

JOSE FERRATER MORA

**DICCIONARIO
DE
FILOSOFIA**



MONTECASINO



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

Algunos hombres no son mortales.
En textos escolásticos se halla con frecuencia el ejemplo (dado por Boecio):

Aliquis homo non est tustús,
y en multitud de textos lógicos la letra 'O' sustituye al esquema 'Algunos S no son P', sobre todo cuando se introduce el llamado cuadro de Oposición (VÉASE).

En los textos escolásticos se dice de O que *negat particulariter*, niega particularmente. La letra 'O' se usa asimismo con frecuencia en la doctrina de las proposiciones modales en vez de 'U'.

Lukasiewicz usa a veces 'O' para representar el cuantificador particular negativo. 'O' se antepone a las variables 'a', 'b', 'c', etc., de modo que 'Oab' se lee 'algún α no es V o b no pertenece a algún a '.

"OBJEKTIV". Meinong ha llamado *Objektiv*, que traduciremos aquí por el nombre "el objetivo", para distinguirlo del adjetivo 'objetivo' (véase OBJETO Y OBJETIVO), a lo significado por las proposiciones que expresan o bien los juicios (*Urteile*) o bien las "asunciones" (*Annahmen*), las cuales son para Meinong juicios (afirmativos o negativos) no acompañados de convicción acerca de su verdad o falsedad. Según Meinong, el objetivo es el término de un juicio o de una asunción; el juicio o la asunción "apuntan" al objetivo, el cual a su vez "apunta" al objeto del conocimiento (*Objekt, objectum*). Por consiguiente, un objetivo es un intermediario entre un juicio (o una asunción) y un objeto propiamente dicho.

Los objetivos tienen para Meinong diversas características de las cuales

destacaremos las siguientes: (1) Mientras el objeto es o no es, el objetivo es lo que Meinong llama *Seinsobjektiv* (si se trata de un sujeto) o *Soseinsobjektiv* (si se trata de una cualidad o predicado de un sujeto). Lo principal, pues, en el objetivo es su "objetividad", no su ser (o no ser) objeto. (2) Se ha dicho a veces que el objetivo de Meinong es análogo a una significación, pero, en rigor, el objetivo no tiene significación; sólo la proposición la tiene. El objetivo es más bien "lo significado" (*significatum*). (3) Del objetivo no se puede decir que existe o no existe; solamente se puede decir que subsiste o no subsiste. Por eso se ha comparado el objetivo con un ser ideal (véase IDEAL; SUBSISTENCIA). Tanto los entes que existen como los que subsisten son para Meinong "hechos", no el sentido de una "realidad" (*Tatsache*), sino en el sentido de un "se trata de", "es el caso que" (*Sachverhalt*) (véase HECHO). Sin embargo, hay ciertos objetivos que son "menos que *Sachverhalte*": se trata de los objetivos que describen meras posibilidades.

Hay otras características de los objetivos en el sentido de Meinong, pero estimamos que las indicadas son suficientes. En algunos respectos el objetivo de Meinong se parece al *complexe significabile* (VÉASE) de Gregorio de Rimini y otros autores medievales, pero hay entre ellos diferencias notables, que Hubert Élie (*op. cit.* en COMPLEXE SIGNIFICABILE) ha puesto de relieve. En algunos respectos también los objetivos de Meinong se parecen a las "unidades ideales de significación" y a los "objetos intencionales" de Husserl, pero no deben olvidarse ciertas diferencias entre ellos, especialmente el hecho de que Husserl otorga una importancia a la "significación objetiva" que no se halla en Meinong.

La teoría de los objetivos de Meinong ejerció influencia sobre las ten-

dencias filosóficas que aspiraban a salvar "el reino de las significaciones" o "el reino de las objetividades (fuesen o no propiamente "significaciones") de ciertos tipos de crítica: empirismo radical, nominalismo, etc., sin por ello hipostasiar tales "reinos" en entidades existentes. La teoría suscitó el interés de Bertrand Russell, el cual manifestó que el objetivo de Meinong es algo así como lo que el propio Russell, siguiendo en ello a G. E. Moore, llamaba "proposición". Sin embargo, Russell se opuso a la doctrina de Meinong especialmente en su teoría de las descripciones. Nos hemos referido con más detalle a este punto en SUBSISTENCIA (*ad finem*) y, sobre todo, en DESCRIPCIÓN.

OBJETO y OBJETIVO. 'Objeto' deriva de *objectum*, que es un participio pasado del verbo *objicere* (infinitivo, *objicere*), el cual significa "echar hacia adelante", "ofrecerse", "exponerse a algo", "presentarse a los ojos". En sentido figurado *objicere* significa "proponer", "causar", "inspirar" (un pensamiento o un sentimiento), "oponer" (algo en defensa propia), "interponer" (como cuando Lucrecio escribe *objicere orbem radiis* [interponer su disco entre los rayos del sol] (Cfr. L. Quicherat y A. Daveluy, *Dictionnaire Latin-Français*, rev. por Émile Châtelain, s. v. "Objicere"). Se puede decir que 'objecto' (*objectum*) significa, en general, "lo contra-puesto" (análogamente al vocablo alemán *Gegenstand*, que se traduce comunmente por 'objeto').

Los sentidos originarios de *objicere* y, por derivación, de *objectum* son útiles para entender algunas de las significaciones que se han dado al término 'objeto' — y a los correspondientes términos en varios lenguajes — y a los términos 'objetivo', 'objetivamente', etc. — y a los correspondientes términos en varias lenguas. En la historia de la filosofía occidental, estas significaciones pueden dividirse en

OBJ

dos grupos: el que puede llamarse "tradicional", especialmente entre los escolásticos; y el que puede llamarse "moderno", particularmente desde Kant y Baumgarten.

Los escolásticos han entendido por 'objeto' (*objectum*) varias cosas; en efecto, no se da exactamente el mismo sentido a 'objeto' cuando se trata del objeto en metafísica, en teoría del conocimiento, en ética. Sin embargo, hay un sentido común de 'objeto' en cualquier caso, que es el de "término". Así, en metafísica, el objeto es un término, o fin, o causa final; en teoría del conocimiento, el objeto es el término del acto del conocimiento, y especialmente la forma, ya sea como "especie sensible", ya como "especie inteligible"; en ética, el objeto es la finalidad, el propósito, lo que se elige, lo justo. Aquí nos referiremos principalmente a 'objeto' en los sentidos metafísico y gnoseológico, con particular atención a este último sentido. Santo Tomás decía que "objeto" es aquello sobre lo cual cae algún poder o condición (*S. theol.*, I, q. 1 a 7). La referencia intencional (véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD) que ello supone no necesita ser únicamente cognoscitiva; puede ser también volitiva y emotiva. Pero, según apuntamos, nos ocuparemos primariamente del aspecto cognoscitivo. El objeto en el sentido definido antes es llamado a veces "objeto conatural". Pero el término 'objeto' se cualifica de diversas otras maneras. Por ejemplo, se habla de objeto directo o inmediato (cuando el "poder" a que se refería Santo Tomás alcanza el objeto directamente); de objeto indirecto o mediato (cuando el "poder" en cuestión alcanza un objeto por medio de otro objeto); de objeto formal y de objeto material. Estos dos últimos tipos de objeto son aquí especialmente interesantes por el abundante uso que se ha hecho de los conceptos correspondientes. El objeto formal y el objeto material son habitualmente considerados como "objetos del conocimiento" (*objecta scientiae*). El objeto formal (*formaliter acceptum*) es el alcanzado directamente y esencialmente (o naturalmente) por el "poder" o "acto". Por medio del objeto formal se alcanza el objeto material (*materialiter acceptum*), el cual es simplemente el término al cual apunta el "poder" o "acto" de conocimiento

OBJ

a través del objeto formal. El objeto material es como un objeto indeterminado; su determinación se opera por medio del objeto formal. En cuanto al objeto formal, puede ser objeto formal *quod*, es decir, el objeto que se alcanza ante todo, por sí y directamente, y objeto formal *quo*, es decir, el objeto formal en cuanto es cognoscible. La diferencia entre objeto formal y objeto material se funda en la diferencia entre lo conocido en cuanto conocido y el objeto del conocimiento. Debe advertirse que en ocasiones el objeto material es llamado también "sujeto", en cuanto se expresa lógicamente en un término del cual se predica algo.

El ser algo objeto material no significa necesariamente que sea ("físicamente") real. Puede ser cualquier objeto de conocimiento. Lo que corresponde al objeto se ha llamado a menudo "objetivo" (*objectivum*). Según Eucken (apoyándose en textos aducidos por Prantl), Juan Duns Escoto contrapuso *objectivum* a *subjectivum*, entendiendo *objectivum* como el "objeto en tanto que pensado" (*objectum ut cogitatum*). En cuanto a *subjectivum* se ha entendido por ello lo que corresponde al objeto de la sensación. En este sentido se dice que el estar "objetivamente" equivale a "estar en la mente". Por otro lado, algunos autores (por ejemplo, Occam) hablan de un *esse subjectivum* como un "ser substancial", es decir, como un ser *extra animam*, pero en este caso se trata del ser "subjetivo" en cuanto "sujeto de predicación".

El término 'objetivo' es usado también por los escolásticos como una de las determinaciones posibles del concepto. Se distingue entre concepto objetivo y concepto formal; el concepto objetivo es el objeto en cuanto pensado; el objeto formal es el acto de pensar o concepción. Existir objetivamente (*objective*) equivale entonces a estar en el pensamiento o en la representación.

Puede verse que, aunque muy preciso, el vocabulario de la escolástica en este respecto no es simple. De este vocabulario —que persiste en muchos autores modernos, especialmente en autores del siglo xvii, los cuales se valen a menudo de la idea del "ser objetivo" como "ser representado"—se deriva, sin embargo, una noción principal: la de que "objeto" y "ob-

OBJ

jetivo" no se determinan como "lo real" (cognoscible o no) frente a "sujeto" y a lo "subjetivo".

Desde Baumgarten y Kant, en cambio, se ha usado con frecuencia 'objetivo' para designar "lo que no reside [meramente] en el sujeto", en contraposición a 'subjetivo', entendido como "lo que está en el sujeto". El objeto es entonces equiparado a "realidad" —"realidad objetiva", la cual, una vez más, puede ser declarada cognoscible o incognoscible— en contraposición con el sujeto, el cual visto por así decirlo "desde fuera" es un objeto, pero visto "desde dentro" es lo que conoce, quiere, siente, etc. el objeto. Algunos autores se han opuesto a esta nueva significación, que tiene un sentido predominantemente epistemológico. Schopenhauer y Renouvier, por ejemplo, propusieron volver al uso escolástico y de los autores del siglo xvii. Los neoescolásticos, por otro lado, han indicado que si se quiere entender 'objeto' y 'objetivo' como algo real hay que dar en cada caso las correspondientes precisiones y llamar a lo objetivo como real lo objetivo real (*objectivum reale*) o extramental (*objectivum extramentale*). Desde este punto de vista puede entenderse la distinción escolástica entre el objeto material (*objectum materiale*) en tanto que lo que es conocido o sabido, y el objeto formal (*objectum formale*) en tanto que lo que se aprehende primariamente en el objeto material.

En varias de las filosofías actuales se entiende 'objeto' en un sentido que, aunque no coincide estrictamente con el tradicional, tiene en cuenta algunas de sus características. Esto ocurre en todas las filosofías en las cuales desempeña un papel fundamental la noción de intencionalidad. Ejemplos son Meinong, Stumpf y Husserl. Así, el hecho de que se hable, por ejemplo, de la "objetividad" de la realidad, del "objetivismo" de los valores, etcétera, etcétera, tiene, sin duda, una resonancia en el sentido del objeto como lo que "existe objetivamente" (sea cual fuere, por lo demás, la forma de existencia), pero solamente parece poder entenderse con pleno rigor cuando el objeto y lo objetivo poseen una significación sensiblemente parecida a la más tradicional. Así, para Meinong y Husserl objeto es todo lo que puede ser sujeto de un juicio; el ob-

OBJ

jeto queda así transformado por lo pronto en el soporte lógico expresado gramaticalmente en el vocablo 'sujeto', en todo lo que es susceptible de recibir una determinación y, en último término, en todo lo que es o vale de alguna forma. 'Objeto' equivale, por consiguiente, a 'contenido intencional'; lo objetivo no es, pues, una vez más, algo que tenga forzosamente una existencia real, sino que el objeto puede ser real o ideal, puede ser o valer. Todo contenido intencional —o, en el vocabulario tradicional, todo contenido de un acto representativo— es en este caso un objeto. Con ello el objeto actual parece aproximarse, por un lado al concepto aristotélico de τὸ ὑποκειμενον, en tanto que materia del razonamiento, y por el otro al objeto en el sentido escolástico, por el cual lo pensado o contenido en el acto intencional se distingue tanto del acto mismo como del término al cual apunta.

Sentada la definición de 'objeto' como sujeto de un juicio, la teoría del objeto se propone investigar formalmente las distintas clases de objetos existentes y adscribir a ellas las correspondientes determinaciones generales. La teoría del objeto se convierte así en una parte de la ontología, a la cual corresponde la investigación del ser en cuanto tal. La ontología está situada, por consiguiente, en un plano superior a la teoría de los objetos; en calidad de ontología general responde a la pregunta por las determinaciones del ser y forma parte, por tanto, de la metafísica como investigación de lo en sí; como ontología regional averigua las determinaciones generales que corresponden a cada uno de los tipos del ser. De esta suerte resulta vinculada la ontología regional a la teoría de los objetos. Pues aunque tal vinculación es a veces puesta en duda, es probable que la teoría de los objetos en cuanto teoría de todos los contenidos objetivos efectivos y posibles coincida en gran parte con las notas que caracterizan las ontologías regionales del ser real y del ser ideal.

Según las investigaciones realizadas hasta el presente en la teoría del objeto, los objetos son ilimitados. Sin embargo, tal infinitud no impide su agrupación de acuerdo con sus notas más generales, es decir, según sus

OBJ

determinaciones. A tenor de ello, la totalidad de los objetos, que corresponde a la totalidad de la realidad, puede ser escindida en los siguientes grupos: (1) Objetos reales u objetos que poseen realidad en sentido estricto. En ellos se hallan incluidos y convenientemente determinados a su vez por sus correspondientes notas generales, los objetos físicos y los objetos psíquicos. Las notas de los primeros son la espacialidad y la temporalidad. Las de los segundos, la temporalidad y la inespacialidad. Puede agregarse como nota común la de causalidad entendida como una interacción. (2) Objetos ideales. Sus notas son la inespacialidad, la intemporalidad y la ausencia de interacción. A este grupo pertenecen los objetos matemáticos y las relaciones ideales. (3) Objetos cuyo "ser" consiste en el valer. A este grupo pertenecen los valores que pueden ser considerados también como objetos en virtud de la definición general. (4) Objetos metafísicos, cuya función consiste probablemente en una unificación de los demás grupos, pues el objeto metafísico en cuanto ser en sí y por sí o absoluto contiene necesariamente como elementos inmanentes todos los objetos tratados por las ontologías regionales.

