Cuadernos Taurus]. — *Emanuel Mounier et sa*

*génération*, 1956 (notas, carnets, cartas y recuerdos de E. Mounier). — Ed. de *Oeuvres Complètes: I, Oeuvres, 1931-1939*, 1961; *II, Traité du caractère*, 1961; *III, Oeuvres 1944-1950*, 1962; *IV, Recueils posthumes. Correspondance*, 1963 [con bibliografía]. — Véase N. Zaza, *Étude critique de la notion d'engagement chez E. Mounier*, 1955. — A. Rigobello, *Il contributo filosofico di E. M.*, 1957. — Candide Moix, *La pensée d'E. M.*, 1960. — Lucien Guissard, *M.*, 1963 [Classiques du XXe siècle, 50].

MOVIMIENTO. El término 'movimiento' tiene con frecuencia la misma significación que los vocablos 'cambio' y 'devenir'. En principio, pues, lo que hemos dicho acerca del concepto de devenir (VÉASE) puede aplicarse al concepto de movimiento. Se hablará entonces de las diversas especies de movimiento a que se refería Aristóteles (generación, corrupción, aumento, disminución, alteración, traslación), así como del problema del movimiento como uno de los problemas fundamentales de la filosofía.

Sin embargo, puede adoptarse la convención de usar 'movimiento' para referirse a dos conceptos más específicos: uno, el de traslación, desplazamiento o movimiento local; otro, el de movimiento en el sentido en que esta noción ha sido empleada en la moderna ciencia de la Naturaleza y en la filosofía de esta ciencia. Estos dos conceptos están, por lo demás, estrechamente relacionados entre sí. En efecto, una de las características de esta ciencia es la de negarse a tratar el problema del "cambio ontológico" y el reducir la cuestión del cambio a la del desplazamiento de partículas en el espacio. Ya los atomistas griegos habían anticipado esta reducción, pues los átomos no se "alteraban" en su naturaleza, y los cambios de los cuerpos eran explicados por medio de traslaciones espaciales. Y el propio Aristóteles siguió a veces el mismo camino, sobre todo al tratar con detalle lo que llamaba el "movimiento local".

El movimiento en el sentido apuntado ha sido un tema central en la moderna ciencia y filosofía de la Naturaleza; como ha señalado Einstein, ha sido una de las claves fundamentales para la "lectura del libro de la Naturaleza". Las nociones más im-

portantes a este respecto han sido las siguientes:

1. Principio de inercia (VÉASE) de Galileo (v.), en parte anticipado en la concepción medieval del ímpetu (VÉASE).

2. Concepción de la relatividad de los movimientos en la física moderna anterior a la teoría de la relatividad: los movimientos de los sistemas son relativos, pero dentro de dos sistemas de referencia absolutos (el espacio y el tiempo—luego, el éter).

3. Principio cartesiano de la conservación del movimiento. Según el mismo, la cantidad de movimiento (producto de la masa por la velocidad) es constante.

4. Corrección leibniziana del principio de Descartes: la constancia apuntada vale sólo para el producto de la masa por el cuadrado de la velocidad.

5. Leyes newtonianas del movimiento: I. todo cuerpo persevera en su estado de reposo o de movimiento uniforme y en línea recta, salvo en cuanto mude su estado obligado por fuerzas exteriores (inercia galileana). II. El campo del movimiento es proporcional a la fuerza motriz imprimida, y se efectúa según la línea recta en dirección de la cual se imprime dicha fuerza. III. A toda acción se opone siempre una reacción contraria e igual, es decir, las acciones entre dos cuerpos son siempre iguales entre sí y dirigidas en sentido contrario.

6. Teoría de la relatividad (VÉASE) einsteiniana: todos los movimientos son relativos al sistema de referencia en el cual se halla el observador que los mide. Einstein declara, además, que debe distinguirse entre la imagen estática y la imagen dinámica del movimiento: la primera "consiste en imaginar el movimiento como una serie de sucesos en el continuo unidimensional del espacio, sin mezclarlo con el tiempo"; la segunda, en considerar el movimiento efectuándose en un continuo bidimensional *espacio-tiempo*. En el primer caso, hay simple movimiento; en el segundo, "el movimiento está representado como algo que *es*, que existe en dicho continuo". (Cfr. *La física, aventura del pensamiento*, capítulo III).

Concepto de movimiento: Filippo

## MUE

Masci, *Sul concetto del movimento*, 1892. — Eugen Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit, Bewegung*, 1957 — Realidad del movimiento: Jean Rivaud, *La réalité du mouvement* (tomo II de la obra *De la matière à l'esprit*), 1946. — Principios del movimiento físico: von Dungen, *Ueber die Prinzipien der Bewegung, das Wesen der Energie und die Ursache des Stossgesetzes*, 1921. — Evolución histórica del concepto de movimiento: L. Lange, *Die geschichtliche Entwicklung des Bewegungsbegriffs und ihr voraussichtliches Endergebnis. Ein Beitrag zur historischen Kritik der mechanischen Prinzipien*, 1886. — El movimiento en los presocráticos: M. T. A. O'Neill, *The Presocratic Use of ἀρχή as Term for the Principle of Motion*, 1915 (tesis). — El movimiento en Aristóteles: W. Barrett, *Aristotle's Analysis of Movement: Its Significance for its Time*, 1938 (tesis). — El movimiento en Nicolás de Oresme: Ernst Borchert, *Die Lehre von der Bewegung bei Nicolaus Oresme*, 1934. — El movimiento en Newton, Leibniz y Huygens: Hans Reichenbach, "Die Bewegungslehre bei Newton, Leibniz und Huyghens", *Kantstudien*, XXIX (1924). — El movimiento en la teoría de la relatividad: Karl Vogtherr, *Das Problem der Bewegung in naturphilosophischer und physikalischer Sicht*, 1956 [Monographien zur Naturphilosophie, ed. Eduard May, 5]. — Véase también la bibliografía del artículo DEVENIR.

MUERTE. Platón señalaba ya que la filosofía es una meditación de la muerte. Toda vida filosófica, escribió después Cicerón, es una *commentatio mortis*. Veinte siglos después Santayana ha dicho que "una buena manera de probar el calibre de una filosofía es preguntar lo que piensa acerca de la muerte". Una historia de las formas de la "meditación de la muerte" podría coincidir, según esto, con una historia de la filosofía. Ahora bien, tales proposiciones pueden entenderse en dos sentidos. En primer lugar, en el sentido de que la filosofía sea o exclusiva o primariamente una reflexión acerca de la muerte. En segundo término, en el sentido de que la piedra de toque de numerosos sistemas filosóficos esté constituida por el problema de la muerte. A nuestro entender, sólo este segundo sentido es plausible.

Por otro lado, la muerte puede ser entendida de dos maneras. Ante todo, de un modo amplio; luego, de una

## MUE

manera restringida. Ampliamente entendida, la muerte es la designación de todo fenómeno en el que se produce una cesación. En sentido restringido, en cambio, la muerte es considerada exclusivamente como la muerte humana. Lo habitual ha sido atenerse a este último significado, a veces por una razón puramente terminológica, y a veces porque se ha considerado que sólo en la muerte humana adquiere plena significación el hecho de morir. Esto es especialmente evidente en las direcciones más "existencialistas" del pensamiento filosófico, no sólo las actuales, sino también las pasadas. En cierto modo, podría decirse que el significado de la muerte ha oscilado entre dos concepciones extremas: una que concibe el morir por analogía con la desintegración de lo inorgánico y aplica esta desintegración a la muerte del hombre, y otra, en cambio, que concibe inclusive toda cesación por analogía con la muerte humana.

Una historia de las ideas acerca de la muerte supone, en nuestra opinión, un detallado análisis de las diversas concepciones del mundo —y no sólo de las filosofías— habidas en el curso del pensamiento humano. Además, supone un análisis de los problemas relativos al sentido de la vida y a la concepción de la inmortalidad, ya sea bajo la forma de su afirmación, o bien bajo el aspecto de su negación. En todos los casos, en efecto, resulta de ello una determinada idea de la muerte. Nos limitaremos aquí a señalar que una dilucidación suficientemente amplia del problema de la muerte supone un examen de todas las formas posibles de cesación aun en el caso de que, en último término, se considere como cesación en sentido auténtico solamente la muerte humana. Hemos realizado en otro lugar este examen (Cfr. *El sentido de la muerte*, 1947, especialmente Cap. I). De él resulta, por lo pronto, que hay una distinta idea del fenómeno de la cesación de acuerdo con ciertas últimas concepciones acerca de la naturaleza de la realidad. El atomismo materialista, el atomismo espiritualista, el estructuralismo materialista y el estructuralismo espiritualista defienden, en efecto, una diferente idea de la muerte. Ahora bien, ninguna de estas concepciones entiende la muerte en un sentido

## MUE

suficientemente amplio, justamente porque, a nuestro entender, la muerte se dice de muchas maneras, de tal modo que puede haber inclusive una forma de muerte específica para cada capa de la realidad. La *analogía mortis* que con tal motivo se pone de relieve puede explicar por qué —para citar casos extremos— la concepción atomista materialista es capaz de entender el fenómeno de la cesación en lo inorgánico, pero no el proceso de la muerte humana, mientras que la concepción estructuralista espiritualista entiende bien el proceso de la muerte humana, pero no el fenómeno de la cesación en lo inorgánico.