Esta clasificación, que ha sido popularizada por la *Introducción a la filosofía*, de Aloys Müller, no es, naturalmente, la única posible, aunque sea, sin duda, bastante adecuada para una *introducción* a la teoría de los objetos basada en consideraciones intuitivas. Junto a ella se han propuesto clasificaciones de índole más formal y detallada. Así, Román Ingarden (*Vom formalen Aufbau des individuellen Gegenstandes*, 1935, §§ 1-2 [Studia philosophica, I] señala que pueden considerarse las siguientes esferas de objetividad: (I) Objetos llamados ideales, existentes fuera del tiempo y comprendiendo: (a) objetos individuales, como cada uno de los triángulos congruentes en sentido geométrico; (b) ideas especiales y generales, como el triángulo o la figura geométrica en general, la idea del hombre, etc.; (c) cualidades ideales o esencias, como lo rojo, la coloración, etc.; (d) conceptos ideales, como el concepto de hombre. (II) Objetos individuales en sentido originario, es decir, objetos determinados por el tiempo y a la vez

OBJ

ontológicamente autónomos, esto es, inmanentes. (III) Objetividades determinadas por la temporalidad y pertenecientes a un orden superior, que, siendo todavía individuos, presuponen como fundamento de su ser y de su subsistir objetos individuales en sentido originario y representan una construcción de los mismos, es decir, objetividades del tipo de una sociedad o familia determinadas, un Estado o comunidad determinados, etc. (IV) Objetos puramente intencionales, referidos a actos de conciencia; por lo tanto, objetividades ontológicamente heterónomas, tales como obras literarias, sistemas jurídicos, etc. En su más reciente obra *Spór o istnienie świata*, 2 vols., 1947-1948 (*La controversia sobre la existencia del mundo*), Ingarden habla de los siguientes tipos de seres (u "objetos"): individuos o seres individuales autónomos; ideas; seres intencionales; cualidades. Bertrand Russell (*Principles of Mathematics*, 1903, I, págs. 43-4) señala, por su lado, que todo objeto de un pensamiento es esencialmente un término y que este término puede ser o bien una cosa o bien un concepto. Whitehead presenta (*An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*, 1920, II, viii) una clasificación de los objetos según la cual hay: (a) Objetos de los sentidos, o sea, la más simple permanencia que trazamos como idéntica a sí misma en acontecimientos externos, tales como el color, la sombra, etc. (b) Objetos perceptuales u objetos ordinarios de la experiencia común, llamados asimismo posibilidades permanentes de sensación, y (c) Objetos científicos, los cuales surgen de la determinación de los caracteres de los acontecimientos activos condicionantes que son factores esenciales en el reconocimiento de objetos de los sentidos (así, los electrones). Finalmente, Martin Honecker (*Dos Denken*, 1925, 8 sigs.) presenta una clasificación de los objetos basada en las teorías de Meinong. Según la misma, hay por un lado los objetos (por ejemplo, la mesa) y por el otro los hechos objetivos (por ejemplo, la redondez de la mesa). La diferencia entre unos y otros consiste en que mientras los primeros "están en" los segundos, los segundos "pertenecen a" los primeros. A su vez, los objetos se dividen en objetos concretos (por

OBJ

ejemplo, un árbol), objetos fenoménicos (por ejemplo, los fenómenos de conciencia) y objetos generales (por ejemplo, los números, los géneros). Y los hechos objetivos se dividen en hechos objetivos predicados de un objeto y hechos objetivos predicados de dos o más objetos. Estos últimos son las relaciones (entendidas por Honecker desde un punto de vista ontológico. Según Hedwig Conrad-Martius (*Das Sein*, 1957), hay los siguientes tipos de objetos: (1) Objetos conceptuales o "meros objetos" sin "ser" y sin esencia propios y con sólo un "ser trascendental"; (2) Ideas u objetos trascendentales, con esencia propia, pero sin ser propio; (3) Objetos ideales, con cierto ser análogo al del ser real; (4) Entidades reales, con su propio ser y esencia; (5) Esencias o puros *qualia*. Las entidades reales (o "realidad") pueden a su vez clasificarse en: (4a) la forma "hypokeimēnal" (de ὑποκειμενον — "sujeto") del ser o substancia hiletica ("materia") y (4b) forma arjona (de ἀρχή — principio) del ser o substancia pneumatica ("espíritu").

Las clasificaciones de objetos propuestas por las "teorías de los objetos" hasta aquí reseñadas no son, por cierto, las únicas existentes. De alguna manera casi todos los filósofos han poseído, implícitamente o no, una "teoría del objeto". Así, por ejemplo, la "división" del mundo en un "mundo sensible" y en un "mundo inteligible" equivale en gran parte a una clasificación de "objetos". Lo mismo ocurre con la distinción entre "substancia pensante" y "substancia extensa", "ser infinito" y "ser finito", etc., etc. Las teorías del objeto pueden formularse atendiendo primariamente a la realidad, o supuesta realidad, de los objetos de que se trate —en el sentido más amplio posible de 'realidad'— o bien al lenguaje por medio del cual se habla acerca de cualesquiera objetos posibles, o bien combinando lo que puede llamarse el punto de vista "ontológico" con el punto de vista "lógico" (o, en ocasiones, "gramatical"). Lo último se advierte cuando se habla de "objetos" de acuerdo con ciertas "partes fundamentales" de la oración, y se divide aquello de que se puede hablar en individuos, clases, cualidades y relaciones.

Entre las varias concepciones presentadas acerca de la naturaleza del

OBJ

objeto *como tal*, destacamos las siguientes: la concepción *existencial* del objeto según la cual todo lo que existe es un objeto y a la inversa, todo lo que es objeto existe; la concepción *fenomenalista*, según la cual el objeto es sólo aquello que es de algún modo "representado"; la concepción "*reísta*", según la cual objeto es sólo aquello que designa la cosa o *res*, es decir, una masa que implica una espacialidad; y la concepción del *objeto como clase*, según la cual el objeto es, en último término, una clase o conjunto de características o "elementos" (R. Ingarden, *op. cit.*, § 2). A su vez, cada una de estas concepciones es susceptible de interpretaciones diversas. Así, por ejemplo, la concepción fenomenalista puede considerar el objeto en tanto que algo *actualiter* mentado, consciente o representado. Lo único que, al parecer, permite mantener una idea unívoca del objeto es considerarlo siempre en su definición más general, lo cual evitaría tanto un reísmo que, a la vez, supondría un realismo ontológico, como la reducción del objeto a sus representaciones.

En cualquiera de estas clasificaciones y doctrinas, los objetos son, en todo caso, invariablemente, contenidos intencionales, y por eso algunos, como Ogden y Richards, los han llamado también "referentes", "entidades" a las cuales se refieren los símbolos. En efecto, la teoría del objeto propiamente dicha no va nunca más allá de las definiciones generales de la noción de objeto y de las clasificaciones de objetos. Pero aunque es usual considerar que la teoría del objeto puede ser edificada y tratada en principio sin necesidad de la metafísica, ello no equivale a suponer que la metafísica no pueda aportar a la teoría del objeto y a la ontología regional valiosas aclaraciones. Distinta, en cambio, parece ser la investigación de los objetos cuando los suponemos tema de una teoría del conocimiento. En verdad, ya los escolásticos habían realizado las distinciones antes mencionadas, considerando el objeto no sólo como un tema de la lógica y de la ontología, sino como un tema criteriológico. Así, la distinción antes citada entre el objeto material y el objeto formal es considerada también gnoseológicamente. El objeto mate-

OBJ

rial es entonces aquello que es conocido. El objeto formal (que puede ser considerado como objeto formal *quod* y objeto formal *quo*) es aquello que es alcanzado primariamente y por sí mediante el saber en el objeto material, o sea la razón por la cual la cosa es alcanzada por el intelecto. De todos modos, el aspecto gnoseológico y epistemológico del objeto solamente alcanza un pleno sentido y completa madurez en Kant, en quien no por azar se halla el centro de la mencionada alteración en la significación del término 'objeto'. En efecto, para la teoría del conocimiento el objeto es primordialmente "objeto de conocimiento"; lo que importa no son las relaciones *signo-objeto*, *objeto intencional-referente*, etc., etc., sino la relación *objeto-sujeto*.

Como en la literatura filosófica sigue usándose el término 'objeto' en todos los sentidos apuntados —el de la ontología, el de la teoría de los objetos, el de la teoría del conocimiento, etc.—, conviene que cada vez que tal vocablo sea empleado en forma técnica se precise su significación. Las confusiones más habituales son las que tienen lugar entre el uso de 'objeto' en la teoría del conocimiento y el uso del mismo término en la teoría de los objetos (o en la ontología). Dos medios de evitarlas sin tener que recurrir en cada caso a enojosas precisiones de significación son emplear respectivamente los términos 'Objeto de conocimiento' y 'Objeto', o bien usar 'objeto' siempre como Objeto de conocimiento' y elegir algún otro nombre —'referente', etc.— para 'objeto' en el sentido de la teoría de los objetos o de la ontología.

Análisis y teoría del objeto: Alexius Meinong, *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Wertheorie*, 1894. — Id. id., *Ueber Gegenstände höherer Ordnung auf deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung*, 1896. — Id. id., *Ueber die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften*, 1907 (véase el tomo II —*Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie*, 1913— de la edición de los *Gesammelte Abhandlungen*, de Meinong). — E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, 2 vols., 1900, 2ª ed., 1913 (trad. esp.: *Investigaciones lógicas*, 4 vols., 1929). — Hans Pichler, *Die Erkennbarkeit der Gegenstände*, 1909. — P. F. Linke, *Grundfragen der Wahr-*

OBJ

nehmungslehre. Untersuchungen über die Bedeutung der Gegenstandstheorie und Phänomenologie für die experimentelle Psychologie, 1918. — N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 1921.* — "Der Gegenstand der Erkenntnis. Studien zur Phänomenologie des Gegenstandes", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, VII (1925).* — Aloys Müller, *Einleitung in die Philosophie, 1925* (trad. esp.: *Introducción a la filosofía, 1937*). — Gottlieb Söhngen, *Sein und Gegenstand, 1930.* — Egon Brunswik, *Wahrnehmung und Gegenstandswelt. Grundlegung einer Psychologie vom Gegenstand her, 1934.* — E. Schjorth, *Gegenstands- und Verhältnislehre, 1936.* — Roman Ingarden, *op. cit.* — J. Mariani, *Les limites des notions d'objet et d'objectivité, 1937.* — Caspar Nink, S. J., *Zur Grundlegung der Metaphysik. Das Problem der Seins- und Gegenstandskonstitution, 1957.* — Sobre el problema de la objetividad (además de la últimamente citada obra de Mariani): Heinrich Lanz, *Das Problem der Gegenständigkeit in der modernen Logik, 1912 (Kantstudien. Ergänzungshäfte, 26).* — W. Steger, *Das Problem der Objektivität in der Wissenschaft, 1936.* — Stefan Strasser, *Objectivität en objectivisme, 1947 [monog.].* — José Manzana Martínez de Marañón, *Objektivität und Wahrheit (Versuch einer transzendentalen Begründung der objektiven Wahrheitssetzung), 1961 [Victoriensia Publ. del Seminario de Vitoria, 13].* — Biagio De Giovanni, *L'oggettività nella scienza e nella filosofia, 1961 [Filosofia della scienza, 15].* — Sobre el concepto de objeto en Kant: H. Hinderks, *Ueber die Gegenstandsbegriffe in der Kritik der reinen Vernunft, 1948* (el autor distingue entre cinco significados del término Objeto' dentro de la *Crítica de la razón pura*: [1] Cosa en sí. [2] Objeto trascendental [3] Apariencia. [4] Objeto conocido. [5] Noumeno en su función negativa).

OBJETIVISMO. Véase CONOCIMIENTO, FILOSOFÍA SOVIÉTICA, MATEMÁTICA, OBJETO y OBJETIVO.

OBJETO-LENGUAJE (LENGUAJE-OBJETO). Véase METALENGUAJE. **OBJETOS ETERNOS.** Véase CATEGORÍA, WHITEHEAD (A. N.).

OBLIGACIÓN. El término Obligación' es usado con frecuencia, en ética, como sinónimo de 'deber' (VÉASE). En otros casos se usa 'obligación' como uno de los rasgos fundamentales —si no el rasgo fundamental— del deber. En efecto, se supone que el deber

OBL

"obliga", es decir, que "traba" — lo que indica precisamente el sentido etimológico de 'obligación' en su raíz latina *obligatio (ob-ligatio)*. Se estima, en suma, que los deberes son "obligatorios", esto es, que atan o traban a la persona en el sentido de que ésta está "forzada" (obligada) a cumplirlos.

La noción ética de obligación puede, en principio, aplicarse a una sola persona, ya que nada impide decir que una sola persona, en cuanto entidad moral, tiene que cumplir el deber, es decir, está obligada a cumplirlo. Pero se suele aplicar a una comunidad de personas, y hasta se indica a veces que la noción de obligación es básicamente interpersonal. En cualquiera de los dos casos, se distingue entre la necesidad de la obligación y otros tipos de necesidad — tal como, por ejemplo, la llamada "necesidad natural". En efecto, suponiendo que haya esta última no puede decirse que sea propiamente obligatoria, porque la necesidad natural no puede dejar de cumplirse. En cambio, la obligación moral puede dejar de cumplirse sin por ello dejar de ser forzosa. La obligación moral es, pues, necesaria en otro sentido que otro tipo de forzosidades.

Se plantean con respecto a la obligación moral problemas muy semejantes a los que se plantean con respecto al deber, y especialmente dos problemas: el del fundamento de la obligación, y el del conocimiento (y consiguiente aceptación) de la obligación. Respecto al fundamento de la obligación, se han propuesto el mismo tipo de doctrinas que respecto al fundamento del deber, es decir, doctrinas según las cuales la obligación tiene un fundamento puramente subjetivo, o bien un fundamento "social", o un fundamento "teológico", o un fundamento "axiológico", etc. En cuanto al conocimiento (y aceptación) de la obligación, se han propuesto varias teorías, tales como: se conoce (y acepta) que algo es obligatorio porque se trata de un acto que se viene ejecutando "normalmente"; se conoce (y acepta) que algo es obligatorio, porque responde a la llamada "ley moral" o a ciertos "principios prácticos" intuitivamente evidentes, etc. Es conveniente distinguir, en todo caso, entre el llamado "sentido" (o "sentimiento") de la obligación y un juicio

OBR

de valor respecto a si algo es o no obligatorio. En efecto, aunque puede haber dicho "sentido" a causa de un juicio de valor, puede también en principio haber un juicio de valor sin estar acompañado del correspondiente "sentido" o "sentimiento" de la obligación.

En lógica, el término *obligatio* fue usado por varios autores medievales (por ejemplo, Guillermo de Occam, Gualterio Burleigh, Alberto de Sajonia, Guillermo Shyreswood) en tratados titulados *De obligatione, De arte obligatoria, De arte exercitativa*. En estos tratados se establecían reglas para la disputa, comenzando con la llamada *positio* —que consistía en "sentar" una proposición— y siguiendo con *obligationes* tales como la llamada *petitio* — que consistía en "pedir" al interlocutor admitir la proposición, etc. Aunque las reglas de *obligatio* parecen haber nacido de la disputa y de la elaboración de ciertos pasajes de la *An. pr.* de Aristóteles, no pueden considerarse como simples reglas para "disputar". Por lo menos, los autores de tratados *de obligatione* insistieron cada vez más en el aspecto "formal" de las *obligationes*, es decir, en el carácter lógico-formal de los diversos "pasos" a seguir en una disputa. Así, la citada *positio* requería condiciones lógicas tales como que no hubiese en ella ninguna contradicción. Por eso Ph. Boehner ha indicado que hay en los tratados *de obligatione* elementos parecidos a los de la axiomática moderna.

OBRA LITERARIA. En Expresión (VÉASE) nos hemos referido a la relación entre el pensamiento filosófico y los géneros literarios en los cuales ha solido manifestarse. En el presente artículo estudiaremos brevemente el problema de la estructura de la obra literaria desde el punto de vista filosófico. Hay que observar que aunque en principio no introducimos ninguna restricción en el significado de la expresión 'obra literaria', las consideraciones que siguen se refieren sobre todo a un aspecto particularmente revelador de dicha obra: a la poesía (véase también POESÍA, POÉTICO).

La obra literaria puede examinarse desde diversos puntos de vista. Aquí destacaremos dos: el antropológico-filosófico y el lingüístico. El primer punto de vista se atiene a la función

OBR

que la obra literaria desempeña dentro de la existencia humana, como uno de los modos de "reaccionar" de esta existencia frente a la realidad que la circunda. Como hemos tratado este punto en *Arte* (v.), consideramos impropio repetir aquí nuestro análisis; sin embargo, el lector debe tenerlo en cuenta y considerarlo tan significativo e importante como el otro punto de vista que aquí nos ocupará: el lingüístico.

Desde este último ángulo son importantes los trabajos que se han efectuado en los últimos veinte años por varios autores, entre los que mencionamos a R. Ingarden, C. K. Ogden, I. M. Richards, P. Servien, J. Piaget, E. Cannabrava. Casi todos ellos se orientan hacia una distinción de los lenguajes en dos tipos: el lenguaje llamado *cognoscitivo*, propio de la obra científica, y el lenguaje llamado *emotivo*, propio de la obra literaria y, en general, artística. El lenguaje cognoscitivo es llamado también a veces *indicativo*, *enunciativo*, *referencial* y hasta *simbólico*. El lenguaje emotivo es llamado a veces también *evocativo* y, por excelencia, *Úrico*. Mientras el primero tiene una función informativa, el segundo tiene una función expresiva. El lenguaje cognoscitivo se compone de enunciados que solamente dicen algo acerca del sujeto que lo emplea; es decir, que se limitan a expresar sus emociones y sus sentimientos. De ello se derivan varias consecuencias, de las cuales mencionamos cuatro. Primero, en el lenguaje cognoscitivo la forma puede ser separada del contenido, mientras que en el lenguaje emotivo forma y contenido son lo mismo. Segundo, mientras el lenguaje cognoscitivo o científico es reversible, el lenguaje emotivo o poético es irreversible. Tercero, el lenguaje cognoscitivo enuncia de algo si existe o no o si es o no de un cierto modo y, por lo tanto, sus enunciados son verdaderos o falsos, mientras que el lenguaje emotivo es indiferente a la verdad o a la falsedad. Cuarto, el lenguaje cognoscitivo es un lenguaje abierto, susceptible de rectificación, de acuerdo con las observaciones, mientras que el lenguaje emotivo es un lenguaje cerrado: una vez constituida, la obra de arte es inmodificable y forma un universo aparte.

Varias críticas se han lanzado con-

OBR

tra esta división de los lenguajes. Principalmente dos. Primera, la de que no es cierto que el lenguaje artístico en general, y poético en particular, sea meramente emotivo y evocativo. Segundo (y es una consecuencia de la anterior), la de que no es cierto que el lenguaje artístico sea indiferente a la verdad o a la falsedad. Según estos críticos, el lenguaje artístico, literario, poético, lírico, etc., dice algo acerca de lo real, aun cuando, como ha precisado Urban, lo que dice es distinto de lo enunciado por el lenguaje científico. De acuerdo con esta crítica, se mantiene la diferencia entre los dos lenguajes, pero se rechaza llamar al uno *enunciativo* y al otro *emotivo*; lo único que se puede decir es que hay diferencias entre el lenguaje *científico* y el *poético*, pero diferencias situadas dentro de una línea de continuidad. Muchos argumentos apoyan esta crítica. Por ejemplo, el hecho de que haya entre los enunciados científicos algunos que no dependen directamente de las observaciones de la realidad exterior y se atienen a ciertas exigencias de la construcción conceptual. O bien el hecho de que entre las expresiones literarias haya algunas que sin dejar de pertenecer a una obra literaria se refieren a realidades exteriores. Poco a poco se ha llegado a un cierto acuerdo entre dos posiciones que al principio parecían irreductibles. Este acuerdo se basa en la aceptación de varios hechos. Ante todo, el de que puede ser que la diferencia entre la obra científica y la literaria sea sólo una diferencia de *tendencia*. Luego, el de que las innegables diferencias de estructura entre los dos lenguajes (por ejemplo, el carácter respectivamente reversible e irreversible de cada uno de ellos) no impide que ambos coincidan en un terreno común: el hecho de ser los dos efectivamente *lenguajes* y, por lo tanto, de estar los dos sometidos a las mismas leyes de todo universo lingüístico y especialmente de participar los dos de las dimensiones sintáctica, semántica y pragmática, que aunque en principio de carácter metalingüístico (véase *METALenguaje*), puede ser aplicable a todo lenguaje.

Teniendo en cuenta lo apuntado se ha planteado otro problema, cuyo tratamiento ha permitido un mayor conocimiento de la estructura de la

OBR

obra literaria desde el punto de vista del lenguaje. Es el siguiente: Paralelamente a la distinción antes mencionada algunos autores (entre ellos, Pius Servien) han llegado a la conclusión de que, puesto que el lenguaje poético es acabado en sí mismo, su estudio consiste esencialmente en el análisis de sus estructuras sintácticas. Éstas están constituidas por elementos tales como los "modelos" de lenguaje, las "curvas rítmicas", etc. En otras palabras, el lenguaje poético debería ser estudiado, según ello, como si sus expresiones carecieran de significación y, por lo tanto, de dimensión semántica. Ahora bien, se ha advertido pronto que la dimensión semántica no solamente no puede ser eliminada de la poesía, sino que constituye su característica más destacada. Esto quiere decir que una expresión poética en vez de no decir nada dice, por el contrario, muchas cosas. Tal condición se debe en parte principal al hecho de que el lenguaje poético es primordialmente implícito en tanto que el lenguaje científico es, o tiende a ser, explícito. Pero, además, se debe al hecho de que las expresiones del lenguaje poético no se desarrollan, por así decirlo, sobre una sola línea semántica, sino que están entrecruzadas por diversas líneas semánticas. En suma, la expresión poética no tiene, como la científica, una, ni como la puramente exclamativa, ninguna significación, sino que posee una multitud de significaciones. Cuando el poeta, por ejemplo, habla de los objetos de la Naturaleza como si fueran personificados, no se limita a expresar una concepción antropomórfica de la Naturaleza, ni tampoco una pura reacción personal, sino que la ve como una realidad que no puede expresarse de una sola manera, precisamente porque está llena de virtualidades que el científico forzosamente, y legítimamente, desconoce. Por eso puede decirse que el lenguaje poético es más rico que el científico, si bien esta riqueza está conseguida a base del sacrificio de una virtud que el científico aprecia por encima de muchas otras: la precisión —unsignificativa— de la expresión.

I. A. Richards, *Science and Poetry*, 1926. — C. K. Ogden e I. A. Richards, *The Meaning of Meaning*, 1927 (trad. esp.: *El significado del significado*, 1954). — R. Ingarden,

Das literarische Kunstwerk, eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft, 1931, 2ª ed., 1960. — W. M. Urban, *Language and Reality*, 1939 (trad. esp.: *Lenguaje y realidad*, 1952). — E. Ermatinger, F. Schultz, H. Gumbel, H. Cysard, J. Petersen, F. Medicus, P. Petsch, W. Muschg, C. G. Jung, J. Sarnetzki, *Philosophie der Literaturwissenschaft*, 1939 (trad. esp.: *Filosofía de la ciencia literaria*, 1946). — S. K. Langer, *Philosophy in a New Key*, 1942 (trad. esp.: *Nueva clave de la filosofía*, 1958). — Th. C. Pollock, *The Nature of Literature: Its Relation, Language, and Human Experience*, 1942. — P. Servien, *Science et Poésie*, 1947. — R. Caillois, *Babel, Orgueil, confusion et ruine de la littérature*, 1948. — E. Cannabrava, *Elementos de metodología filosófica*, 1956, Caps. IV, V, VI. — M. C. Johnson, *Art and Scientific Thought. Historical Studies towards a Modern Revision of Their Antagonism*, 1949. — J. L. Ross, *Philosophy in Literature*, 1949. — J. Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique*, vol. 1, 1950. — Max Bense, *Literaturmetaphysik (Der Schriftsteller in der technischen Welt)*, 1951. — J. Ferrater Mora, "Reflexiones sobre la poesía", en *Cuestiones disputadas*, 1955, págs. 93-102. — M. Rieser, *Analyse des poetischen Denkens*, 1954. — V. Fatone, *Filosofía y poesía*, 1955. — E. Vivas, *Création and Discovery. Essays in Criticism and Aesthetics*, 1955. — Raymond Polin, "Literature and Philosophy", *Studies* [Buffalo], vol. XXIII, 2, 1956. — Annibale Pastore, *Introduzione alla metafisica della poesia (Saggi critici)*, 1957. — Isabel C. Hungerland, *Poetic Discourse*, 1958 [University of California Publications in Philosophy, 33]. — Félix Martínez Bonati, *La estructura de la obra literaria*, 1960. — Jean-Paul Weber, *Génèse de l'oeuvre poétique*, 1960 [relación entre biografía y obra poética]. — R. Tschumi, *Philosophy and Literary Criticism*, 1961. — Id., id., *A Philosophy of Literature*, 1961. — Scott Buchanan, *Poetry and Mathematics*, 1962. — W. Nowotny, *The Language Poets Use*, 1961.

OCASIONALISMO. En dos sentidos puede entenderse el ocasionalismo. En un sentido estricto, como el conjunto de teorías que varios cartesianos o filósofos influidos en algún respecto por el cartesianismo propusieron para solucionar el problema de la relación entre las substancias pensante y extensa. En un sentido amplio, como la serie de tesis que diversas escuelas y filósofos antiguos,

medievales y modernos presentaron para solucionar el problema (relacionado con el anterior) del conflicto entre el determinismo (VÉASE), la providencia o la predestinación (v.), y el libre albedrío (v.) o afirmación de la libertad (v.).

En sentido estricto el ocasionalismo surgió como consecuencia del dualismo cartesiano. Una vez admitido éste, varias soluciones eran posibles. Enumeraremos cuatro. (1) Considerar que debe de haber alguna substancia que sea a la vez pensante y extensa. Es la idea que tuvo Descartes al modificar o hasta contradecir su tesis de que la substancia pensante se define por no ser extensa y la substancia extensa se define por no ser pensante, mediante la hipótesis de que el alma tiene su sede en la glándula pineal. (2) Considerar que la substancia pensante y la substancia extensa no son más que dos atributos de la única substancia real: Dios. Es la solución de Spinoza. (3) Admitir que las substancias pensante y extensa han sido previamente ajustadas de tal modo por Dios, que pueden compararse a dos relojes que marchan sincrónicamente, no por ninguna substancia interpuesta, ni por azar, ni por ser dos aspectos de un mismo reloj, sino por una armonía (v.) preestablecida. Es la solución de Leibniz y la de L. de Forge. (4) Considerar que cada vez que se produce un movimiento en el alma Dios interviene para producir un correspondiente movimiento en el cuerpo y viceversa. Es la solución ocasionalista.

Como se ve, el ocasionalismo sustituye el concepto de causa por el concepto de ocasión. Toda causa es por ello causa ocasional. Ahora bien, el ocasionalismo no podía detenerse en la negación de la interacción causal entre el cuerpo y el alma, sino que tenía que admitir la imposibilidad de tal interacción entre substancias extensas y substancias pensantes. Por este motivo, el problema planteado por Descartes suscitó también cuestiones análogas a las que llevaron a Hume a su crítica del concepto de causa. Sin embargo, a diferencia de Hume (y de los llamados precursores de Hume al respecto: Algazel y Nicolás de Autrecourt [V. CAUSA]), los ocasionalistas centraron principalmente su problema sobre la relación *alma-cuerpo*. Es el caso de los oca-

sionalistas más destacados del siglo XVII: Geulincx, Malebranche, G. de Courdemoy, Johannes Clauberg y Louis de la Forge. No todos estos autores llegaron, sin duda, a formular la teoría ocasionalista del mismo modo o con la misma amplitud. Según Ludwig Stein, hay dos fases en la formación del ocasionalismo moderno. Por un lado, una fase (representada por Louis de la Forge), que se atiene al planteamiento del problema por Descartes y que puede considerarse como una simple consecuencia o corolario del cartesianismo. La tesis de de la Forge es menos radical que la de otros ocasionalistas y, en ciertos aspectos, se parece a la de Leibniz. En efecto, de la Forge consideraba que Dios ha intervenido de una vez para siempre con el fin de disponer adecuadamente las relaciones entre las dos substancias. Por otro lado, una fase (representada por Courdemoy y los demás ocasionalistas mencionados) que va más allá de de la Forge y sostiene que hay una intervención *continua* de Dios. Común a todos los ocasionalistas, empero, son ciertos supuestos. Mencionamos, entre ellos, la idea de que el individuo no es un actor en la escena del mundo, sino un espectador; la idea de que las acciones mías no son causadas por mí, sino por Dios; y la idea de que, por consiguiente, yo no ejecuto el movimiento o los movimientos de mi cuerpo como resultado de los movimientos del alma, sino que Dios los ejecuta y hace que se ejecuten. Es evidente que esto planteaba a los ocasionalistas un problema grave: el de que con ello parecía desvanecerse la libertad en el hombre.

Este último problema está en relación estrecha con las cuestiones que se suscitaban en otros movimientos que han sido considerados por el citado L. Stein como antecedentes del ocasionalismo moderno y que nosotros hemos llamado el ocasionalismo en sentido amplio. Estos antecedentes surgieron separadamente; ni se influyeron mutuamente ni es perceptible una influencia *directa* de cualquiera de ellos sobre el ocasionalismo en sentido estricto. Pero hay en todos algo común: es el hecho de aparecer como una solución dada al conflicto entre la providencia, la determinación o el hado, y el libre albedrío.

Los antecedentes en cuestión pueden reducirse a cuatro: los Padres de la Iglesia; los estoicos; la escuela filosófica árabe de los as'aríes, y Ricardo de San Victor. Hemos tratado del primero en los artículos sobre el Libre albedrío (v.) y sobre la Predestinación (v.). En estos artículos nos hemos referido asimismo a las discusiones teológicas habidas sobre el mencionado punto en el curso del siglo XVII, discusiones que no constituyen precedentes del ocasionalismo moderno, pero que son coetáneas al mismo y posiblemente (como se ve con claridad en los textos al respecto de Malebranche y Leibniz) se hallan relacionadas entre sí de manera indirecta. Nos referiremos, pues, solamente a las posiciones de los estoicos, de los as'aríes y de Ricardo de San Victor.

Los ocasionalistas en sentido estricto habían solucionado el problema de la libertad indicando que ésta consiste en el consentimiento que el ser humano otorga (o que puede rechazar) a la intervención divina. Malebranche había sido al respecto muy explícito (Cfr. *Recherche*, I, iii, 3; *Réflexions sur la prémotion physique*, II, 390 *et alia*). También Geulincx había sostenido una teoría semejante (Cfr. *Ethica*, I, ii, § 4 *et alia*). Esto llevó a ambos a considerar los afectos concomitantes del ánimo como el fundamento de la ética. Pues bien, a resultados muy semejantes llegaron los que hemos llamado ocasionalistas en sentido amplio. Ya hemos señalado que para los estoicos (v.), la libertad es la conciencia de la necesidad. Ello significa que el "tono" del alma es lo que permite a un hombre decirse a sí mismo si es libre o no. Análogas ideas defendió el Asari (880-941), seguido por la mayor parte de los miembros de su escuela. Lo que los ocasionalistas modernos llamaban consentimiento (*consentement*, *consent*, *consensus*) era llamado por los as'aríes con un término, *Casb* — cuyo significado es sensiblemente idéntico al del *consentement* de Malebranche, al del *consensus* de Geulincx— y al de la συγκατάθεσις de los estoicos. Con ello daban a entender que (de acuerdo con los musulmanes ortodoxos) los acontecimientos del universo están determinados por Alá, pero que el hombre tiene capacidad de "apropiarse" tal determinación con

alegría o con pesadumbre, con resignación o sin ella. En cuanto a Ricardo de San Victor, utilizó asimismo para un propósito semejante el vocablo *consensus*. San Bernardo de Clairvaux había ya distinguido (Cfr. *de gratta et lib. arb.* 3 y 4, *apud*. L. Stein, *op. cit.* en bibliografía, I, 228) entre tres aspectos de la libertad: la libertad plena (poseída por Cristo), la libertad atenuada (o aceptación de la gracia divina) y la libertad nula (o libertad frente al pecado). Esta tesis fue elaborada por Ricardo de San Victor en varias obras (*de praep. animae ad contemplationem*, *de arca mystica*, *de contemplatione*, *de statu inter. hom.*). Pero desarrolló especialmente el aspecto de la libertad no como el hacer el bien o el mal, sino como el no consentir al bien o al mal. Ahora bien, este consentir o no consentir se halla muy cercano, por un lado, al concepto de "tono", de tonalidad o afecto propuesto por los estoicos, y por el otro lado a la noción de consentimiento defendida por los ocasionalistas modernos. De hecho, hay todavía más analogías entre los ocasionalistas modernos y Ricardo de San Victor que entre cualquiera de ellos y las anteriores escuelas, por cuanto en el filósofo y místico medieval tenemos asimismo el desarrollo de una teoría de la cooperación o no cooperación en relación con la operación divina, teoría que desempeñó un papel fundamental entre los ocasionalistas modernos. Podríamos decir que tanto el místico medieval como los citados ocasionalistas conciben a Dios como siendo esencialmente operación, y definen al hombre como aquel ser que se limita a cooperar o a no cooperar en tal operación.

Apuntemos, para terminar, que el propio concepto de causa ocasional, tan fundamental para los ocasionalistas estrictos, tuvo un largo desarrollo histórico. Como indica Cicerón, (*de fato*, 18, 41), Crisipo había distinguido ya entre causas principales y perfectas (*causae principales et perfectae*), y causas cooperantes (*causae adjuvantes*). Esta distinción fue mantenida por varios filósofos árabes (Avicena) y judíos (Yehudá ha-Leví), siendo aceptada por algunos filósofos escolásticos (por ejemplo, Santo Tomás). A base de ello se formó el concepto de causa ocasional o aque-

lla especie de causa que, aun siendo de carácter imperfecto, no es siempre indirecta o por accidente. Esta causa era definida, pues, como la que suprime el obstáculo con el fin de producir un cierto efecto o —especialmente en sentido moral— como aquello que se produce involuntariamente, sea por acción o por omisión. Parece evidente que algunos de los rasgos del concepto de causa ocasional fueron recogidos por los ocasionalistas modernos, aunque éstos le dieron el sentido peculiar que se desprende de su uso de la causa ocasional como operación directa y continua de Dios.