No se trata, pues, de adoptar una determinada idea del sentido de la cesación en una determinada esfera de la realidad y aplicarla por extensión a todas las demás esferas — por ejemplo, de concebir la muerte principalmente como cesación en la naturaleza inorgánica y luego de aplicar este concepto a la realidad humana; o, a la inversa, de partir de la muerte humana y luego concebir todas las demás formas de cesación como especies, por acaso "inferiores", de la muerte humana. Se trata más bien de ver de qué distintas maneras "cesan" varias formas de realidad y de intentar ver si estas distintas formas tienen algo de común. Tenemos que referirnos a este respecto a otra investigación (Cfr. *El ser y la muerte. Bosquejo de filosofía integracionista*, 1962), efectuada ésta no ya desde el punto de vista de la muerte, sino desde el de la realidad. Como hemos intentado mostrar en la citada obra, el problema de la muerte es filosóficamente importante sólo en cuanto que obliga a reformular las cuestiones capitales ontológicas y a bosquejar, junto a una filosofía de la naturaleza orgánica, una filosofía de la naturaleza inorgánica, y una filosofía de la persona humana. De ahí la "relación" entre "ser y muerte" o, de modo más general, "ser" y "cesabilidad".

Ahora bien, es común estudiar especialmente el problema de la muerte como muerte humana. Algunos han pensado que esta muerte es una simple cesación; otros, que la muerte humana es "la propia muerte". Estimamos, de acuerdo con los resultados formulados en la mencionada obra, que la pura cesación (y la correspon-

## MUE

diente "pura exterioridad" de la cesación), por un lado, y la muerte como muerte absolutamente propia, por otro, son no realidades efectivas, sino más bien conceptos-límites. De la muerte humana se puede decir que es más propia que otras formas de cesación, pero a menos de cortar por completo la persona humana de sus raíces naturales, debe admitirse que tal propiedad no es nunca completa.

Junto a una investigación filosófica de la muerte, puede procederse a una descripción y análisis de las diversas ideas que se han tenido acerca de la muerte en el curso de la historia, y en particular en el curso de la historia de la filosofía. Puede entonces examinarse la idea de la muerte en el naturalismo, en el estoicismo, en el platonismo, en el cristianismo, etc., etc. También pueden estudiarse las diversas ideas de la muerte en diversos "círculos culturales" o en varios períodos históricos. En la mayor parte de los casos este estudio va ligado a un examen de las diversas ideas acerca de la supervivencia y la inmortalidad (VÉASE).

Sobre el problema general de la muerte: O. Bloch, *Vom Tode. Eine allgemeinverständliche Darstellung*, 2 vols., 1909. — G. Simmel, "Zur Metaphysik des Todes", *Logos*, I (1910-1911), 57-70 (recogido en *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*. Cap. III: "Tod und Unsterblichkeit", 1918, 2<sup>a</sup> ed., 1922 (trad. esp.: *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*, 1950). — M. Heidegger, *Sein und Zeit*, I, 1927, § 46-53 (trad. esp.: *El ser y el tiempo*, 1951, 2<sup>a</sup> ed., 1961). — A. F. Dina, *La destinée, la mort et ses hypothèses*, 1927. — R. Ruyer, "La mort et l'existence absolue", *Recherches philosophiques*, II (1932-1933), 131-74. — Max Scheler, "Tod und Fortleben", en *Schriften aus dem Nachlass*, I, 1933, reimp. en *Gesammelte Werke*, vol. 10, 1957 (trad. esp.: *Muerte y supervivencia. Ordo amoris*, 1934). — P. L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, 1937 (trad. esp.: *Experiencia de la muerte*, 1940). — Leopold Ziegler, *Vom Tod*, 1937. — I. Feier, *Essais sur la mort*, 1939. — J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*, 1943, Parte IV (trad. esp.: *El ser y la nada*, 1950). — Romano Guardini, *Tod, Auferstehung, Ewigkeit*, 1946. — Paul Chaudard, *La mort*, 1947. — José Ferrater Mora, *op. cit.* en el texto del artículo. — R. Troisfontaines, M. d'Halluin et al., *La Mort*, 1948 [Cahiers Laënnec]. — Raoul Montandon,

## MUE

*La mort, acte inconnu*, 1948. — J. Vuillemin, *Essai sur la signification de la mort*, 1949. — Béla von Brandenstein, *Leben und Tod. Grundlagen der Existenz*, 1949. — C. J. Ducasse, *Nature, Mind and Death*, 1951 [The Paul Carus Lectures, 1949]. — F. K. Feigl, *Das Problem des Todes*, 1952. — A. Metzger, *Freiheit und Tod*, 1955. — José Echeverría, *Réflexions métaphysiques sur la mort et le problème du sujet*, 1952. — Ursula von Mangoldi, *Der Tod als Antwort auf das Leben*, 1957. — Ewald Wasmuth, *Vom Sinn des Todes*, 1959. — M. F. Sciacca, *Morte ed immortalità*, 1959 [Opere complete, vol. 9] (trad. esp.: *Muerte e inmortalidad*, 1962). — A esta bibliografía hay que agregar los trabajos de los autores que sin haber consagrado obras especiales al problema de la muerte lo han considerado como central; así Unamuno (especialmente en *Del sentimiento trágico de la vida*), K. Jaspers, etc. — Véase también la bibliografía del artículo INMORTALIDAD. — Sobre el problema de la muerte especialmente en sentido biológico: A. Weismann, *Die Dauer des Lebens*, 1882. — A. Dastre, *La vie et la mort*, 1909. — Dofflein, *Das Unsterblichkeitsproblem im Tierreich*, 1913. (Para resumen popular de las investigaciones sobre el llamado problema de la inmortalidad de la célula, véase Metalnikof, *La lucha contra la muerte*, trad. esp.; en él se hace referencia a las investigaciones de Metchnikoff, Maupas, Woodruff, Calkins, etc.). — Lipschütz, *Allgemeine Physiologie des Todes*, 1915. — P. Kammerer, *Einzeltd, Völkertod, biologische Unsterblichkeit*, 1918. — G. Bohn, *Les problèmes de la vie et de la mort*, 1925. — M. Vernet, *La vie et la mort*, 1952 (contra las tesis mecanicistas de A. Dastre). — Sobre el problema de la muerte, con particular atención a la cuestión del envejecimiento: Ewald, *Ueber Altern und Sterben*, 1913. — Korscheit, *Lebensdauer, Altern und Tod*, 3<sup>a</sup> edición, 1924. — Rafael Virasoro, *Envejecimiento y muerte*, 1939. — Hans Driesch, *Zur Problematik des Alterns*, 1942. — R. Mehl, *Le vieillissement et la mort*, 1955. — M. Arniou, A. Berge, R. Biot et al., *La vieillesse, problème d'aujourd'hui*, 1961 [Groupe lyonnais d'études médicales philosophiques et biologiques]. — El problema de la muerte en diversas culturas, épocas y autores: F. Leta, *Das Verhältnis des Geistes, der Seele und Leibes bei den Aegyptern des alten Reiches*, 1918. — E. Stettner, *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römer*, 1934. — E. Benz,

## MUL

*Das Todesproblem in der stoischen Philosophie*, 1929. — J. Fallot, *Le plaisir et la mort dans la philosophie d'Épicure*, 1952. — J. Fischer, *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche*, I, 1954. — Jaroslav Pelikan, *The Shape of Death; Life, Death, and Immortality in the Early Fathers*, 1961. — J. Wach, *Das Problem des Todes in der Philosophie unserer Zeit*, 1934. — A. Sternberger, *Der verstandene Tod. Eine Untersuchung über M. Heideggers Existentialontologie*, 1934. — K. Lehmann, *Der Tod bei Heidegger und Jaspers. Ein Beitrag zur Frage: Existentialphilosophie, Existenzphilosophie und protestantische Theologie*, 1938. — Régis Jolivet, *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J. P. Sartre*, 1950.