Véanse las bibliografías en los artículos sobre los filósofos ocasionalistas modernos indicados en el texto. Además: A. Kayserling, *Die Idee der Kausalität in den Lehren der Occasionalisten*, 1896 (Dis.). — Ludwig Stein, "Zur Genesis des Occasionalismus", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, I (1888), 53-61, y "Antike und mittelalterliche Vorläufer des Occasionalismus", *ibid.*, II (1889), 192-245. — Albert G. A. Balz, *Cartesian Studies*, 1951. — Majjo Fakhry, *Islamic Occasionalism, and Its Critique by Averroës and Aquinas*, 1958.

OCACIONES DE EXPERIENCIA.

WHITEHEAD (A. N.).

OCCAM, OCCHAM. Véase GUILLERMO DE OCCAM.

OCCAMISMO. Al final del artículo sobre Guillermo de Occam hemos indicado que el pensamiento de este filósofo ha sido objeto de muy variadas interpretaciones: unos (los más) lo consideran como un nominalista y un decidido partidario de la *da moderna*; otros lo estiman como un filósofo que, sin dejar de seguir la *via antiqua*, quiso depurarla con el fin de restaurarla. Es comprensible que el significado del término 'occamismo' varíe según la interpretación dada a la doctrina del *Venerabilis Inceptor*. Ahora bien, este significado cambia solamente en tanto que consideremos 'occamismo' en un sentido estricto, como designación solamente de las doctrinas de Guillermo de Occam y a lo sumo de sus más fieles partidarios. Cuando lo consideramos en sentido amplio —el más habitual entre los historiadores de la filosofía— y entendemos por Occamismo un amplio movimiento que consistió en llevar a sus últimas consecuencias algunos de los supuestos

OCC

de tal doctrina, el significado del término no está ya enteramente sometido a la interpretación dada a las ideas del filósofo. Aquí adoptamos esta última vía: entenderemos por 'occamismo' el llamado *movimiento occamista* en tanto que coincidente con el movimiento nominalista. Esto es tanto más plausible cuanto que las discusiones en torno a la doctrina de Occam se centraron bien pronto en torno a las consecuencias implicadas por su nominalismo, las cuales afectaron tanto las concepciones teológicas como las ideas sobre la lógica y sobre la comprensión de la realidad natural.

Lo que algunos escritores han llamado la escuela nominalista u occamista comprende muy diversos autores. Éstos pertenecieron a distintas Órdenes religiosas, incluyendo franciscanos y dominicos, por lo que se hace una vez más patente que no hay siempre una identificación entre los primeros y el escotismo, y los segundos y el tomismo. Varios adoptaron el occamismo por razones teológicas, alegando que el realismo (por ejemplo, el realismo escotista), había dado lugar a diversas herejías. La idea occamista de que la teología no es, propiamente hablando, una ciencia, puede parecer una crítica de la teología; en rigor, era para muchos un modo de salvar la integridad de la fe, amenazada por la "excesiva penetración" en ella de la filosofía. Así, el "escepticismo" occamista fue considerado por muchos como la mejor posibilidad de guardar inmune el recinto de la fe contra cualquier posible disolución por la dialéctica. Pero esta separación entre teología y filosofía podía desembocar —y efectivamente desembocó— no sólo en un aumento de la espiritualidad, sino también en una creciente independencia del pensamiento lógico, filosófico y científico con respecto al teológico. En el último caso el occamismo ha podido ser considerado como uno de los principales impulsos para la formación de la moderna ciencia de la Naturaleza. Hay que advertir que en muchos autores el citado aumento de espiritualidad y la independencia de la ciencia no están separados, sino estrechamente ligados. Pero es patente que mientras en algunos (como Adán Wodham [t 1349], Roberto Holkot (v.) y

OCC

Gregorio de Rimini [v.]) se subrayan las cuestiones teológicas en el espíritu indicado, en otros (como Juan de Mirecourt, Nicolás de Autrecourt, Nicolás de Oresme, Juan Buridan, Marsilio de Inghen y Alberto de Sajonia) encontramos una creciente preocupación por los problemas lógicos, epistemológicos y científico-naturales. Las Escuelas de París (v.) y de Oxford (véase MERTONIANOS) pueden ser consideradas como los principales centros de este movimiento de los "modernos". Ahora bien, ello no significa que el movimiento occamista (en el amplio sentido descrito) consistiera en un progresivo abandono completo de las cuestiones teológicas y de espiritualidad en favor de los problemas científicos y del desarrollo de la lógica terminista. Autores como Pedro de Ailly, Juan Gerson y Gabriel Biel son testimonios de que la preocupación por los problemas teológicos siguió viva dentro del citado movimiento. Ello no es sorprendente: esta preocupación no fue abandonada, sino inclusive intensificada en los siglos XVI y XVII, cuando muchos pensadores desarrollaron los problemas teológicos (naturaleza de Dios, gracia, predestinación, etc.) simultáneamente con las cuestiones de la moderna ciencia natural.

Además de las obras que figuran en las bibliografías de los autores citados en el artículo, y en particular la bibliografía de GUILLERMO DE OCCAM, véase: Pierre Duhem, *Études sur Léonard de Vinci; ceux qu'il a lus, ceux qui l'ont lu*, 3 vols., 1906-1913 (I, 1906; II, 1909; III, 1913). — Id., *id.*, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 10 vols., 1913-1959 (I, 1913; II, 1914; III, 1915; IV, 1916; V, 1917; VI, 1954; VII, 1956; VIII, 1958; IX, 1959; X, 1959). — G. Riater, *Studien zur Spätscholastik*, 2 vols., 1921-1922 (I. *Marsilius von Inghen und die Okkamistische Schule in Deutschland*; II. *Via antiqua et via moderna auf den deutschen Universitäten des XV Jahrhunderts*). — C. Michalski, "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 [y otros escritos de Michalski mencionados en las bibliografías de MERTONIANOS y PARIS (ESCUELA DE)]. Anneliese Maier, *Die Vorläufer Gali-*

OKE

leis im 14. Jahrhundert, 1949 [y otros escritos de Anneliese Maier mencionados en las bibliografías de los dos artículos últimamente referidos]. — C. H. Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science*, 1924. — Paul Vignaux, *Nominalisme au XIVe siècle*, 1948 [Conférence Albert le Grand]. — A. M. Hamelin, O. F. M., *L'école franciscaine de des débuts jusqu'à l'occanisme*, 1961. — Georges de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, especialmente tomo IV (1962).

OFITAS. Véase GNOSTICISMO.

OINOMAO de Gadara (Siglo II) combatió desde el punto de vista cínico (en particular del antiguo cinismo) las opiniones cosmológicas y teológicas de los estoicos. Adversario del fatalismo y de la consulta al destino por medio de los oráculos, Oinomaos consideró las prácticas religiosas oficiales como engaños conscientemente introducidos por algunos hombres. Es comprensible que las reflexiones polémicas de Oinomaos fueran acerbamente rechazadas por todos los que pretendieron conservar el paganismo (por ejemplo, Juliano el Apóstata), en tanto que fueron aprovechadas por los antipaganos. Fragmentos de Oinomaos han sido conservados en la *Præparatio evangelica* de Eusebio (Libro V).

F. W. A. Mullach, *Fragmenta philosophorum Graecorum*, II, 361 y sigs. — Véase Th. Saarmann, *De Oinomaos Gadareno*, 1887 (Dis.). — (tesis [con ed. de los restos de los libros de Oinomaos llamados Γοῦρων ῥωπα]).

OKEN (LORENZ) (Lorenz Ockenfuss) (1779-1851) nació en Bohlsbach (Baden), estudió medicina en Göttinga y fue "profesor extraordinario" (1807-1812) y profesor titular (desde 1812) de medicina en Jena. En 1815 tuvo que renunciar a su puesto por los artículos de carácter político publicados en la revista científica *Iris*, por él fundada en 1817 y que siguió publicándose hasta 1848. En 1827 fue nombrado profesor en la Universidad de Munich y en 1832 profesor en la de Zürich.

Oken se distinguió por sus doctrinas en la filosofía de la Naturaleza, en las que siguió las inspiraciones de Schelling, el cual, a su vez, aprovechó algunas de las teorías de Oken. Por lo demás, Schelling y Oken chocaron, por oponerse el primero al panteísmo de Oken y el segundo al misticismo

OKE

de Schelling. Según Oken, el universo es un Todo orgánico resultado de la transformación de Dios; es una "objetivación" o "fijación" de Dios cuya primera manifestación es la luz, la cual se transforma en éter y éste en materia. El éter es el elemento universal que penetra todas las cosas, las cuales son concebidas como pensamientos u objetivaciones divinas. Importante en la filosofía natural de Oken es la concepción de los organismos como resultados de una evolución surgida de una masa indiferenciada que se "objetiva" y "fija" en diversas formas. La masa indiferenciada es animada por un principio dinámico que Oken llama "galvanismo" y que tiene como causa y supuesto la luz. En el curso de la evolución surgen los organismos en estado cada vez más complejo, hasta formarse el organismo humano y, con él, el entendimiento humano, el cual es a la vez entendimiento del Todo, y Dios encarnado. Oken usa para explicar la diferencia entre los cuerpos inorgánicos y orgánicos relaciones numéricas; los números fraccionarios corresponden a los primeros y los números enteros a los segundos. Los números son, además, expresiones de la esencia de lo eterno; por tanto, "lo real es número".

Obras principales: *Übersicht des Grundriss des Systems der Naturphilosophie*, 1803 (Sumario del bosquejo del sistema de filosofía de la Naturaleza). — *Die Zeugung*, 1805 (La procreación). — *Biologie*, 1806. — *Über die Bedeutung der Schädelknochen*, 1807 (Sobre la significación de los huesos del cráneo). — *Über das Universum als Fortsetzung des Sinnessystems*, 1808 (Sobre el universo como continuación del sistema de los sentidos). — *Erste Ideen zur Theorie des Lichtes, der Finsternis, der Farben und der Wärme*, 1808 (Primeras ideas para la teoría de la luz, de las tinieblas, de los colores y de los calores). — *Lehrbuch der Naturphilosophie*, 3 vols., 1809-1811, 2.ª ed., 1831, 3.ª ed., 1843 (Manual de filosofía de la naturaleza). — *Lehrbuch der Naturgeschichte*, 3 vols., 1813-1826 (Manual de historia natural). — *Allgemeine Naturgeschichte*, 13 vols., 1833-1841 (Historia general de la Naturaleza).

Véase A. Ecker, *L. O.*, 1880. — J. Schuster, *L. O.*, *der Mann und sein Werk*, 1922. — J. Strohl, *L. O. und Georg Büchner*, 1936. — R. Zaunick y M. Pfannenstiel, *L. O. und die*

OLG

Freiburger Universität, 1938. — Íd., íd., *L. O. und Goethe*, 1941.

OLGIATI (FRANCESCO) (1886-1962) nació en Busto Arsizio (Várese, Italia). Olgiati colaboró con el Padre A. Gemelli (v.) en la *Rivista di filosofia neoscolastica* y se encargó de la dirección de la revista a la muerte de Gemelli (1959). Desde 1921, época de la fundación de la Universidad Católica del Sagrado Corazón, de Milán, por Gemelli, Olgiati se encargó de las cátedras de metafísica e historia de la filosofía, y luego, en la misma Universidad, de la cátedra de historia de la filosofía moderna.

Contra la "gnoseología pura" de Zamboni (v.), Olgiati declaró que toda teoría del conocimiento es ininteligible excepto dentro del marco de una metafísica y, por lo tanto, que lo que determina la cuestión gnoseológica es la posición ontológica. Y ello hasta tal punto, que la propia historia de la filosofía aparece como articulada de acuerdo con la correspondiente metafísica del ser sustentada en los distintos períodos. Así, a la concepción antigua y medieval del ser sucede la concepción del ser como fenómeno o como actividad del espíritu —de donde la correspondiente epistemología—, y a ella la corriente idealista que concibe el ser como algo engendrado por el sujeto trascendental, por la conciencia absoluta. De este modo, lo que se ha llamado el primado de la gnoseología no es sino lo que plantea al conocer la previa concepción —entonces usualmente fenoménica— del ser. De ahí, además, la posibilidad de hablar, como lo había hecho L. Nelson, del "llamado problema del conocimiento", problema que se desvanece en la medida en que se adopta una posición que, como la neotomista, no tiene la menor necesidad de resolver antes el falso abismo establecido entre el ser y la conciencia. La gnoseología pura de Zamboni queda con esto, según Olgiati, viciada por un defecto radical, por un inadmisibles realismo fenomenista incompatible con los supuestos mismos del primado de lo ontológico.

El primer artículo de O. fue el publicado en la *Rivista di filosofia neoscolastica* (1912) con el título "Note sul problema della conoscenza". Un escrito que resume la posición gnoseológica de O. es: "Il problema della conoscenza: la filosofia moderna ed il

OLI

realismo scolastico", en *Acta Secundi Congressus thomistici internationalis* (1937), págs. 47-63. — Entre los escritos polémicos contra Zamboni destacamos: "Il tomismo e le sue relazioni con le altre correnti della filosofia cristiana", *Rivista di filosofia neoscolastica* (1932).

Libros: *La filosofia di E. Bergson*, 1914, 2.ª ed., 1922. — *L'esistenza di Dio*, 1917. — *Carlo Marx*, 1918, 6.ª ed., 1953. — *Religione e vita*, 1919, 4.ª ed., 1922. — *L'anima di S. Tommaso. Saggio filosofico intorno alla concezione tomistica*, 1923. — *L'anima dell'Umanesimo e del Rinascimento. Saggio filosofico*, 1924. — *Primi lineamenti di pedagogia cristiana*, 1924, 2.ª ed., 1929. — *L'idealismo di G. Berkeley ed il suo significato storico*, 1926. — *U significato storico di Leibniz*, 1929. — *La riduzione del concetto filosofico di diritto al concetto di giustizia*, 1932. — *Neoscolastica, idealismo e spiritualismo*, 1933 [en colaboración con A. Carlini]. — *Cartesio*, 1934. — *Il realismo*, 1936 [en col. con F. Orestano]. — *La filosofia di Descartes*, 1937. — *Il concetto di giuridicità nella scienza moderna del diritto*, 1943, 2.ª ed., 1950. — *Il concetto di giuridicità in S. T. d'Aquino*, 1943, 5.ª ed., 1955. — *Indagini e discussioni intorno al concetto di giuridicità*, 1944. — *Il panlogismo hegeliano*, 1946. — *Laberthonnière*, 1948. — *I fondamenti della filosofia classica*, 1950, 2.ª ed., 1953. — *B. Croce e lo storicismo*, 1953.

A estos libros pueden agregarse varias obras de crítica social: *Il divvenire sociale. Il pensiero cristiano e il problema industriale*, 1921. — *La storia della Aziona Cattolica in Italia* (1865-1904), 2.ª ed., 1922.

Sobre O. véase: F. Vito, U. A. Padovani, L. Mancini et al., *Studi di filosofia e di storia della filosofia in onore di F. O.*, 1962 [bibliografía de O. por E. Preto en págs. 585-97].

OLIMPIODORO (siglo VI), llamado "el joven" (para distinguirlo de Olimpiodoro, "el viejo", filósofo peripatético de la primera mitad del siglo V), filósofo neoplatónico de la escuela de Alejandría (véase), discípulo de Ammonio Hermeiu, se distinguió sobre todo por sus comentarios a los escritos de Platón y de Aristóteles. Del primero comentó el *Fedón*, el *Georgias* y el *Primer Alcibiades*. (Se le atribuyeron también comentarios al *Filebo*, pero actualmente se reconocen como de Damascio [v.].) Del segundo, las *Categorías* y la obra sobre los meteoros. La importancia de Olimpiodoro reside sobre todo en

el hecho de que mediante sus comentarios podemos conocer no solamente el material filosófico y teológico griego de que se servían principalmente los miembros de la Escuela de Alejandría, sino también el método (mezcla de erudición y de interpretación a la vez literal y conceptual de los textos) que predominaba entre los mismos. Los comentarios de Olimpiodoro influyeron sobre los que sus discípulos, Elias y David, escribieron acerca de la *Isagoge* de Porfirio, hablándose al respecto de una "escuela de Olimpiodoro".

Ediciones de los comentarios a Platón: *In Plat. Alcibiadem priorem comm.*, por F. Creuzer (1821); *Sch. in Plat. Philebum*, en la ed. de *Philebus*, por Stallbaum (1928); *Schol. in Pl. Phaedonem*, por W. Norvin (1913) [Teubner]; *Schol. in Pl. Gorgiam*, por A. Jahn (1848). — *Ol. philosophi in Platonis Gorgiam comm.*, ed. W. Norvin, 1936. Para los comentarios a Aristóteles, vols. XII, 2 y XIII, 1 de los *Commentaria in Aristotelem Graeca* citados en la bibliografía de Aristotelismo. — Véase R. Vancourt, *Les derniers commentateurs alexandrins d'Aristote: l'école d'Olimpiodore*, 1941.

OLIVI (PEDRO JUAN). Véase PEDRO JUAN OLIVI.

OLLÉ-LAPRUNE (LEÓN) (1839-1898) nació en París. Estudió en la "École Normale Supérieure", de París, donde enseñaba a la sazón el filósofo espiritualista Elme-Marie Caro (1826-1887). Desde 1875 profesó en la misma "École Normale".

Ollé-Laprune desarrolló en su filosofía moral una dirección paralela, y a veces coincidente, con la corriente del positivismo espiritualista, pero esta orientación tenía una finalidad única y precisa: hallar el criterio de certidumbre moral a igual distancia del intelectualismo tradicional y de un impreciso sentimentalismo. Ollé-Laprune encontró este criterio en una afirmación que, proseguida y desarrollada por Blondel, constituye uno de los fundamentos del "método de inmanencia" y —aunque sólo en parte— uno de los caracteres del modernismo atenuado: la que arraiga la certidumbre moral y el conocimiento mismo en el hombre entero, única manera de evitar la parcialidad intelectualista. Sólo por medio de una radical subjetivación o, mejor dicho, interiorización de la verdad, podrá ser ésta, pues, según Ollé-Laprune, objetiva-

da. La influencia del P. Gratry, así como la de la "visión en Dios" de Malebranche, se hallan indudablemente en la base de esta doctrina del hombre íntegro y de la certidumbre moral. La doctrina de Ollé-Laprune es, pues, en parte considerable una teoría de la evidencia integral, y por eso es posible, a su entender, alcanzar no solamente las verdades objetivas, sino la propia vida divina. Ésta no es, empero, algo conseguido, sino dado, y por este motivo la gracia es necesaria en esta doctrina de la fe y de la experiencia. La distinción entre un conocimiento pre-adánico y otro post-adánico es, en el mismo sentido que lo era en Malebranche, lo que puede fundar una comprensión del conocimiento como visión en el estado actual del hombre. Lo sobrenatural no es, así, un elemento de la conciencia, sino el ámbito dentro del cual ésta se mueve y vive.

Obras: *La philosophie de Malebranche*, 2 vols., 1870. — *De la certitude morale*, 1880, 8ª ed., 1919 (tesis). — *De Aristoteleae ethicae fundamentum*, 1880 (tesis latina). — *La philosophie et le temps présent*, 1890, 5ª ed., 1905. — *Les sources de la paix intellectuelle*, 1892. — *Le prix de la vie*, 1894. — *De ce qu'on va chercher à Rome*, 1895. — *De la virilité intellectuelle*, 1896. — *La Raison et le Rationalisme*, 1906 (postuma, ed. Delbos). — *Le Hasard, sa loi et ses conséquences dans les sciences et la philosophie*, 1906 (íd. íd.).

Véase Maurice Blondel, *Léon Ollé-Laprune*, 1899. — C. Calzi, *Un filosofo cristiano all' fine del secolo XIX*, 1901. — G. Fonsegrive, *L. Ollé-Laprune, l'homme et le penseur*, 1912. — J. Zeiller, *L. Ollé-Laprune*, 1932. — R. Crippa, *Vita e pensiero di Ollé-Laprune*, 1947. — Íd., íd., *Ollé-Laprune*, 1948.

ON. Véase ENTE, METAFÍSICO, ÓNTICO, ONTOLOGÍA, SER.

ONESICRITO (*fl.* 330 antes de J. C.), uno de los discípulos de Diógenes el cínico, nació, según Diógenes Laercio (VI, 84), en Egina (aunque algunos afirman que nació en Astipalaea). Acompañó, como piloto jefe de Nearco, a Alejandro Magno en la expedición de éste a la India y escribió sobre el conquistador macedonio y su educación una narración fuertemente laudatoria, y, al parecer, históricamente poco fidedigna. Como Diógenes el cínico, se inclinó

a una valoración excesiva de la sabiduría oriental y especialmente de los gimnosofistas hindúes, a quienes interpretó como cínicos — una tesis que fue muy debatida por los escritores y filósofos posteriores.

ÓNTICO. Desde Heidegger se viene distinguiendo entre "óntico" (*ontisch*) y "ontológico" (*ontologisch*). 'Óntico' puede traducirse: "que se refiere a los entes" (véase ENTE). 'Ontológico' puede traducirse: "que se refiere al ser" — cuando menos en el sentido que da Heidegger (v.) a 'ser' (v.). Según Heidegger (Cfr. *Sein und Zeit*, sobre todo §§ 3, 4, 10, 77), "la descripción del ente intramundano (*des innerweltlichen Seienden*) es óntica; la interpretación del ser de este ente (*des SEINS diesen Seienden*) es ontológica". Heidegger afirma que "la pregunta ontológica es más primordial que la pregunta óntica de las ciencias positivas" bien que "sigue siendo ingenua y opaca cuando en sus exploraciones del ser del ente deja sin dilucidar el sentido del ser (*Sinn von Sein*)". Heidegger mantiene que la descripción (la investigación, la exploración, etc.) "queda pegada al ente" y es, por tanto, óntica; sólo nos encontramos en la esfera ontológica cuando nos preguntamos por el ser. Ello no quiere decir que podamos pasar de lo óntico a lo ontológico, como si este último fuese únicamente una generalización del primero. Siendo lo ontológico, según Heidegger, siempre previo a lo óntico, las propias investigaciones ónticas estarán dirigidas, sépase o no, por supuestos o, si se quiere, "orientaciones" ontológicas. La razón de ello radica en que lo ontológico se da, por decirlo así, en el ente que pregunta; como hemos visto oportunamente (véase DASEIN; EXISTENCIA; HEIDEGGER), el ente que pregunta, el *Dasein*, es "algo" o, mejor dicho, "alguien" a quien en el ser *le va su ser*.

Heidegger pone de manifiesto que el *Dasein* (v.) ocupa un rango previo al de todos los demás entes. Por un lado, posee una prioridad óntica, ya que el *Dasein* está determinado en su ser (*Sein*) por la existencia (*Existenz*). Por otro lado, posee prioridad ontológica, ya que es él mismo, por razón de la determinabilidad de su existencia, "ontológico". El *Dasein* tiene, además, una tercera prioridad "como condición óntico-ontológica de la po-

ONT

sibilidad de todas las ontologías". El modo como lo óntico y lo ontológico se ligan en el *Dasein* puede comprenderse por esta proposición de Heidegger: "La caracterización óntica del *Dasein* consiste en que es ontológico."

La cuestión de la naturaleza de lo óntico a diferencia de lo ontológico —y presumiblemente frente a lo ontológico— ha sido tratada por Heidegger en obras posteriores primero dentro del "tema de la verdad" y luego sobre todo dentro del tema de la llamada "diferencia (v.) ontológica", o "diferencia entre el ser y el ente". Así, Heidegger habla de "verdad óntica" como la apertura del ente en el nivel de lo pre-predicativo (anterior al juicio) y de "verdad ontológica" como el cumplimiento del ser que hace posible la indicada apertura (véase VERDAD). Con el cumplimiento en cuestión tenemos "la verdad del ser del ente". Pero mientras en su escrito sobre la esencia del fundamento y en su escrito sobre la esencia de la verdad (*Vom Wesen des Grundes; Vom Wesen der Wahrheit*) habla Heidegger de la diferencia ontológica como dada dentro del marco del *Dasein* (v.), en obras posteriores, especialmente en *Was heisst Denken* y en *Identität und Differenz*, trata de la diferencia en cuestión dentro del marco del ser que se abre al *Dasein*. Así, la diferencia ontológica no es un contraste, sino una duplicidad, *Zweifalt*, o mejor dicho, la diferencia surge con motivo del desarrollo, *Entfaltung*, de la duplicidad. En el seno de esta última, antes del "desarrollo", se halla la diferencia, por así decirlo, "indiferenciada". "La diferencia entre el ente y el ser —escribe Heidegger— es el circuito (*Bezirk*) dentro del cual la metafísica, el pensamiento occidental puede ser lo que es en la totalidad de su naturaleza (*Wesen*)" (*Identität und Differenz*, pág. 47). De este modo, el ser no se contrapone ya al ente, ni el ente al ser, ni tampoco el ente surge del ser, sino que ente y ser surgen de la "diferencia". "Lo diferente (*das Differente*) —escribe Heidegger— se muestra como el Ser del ente en general y como el Ser del ente en lo más alto" (véase ONTO-TEO-LOGÍA).

En una obra sobre la estructura óntica (*Die ontische Struktur*, 1961), Domingo Carvallo ha estudiado los modos de pensar y los "lenguajes" de la "experiencia común" y de las cien-

ONT

cias, especialmente de las ciencias de la Naturaleza, dentro de una esfera común: la esfera de "lo óntico". La investigación de la estructura de esta esfera puede, según dicho autor, resolver el muy discutido problema de cómo el mundo es entendido de modo distinto por la ciencia y por la experiencia común y, sin embargo, se trata del mismo mundo.

J. D. García Bacca ("La analogía del ser y sus relaciones con la metafísica", *Episteme. Anuario de Filosofía* [Caracas], 1959-1960, págs. 1-64, y especialmente págs. 46-64) ha distinguido entre "preontología" (donde los conceptos tienden a ser unívocos, y no hay límites en la formación de conceptos equívocos); "ontología" (donde hay conceptos análogos con analogía de atribución por denominación extrínseca [v. ANALOGÍA]; "óntica" (donde los conceptos, y las proposiciones, funcionan como *médium quo*, actuando en una intuición de la cosa misma); "ontología fundamental" (donde hay conceptos de analogía de atribución con denominación entitativa intrínseca para conceptos y objetos fundamentales, y de analogía de proporcionalidad metafórica para conceptos y objetos que trascienden tal fundamento); "metafísica" (donde los conceptos son los análogos con analogía de atribución con convergencia real total). Así, la óntica aparece como una "disciplina" que ocupa un lugar perfectamente delimitado dentro de la serie de investigaciones preontológicas, ontológicas, metafísicas, etc. Dicho autor señala que los conceptos propios de la óntica son distintos según se trate de una cualquiera de las siguientes tres especies de óntica: una óntica cerrada transcendentemente; una óntica centrada entitativamente, y una óntica simple.

Oskar Fechner (*Das System der ontischen Kategorien. Grundlegung der allgemeinen Ontologie oder der Metaphysik*, 1962) ha desarrollado un sistema de "categorías ónticas" como fundamento de una ontología. Tales categorías son de tres clases: estáticas, dinámicas y estático-dinámicas. Las categorías estáticas son el fundamento de los conceptos ontológicos fundamentales. Las categorías dinámicas son las que corresponden a las tradicionales cosmología, teología y psicología racionales. Las categorías estático-dinámicas son el fundamento de

ONT

lo que Oskar Fechner llama "ontología de las inherencias" (*Inhärenzien*) (por ejemplo, las correspondientes al espacio y al tiempo).

Además de los escritos citados en el texto, véase: Albert Dondeyne, "La différence ontologique chez M. Heidegger", *Revue philosophique de Louvain*, LVI (1958), 35-62, 251-93.

ONTOFENOMENOLOGÍA. Este término ha sido empleado por el filósofo alemán Amadeo, Conde de Silva-Tarouca (nac. 1898 en Pruhonitz) en su obra *Philosophie im Mittelpunkt. Entwurf einer Ontophänomenologie*, 1957). Según este autor, la fenomenología debe transformarse en ontofenomenología. Ésta consiste en destacar la polaridad existente entre el "yo" (como conciencia) y la realidad (véase, del mismo autor: *Philosophie der Polarität*, 1955). Sólo de este modo pueden superarse, a su entender, las dificultades planteadas por la fenomenología, la cual, arguye, se queda dentro de la conciencia intencional sin alcanzar a pasar de la immanencia a la trascendencia. También así pueden superarse las dificultades planteadas por toda ontología en tanto que ésta se detiene únicamente en el objeto.

La ontofenomenología en el sentido de Silva-Tarouca debe distinguirse de la "ontología fenomenológica" en el sentido en que ha usado esta expresión J.-P. Sartre (en el subtítulo de *L'Être et le Néant* [1943]). En efecto, en Sartre no hay necesidad de "superar" las dificultades apuntadas por Silva-Tarouca, las cuales aparecen únicamente cuando se consideran tanto la fenomenología como la ontología "desde fuera", sin tener en cuenta que para muchos fenomenólogos toda fenomenología es de algún modo ontológica, y toda ontología se funda en la fenomenología.

ONTOLOGÍA. Desde el momento en que Aristóteles habló de una "filosofía primera" (véase PHILOSOPHIA PRIMA) e incluyó en ella tanto el estudio del ente en cuanto ente como el estudio de un ente principal al cual se subordinan los demás entes, se abrió la posibilidad de distinguir entre lo que luego se llamó "ontología" y lo que con mayor frecuencia se entendió por "metafísica" (VÉASE). Durante el siglo XVI, además, autores como Suárez y Fonseca manifestaron con frecuencia una idea por así decirlo "muy ontológica" de la filosofía

primera, o cuando menos de ciertos aspectos de tal filosofía primera. Sin embargo, sólo a comienzos del siglo XVII surgió el término 'ontología'. Nos referiremos acto seguido a la historia de este término.

El primero que lo usó, en la forma griega *ὄντολογία*, fue Rudolf Goclenius en su *Lexicón philosophicam, quo tanquam clave philosophiae fores aperiantur* (1613), pág. 16, pero limitándose a indicar: "*ὄντολογία, philosophia de ente*". Veintitrés años después, el término *ὄντολογία* (que se usó luego con más frecuencia en la transcripción latina *ontologia*) fue empleado por Abraham Calovius (Calov) en su *Metaphysica divina, a principiiis primis eruta, in abstractione Entis repraesentata, ad S. S. Theologicam applicata monstrans, Terminorum et conclusionum transcendentium usum genuinum abusum a hereticum, constans* (1636) [reimp. en los *Scripta philosophica* (1654), del mismo autor]. Según Calovius, la *scientia de ente* es llamada *Metaphysica* con respecto al "orden de las cosas", *a rerum ordine*, y es llamada (más propiamente) *ὄντολογία* con respecto al tema u objeto mismo, *ab objecto proprio*. En su obra titulada *Rationalis et realis philosophia* (1642), Juan Caramuel de Lobkowitz introdujo el término equivalente *ὄντοσοφία* (que usó también, en la transcripción latina *ontosophia*, como equivalente a *ontologia*). El objeto de la metafísica, escribió Caramuel, es en *ens*, y se llama *ὄντοσοφία* porque es *ὄντος σοφία*, es decir, *entis scientia*. Caramuel parece haber tenido una más clara idea de la naturaleza y requisitos de la "ontología-ontología" de la que tuvo Calovius, según hemos mostrado en el art. cit. en la bibliografía.

Se ha dicho con frecuencia —el propio autor de la presente obra lo dijo en ediciones anteriores de la misma— que el primer autor que usó términos como *ontologia* y *ontosophia* fue Johannes Clauberg en sus *Elementa philosophiae sive ontosophia, scientia prima, de iis quae Deo creaturisque seu modo communiter attribuntur* (1647). Hemos visto que ello no es cierto. El propio Clauberg reconoce la precedencia de Calovius y Caramuel de Lobkowitz al respecto (*op. cit.*, pág. 278 [la precedencia de Goclenius tiene escasa significación filosófica; menos aun la tiene la a ve-

ces mencionada de Jacobus Thomasius en su *Schediasma historicum*, de 1655]). Pero es cierto en todo caso que Clauberg destacó la importancia de la *Ontologia* — u *Ontosophia*. La obra referida se divide en cuatro partes que tratan: (1) de los prolegómenos que dan razón de la "ciencia primera"; (2) de la didáctica o método de tal ciencia; (III) del uso de la misma en las demás facultades y en todas las ciencias y (IV) de la diacrítica o diferencia entre ella y las otras disciplinas. Según Clauberg, la *ontosophia* (u *ontologia*) es una *scientia prima* que se refiere (por analogía y no unívocamente) tanto a Dios como a los entes creados. Se trata de una *prima philosophia*, superponible a la *πρώτη φιλοσοφία* de Aristóteles, es decir, de una *scientia quae speculantur Ens, prout Ens*. En 1656 Clauberg publicó una obra titulada *Metaphysica de Ente, quae rectius Ontosophia*, en la que define la *ontosophia* como *quaedam scientia, quae contemplatur ens quatenus ens est*. Se trata de la misma ciencia que es llamada "comunmente" *Metaphysica*, pero que sería "más apropiado" llamar *Ontologia* o *scientia Catholica, eine allgemeine Wissenschaft, & Philosophia universalis*. El *ens* de que trata la *ontologia* puede ser considerado como pensado (*intelligibile*), como algo (*aliquid*) y como la cosa (*substantia*). No podemos detenernos aquí en varias interesantes reflexiones de Clauberg de las que parece deducirse que la *ontologia* es como una "noología" (véase NOOLOGÍA, NOOLÓGICO), cuando menos en cuanto que la *ontologia* trata de *Alles was nur gedacht und gesagt werden kann* (como escribe Clauberg, en alemán, dentro de la obra latina — costumbre, por lo demás, cada vez más frecuente en obras filosóficas académicas alemanas del siglo XVIII). En 1694 Clauberg publicó una edición anotada de los antes indicados *Elementa philosophiae sive ontosophia*, con el título *Ontosophia, quae vulgo Metaphysica vocatur* (conteniendo como apéndice un escrito titulado *Lógica contracta*). En dicha obra indica Clauberg que el nombre *ontosophia*, "aunque no fue del gusto de las gentes doctas en las letras griegas, hizo su camino en el público", y luego reiteró las ideas expresadas en los *Elementa* y los nombres usados en la *Metaphysica de Ente*.