**MÚLTIPLE, MULTIPLICIDAD.** El concepto de lo múltiple y de la multiplicidad, o concepto de "los muchos" o "muchas cosas", πολλὰ, *multa*, *multiplicitas*, se halla en estrecha relación con el concepto de lo uno y de la unidad. Se trata primariamente de una relación de correlación y de contraposición: lo múltiple se halla correlacionado con lo uno y a la vez es contrapuesto a lo uno. Lo múltiple puede entenderse de dos modos: como multiplicidad de un solo elemento (así, por ejemplo, multiplicidad de átomos) o multiplicidad de varios elementos (así, por ejemplo, multiplicidad de átomos, planetas, árboles, etc.). En el primer caso la multiplicidad equivale simplemente al "mucho", *multum*. En el segundo caso equivale a lo vario, *multitudo*.

Consideraremos aquí el concepto de lo múltiple como lo vario, porque la relación entre este tipo de multiplicidad y la unidad es la que ha planteado con más frecuencia problemas a los filósofos. En cierto modo puede decirse (y, en rigor, se ha dicho) que la relación entre lo múltiple (como vario) y lo uno es el problema capital de la filosofía. En efecto, muchos filósofos han tratado de reducir de alguna manera lo múltiple a lo uno por lo menos en dos sentidos: metafísicamente, o reducción real, y gnoseológicamente, o reducción cognoscitiva. Algunos pensadores han estimado que la última reducción depende de la primera; otros han considerado que la reducción de lo múltiple a lo uno es una cuestión gnoseológica y no metafísica. En todo caso, encontramos numerosos ejemplos de

esfuerzos tendientes a practicar una u otra de dichas reducciones o ambas a un tiempo. El problema fundamental al respecto ha sido desde los orígenes del pensamiento filosófico el siguiente: cómo es posible tratar lo múltiple desde el punto de vista de lo uno (o de "algún uno") y a la vez admitir que la "realidad" se da como multiplicidad.

Nos hemos referido a estos puntos en varios artículos de la presente obra; remitimos especialmente a los artículos IDEA, NÚMERO y UNO (L.O.). Aquí nos confinaremos a algunas indicaciones sobre el concepto de multiplicidad tal como se manifiestan en varios autores.

La contraposición de lo múltiple a lo uno y el predominio del último sobre el primero fueron dos temas capitales en la filosofía de Parménides y de los eleatas, los cuales consideraron que sólo lo Uno es objeto de saber; la multiplicidad y la variedad son objetos de la opinión y de la sensación. Un compromiso entre la multiplicidad y la unidad fue alcanzado por los pluralistas. En cambio, muchos sofistas insistieron en la realidad de lo múltiple y lo vario frente a lo Uno. En todo caso, el problema de la multiplicidad en correlación con la unidad y en contraposición a ella era ya un "viejo" problema en tiempos de Platón, como éste hace constar en el *Filebo* (14 D y siguientes) al hablar "de las maravillas en torno a lo uno y lo múltiple", τῶν θαυμασιῶν περὶ τὸ ἓν καὶ πολλαῖ. Platón trató con frecuencia de lo que se ha llamado "el problema de lo Uno y de lo Múltiple", especialmente bajo la forma de la cuestión: ¿Cómo es posible que lo Uno sea múltiple y lo múltiple uno? (Cfr., por ejemplo, *Soph.*, 251 C). En efecto, algunos habían proclamado que no se puede decir que el hombre sea bueno, porque lo bueno es lo bueno y el hombre es el hombre; no hay, pues, "hombre bueno" como unidad de una multiplicidad (o, en este caso, de una dualidad), sino que hay dos unidades: hombre y bueno. Esta dificultad se debe, según Platón, a que se olvidaba que dos propiedades expresan dos esencias y que estas esencias no se identifican con el sujeto en el cual inhiere. Por eso se puede decir que Sócrates es alto y bajo: alto en cuanto comparado con alguien bajo y bajo en cuanto comparado con alguien

alto. En otros términos, el ser alto y bajo no es una contradicción, sino el resultado de participar en dos esencias que en este caso son de carácter "relacional". Ello no significa que las esencias (ideas, formas) concuerden siempre entre sí; hay esencias que se excluyen mutuamente. Así, Platón enfocó el problema de lo Uno y de lo Múltiple desde el punto de vista de su doctrina de las ideas. La idea misma (la forma, la esencia) puede ser considerada como la unidad (visible inteligiblemente) de la multiplicidad. Pero a la vez que Platón resolvió el citado problema planteó otro: el de cómo engranan, por así decirlo, lo múltiple y lo Uno. En el caso de las ideas mismas, este engranar de lo múltiple en lo uno es posible gracias a la jerarquía de las ideas. Pero en el caso de la relación entre cada idea y la multiplicidad, la solución platónica parecía poco satisfactoria. Consistía, en efecto, en yuxtaponer lo uno a lo múltiple, παρὰ τὰ πολλαῖ, con lo cual el último quedaba separado del primero. Para evitar esta dificultad Aristóteles propuso la doctrina según la cual lo uno es inmanente a lo múltiple, κατὰ τὸν πολλαῖ, como hemos puesto de relieve en el artículo IDEA. Desde entonces "el problema de lo Uno y de lo Múltiple" fue resuelto de distinta forma según se destacara la noción de "yuxtaposición" o la noción de "inmanencia". Pero dicho problema se complicó con muchos otros. No bastaba ya decir que lo múltiple equivale a lo sensible, y lo uno a lo inteligible; en efecto, podía admitirse una pluralidad de inteligibles, bien que arraigados en la unidad (Cfr. Plotino, *Enn.*, V, iii, 6 et al.).

Entre los filósofos cristianos, y especialmente entre los escolásticos, llamamos la idea de multiplicidad tratada desde varios aspectos: como multiplicidad (*multitudo*) de cosas; como multiplicidad numérica; como multiplicidad trascendental, etc. La multiplicidad de cosas resulta (lógica y metafísicamente) de una división del ente. La multiplicidad numérica puede resultar de la división (como en la línea) o de la multiplicación (como en el número). La multiplicidad numérica o multiplicidad medida es aplicable a la multiplicidad de las cosas. Especialmente importante es el concepto de multiplicidad absoluta o trascendente, que se contrapone rigu-

rosamente al concepto de unidad trascendente. Algunos escolásticos han hablado de multiplicidad extrínseca e intrínseca como especies de la multiplicidad trascendente. En todos estos casos la noción de multiplicidad es idéntica (o cuando menos paralela) a la noción de multitud, la cual es a la vez una especie de pluralidad.

Sería largo indicar siquiera las principales ideas formuladas en la época moderna sobre la idea de multiplicidad. Recordaremos sólo que de acuerdo con la tendencia de muchos autores modernos a subrayar las cuestiones gnoseológicas frente a las ontológicas, el citado "problema de lo Uno y de lo Múltiple" ha sido tratado a menudo en la época moderna bajo la cuestión de la posibilidad de la síntesis (v.). El ejemplo más eminente al respecto es Kant, en cuya teoría del conocimiento la noción de multiplicidad (*Mannigfaltigkeit*) como "material para la síntesis" desempeña un papel capital. En efecto, el conocimiento se constituye, según Kant, a medida que se sintetizan multiplicidades: lo múltiple es uno de los caracteres de lo dado (v.) frente a lo uno, que es uno de los caracteres de lo puesto. Como lo dado y lo puesto son no sólo correlativos, sino también relativos (relativos al nivel en que algo es dado respecto a algo que es puesto), la multiplicidad ofrece diversos aspectos: multiplicidad de sensaciones, de percepciones, etc. Debe advertirse, sin embargo, que no todas las ideas sobre lo múltiple y la multiplicidad en la filosofía moderna son exclusivamente, o siquiera primariamente, gnoseológicas. Hay asimismo nociones ontológicas de lo múltiple y la multiplicidad como las que, por ejemplo, encontramos en Wolff, el cual define lo múltiple (*multum*) como la simultaneidad de varios elementos, cada uno de los cuales es uno sin ser ninguno de ellos igual al otro (*Ontologia*, § 331 [definición entresacada por el autor de los *Elementi Arithmeticae*, § 7]).

Pacques Rolland de Reneville, *L'un multiple et l'attribution chez Platon et les sceptiques*, 1962.