Las "gentes doctas en las letras griegas" eran posiblemente humanistas y filólogos; "el público" no puede ser otro que el "público filosófico". Y, en efecto, este "público" respondió con simpatía al nuevo vocabulario. En 1653 J. Micraelius publicó un *Lexicón philosophicum terminorum philosophis usitatorum*, del que se publicó una segunda edición en 1662. Aunque no introdujo ningún artículo sobre "Ontologia" u "Ontosofía", habló de *ὄντολογία* en el artículo "Philosophia". La *ὄντολογία* fue definida por Micraelius como una *peculiaris disciplina philosophica, quae tractat de ente*, si bien añadió: *quod tamen ab aliis statuitur objectum ipsius metaphysica*, lo que pareció un "retroceso" con respecto a Clauberg, y aun con respecto a Caramuel, ya que superponía *ontologia* a *metaphysica*. En 1692, Etienne (Stephanus) Chauvin publicó un *Lexicon philosophicum* (que lleva bajo cubierta el siguiente título: *Lexicón rationale sive Thesaurus philosophicus ordine alphabetico digestus*, lo que explica que se lo haya citado a veces con el nombre *Lexicón philosophicum* y a veces con el nombre de *Lexicón rationale*). En esta obra, y en una segunda edición, aumentada, publicada en 1713, Chauvin introdujo un artículo sobre "Ontosophia", la cual definió del modo siguiente: *Ontosophia... σοφία ὄντος sapientia seu scientia entis. Alias Ontologia, doctrina de ente*. Pero la mayor información sobre la "ontosofía" se halla no en el artículo "Ontosophia", sino en el artículo "Metaphysica" de la misma obra. En él escribe Chauvin que la *metaphysica* como *catholica scientia seu universalis quaedam Philosophia*, es llamada por algunos *Ontosophia* u *Ontologia*, y estima que este uso es más apropiado por ser realmente *scientia entis, quatenus est ens*. La *ontosophia* es *σοφία ὄντος* o sea *sapientia seu scientia entis*. La *ontologia* es *λόγος ὄντος*, *sermo seu doctrina de ente*. Según Chauvin, la *ontosophia* parece ser propiamente la doctrina o ciencia del ente, y la *ontologia* parece ser un sistema que incluye el método a usar en la doctrina del ente.

Leibniz usó *Ontologia* en su "Introductio ad Encyclopaediam arcanam" (*apud* L. Couturat, ed., *Opusculum et fragments inédits de Leibniz*, 1903, pág. 512), definiéndola como *scientia de aliquo et nihilo, ente et*

non ente, re et modo rei, substantiel et accidente. M. Grabmann (*Mittelalterliches Geistesleben*, I, 1926, pág. 547) indica que Jean Baptiste Du Hamel usó el término *ontologia* en su obra *Philosophia vêtus et nova, ad usum scholae accommodatae, in regia Burgundia olim pertractata* (editio 3 modo emendatior), 2 vols., 1684, a veces llamada *Philosophia Burgundica*. Esto es cierto, pero también lo es que Du Hamel no parece dar gran importancia al nombre y a lo que él pueda significar. Menos interés muestra Du Hamel al respecto en la primera y segunda ediciones de dicha *Philosophia Burgundica*, tituladas respectivamente *De consensu veteris et novae philosophiae libri duo* (1663) y *De consensu veteris et novae philosophiae libri quatuor, seu Promotae per experimenta philosophiae pars prima* (1675). Por otro lado, Antonio Genovesi [Genovese] usó *ontosofia* en su obra *Elementa metaphysicae mathematicum in morem adornata. Pars prior. Ontosofia* (1743), y Francis Hutcheson usó el término *ontologia* en su *Synopsis Ontologiam et Pneumatologiam complectens* (1742, 2ª ed., 1744, 3ª ed., 1749, 4ª ed., 1756, 5ª ed., 1762, 6ª ed., 1774). *Ontologia* fue introducida como término técnico en filosofía por Jean Le Clerc, en el segundo tratado titulado "Ontologia sive de ente in genere" de sus *Opera philosophica in quatuor volumina digesta* (5ª ed., 1722) (Julián Marías opina que sólo Jean Le Clerc, o Ionannis Clericus [1657-1737], puede ser considerado como un verdadero precursor de Wolff, pero la "prehistoria" del término 'ontología' que hemos bosquejado antes parece desmentir esta suposición).

En todo caso, fue Wolff quien sintetizó y popularizó la "ontología" en su *Philosophia prima sive ontologia methodo scientifica pertracta, qua omnes cognitionis humanae principia continentur* (1730). Wolff define la *ontologia seu philosophia prima* como una *scientia entis in genere, quatenus ens ens* (*Ontologia*, § 1). La *ontologia* emplea un "método demostrativo" (es decir, racional y deductivo) (*ibid.*, § 2), y se propone investigar los predicados más generales de todos los entes como tales (*ibid.*, § 8). Siguiendo las huellas de Wolff —el cual, según Pichler, siguió fundamentalmente a Clauberg (en sus *Elementa*) y a

Leibniz (en su "De primae philosophiae emendatione", publicado en las *Acta eruditorum*, 1694), a tenor del propio Wolff (*Ontologia*, § 7)—, Baumgarten habló de la *ontologia* en su *Metaphysica* (1740), llamándola también *ontosofia*, *metaphysica*, *metaphysica universalis*, *architectonica*, *philosophia prima*, como "la ciencia de los predicados más abstractos y generales de cualquier cosa" (*Metaphysica*, § 4) en cuanto pertenecen a los primeros principios cognoscitivos del espíritu humano (*ibid.*, § 5).

Esta prehistoria del término *Ontologia* permite comprender, entre otras cosas, la posición de Kant con respecto a Wolff y hasta el hecho de que la "prueba anselmiana" fuera llamada por Kant con el nombre con que hoy generalmente se la conoce: "prueba ontológica" (véase ONTOLÓGICA [PRUEBA]). Pero, en rigor, Kant se dirigió menos contra la "ontología" que contra la pretensión de erigir semejante "ciencia primera" sin una previa exploración de los fundamentos de la posibilidad del conocimiento, es decir, sin una previa "crítica de la razón".

En todo caso, es notorio que los autores que usaron 'ontologia' u 'ontosofia' tendieron a destacar el carácter "primario" de esta ciencia frente a cualquier estudio "especial". Por eso si la ontología pudo seguir siendo identificada con la metafísica, lo fue con una "metafísica general" y no con la "metafísica especial". La ontología fue —cuando menos en la llamada "escuela de Leibniz-Wolff"— la primera ciencia racional por excelencia; por eso la *ontologia* como *ontologia rationalis* podía preceder a la *cosmologia rationalis*, a la *psychologia rationalis* y a la *theologia rationalis*. Por medio del nombre 'ontologia' se designaba el estudio de todas las cuestiones que afectan al llamado *sermo de ente*, es decir, al conocimiento de los "géneros supremos de las cosas". La superposición de la ontología con la metafísica general representaría ya, por lo tanto, un primer paso hacia aquel mencionado proceso de divergencia de las significaciones en los vocablos 'metafísica' y 'ontología'. En efecto, todo lo que se refiriese al "más allá" del ser visible y directamente experimentable, quedaría como objeto de la "metafísica especial", que sería, efectivamente, una *trans-physica*. La

"metafísica general u ontología" se ocuparía, en cambio, sólo de "formalidades", bien que de un formalismo distinto del exclusivamente lógico. Tal acepción es patente sobre todo en aquellas direcciones de la neoescolástica del siglo XIX que de algún modo tuvieron —cuando menos terminológicamente— contactos con el woffismo. En todo caso, la citada expresión ha adquirido ya carta de naturaleza dentro de la neoescolástica. Por eso su nombre ha sido aplicado retroactivamente a todas las investigaciones sobre las determinaciones más generales que convienen a todos los entes, los trascendentales. Esta referencia a los trascendentales explica, por lo demás, el sentido en que fue tomada la ontología por Kant, quien pudo llegar a concebirla como el estudio de los conceptos *a priori* que residen en el entendimiento y tienen su uso en la experiencia.

Ahora bien, la misma imprecisión que rige en la cuestión de los trascendentales hace que la ontología sea entendida de maneras diferentes. Por un lado, es concebida como ciencia del ser en sí, del ser último o irreductible, de un *primo ens* en que todos los demás consisten, es decir, del cual dependen todos los entes. En este caso, la ontología es verdaderamente metafísica, esto es, ciencia de la realidad o de la existencia en el sentido más propio del vocablo. Por otro lado, la ontología parece tener como misión la determinación de aquello en lo cual los entes consisten y aun de aquello en que consiste el ser en sí. Entonces es una ciencia de las esencias y no de las existencias; es, como se ha precisado últimamente, teoría de los objetos. Algunos autores señalan que esta división entre la ontología en tanto que metafísica y la ontología en tanto que ontología pura (o teoría formal de los objetos) es extremadamente útil en la filosofía, y que el único inconveniente que presenta es de carácter terminológico; en efecto, arguyen tales críticos, conviene usar el vocablo 'ontología' sólo para designar la ontología como ciencia de puras formalidades y abandonarlo por entero cuando se trata de la metafísica. La invención del término 'ontología' ha expresado ya por sí misma la necesidad de tal distinción. Otros autores, en cambio, esti-

man que la división es deplorable, pues rompe la unidad de la investigación del ser (*esse*), tema de la metafísica y de la ontología o, si se quiere, de la metafísica-ontología.

Como disciplina especial de la filosofía la ontología ha sido cultivada durante los siglos XVIII y XIX no sólo por autores que han seguido la tradición escolástica y la escuela de Wolff (o ambas), sino por otros autores y tendencias. Así ocurre con Herbart (donde la ontología es la ciencia que investiga el ser de los "reales" [VÉASE]), con Rosmini, que hace de las ciencias ontológicas las ciencias que estudian el ser como es a diferencia de las ciencias deontológicas que estudian el ser como debe ser, etc.

Nos referiremos a continuación a diversos modos de entender la ontología en el siglo XX (prescindiendo de las definiciones escolásticas a que hemos ya aludido).

Para Husserl, que considera nuestra disciplina como una ciencia de esencias, la ontología puede ser formal o material. La ontología formal trata de las esencias formales, o sea de aquellas esencias que convienen a todas las demás esencias. La ontología material trata de las esencias materiales y, por consiguiente, constituye un conjunto de ontologías a las cuales se da el nombre de ontologías regionales. Ahora bien, la subordinación de lo material a lo formal hace, según Husserl, que la ontología formal implique al mismo tiempo las formas de todas las ontologías posibles. La ontología formal sería el fundamento de todas las ciencias; la material sería el fundamento de las ciencias de hechos, pero como todo hecho participa de una esencia, toda ontología material estaría a su vez fundada en la ontología formal.

Para Heidegger, hay una ontología fundamental que es precisamente la metafísica de la Existencia. La misión de la ontología sería en este caso el descubrimiento de "la constitución del ser de la Existencia". El nombre de fundamental procede de que por ella se averigua aquello que constituye el fundamento de la Existencia, esto es, su finitud. Pero el descubrimiento de la finitud de la Existencia como tema de la ontología fundamental no es para Heidegger más que el primer paso de la metafísica

de la Existencia y no toda la metafísica de la Existencia. La ontología es, en realidad, única y exclusivamente, aquella indagación que se ocupa del ser en cuanto ser, pero no como una mera entidad formal, ni como una existencia, sino como aquello que hace posibles las existencias. La identificación de la ontología con la metafísica general ha de encontrar en esta averiguación del ser como trascendente la superación de las limitaciones a que conduce la reducción de la ontología a una teoría de los objetos o a un sistema de categorías.

Para Nicolai Hartmann, en cambio, la justificación de la ontología consiste no en la pretensión de resolver todos los problemas, sino en el reconocimiento de lo que es metafísicamente insoluble. Por eso propone distinguir entre la antigua ontología sintética y constructiva, propia de los escolásticos y racionalistas, que pretende ser una lógica del ente y un paso continuo de la esencia a la existencia, y la ontología analítica y crítica, que se ocupa de situar en su lugar lo racional y lo irracional, lo inteligible y lo trasinteligible, más allá de todo racionalismo, irracionalismo, realismo o idealismo. El ente de que esta ontología trata, dice Hartmann, tiene un carácter mucho más general que el ser limitado de las teorías metafísicas aprioristas, pues abarca cuanto es y averigua en todos los casos las determinaciones que corresponden a todas las esferas de lo real.

El uso del término 'ontología' no se limita, como a veces se supone, a ciertos grupos de filosofías (racionalismo moderno, neoescolasticismo, fenomenología, filosofía de la existencia, etc.). Se ha empleado también por filósofos de otras tendencias. Mencionaremos a continuación tres casos. El primero, el de J. Feibleman; el segundo, el de Lesniewski; el tercero, el de Quine. En relación con el último uso reseñaremos brevemente la discusión entre Quine y Carnap acerca de la legitimidad o ilegitimidad de plantearse cuestiones ontológicas, pues esta polémica arroja luz sobre el *status* de la ontología.

Feibleman presenta una "ontología finita" destinada a mediar entre la actitud metafísica y la actitud positivista; se trata, como dice el mencionado autor, de un "positivismo on-

tológico". La ontología se convierte así en una serie de postulados que, aunque primariamente de carácter formal, son capaces de constituir una red conceptual que aprehenda la realidad. La ontología es entendida así como una "construcción" dentro de la cual adquieren sentido ciertos fundamentales conceptos metafísicos, tales como los de realidad, esencia, existencia, etc. Es una disciplina fundamental previa a toda investigación filosófica y científica.

Stanislaw Lesniewski ha llamado *ontología* a la teoría y cálculo de clases y relaciones. La ontología se distingue, según Lesniewski, de la prototética (o cálculo proposicional) y de la mereología (o álgebra de clases, con exclusión de la clase nula). El desarrollo de la ontología da lugar a una "axiomática ontológica". Según Kotarbiński y Leon Chwistek, la ontología de Lesniewski, no obstante su carácter lógico-formal, tiene estrechas relaciones con varias partes de la filosofía aristotélica.