MÜLLER (ALOYS) (1879-1952) nació en Euskirchen (Renania). Estudió y se "habilitó" en la Universidad de Bonn (1921), en la cual fue "profesor extraordinario" desde 1927. Aloys Müller se ha interesado sobre todo en el problema de la relación

## MUL

entre la filosofía y las ciencias. Hostil por un lado al irracionalismo y por el otro al cientificismo positivista, Aloys Müller ha tendido cada vez más a considerar la filosofía de la ciencia como un análisis ontológico de los conceptos científicos capitales. Aloys Müller ha defendido una teoría del conocimiento realista, una teoría de los valores objetivista y una ontología basada en una previa clasificación general de tipos de objetos. Esta última clasificación, según la cual los objetos son distribuidos en reales, ideales, metafísicos y valores, ha tenido notoria influencia en los países de lengua española por la traducción y difusión de la introducción a la filosofía de Müller. Típico del pensamiento de éste es el considerar que la verdad es una forma de realidad y no un valor.

Obras *Das Problem des absoluten Raumes*, 1911 (2ª ed. con el título: *Die philosophischen Problemen der Einsteinschen Relativitätstheorie*, 1922) (*El problema del espacio absoluto*; 2ª ed.: *Los problemas filosóficos de la teoría de la relatividad, de Einstein*). — *Wahrheit und Wirklichkeit*, 1913 (*Verdad y realidad*). — *Der Gegenstand der Mathematik, mit besonderer Beziehung auf die Relativitätstheorie*, 1922 (*El objeto de la matemática, con especial referencia a la teoría de la relatividad*). — *Einführung in die Philosophie*, 1925 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía*, reed., 1937). Refundición de esta obra en el libro: *Welt und Mensch in ihrem realen Aufbau*, 1947, 4ª ed., 1951 (*Mundo y hombre en su estructura real*). — *Psychologie*, 1927 (trad. esp.: *Psicología*, 1933, reed., 1937). — Véase F. Kluge, *Die Philosophie der Mathematik und der Naturwissenschaft bei A. Müller*, 1935 (Dis.). — H. Stoffer, "Die gegenständstheoretische Naturphilosophie A. Müllers", *Philosophia Naturalis*, III (1954), 98-150.

MÜLLER-FREIENFELS (RICHARD) (1882-1949) nació en Bad Ems. Desde 1930 fue profesor en la Academia pedagógica de Stettin; desde 1933, profesor en la Escuela Superior de Comercio, de Berlín; a partir de 1946, profesor en la Universidad de Berlín.

Müller-Freienfels se interesó por la psicología del arte, rechazando las orientaciones positivistas y sensualistas y apoyándose en una concepción de la vida psíquica como una "totalidad" que incluye, estrechamente en-

## MUL

lazados entre sí, los fenómenos voluntarios y los emotivos. Se trata, pues, de una "psicología vital" para la cual Müller-Freienfels encontró apoyo en Nietzsche, Klages y también en algunas orientaciones pragmatistas (como las de James). Ello le llevó a una concepción del conocimiento fundada en la idea de que la llamada "objetivación" es sólo, a lo sumo, un momento derivado de una "posición de lo real" efectuada por el sujeto. El conocimiento de lo real está determinado por una serie de "intenciones" que no necesitan ser forzosamente "finalidades útiles". Las "intenciones" son expresión del sujeto como "sujeto total". Müller-Freienfels se opuso a quienes descartan los elementos irracionales en el conocimiento, tratando de mostrar que todo conocimiento —y, en general, toda actividad humana— está fundada en complejos en los cuales los datos racionales son solamente un aspecto o un elemento.

Müller-Freienfels desarrolló una psicología y metafísica de la individualidad en tanto que ligada a un mundo y a la "concepción del mundo". Se trata de una "metafísica de lo irracional" en la cual las "fuerzas irracionales" se hallan trabadas en un sistema. Este sistema es en última instancia "el sistema de las vivencias", que es inadecuado, según Müller-Freienfels, escindir en aspectos o inclusive en actividades específicas.

Obras principales: *Psychologie der Kunts*, 2 vols., 1912 (*Psicología del arte*). La segunda edición de esta obra (1920) ha sido muy ampliada: I. *Allgemeine Grundlegung und Psychologie des Kunstgenusses* (*Fundamento general y psicología del goce artístico*); II. *Psychologie des Kunstschaffens, des Stils und der Wertung* (*Psicología de la creación artística, del estilo y de la valoración*); III. *System der Künste. Die psychologischen Grundlagen der einzelnen Kunstzweige* (*Sistema de las artes. Los fundamentos psicológicos de las diversas ramas artísticas*). — *Poetik auf psychologischer Grundlage*, 1914 (*Poética sobre fundamento psicológico*). — *Individualität und Weltanschauung. Differentialpsychologische Untersuchungen zur Religion, Kunst und Philosophie*, 1918 (*Individualidad y concepción del mundo. Investigaciones de psicología diferencial para la religión, el arte y la filosofía*). — *Psychologie der Religion*, 2 vols., 1920. — *Bildungs- und Erziehungs-ideale in Vergangenheit, Gegenwart*

## MUL

*und Zukunft*, 1921 (*Ideales de la educación y de la formación cultural en el pasado, presente y futuro*). — *Philosophie der Individualität*, 1921. — *Irrationalismus. Umrisse einer Erkenntnislehre*, 1922 (*Irracionalismo. Bosquejos de una teoría del conocimiento*). — *Das Gefühls- und Willensleben*, 1923 (*La vida emotiva y volitiva*). — *Das Denken und die Phantasie*, 1925 (*El pensamiento y la fantasía*). Estas dos últimas obras son consideradas por el autor como partes de unos *Grundzüge einer Lebenspsychologie* (*Rasgos fundamentales de una psicología de la vida*). — *Persönlichkeit und Weltanschauung. Die psychologischen Grundtypen in Religion, Kunst und Philosophie*, 1923 (*Personalidad y concepción del mundo. Los tipos psicológicos fundamentales en la religión, el arte y la filosofía*). — *Metaphysik des Irrationalen*, 1927 (*Metafísica de lo irracional*). — *Allgemeine Sozial- und Kulturpsychologie*, 1930 (*Psicología general social y cultural*). — *Psychologie der Wissenschaft*, 1936 (*Psicología de la ciencia*). — *Der Mensch und das Universum. Philosophische Antworten auf kosmologische Fragen. Antworten auf kosmologische Fragen. Respuestas filosóficas a cuestiones cosmológicas*). — *Schicksal und Zufall*, 1949 (*Destino y azar*).

MÜLLER (JOHANNES) (1801-1858) nac. en Coblenza, profesor de fisiología desde 1826 en Bonn y desde 1833 en Berlín, ha ejercido gran influencia sobre la psicología y sobre la teoría del conocimiento especialmente por su doctrina de la energía específica de los sentidos. Nos hemos referido a ella en el artículo sobre la noción de energía (VÉASE). Agreguemos aquí que la afirmación de que hay una subjetividad de las cualidades sensibles no significa en Johannes Müller que haya cualidades "innatas"; en su propósito, la doctrina en cuestión se refiere a la estructura de los nervios sensoriales. Müller trabajó asimismo en el problema de las afecciones como manifestaciones del impulso de conservación de sí mismo.

Obras: *Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes der Menschen und der Tiere*, 1826 (*Para la fisiología comparada del sentido de la vista en los hombres y en los animales*). — *Ueber die phantastischen Gesichterscheinungen*, 1826 (*Sobre los fenómenos visuales fantásticos*). — *Handbuch der Physiologie des Menschen*, 2 vols., 1833-1840 (*Manual de fisiología del hombre*). — Véase K.



## MUN

Post, J. *Müllers philosophische Anschauungen*, 1905 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 35]. — M. Müller, *Ueber die philosophische Anschauungen des Naturforschers J. Müller*, 1927.

MUNDANO (INTRAMUNDANO, TRASMUNDANO). En lenguaje filosófico 'mundano' significa "perteneiente al mundo", "tocante al mundo", y, a veces, "relativo a este mundo". 'Intramundano' significa literalmente "dentro del mundo", pero el término 'intramundano' ha adquirido un sentido más determinado en Heidegger, el cual distingue entre 'intramundano' (*innerweltlich*) y 'mundano' (*weltlich*). Algo es "mundano" cuando es una forma de ser del Dasein (VÉASE); algo es "intramundano" o "perteneiente al mundo" (*weltzugehörig*) cuando está en el mundo al modo como lo están los entes "presentes", cuando es una manera de estar—"en" del ente presente (*vorhandene Seiendes*).

Ahora bien, se ha empleado asimismo 'intramundano' para referirse a las realidades que están en el mundo a diferencia de lo "trasmundano", que se refiere a una realidad, o a unas realidades, allende el mundo. Lo intramundano se contrapone en este caso de algún modo a lo trasmundano. Se habla, por ejemplo, de una metafísica intramundana, la cual sería una metafísica de todas las realidades del mundo como mundo. Lo que se incluya en tales realidades, es asunto a debatir. Algunos tienden a incluir en ellas solamente las realidades llamadas "naturales" o, de un modo general, las realidades "físicas" (abarcando las "mentales"); otros incluyen la conciencia; podrían incluirse, en alguna medida, los entes de razón, los valores, etc. Pero la contraposición entre lo intramundano y lo trasmundano no significa que sean opuestos entre sí: lo trasmundano puede ser concebido como fundamento de lo intramundano, o lo intramundano puede ser concebido (cuando menos *quoad nos*) como punto de partida para una "metafísica trasmundana".

MUNDO. El término 'mundo' designa: (a) el conjunto de todas las cosas; (b) el conjunto de todas las cosas creadas; (c) el conjunto de entidades de una clase ("el mundo de las ideas", "el mundo de las cosas físicas"); (d) una zona geográfica

## MUN

("el Nuevo Mundo", "el Viejo Mundo"); (e) una zona geográfica en un período histórico ("el mundo antiguo"); (f) un horizonte o marco en el cual se hallan ciertos saberes, cosas, acontecimientos, etc. ("el mundo de la física", "el mundo de los sueños"). Conviene, pues, en cada caso en que se emplee el vocablo 'mundo' precisar su significación. Los sentidos más empleados en filosofía son (a), (b), (c) y (f); los más frecuentes son (a) y (b). El sentido (a) es el que predominó entre los antiguos. Pero aun dentro de este sentido se dieron varias definiciones de 'mundo' (Cfr., por ejemplo, las que se encuentran en Hornero, *Il.*, VI, 492; en Hesíodo, *Theog.*, 587, en Anaxímenes, 13 B 2; en Filolao, 44 B 2). En ocasiones 'mundo' designa el orden del ser, *κόσμος*. Es el significado que tiene 'mundo' entre los pitagóricos. Pero aun dentro del concepto de orden o mundo ordenado, pueden encontrarse varios órdenes. Dos de ellos fueron predominantes: el del mundo sensible (*mundus sensibilis*) y el del mundo inteligible (*mundus intelligibilis*). Estos dos "mundos" se presentaron con frecuencia como contrapuestos. Pero a la vez se reconoció que hay una unidad que los fundamenta y aun que los hace posibles como distintos: la existencia humana. En efecto, cada uno de ellos es definido por la relación en que se halla con respecto al hombre, el cual está "sumergido" habitualmente en el mundo sensible, pero vive en continua trascendencia hacia el mundo del pensamiento y de las "cosas verdaderas". Los estoicos distinguían, según manifiesta Diógenes Laercio (VII, 137 sigs.), entre tres significados del término *κόσμος* (1) el propio Dios; (2) la disposición ordenada de los cuerpos celestes; (3) el conjunto del cual los dos anteriores son partes. También se define el mundo como un ser individual que cualifica el conjunto de la substancia o, como dice Posidonio en su tratado sobre los *Fenómenos celestes*, un compuesto de cielo y tierra y las naturalezas que hay en ellos, o bien un sistema constituido por dioses y hombres y todas las cosas creadas por ellos. En el cristianismo persiste la oposición entre los mundos, pero bajo un carácter peculiar, que llega a destruir las bases de la concepción antigua. El mun-

## MUN

do como tal parece, por lo pronto, identificarse con "este mundo". Trascendente a él, pero a la vez relacionado con él como creación suya, se halla el "mundo de Dios", el cual ya no puede ser llamado propiamente mundo en el preciso sentido del *mundus intelligibilis*. Hallarse en el mundo, vivir en el mundo, significa, según ello, vivir "aquí abajo", ya sea en el pecado, en cuyo caso este mundo es el objeto más directo del amor del hombre, ya sea en estado de gracia, en cuyo caso el alma humana trasciende del mundo para dirigirse a Dios. Ahora bien, esta trascendencia del mundo no significa ni mucho menos su aniquilación. El amor a Dios no se contrapone, como se ve claramente en San Agustín, al amor al mundo; por el contrario, es posible "amar a Dios en el mundo", así como es posible "amar el mundo en Dios". Es "el punto de vista" de Dios, por lo tanto, el que puede justificar "este mundo" y convertirlo inclusive en objeto de amor por un medio divino. En todo caso, la "relación" entre el mundo y Dios es uno de los temas capitales del pensamiento cristiano. Y ello hasta tal punto que la afirmación de que el mundo posee una razón propia para su existencia, es decir, la afirmación de que el mundo es *a se*, es lo que conduce siempre a la máxima heterodoxia: al panteísmo. El término *mundus* designa entonces un "todo" a la vez completo y finito, un verdadero "compuesto". Ahora bien, aun en este caso, el mundo designa una suma de seres existentes o, como dice Leibniz, "toda la serie y toda la colección de todas las cosas existentes a fin de que no se diga que diversos mundos podían existir en diferentes tiempos y diferentes lugares" (*Theodicée*, I, 58). El mundo entendido como esta colección es el objeto de la cosmología (VÉASE) o, más exactamente, de lo que los filósofos de la "Escuela de Leibniz-Wolff" llamaron "cosmología racional", *cosmologia rationalis*. Esta cosmología trata del mundo como un todo, de su origen y composición, a diferencia de las ciencias que tratan de partes determinadas del mundo.

Kant se enfrentó con el problema de la cosmología racional al plantearse la cuestión de la significación de 'mundo' (*Welt*). Según indica Kant, existen dos expresiones —'mun-

do' y 'Naturaleza'—, las cuales a veces coinciden. Sin embargo, mientras 'mundo' puede usarse más propiamente para designar "la suma total de todas las apariencias y la totalidad de su síntesis", 'Naturaleza' —o "el mundo en cuanto Naturaleza"— puede usarse para designar el mismo mundo anterior como un todo dinámico. En este último caso "no nos ocupamos del agregado en el espacio y en el tiempo con vistas a determinar lo como magnitud, sino de la unidad en la existencia de las apariencias" (*K. r. V.*, A 419 / B 447). El mundo como "todo dinámico" muestra dos clases de causas: la causa natural o causalidad condicionada, y la libertad, o causalidad incondicionada. Ahora bien, se trata de saber en qué medida es posible hablar acerca del mundo como un todo dinámico sin traspasar los límites de la experiencia posible. Según Kant, no es posible, porque la razón choca entonces con las antinomias cosmológicas (véase ANTINOMIA). En suma, no podemos determinar por medio de la pura razón si el mundo ha tenido o no un comienzo en el espacio y en el tiempo, y si está o no compuesto de partes simples: tanto la tesis como la antítesis pueden "demostrarse" igualmente. En cuanto a las otras antinomias cosmológicas —la que se refiere a la libertad y la que se refiere a la supuesta existencia de un ser absolutamente necesario concebido o como parte o como causa del mundo— son solubles únicamente mediante la distinción entre fenómeno y noumeno (VÉASE). En todo caso, lo que llama Kant "la idea cósmica" es para este autor una idea demasiado amplia o demasiado restringida para que podamos aplicar los conceptos del entendimiento (las categorías). La idea de mundo no es, pues, como lo son los conceptos del entendimiento, una idea constitutiva. Sin embargo, puede ser considerada como una idea regulativa, ya que todo hablar acerca de los contenidos del mundo presupone de algún modo una idea del mundo, la cual puede orientar la investigación.