Quine ha propuesto dividir la semántica en dos partes. Una es la teoría de la *referencia* (que trata de los problemas relativos a la designación, a la denotación, a la extensión, a la coextensividad, a los valores de las variables, a la verdad). La otra es la teoría de la *significación* (que se ocupa de los problemas relativos a la sinonimia, a la analiticidad, sinteticidad, implicación e intensión). Dentro de este esquema la ontología pertenece a la teoría de la referencia (mientras que lo que dicho autor llama *ideología* pertenece a la teoría de la significación). Desde luego, 'ontología' significa aquí *Ontología de una teoría* y no coincide con el sentido "clásico" del vocablo. Desde este ángulo hay que entender frases tales como: "una cierta teoría interpretada implica una ontología". Quine ha expuesto estos puntos de vista en varios artículos (véase bibliografía). Reconoce en ellos que cada forma de "discurso" implica una determinada ontología y que "una teoría tiene que reconocer aquellas entidades —aunque sólo ellas— a las cuales las variables de cuantificación de la teoría deben ser capaces de referirse, con el fin de que las afirmaciones hechas en la teoría sean verdaderas". El uso renovado del término *Ontología* aparece asimismo en otros au-

tores contemporáneos. Mencionamos entre ellos a Ernest Nagel (véase la bibliografía) y a Gustav Bergmann (v. la bibliografía). Este último autor señala que el 'Hay (existe)' cuantificado no tiene mucho que ver con la "existencia" de que habla la ontología tradicional, y propone un "patrón ontológico" —a su entender más preciso que el de Quine— constituido por un lenguaje ideal (una ficción) susceptible de aclarar muchos problemas filosóficos. En cambio, R. Carnap ataca el problema de las cuestiones "llamadas falsamente ontológicas" mediante una distinción entre "cuestiones" internas" y "cuestiones" externas". Las primeras son las que se suscitan dentro de un "marco" cualquiera ("marcos" de entidades tales como "el mundo de las cosas", "el sistema de los números", "las proposiciones", etc.). Preguntar: "Este x , ¿es real o imaginario?", "¿Hay un número primo mayor que 100?", etc., son cuestiones internas. En cambio, las "cuestiones" externas" se refieren al marco mismo: "¿Existe el mundo real?" (o mejor: "¿Existe la 'cosa mundo' misma?"), "¿Qué clase de ser tienen los números — entidades subsistentes, seres ideales, trazos sobre el papel con los cuales se calcula?" Estas cuestiones deberían contestarse aparentemente mediante una investigación que "trascendiese" los "objetos internos". Mas no es este el caso, según Carnap. Las "cuestiones" externas" se refieren a asuntos desprovistos de contenido cognoscitivo y no son propiamente teóricas; son una *decisión* que el filósofo loma sobre el uso de un "lenguaje", de modo que su formación como *pregunta teórica* es ambigua y "desencaminadora". Las "cuestiones" externas" (pseudo-ontológicas) no son propiamente "cuestiones" que necesiten justificación teórica porque "no implican ninguna aserción acerca de una realidad". La "cuestión" se reduce a la introducción o no introducción, aceptación o denegación de determinadas "formas lingüísticas" que, siguiendo el vocabulario anterior, llamaremos "marcos". Sólo así, piensa Carnap, se podrán admitir variables de tipos abstractos sin necesidad de adherirse al "platonismo" o a ninguna otra doctrina "ontológica". Carnap se opone, así, a la acusación de "realis-

mo" hecha por Quine y otros autores, y niega que sea legítimo aplicar el término 'ontología' a la elección de una forma lingüística. El problema del *status* de las "entidades abstractas" como cuestión semántica se halla, según Carnap, sometido a las mismas restricciones apuntadas para el problema del "marco"; sólo las "aserciones internas" pueden ser justificadas ya sea empíricamente, ya sea lógicamente (pues Carnap sigue manteniendo una clara distinción entre las dos justificaciones, a diferencia de Quine, que no admite los límites tajantes entre verdad lógica y verdad fáctica). Todo el error consistiría, pues, en tratar las "cuestiones" externas" (que no son propiamente "cuestiones") como "cuestiones" internas", en vez de referirlas a decisiones últimamente justificables por su resultado. El "principio de tolerancia" (en las formas lingüísticas) ha sido invocado una vez más por Carnap sin más restricciones que la cautela y el espíritu crítico en las operaciones asertivas.

Para la historia del término Ontología véase José Ferrater Mora, "On the Early History of 'Ontology'", *Philosophy and Phenomenological Research*, XXIV (1963-1964), 36-47 [do este escrito proceden muchos de los datos contenidos en el presente artículo].

Para la ontología en sentido neocolástico véanse los manuales en los cuales se presentan las distintas disciplinas de acuerdo con dicha tendencia: Cardenal Mercier, Collin, Gredt, Ponce de León y otros. — Véase también bibliografía del artículo SER. — Para la ontología en sentido crítico: N. Hartmann, "Wie ist Kritische Ontologie überhaupt möglich?", *Festschrift für Paul Natop*, 1923, reimp. en *Kleinere Schriften*, III, págs. 268-313. — N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 1935. — Id., id., *Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1938. — Id., id., *Der Aufbau der realen Welt*, 1940. — Id., id., *Philosophie der Natur*, 1950. — Teleologisches Denken, 1951. — Estas obras de N. H. han sido trad. al esp. en 5 vols. bajo el título general de *Ontología*: I. *Fundamentos*, 1954; II. *Posibilidad y efectividad*, 1956; III. *La fábrica del mundo real*, 1959; *Filosofía de la Naturaleza*, 1, 1960; *Filosofía de la Naturaleza*, 2 [incluye "Pensamiento teleológico"], 1963. — También de N. Hartmann: *Neue Wege der Ontologie*, 1942 (trad. esp.: *La nueva ontología*, 1954). — Sobre N. Hart-

mann: O. Samuel, *A Foundation of Ontology*, 1954. — K. Kanthack, N. H. und das Ende der Ontologie, 1962, P. Häberlin, *Naturphilosophische Betrachtungen: eine allgemeine Ontologie. L. Einheit und Vielheit*, 1939. — R. Zocher, *Die philosophische Grundlehre: eine Studie zur Kritik der Ontologie*, 1939. — A. Brunner, *Der Stufenbau der Welt*, 1950. — J. Feibleman, *Ontologie*, 1951. — Caspar Nink, S. J., *Ontologie. Versuch einer Grundlegung*, 1952. — Id., id., *Zur Grundlegung der Metaphysik. Das Problem der Seins- und Gegenstandskonstitution*, 1957 [desarrollo de la obra anterior]. — Paul Weiss, *Modes of Being*, 1957. — Herbert W. Schneider, *Ways of Being. Elements of Analytic Ontology*, 1962. — Véanse también obras de Husserl.

Ontología crítico-especulativa: L. Lavelle, *Introduction à l'ontologie*, 1947. — P. Weiss, *op. cit. supra*.

Para ontología en sentido más propiamente fenomenológico, además de algunas de las obras citadas antes (especialmente las de N. Hartmann): E. Husserl, *Ideen*, I, 1913 [referencia más completa a esta obra y a su nueva edición en *Husserliana*, en artículo sobre Husserl] (trad. esp.: *Ideas*, 1949, 2ª ed., 1962). — Hedwig Conrad-Martius, "Realontologie, I", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VI (1923), 159-333. — G. Jacoby, *Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit*, 2 vols: I (4 fascículos), 1928-1932; II, 1955. — Salscia Passweg, *Phänomenologie und Ontologie. Husserl-Scheler-Heidegger*, 1939. — J. P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, 1943 (trad. esp.: *El Ser y la Nada*, 1950). — G. Devero Johnson, *Bases fundamentales de la ontología fenomenológica*, 1946. — Pietro Prini, *Verso una nuova ontologia*, 1957. — A. Dicmer, *Einführung in die Ontologie*, 1959. — Karl Haag, *Kritik der neueren Ontologie*, 1960 [crítica del suarismo, del neotomismo y de Heidegger]. — Oskar Fechner, *Das System der ontischen Kategorien. Grundlegung der allgemeinen Ontologie oder Metaphysik*, 1962. — Exposición de tendencias de la ontología: G. Lehmann, *Die Ontologie der Gegenwart in ihren Grundgestalten*, 1933. — H. Krings, *Fragen und Aufgaben der Ontologie*, 1954. — J. Wahl, *Vers la fin de l'ontologie*, 1956 [sobre Heidegger]. — Ideas generales sobre ontología: A. Müller, *Einleitung in die Philosophie*, 1925 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía*, 1937). — Sobre ontología aristotélica: M. Werner, *The Meaning of Aristotle's Ontology*, 1954. — Ontología medieval: M.

Müller, "Sein und Geist. Systematische Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie", *Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte*, VII (1940). — É. Gilson, *L'Être et l'Essence*, 1948 (trad. esp.: *El ser y la esencia*, 1951). — Las ideas de Lesniewski referidas en el texto, en "lieber die Grundlagen der Ontologie", *Comptes rendus des séances de la Société des Sciences et des Lettres de Varsovie*, Classe III, 1930, págs. 111-32. — Las ideas *Review of Metaphysics*, II (1948), 21-38, recogido en *From a Logical Point of View*, 1952, págs. 1-19, y en "Ontology and Ideology", *Philosophical Studies*, II (1951), 11-15 [Cfr. "Notes on the Theory of Référence", From, etc., 130-8]. Las ideas de Nagel, en "Nature and Convention", *Journal of Philosophy*, XXVI (1929), 169-82; "Logic Without Ontology", en *Naturalism and the Human Spirit*, 1944, ed. Y. H. Krikorian; "In Défense of Logic Without Metaphysics", *The Philosophical Review*, LVIII (1949), 26-34 [los dos últimos, reimp. en el volumen de Nagel: *Logic Without Metaphysics*, 1956, págs. 55-102]. — Las ideas de G. Bergmann, en "A Note on Ontology", *Philosophical Studies*, I (1950), 89-92, reimp. en *The Metaphysics of Logical Positivism*, 1954, págs. 238-42. El estudio de Carnap se titula "Empiricism, Semantics, and Ontology" y ha sido publicado en *Revue Internationale de Philosophie*, N° 11 (1950), págs. 20-40. Junto con "On What There Is", de Quine, ha sido incluido en la ontología de L. Linsky, *Semantics and the Philosophy of Language*, 1952.

ONTOLOGÍA (PRUEBA). La prueba de San Anselmo (VÉASE) para la existencia de Dios ha sido llamada desde Kant prueba ontológica — y también argumento ontológico. Aunque con razón se considera esta expresión por lo menos como "desencaminadora" y se propone muchas veces restablecer el nombre de prueba anselmiana, el hecho de que se haya seguido empleando en la mayor parte de los textos filosóficos el nombre que le dio Kant hace conveniente limitarse a este uso. Como una de las demostraciones tradicionales de la existencia de Dios tendría que ser examinada en el artículo correspondiente (véase DIOS. III. Pruebas de su existencia). Por su capital importancia, sin embargo, la trataremos aquí separadamente.

Tal como fue formulada especialmente en los cuatro primeros capítu-

los del *Proslogion*, la prueba se desarrolla como sigue: San Anselmo —para quien, como es sabido, la fe requiere el entendimiento, en virtud de que Dios da el entendimiento a la fe— señala en el Cap. I que, según los Salmos (XIII, 1), el necio dijo en su corazón: no hay Dios. Este Dios es algo mayor que lo cual nada puede pensarse. Pero cuando el necio oye esta expresión entiende lo que oye y lo que entiende "está en su entendimiento" aun cuando no entienda que ese algo mayor que lo cual nada puede pensarse exista. Pues una cosa es la presencia de algo en el entendimiento, y otra cosa es entenderlo. Ahora bien, el necio debe admitir que lo que oye, y entiende, está en el entendimiento. Pero, además, ha de estar en la realidad. En efecto, si sólo estuviese en el entendimiento aquello de que no puede pensarse nada mayor, no sería lo mayor que puede pensarse, pues le faltaría para ello ser real. "Si aquello mayor que lo cual no puede pensarse nada —dice San Anselmo— está en el entendimiento únicamente, aquello mismo mayor que lo cual nada puede ser pensado será algo mayor que lo cual es posible pensar algo." Por lo tanto debe existir, tanto en el entendimiento como en la realidad, algo mayor que lo cual nada puede pensarse, y este algo es precisamente Dios.

Las diferentes formas asumidas por la prueba son la repetición desde diversos ángulos de la misma serie de argumentos. "Si puede pensarse la inexistencia de algo mayor que lo cual no puede pensarse nada, aquello mismo mayor que lo cual nada puede ser pensado no es algo mayor que lo cual nada puede ser pensado; y eso resulta contradictorio. Así, pues, es tan cierto que existe algo mayor que lo cual no puede pensarse cosa alguna, que es imposible pensar que no exista." Así dice el Cap. III del *Proslogion*. Y el Cap. IV refuerza la argumentación: "Si, o mejor dicho, puesto que verdaderamente pensó (ya que dijo en su corazón) y a la par no dijo en su corazón (ya que no pudo pensar), resulta que no hay un solo modo de decir en el corazón o de pensar. En efecto, no se piensa una cosa del mismo modo cuando se piensa la palabra que significa, que cuando se entiende la misma esencia de la cosa. Pues del primer modo es

posible pensar que Dios no existe, pero del segundo modo no lo es, ni mucho menos. Por lo tanto, nadie que entienda lo que es Dios puede pensar que Dios no es, a no ser que él diga esas palabras en su corazón sin ningún significado o con algún significado extraño. Porque Dios es aquello mayor que lo cual no puede pensarse cosa alguna. El que bien entiende esto, también entiende que Dios existe, de modo que la posibilidad de su inexistencia no cabe en el pensamiento. Luego, el que entiende que Dios existe de ese modo no puede pensar que Dios no existe" (trad. Labrousse).

Aparte los argumentos a favor de la prueba anselmiana y contra ella a que nos referimos luego sumariamente, la prueba en cuestión ha sido objeto de muchas discusiones respecto a lo que propiamente dice, o significa, y también respecto a si es una sola prueba, o son varias pruebas, enlazadas o no entre sí. Las discusiones en cuestión han llegado hasta nuestra época. Para dar sólo un ejemplo de discusión reciente, mencionamos la opinión de Norman Malcolm (Cfr. bibliografía). Según este autor, hay en el *Proslogion* de San Anselmo dos distintos argumentos ontológicos: (1) Algo es "mayor" (*maius*) si existe que si no existe; (2) Algo es mayor si existe necesariamente que si no existe necesariamente. El argumento (1), dice Malcolm, se funda en la idea de que la existencia es una perfección; el argumento (2), en la idea de que la imposibilidad lógica de no existencia es una perfección. La "primera prueba" ha sido la que ha ocupado más a los filósofos que se han propuesto dilucidar la validez del argumento anselmiano. Muchos filósofos han entendido el argumento como la afirmación de que lo mayor que puede pensarse ha de ser real, pues de lo contrario, faltándole la realidad, no sería lo mayor que puede pensarse, sino simplemente la idea de lo mayor pensable. Lo mayor que puede ser pensado es también, por lo tanto, lo perfecto. Si se trata de un paso de la esencia a la existencia no es, pues, el paso de toda esencia a toda existencia, sino tan sólo el hecho de que, cuando se trata de un ser perfecto e infinito, la existencia está implicada por su esencia. Con esto se refuta ya por el mismo San Anselmo la objeción de

ONT

Gaunilo (v.) en su *Liber pro insipiente*. El hecho de que una idea como la de isla perfecta no necesite estar en la realidad no es motivo suficiente, dice San Anselmo, para que deje de estar en ella la perfección infinita misma. Pues entre los dos tipos de perfección hay una diferencia fundamental: lo primero es lo perfecto en su género y es la cualidad de una cosa; lo segundo es lo perfecto en sí, y es la cosa misma. Nada de extraño, pues, que a partir de San Anselmo la posición tomada frente a la prueba sea decisiva para la intelección del sentido de una filosofía. Lo cual no quiere decir que las filosofías que la admiten o las que la rechazan queden por ello unidas de raíz. Basta comprobar los nombres de sus representantes respectivos. Duns Escoto, Descartes, Leibniz, Malebranche, Hegel admiten, con variantes y distintas fundamentaciones, la prueba anselmiana. Con otras variantes y fundamentos, Santo Tomás, Gassendi, Locke, Hume y Kant la rechazan. Indiquemos sumariamente en qué se funda en cada caso la aceptación o el rechazo.