La idea del mundo como totalidad ha sido tratada por numerosos filósofos después de Kant. Algunos han equiparado el concepto del mundo con el de realidad. Otros han entendido el mundo como una "realidad objetiva", correlativa o, según los ca-

sos, contrapuesta al "yo". Se ha seguido hablando de diversos "mundos" o de diversos conceptos de "mundo". En estos respectos son importantes las ideas del mundo forjadas por autores como Hegel y Schopenhauer. Ahora bien, el concepto de mundo ha sido investigado filosóficamente de nuevo como un concepto muy central en la filosofía por varios autores contemporáneos, tales como, por ejemplo, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger y Ortega y Gasset. Especialmente importante ha sido en todos estos casos el problema de cómo el sujeto se inserta, por así decirlo, en el mundo. Las investigaciones de los citados autores han estado relacionadas con la frecuente aspiración a superar las dificultades planteadas por las posiciones realista e idealista: la primera, considerando el sujeto como una parte del mundo; la segunda, considerando el mundo como "contenido" (pensante) del sujeto. De los conceptos elaborados por los autores indicados hemos tratado separadamente el del llamado "mundo de la vida" (véase LEBENSWELT). Resumamos ahora brevemente la idea de mundo en Heidegger. Como ha indicado Walter Biemel (op. cit. *infra*), siguiendo al propio Heidegger, el concepto de mundo tiene varias significaciones, de las cuales se destacan cuatro: 1. 'Mundo' empleado como término óntico que designa la totalidad de los entes; 2. 'Mundo' empleado como término ontológico que designa el ser de los entes, y con frecuencia el ser de una región determinada de entes; 3. 'Mundo' empleado como término óntico, pero en tanto que se refiere al propio *Dasein*; 4. 'Mundo' como concepto que designa la noción ontológico-existencial de la mundanidad (*Weltlichkeit*). Las significaciones 3 y 4 son las más importantes en Heidegger. En una de ellas se advierte el sentido de la concepción del *Dasein* como un "estar-en-el-mundo"; aquí "mundo" no es una cosa (o totalidad de cosas) en la cual está el *Dasein*, porque éste consiste en su "estar". El mundo no es, pues, algo "objetivo", contrapuesto por ventura a algo "subjetivo". Por esta razón no puede decirse que esta concepción de "mundo" sea idealista. Pero tampoco puede decirse que sea "realista". En la otra significación se advierte la posibilidad de una descripción del ser del ente

intramundano distinta de cualquier otra descripción (de la ciencia, del sentido común) o, mejor dicho, previa a cualquier otra descripción. La "mundanidad" del mundo no es una característica común a todos los objetos del mundo, sino que es el modo de ser del mundo.

Apuntemos que Zubiri considera "mundo" como un trascendental (VÉASE). En efecto, el término 'mundo' designa aquí lo que dicho autor llama "la respectividad en orden a la realidad", a diferencia de la "respectividad en orden a la talidad". Esta última es la que caracteriza el cosmos a diferencia del mundo.

Sobre las ideas de "mundo" y "cosmos" en la antigüedad: W. Franz, "Kosmos als philosophischer Begriff frühgriechischer Zeit", *Philologus*, XCIII (1939), 430 y sigs. — *Id.*, *id.*, "Kosmos", *Archiv für Begriffsgeschichte*, II (1955), 5-113. — Ernst Cassirer, "Lobos, Dike, Kosmos in der Entwicklung der griechischen Philosophie", *Göteborgs Högskolas Årsskrift*, XLVII (1941). — R. B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*, 1951. — J. Moreau, *L'idée d'Univers dans la pensée antique*, 1953 [de la Biblioteca del *Giornale di Metafisica*, 105. — H. Diller, "Der philosophische Gebrauch von κόσμος und κοσμεῖν", *Festschrift Bruno Snell*, 1956, págs. 47-60. — F. Lämmli, *Von Chaos zum Kosmos; zur Geschichte einer Idee*, 2 vols., 1962. — Julia Kerschensteiner, *Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen su den Vorsokratikern*, 1962 [Zetemata. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, 30]. — Véanse también las obras de A. Meyer y R. Allers en la bibliografía de Macrocosmo, y también la bibliografía de MUNDO (CONCEPCIÓN DEL). — Sobre las concepciones del mundo físico en la antigüedad: S. Sambursky, *The Physical World of the Greeks*, 1956 [trad. del hebreo]. — *Id.*, *id.*, *Physics of the Stoics*, 1959. — *Id.*, *id.*, *The Physical World of Late Antiquity*, 1962.

Sobre las ideas de "mundo" y "cosmos" en el paso de la antigüedad a la Edad Media y en la época moderna: W. Kranz, *Kosmos. Die Brücke von der Antike zum Mittelalter in der Auffassung vom Kosmos-Mundus. Das neue Weltbild. Neueste Kosmosvorstellung und Begriffsuwendung*, 1957 [Archiv für Begriffsgeschichte, II, 2]. — Sobre las concepciones del mundo físico en la antigüedad y en la Edad Media: P. Duhem, *Le système du*

*monde* [Cfr. la bibliografía de DUHEM (PIERRE)]; también obras en bibliografías de FÍSICA, MERTONIANOS y PARÍS (ESCUELA DE).

Sobre el problema del origen y eternidad del mundo, véase bibliografía de ETERNIDAD, y especialmente; J. Baudry, *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne*, 1931. — A. Antweiler, *Die Anfangslosigkeit der Welt nach Thomas von Aquin und Kant*, 2 vols., 1961.

Sobre el problema de la estructura y legalidad del mundo: Erich Becher, *Weltgebäude, Weltgesetz, Weltentwicklung*, 1915. — Véase también artículo COSMOLOGÍA.

Para la idea del mundo en Wolff: Ernst Kohlmeuer, *Kosmos und Kosmogonie bei Ch. Wolff. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Theologie der Aufklärungsalters*, 1911.

Sobre la idea del mundo en Heidegger y en la época contemporánea: Jean Wahl, A. de Waelhens, J. Hersch, E. Levinas, *Le choix, le monde, l'existence*, 1948. — W. Biemel, *Le concept du monde chez Heidegger*, 1950. — L. Landgrebe, "Il concetto di 'Mondo' nel pensiero contemporaneo", *Rivista di Filosofia*, XLIV (1953), 3-15. — Eugen Fink, *Sein, Wahrheit, Welt*, 1958. — Para el mundo como "mundo de la vida" (*Lebenswelt*), véase LEBENSWELT. — Para la idea de X. Zubiri: *Sobre la esencia*, 1962, especialmente págs. 427 y sigs.

**MUNDO (CONCEPCIÓN DEL).** La imagen del mundo propia de la ciencia no equivale *siempre* a la cosmovisión o concepción del mundo que penetra la vida espiritual del hombre; es más bien una idea general de la organización del cosmos material de acuerdo con los descubrimientos científicos. Esta imagen del mundo se consigue mediante una generalización de los datos parciales de la ciencia y es susceptible de modificación y desarrollo, en tanto que la cosmovisión o concepción del mundo es dada de una vez en su totalidad, es inalterable y depende en gran medida del carácter individual, del pueblo o conjunto de pueblos, del momento histórico, etc. La confusión entre imagen y concepción del mundo, así como la confusión entre ésta y la filosofía han sido desentrañadas recientemente cuando un estudio más atento del pasado cultural ha advertido la posibilidad de una separación

de las mismas y, con ello, la posibilidad de una teoría de las concepciones del mundo íntimamente relacionada, según Dilthey, con el problema de la filosofía de la filosofía. La concepción del mundo se presenta de este modo como un conjunto de intuiciones que dominan no sólo las particularizaciones teóricas de un tipo humano o cultural y, como Scheler sostiene, condicionan toda ciencia, sino que abarcan también y en particular las formas normativas, haciendo de la concepción del mundo una norma para la acción. Desde este ángulo se presentan como concepciones del mundo vastos sistemas, que usualmente vienen siendo considerados como filosofías o como simples posiciones metafísicas: tales, por ejemplo: el materialismo, el espiritualismo, etc. Más difícil resulta separar, en cambio, concepción del mundo y metafísica o concepción del mundo y religión. Los caracteres comunes de todas ellas —afán de saber integral, referencia a la totalidad, solución de los problemas del sentido del mundo y de la vida— son insuficientes para una dilucidación completa del problema de las cosmovisiones en cuanto tales, problema cuya solución requiere no sólo una determinación de su estructura, mas también un estudio histórico de las distintas concepciones que han aparecido en el curso de la historia. La multiplicidad de concepciones del mundo, determinadas por la psicología, por la raza, por la clase social, por la fase histórica y aun por la misma biología, permiten así la reducción de sus formas a una serie de tipos. En general, puede afirmarse que existe una jerarquía de las concepciones del mundo por la cual las más amplias y elevadas comprenden en su seno las cosmovisiones más angostas en un entrecruzamiento acaso imposible de separar en toda su pureza. Las investigaciones realizadas a este efecto desde diversos ángulos y con ayuda de varias ciencias por Dilthey, Scheler, Spranger, Litt, Jung, Jaspers, etc., constituyen hasta el momento la mayor aportación realizada para la aclaración del problema. Cada una de estas investigaciones parte de un ángulo distinto. Así, Dilthey establece una tipología (véase TIPO) que, más atenta a los tipos metafísicos, comprende como

cosmovisiones básicas el materialismo, el idealismo objetivo y el idealismo de la libertad; Scheler funda la teoría de las formas de la concepción del mundo en una sociología de la cultura y en una teoría de las preferencias estimativas; Spranger determina seis tipos humanos puros que corresponden a la relación en que se encuentra su estructura espiritual con el predominio de un valor en la estructura del espíritu objetivo; Jung y Jaspers atacan el problema predominantemente desde el punto de vista psicológico; según Wundt, existen tres filosofías o "diferentes concepciones ontológicas fundamentales", lo cual equivale a decir tres distintas concepciones del mundo: el materialismo (dividido en dualista y monista), el idealismo (dividido en objetivo, subjetivo y absoluto) y el realismo (dividido en dualista —o espiritualista— y monista —trascendente o immanente). Santayana ha establecido una clasificación basada en el naturalismo, el supernaturalismo y el romanticismo. Lucien Goldmann define las concepciones del mundo (o "visiones del mundo") como conceptualizaciones de "un conjunto de aspiraciones, de sentimientos y de ideas que reúne a los miembros de un grupo (casi siempre, de una clase social) y las opone a los otros grupos"; las concepciones del mundo fundamentales son, según dicho autor, la racionalista (Descartes, Leibniz), que a veces está ligada a la empirista (Hume), la trágica (Pascal, Kant) y la dialéctica (Marx, Engels). La concepción del mundo racionalista se caracteriza por el individualismo, la afirmación de la infinitud del espacio, el descubrimiento de respuestas limitadas; la trágica, por el totalismo, la historicidad, la visión del Dios escondido, la escisión, la angustia, la ambigüedad y la falta de respuesta; la dialéctica, por la temporalidad, la integración de opuestos y la respuesta completa. Relacionada con esta división se halla la que articula las concepciones del mundo en una concepción clásica (unidad del hombre y del mundo), una concepción trágica (desgarramiento) y una concepción neoclásica (reintegración). Pueden mencionarse otras clasificaciones de concepciones del mundo — a menudo ligadas con clasificaciones de "fi-

## MUN

losofías fundamentales"; a algunas de ellas nos hemos referido en los artículos **FILOSOFÍA (HISTORIA DE)**, **PERIFILOSOFÍA** y **TIPO**.

Nota común de las investigaciones mencionadas es el supuesto de que el estudio de la concepción del mundo en general y de las concepciones del mundo en particular pertenece a una esfera de estudios distinta de la filosófica. La concepción del mundo se refiere al conjunto de intuiciones por las cuales se tiene un saber en su mayor parte no teórico del mundo y de la vida en su totalidad. En esta totalidad van implícitas, por una parte, la estructura del mundo, por la cual no hay que entender la cuestión de su composición material, sino la cuestión de la forma de la realidad —mecánica, orgánica, racional, irracional—; por otra, su sentido, problema que comporta un saber de la finalidad del mundo, y con él de la finalidad de la historia. Filosofía, metafísica, imagen científica del mundo, religión y otros diversos elementos se hallan en la concepción del mundo sin que ésta sea una mera suma, sino más bien un elemento distinto que baña con su luz todos los elementos parciales. Justamente la crisis de una concepción del mundo se advierte cuando hay inadecuación entre ella y la visión teórica objetiva, cuando esta visión, realizada desde el ángulo de la filosofía y de las ciencias, señala en la concepción del mundo imperante en un momento histórico, en un tipo humano o en una cultura, sus errores y fallas más patentes. La tensión entre la concepción del mundo y el saber teórico se agudiza así en los momentos de crisis hasta que una nueva época trae, con una nueva cosmovisión cuyos fundamentos no son advertidos, una nueva adecuación entre los dos tipos de saber.

Los problemas de las formas de la concepción del mundo quedan centrados, por lo tanto, en varios grupos de cuestiones, de los que citamos como principales las siguientes: (1) Estructura de la concepción del mundo. (2) Función de la concepción del mundo en la vida humana. (3) Diferencia entre concepción del mundo e imagen del mundo, metafísica, religión y filosofía. (4) Tipos de la concepción del mundo: (a) tipos

## MUN

permanentes de carácter psicológico, social o racial; (b) tipos variables de carácter histórico; (c) tipos intermedios o mixtos. (5) Concepción del mundo y verdad.

Origen y desarrollo del término "Weltanschauung": Alfred Götz, "Weltanschauung", *Euphorion*, XV (1924), 42-51. — Concepto de la concepción del mundo: H. Gomperz, *Weltanschauungslehre*, 2 vols., 1905-1908. — O. Braun, *Grundlage einer Philosophie des Schaffens als Kulturphilosophie. Einführung in die Philosophie als Weltanschauungslehre*, 1912. — Aloys Müller, *Einleitung in die Philosophie*, 1925 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía*, 1937, Cap. VII). — R. Romero y E. Pucciarelli, *Lógica*, 1938 [17ª ed., 1961], Apéndice C.—L. Gabriel, *Logik der Weltanschauung*, 1929 (véase también el artículo **PERIFILOSOFÍA**). — José María del Corral, *El problema de las causas de la vida y de las concepciones del mundo*, 1956. — Diether Wendland, *Von der Philosophie zur Weltanschauung. Reflexionen auf die Frage: Ist Philosophie noch Wissenschaft? Ein Beitrag zur Philosophie der Gegenwart*, 1960. — Problemas de la concepción del mundo: Hermann Schwarz, *Grundfragen der Weltanschauung*, 1912. — Paul Menzer, *Weltanschauungsfragen*, 1918. — Psicología de las concepciones del mundo: Willy Hellpach, *Nervenleben und Weltanschauung. Ihre Wechselbeziehungen im deutschen Leben von heute*, 1906. — K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, 1919. — Tipos de la concepción del mundo: W. Dilthey, *Die Typen der Weltanschauung*, 1911 (*Gesammelte Schriften* VII, 1931). — E. Spranger, *Lebensformen. Ein Entwurf*, 1914 (traducción esp.: *Formas de vida*, 1935). — Paul Hofmann, *Die antithetische Struktur des Bewusstseins. Grundlegung einer Theorie der Weltanschauungsformen*, 1914. — C. G. Jung, *Psychologische Typen*, 1921 (trad. esp.: *Tipos psicológicos*, 1935; varias ediciones). — R. Müller-Freienfels, *Persönlichkeit und Weltanschauung. Die psychologischen Grundtypen in Religion, Kunst und Philosophie*, 1923. — A. Grünbaum, *Herrschen und Lieben als Grundmotive der philosophischen Weltanschauungen*, 1925. — Lucien Goldmann, *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, 1955, especialmente Partes I y II. — Sociología de la concepción del mundo: Max Scheler, "Probleme einer Soziologie des Wissens" (en el tomo *Versuche zu*

## MUN

*einer Soziologie des Wissens*, ed. Scheler, 1924; 2ª ed. modificada: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926; trad. esp.: *Sociología del saber*, 1935). Véase también la bibliografía del artículo **IDEOLOGÍA**. — Concepción del mundo y ciencia: Th. Litt, *Wissenschaft, Bildung, Weltanschauung*, 1928. — A. Wenzl, *Natur und Geist als Problem der Metaphysik, Wissenschaft und Weltanschauung*, 1936. — Estilo y concepción del mundo: Hermann Nohl, *Stil und Weltanschauung*, 1920. — Concepción del mundo y verdad: S. Behm, *Die Wahrheit im Wandel der Weltanschauung*, 1924. — Historia de la concepción del mundo: W. Bender, *Mythologie und Metaphysik. Grundlinien einer Geschichte der Weltanschauungen. I. Die Entstehungen der Weltanschauungen im griechischen Altertum*, 1899. — Alfred Heussner, *Die philosophischen Weltanschauungen und ihre Hauptvertreter*, 1910 (reed. por Gerda von Bredow, 1949). — Karl Joël, *Wandlungen der Weltanschauung. Eine Philosophiegeschichte als Geschichtsphilosophie*, 2 vols., 1934. — Hans Meyer, *Geschichte der abendländischen Weltanschauungen*, 5 vols. (I. *Die Weltanschauung der Altertums*; II. *Vom Urchristentum bis zu Augustin*, 1947; III. *Die Weltanschauung des Mittelalters*, 1948; IV. *Von der Renaissance bis zum deutschen Idealismus*, 1950; V [en prensa]).

**MUNDO-VIDA** [**MUNDO VITAL**, **MUNDO DE LA VIDA**]. Véase **LEBENSWELT**.

**MUNDO VITAL** [**MUNDO DE LA VIDA**, **MUNDO-VIDA**]. Véase **LEBENSWELT**.

**MUNGUÍA (CLEMENTE)** nac. en los Reyes de Michoacán (1810), desterrado en 1861, regresó a su país en 1863 y a la caída del Imperio se dirigió a Roma, donde falleció (1868). Llamado el más distinguido filósofo católico de México, así como el "Balmes mexicano", Munguía combatió el racionalismo y el endiosamiento de la razón humana autónoma y compendió su pensamiento filosófico en su obra capital: *Del pensamiento y su enunciación, considerado en sí mismo, en sus relaciones y en sus leyes, o sea: La Sociología, la Ideología, la Gramática General, la Lógica, la Retórica, la Poética y la Crítica, llamadas a la verdad de sus principios por un nuevo método de exposición*, publicada en 1852, obra en que la enunciación

## MUN

del pensar es concebida a la vez como el contenido mismo de la ciencia. Munguía no limitó su actividad al campo filosófico, sino que desarrolló asimismo considerable labor en la literatura y en la crítica.

Otras obras filosóficas: *Estudios fundamentales sobre el hombre y Examen filosófico sobre las relaciones entre el orden material y el sobrenatural*.

MUNICH (CÍRCULO DE). En un sentido el "Círculo de Munich" designa el grupo de estudiantes de Theodor Lipps (v.) que se agrupaban a comienzos de siglo en la "Akademisch-Psychologischer Verein" o "Unión académico-psicológica" para discutir cuestiones derivadas de la "psicología descriptiva" o, mejor dicho, de la "psicología filosófico-descriptiva" de Lipps. De este grupo formó parte, entre otros, Alexander Pfänder (v.). Como tanto Pfänder como otros filósofos y estudiantes de filosofía en Munich empezaron a interesarse grandemente por las *Investigaciones lógicas* de Husserl, y como el propio Husserl habló en el Círculo en 1904, la expresión "Círculo de Munich" ha llegado a designar uno de los grupos fenomenológicos que se formaron en la época. El "Círculo de Munich" estuvo en estrecha relación con el "Círculo de Göttinga"; del primero formaron parte, además de Johannes Daubert —que no publicó nada, pero que ejercía cierta autoridad en la interpretación de Husserl—, Aloys Fischer, Moritz Geiger (v.), Theodor Conrad, Adolf Reinach (v.) (antes de su traslado a Göttinga), Max Scheler, Ernst von Aster, Hans Cornelius (v.) y Dietrich von Hildebrand (v.) —algunos de ellos discípulos también de Lipps, pero separándose cada vez más de las doctrinas centrales de este filósofo. El toteres principal de los "miembros" del Círculo de Munich fueron las cuestiones psicológicas —bien que en un sentido *sui generis* de "psicología"—, éticas y axiológicas. Debe observarse también que por su mayor permanencia en Munich y su modo propio de concebir y desarrollar la fenomenología, Alexander Pfänder llegó a ser considerado como una figura central en Munich, de modo que, más tarde, se llamó asimismo "Círculo de Munich" al "círculo fenomenológico" de Pfänder.

## MUN

MÜNSTERBERG (HUGO) (1863-1916) nació en Dantzig. Estudió medicina en Leipzig, con Wilhelm Wundt, y se "habilitó" en filosofía en Friburgo i.B., donde trabó gran amistad con Rickert. En 1892, y a instancias de William James, se dirigió a Harvard, donde enseñó y fundó un laboratorio de psicología experimental. Tres años después regresó a Friburgo, pero no encontrando un puesto se fue de nuevo, en 1897, a la Universidad de Harvard. Algunos años después regresó a Alemania, estableciéndose en Berlín, donde fundó, en 1908, el "Amerika Institut".

Münsterberg desarrolló el método de cuestionarios en psicología y se ocupó asimismo de psicotecnia y de psicología animal. En filosofía intentó aprovechar los resultados psicológicos para establecer una síntesis, inspirada por Wundt, entre la psicología fisiológica y el idealismo ético en el sentido de Fichte. Ello le llevó a una metafísica fundada en el acto voluntario o, mejor dicho, en "un acto fundamental mediante el cual la voluntad afirma la existencia de un mundo", el cual se presenta de este modo independientemente de la conciencia, pero a la vez dando un sentido a la conciencia y a la vida personal. Esta afirmación del mundo por la voluntad constituye a la vez, según Münsterberg, el fundamento de un sistema de valores. Los valores son, pues, resultado de una acción libre de afirmación, pero al mismo tiempo se establecen como valores independientes organizados en una jerarquía.

Según Münsterberg, el sistema de valores abarca principalmente tres esferas correspondientes a los objetos lógicos, objetos éticos y objetos estéticos. A su vez cada esfera del valor se organiza de acuerdo con el origen del valor, según haya surgido de una experiencia vital o de un acto consciente. Los valores surgidos de los actos vitales o de la vida espontánea se contraponen a los que han resultado de actos procedentes de actividades conscientes en el mundo de la cultura y del conocimiento.

El sistema completo de valores se halla arraigado en un mundo metafísico absoluto, o absolutamente válido, dentro del cual se dan tanto la vida espontánea como la conciencia reflexiva. Esto no quiere decir que

## MUS

haya un abismo insuperable entre valores conscientes, pues cualquiera que sea su origen los valores se resuelven últimamente en una unidad suprema. Esta unidad es el mundo entendido como un Absoluto, como producto de una "voluntad de valor".

Obras principales: *Die Lehre von der natürlichen Anpassung in ihrer Entwicklung*, 1885 (*La doctrina de la adaptación natural en el curso de su evolución*). — *Die Willenshandlung*, 1888 (*La acción voluntaria*). — *Der Ursprung der Sittlichkeit*, 1889 (*El origen de la moralidad*). — *Beiträge zur experimentalen Psychologie*, 2 vols., 1889-1892 (*Contribuciones a la psicología experimental*). — *Aufgaben und Methoden der Psychologie*, 1891 (*Temas y métodos de la psicología*). — *Psychology and Life*, 1899 (trad. esp.: *La psicología y la vida*, 1911). — *Grundzüge der Psychologie. I. Die Prinzipien der Psychologie*, 1900 (*Rasgos fundamentales de la psicología. I. Los principios de la psicología*). — *Science and Idealism*, 1906. — *Philosophie der Werte. Grundzüge einer Weltanschauung*, 1908 (*Filosofía de los valores. Rasgos fundamentales de una concepción del mundo*). — *Psychology and Crime*, 1909. — *Psychotherapy*, 1909. — *Psychology and the Teacher*, 1910 (trad. esp.: *La psicología und Wirtschaftsleben*, 1912 (*Psicología y vida económica*). — *Vocation and Learning*, 1912. — *Grundzüge der Psychotechnik*, 1914 (*Rasgos fundamentales de la psicotécnica*). — *Psychology and Social Sanity*, 1914. — *Psychology, General and Applied*, 1914. — Además, varios trabajos sobre EE. UU. y la vida americana.

MUSONIO (C. MUSONIUS RUFUS), de Volsinii (Etruria), filósofo del nuevo estoicismo, desterrado por Nerón (Cfr. también Cornuto) hacia 65 antes de J. C., y llamado de nuevo por Tito, se destacó por haber difundido la mayor parte de las doctrinas morales características del estoicismo de la época imperial y por haber acuñado algunos de los más célebres apotegmas de la escuela. Musonio se preocupó sobre todo por deducir de la moral estoica normas para la vida cotidiana e influyó como modelo de vida moral. Algunas de sus máximas lo acercan al cinismo; otras son muy semejantes a las de Séneca. Se ha debatido si Musonio influyó sobre las reflexiones éticas de San Clemente de Alejandría en vista de la sorprendente identidad de al-

## MUS

gunos de los apotegmas de los dos filósofos, pero la cuestión hasta ahora ha quedado sin solución en vista de la posibilidad de una fuente común, que algunos autores encuentran en Posidonio.

## MUS

Los fragmentos de las enseñanzas de Musonio se hallan en el *Florilegio* de Estobeo. Edición por O. Hense: *Reliquiae* (Teubner, 1905). — Véase P. Wendland, *Quaestionae Musonianae. De Musonio Stoico démentis*

## MUS

*Alex. aliorumque auctore*, 1886. — C. Schmich, *De arte rhetorica in M. diatribis conspicua*, 1902 (Dis). — A. van Geyte-beek, *M.R. en de griekse Diatribe*, 1949.