Santo Tomás critica la prueba (*S. theol.*, I, q. II, a 1; también *Cont. gent.*, I, 2). Puesta en forma silogística, luego universalmente admitida, por el tomismo, se concede la mayor (que por Dios se entiende el ser mayor que puede pensarse), pero se distingue la menor (que dejaría de ser lo mayor y más perfecto que se puede pensar si no existiera actualmente). En efecto, se concede que dejaría de ser lo sumo, pero el hecho de que si no tuviese existencia extramental dejaría de ser lo sumo es admitido sólo en el orden real, no en el orden ideal. Como hemos visto (Dios, II. *Pruebas de su existencia*), la proposición 'Dios existe' es evidente en sí misma (*per se nota quoad se*), pero no respecto a nosotros (*quoad nos*); por lo tanto, puede demostrarse que Dios existe, pero no por una prueba *a priori*, ni *a simultaneo*, sino únicamente *a posteriori*. De ahí las célebres *quinque viae* que propone Santo Tomás (VÉASE); se parte en cada caso de un efecto, de un grado de perfección, etc., para llegar a la causa primera, al ser perfecto, etc. En las *Quaestiones super Sententiarum* (*Opus Oxoniense*, I, dist 2, q. 2) Duns Escoto intenta, en cambio,

ONT

una defensa de la prueba anselmiana, o de diversas formas de esta prueba, siempre que se proceda a modificarla (*colorari*) en algunos respectos. Según Duns Escoto, la prueba en cuestión puede ser modificada o retocada (*coloratur*) del siguiente modo: Lo que existe, es más cognoscible que lo que no existe, es decir, puede ser conocido más perfectamente. Lo que no existe en sí mismo, o en algo más noble a lo cual agrega algo, no puede ser intuido. Pero lo intuible (*visibile*) es más perfectamente cognoscible que lo no intuible; por tanto, el ser más perfecto que pueda conocerse existe. Duns Escoto pone de relieve que para aceptar la prueba anselmiana hay que partir de que Dios es un ser cognoscible sin contradicción; sólo por ser "el ser mayor que puede pensarse" respecto a su esencia, será el "ser mayor" respecto a su existencia. Si el "ser mayor que puede pensarse" estuviese sólo en el entendimiento que lo piensa, podría a la vez existir (ya que lo pensable es posible) y no existir (ya que no le conviene existir por medio de una causa ajena). Para Guillermo de Occam (*Quodlibeta*, I, q. 1) el nombre 'Dios' puede describirse por lo menos de dos modos. Uno es: "Dios es algo más noble y perfecto que cualquier otra cosa distinta de El." El otro es: "Dios es aquello más noble y perfecto que lo cual no hay nada." Si nos atenemos a la primera descripción, no puede probarse conclusivamente, dice Occam, que solamente hay un Dios. No es, en efecto, sabido con evidencia que Dios, entendido en este sentido, existe. La proposición "Dios existe" no es conocida por sí misma, ya que muchos dudan de ella. No puede ser probada partiendo de proposiciones conocidas por sí mismas, pues en todo argumento de este tipo habrá algo dudoso asumido por fe. Tampoco es conocido por experiencia. Si nos atenemos a la segunda descripción, no podemos probar con evidencia la unidad (unicidad) de Dios, y tampoco podemos probar con evidencia la proposición "La unidad (unicidad) de Dios no puede ser probada conclusivamente". En suma, ateniéndonos a la segunda descripción no podemos probar que Dios existe. Que hay Dios, y que Dios es como proponemos que es, es algo que derivamos solamente de la fe (*hoc fide tantum tenemus*).

ONT

La prueba anselmiana fue defendida por Descartes en varios pasajes de sus obras, y especialmente en las *Meditaciones* (III, V) y "Respuestas a las Objeciones" (I, II, IV y V). Hay diferencias entre la prueba anselmiana y la prueba cartesiana en las que no podemos detenernos aquí; sólo pondremos de relieve que Descartes insiste en la idea de infinitud, e indica que mientras es cierto que poseemos la idea de infinito, e inclusive que esta idea es más clara que la de lo finito, tal idea no puede haber surgido de un ser finito, sino que tiene que haber sido depositada en él por un ser infinito, es decir, Dios. Como dijo luego Malebranche, lo finito solamente puede verse a través de lo infinito y "desde" lo infinito. No se trata, pues, tanto de una prueba que va a la existencia partiendo de la esencia (de una cierta y única esencia), sino de la intelección de todo ser desde el nivel de la infinita esencia existente.

Leibniz defiende la prueba introduciendo su conocida corrección: no basta pasar de la idea de ser infinito y perfecto a la realidad, sino que hay que demostrar previamente su posibilidad. Pero como la posibilidad es demostrada, la realidad resulta patente. No hay que mencionar apenas que las direcciones empiristas rechazan enérgicamente la prueba, y que este rechazo se deduce fácilmente de los supuestos del pensamiento de Gassendi, y especialmente del de Locke y de Hume. La separación establecida por este último entre las proposiciones analíticas y las que se refieren a hechos sería suficiente para dar una base a la crítica de la prueba, pero, además, se advierte que un razonamiento *a priori* no puede producir cualquier entidad, ya que no hay ninguna experiencia limitante. En el fondo, por lo tanto, el supuesto último de la aceptación o rechazo de la prueba consiste en la ontología que cada uno de los pensadores tiene por base de su pensar. Una ontología realista está a favor de la prueba; una ontología nominalista, contra ella. Ahora bien, esta indicación no expresa tampoco las bases *específicas* desde las cuales la prueba es tratada. Ello acontece sobre todo en el caso de Santo Tomás y de Kant. El rechazo por Santo Tomás de la prueba anselmiana no es

debido, por supuesto, a un nominalismo, ni tampoco a una idea del ser distinta de la tradicional: se trata más bien de una distinción —manifiesta en la menor— entre el ser tal como es concebido por nosotros (lo que se concede) y tal como es realmente (lo que se niega), pues en tal caso la evidencia sólo podría ser una verdad, *nota per se*. El rechazo de ella por parte de Kant, en cambio, es debido a que se pone de relieve con plena madurez una idea del ser en cuyo ámbito no puede inscribirse la prueba ontológica.

Kant escribió que "ser" (*Sein*) no es un predicado real, o sea un concepto de una cosa, sino la posición (*Setzung*) de la cosa o de ciertas determinaciones en sí mismas. "En el uso lógico —escribe Kant (*K. r. V.*, A 218 / B 266)—, no es más que la cópula de un juicio. La proposición *Dios es todopoderoso* contiene dos conceptos que tienen sus objetos: Dios y todopoderoso. El término *es* no es por sí mismo todavía un predicado, sino únicamente lo que *pone en relación* el predicado con el sujeto. Ahora bien, si yo tomo el sujeto (*Dios*) con todos sus predicados (en los que está asimismo incluida la omnipotencia), y digo que *Dios es* o que *Él es un Dios*, no añado ningún predicado nuevo (es decir, ningún concepto-predicado) al concepto de Dios; no hago sino poner el sujeto en sí mismo con todos sus predicados y al mismo tiempo, claro está, el *objeto* que corresponde a mi *concepto*. Ambos deben contener exactamente la misma cosa y, por lo tanto, no puede añadirse al concepto que expresa simplemente la posibilidad nada más por el hecho de que yo concibo (mediante la expresión *es*) el objeto como dado absolutamente." En otros términos, lo real no contiene más notas que lo posible (pensado); cien táleros reales no contienen más (en mi pensar) que cien táleros posibles. Para que haya realidad debe haber un acto de "posición" de ella sin que baste suponer que el objeto está contenido analíticamente en el concepto. Ahora bien, el hecho de que el ser no sea un predicado real trastorna de raíz la posibilidad misma de dar una significación a las proposiciones del argumento ontológico. Según Kant, que en esto estaría plenamente dentro de la línea de Hume,

no puede haber separación entre la cosa y la existencia de la cosa; ambas son, decía Hume, una misma realidad, de tal modo que la proposición 'Algo existe' no es la agregación de un predicado, sino la expresión de la creencia ("la posición") en la cosa (Cfr. *Treatise on Human Nature*, I, ii, 6). Con lo cual se niega lo que había constituido el supuesto propio no sólo de la prueba anselmiana, sino también de las formas que le dieron Leibniz y Descartes. El pertenecer la existencia a las perfecciones, el demostrar la posibilidad misma de la idea de perfección absoluta no son en este caso suficientes, pues lo que aquí queda trastornada es la función misma del juicio. En su análisis de la prueba ontológica, Brentano (*Vom Dasein Gottes*, ed. A. Kastil, 1929, págs. 20 sigs.) estima que las consideraciones de Hume son muy profundas, si bien niega que "A" y "existencia de A" sean el mismo pensamiento. "Más bien ocurre —dice Brentano— que en el segundo caso 'A' es unida con la representación de una creencia justificada", puesto que "existencia de A" sería un concepto más complejo de lo que Hume supone. Lo necesario en sí, señala Brentano, puede existir, aunque no se diga en qué consiste. Menos sujeta a objeción es la crítica de Kant, en la cual no se identifica la existencia de una cosa con la cosa ni se supone que la creencia es una clase especial de representación ni se afirma la falta de relación del juicio existencial ni, finalmente, se supone contradictoria la idea de una existencia absolutamente necesaria. En cambio, Brentano no admite el carácter puramente sintético del juicio existencial. Para Kant, el juicio existencial es un juicio categórico en el cual la relación entre sujeto y predicado no es una relación entre dos conceptos, sino entre un concepto que ocupa el lugar del sujeto, y el objeto. Para Brentano, el error de Kant es estimar, como ya Santo Tomás lo hizo (con supuestos distintos), que el juicio es una *comparatio rei et intellectus*, *comparatio* que tendría aquí el mismo sentido del relacionar o *Beziehen* kantiano. La falla de la prueba ontológica sería, pues, la que se deriva de un "paralogismo por equivocación" (*op. cit.*, pág. 39). En efecto, dice Brentano, en todos los

nombres hay equivocaciones por triple sustitución (1) cuando la palabra reemplaza la cosa, (2) al concepto, o (3) a la palabra misma. Lo que ocurre con el argumento ontológico es, pues, una confusión: la de una definición nominal con una definición real, y la de un juicio negativo con un juicio afirmativo. En otros términos, en el argumento se supone que Dios es un ser infinitamente perfecto cuando esto presupone lo que se trataba de demostrar, es decir, la existencia de Dios. Con lo cual cabe afirmar que lo que reside en la naturaleza de una cosa no puede decirse *a priori* categóricamente, sino sólo hipotéticamente. La opinión kantiana de que "la absoluta necesidad del juicio no es una necesidad absoluta de las cosas" debe ser, pues, transformada, en la idea de que, en lo que toca al ser perfecto, su verdad es necesaria, aunque no para nosotros *apriórica*. Así llega Brentano a una delimitación precisa de las posibilidades de la prueba que lo conduce a rechazarla en su formulación tradicional sin por ello caer en una ontología de sesgo netamente nominalista. La conclusión de sus argumentaciones ha sido dada por el mismo filósofo en una serie de proposiciones que definen el concepto de posibilidad dentro del marco de un amplio empirismo. Así, si Dios es verdadero, es necesariamente verdadero; si es falso, es necesariamente falso; si es posible, es necesariamente posible; si no es posible es necesariamente imposible. En otras palabras, si 'Dios es' no es necesariamente falso, es (necesariamente) verdadero que sea.

El análisis de Brentano permite comprender algunos de los más graves problemas lógicos y ontológicos ocultos en la prueba anselmiana, pero ésta ha seguido siendo examinada desde ángulos muy diversos en la filosofía contemporánea. Los que, siguiendo a Hegel, han considerado que "lo finito es algo no verdadero", han rehabilitado la prueba, posiblemente porque el fondo último de ella consiste en la afirmación del infinito actual como realidad positiva y no, como señalaba ya Hegel, la contraposición de la representación y existencia de lo finito con lo infinito. Cuando se ha negado por parte de los idealistas el refuerzo hegeliano

de la prueba, ha sido —como en el caso de Bradley— porque se ha tendido a hacer una distinción entre la perfección teórica —cuya demostración se ha admitido— y la perfección práctica —cuya prueba se ha negado (Cfr. *Appearance and Reality*, págs. 149-50). Algunos han intentado una demostración de lo necesario por lo valioso; así, Lotze señala que, desde este punto de vista, "lo contingente connota lo que realmente existe, pero no tiene ninguna significación en virtud de la cual necesite existir"; lo necesario, en cambio, "connota no algo que debe ser algo, sino algo tan incondicionalmente valioso que solamente en virtud de él merece una incondicional existencia". Con lo cual "sólo en este sentido puede decirse que el Principio del Universo es necesario" (*Mikrokosmos*, IX, cap. iv, § 2).

En cuanto a las tendencias empiristas han rechazado por lo general la prueba o han considerado que ella remite, a lo sumo, a un hecho suficiente, pero no a una razón suficiente que sea, además, existente. Pues la razón suficiente sería únicamente de carácter analítico y tautológico, pero no podría jamás tener un fundamento existencial. Así, algunas de las últimas tendencias, a la vez empiristas y analíticas, han rechazado la prueba —y, en general, toda argumentación acerca de un principio trascendente— no sólo por la alegada imposibilidad de su comprobación o verificación empírica, o por las fallas descubiertas en la trama misma de la argumentación racional, sino porque las proposiciones contenidas en ella han sido consideradas como carentes de significación, es decir, como pseudo-proposiciones que no se refieren ni a lo lógico-tautológico ni a lo empíricamente comprobable. En cambio, en la medida en que la cuestión del ser siga siendo considerada como capital en la meditación filosófica, un análisis de la prueba —cualquiera que sea el resultado a que conduzca— replanteará siempre de raíz los problemas fundamentales de la filosofía. Desde este punto de vista puede decirse que no resultan tan incompatibles como pudiera parecer a primera vista la forma misma de plantear la cuestión por parte de la tradición anselmiana y por parte de las argumentaciones que señalan la necesidad

de ir de la cosa al principio. En efecto, el ahonde en los supuestos últimos de la prueba parece obligar a "partir" de la nada, y a decirse que si algo existe, debe existir algo que exista necesariamente. Si hay algo, debe de haber, pues, un principio. Ahora bien, este principio tiene necesariamente que existir, porque justamente existir es para él existir necesariamente. Si, por lo tanto, hay algo, debe de haber un principio necesario. Con lo cual tanto si se parte de la cosa para ir al principio como si se parte de la nada para plantearse el problema de la justificación de la cosa, el problema del principio necesario parece ineludible. Y esta ineludibilidad del principio necesario —correlato de la continua reducción, por lo menos posible, a la nada de todo lo contingente— es lo que hace de la prueba ontológica un tema obligado de toda meditación acerca del ser.

Una interesante defensa del argumento ontológico en época reciente es la que ha presentado Charles Hartshorne (Cfr. bibliografía). Este autor se basa en la idea, que califica de "neo-clásica", según la cual "la perfección no es un estado, un *actus punis*, sino un devenir". La perfección es, en suma, perfectibilidad. Así, cuanto más perfecto es un ser, menos actual es, de modo que "el infinito absoluto de la potencialidad divina" es "la coincidencia (o coextensividad) con la posibilidad como tal". Hartshorne recurre a las leyes de la lógica modal, según la cual decir 'p es posible' equivale a decir 'necesariamente p es posible', y decir 'es posible que p es necesario' equivale a decir 'necesariamente p es necesario', y estima que es válida la prueba ontológica (que se convierte entonces en "prueba modal") de la existencia de Dios.

Traducción del *Proslogion*, por Roger P. Labrousse, en el volumen *La razón y la fe* (Buenos Aires, 1945), con el *Liber pro insipiente*, de Gaunilo, la respuesta de San Anselmo y textos relativos al argumento ontológico, de Santo Tomás, Duns Escoto, Descartes, Gassendi, Malebranche, Locke, Leibniz, Hume, Kant y Hegel. Otra trad. al esp. por M. Fuentes Benot, 1957. — Véase también la bibliografía del artículo Dios, en el apartado de las obras relativas a las pruebas de su existencia, y en particular la obra de A. Daniels, *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im drei-*

zehnten Jahrhundert, mit besonderer Berücksichtigung der Arguments im Proslogion des heiligen Anselms, 1909 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VIII, 1-2]. — Sobre la prueba anselmiana y su historia véase: G. Runze, *Der ontologische Gottesbeweis. Kritische Darstellung seiner Geschichte seit Anselm bis auf die Gegenwart*, 1881. — P. Ragey, *L'argument de Saint Anselme*, 1894. — O. Paschen, *Der ontologische Gottesbeweis in der Scholastik*, 1903. — M. Esser, *Der ontologische Gottesbeweis und seine Geschichte*, 1905. — O. Jasniewicz, *Der Gottesbegriff und die Erkennbarkeit Gottes von Anselm von Carterbury zu René Descartes*, 1906. — Karl Barth, *Fidens Quaerens Intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*, 1931, 2ª ed., 1958. — Herbert Lamm, *The Relation of Concept and Demonstration in the Ontological Argument*, 1940 (Dis.). — Julián Marías, *San Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía*, 1944. — J. L. Springer, *Argumentum ontologicum. Existentielle interpretatie van het speculative Godsbewijs in het Proslogion van S. Anselmus*, 1947 (Dis.). — Olle Herrlin, *The Ontological Proof in Thomistic and Kantian Interpretation*, 1950. — Miguel Cruz Hernández, "Introducción al estudio del argumento ontológico", *Revista de filosofía* [Madrid], XI (1952), 3-86. — F. Borrelli, *L'argomento ontológico nei grandi pensatori*, 1953. — Martial Guéroult, *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, 1955. — Simon Moser, *Metaphysik einst und jetzt. Kritische Untersuchungen zu Begriff und ansatz der Ontologie*, 1959 [especialmente Aristóteles, Santo Tomás, Suárez, neoescolástica, N. Hartmann, M. Heidegger]. — Herbert Hochberg, "St. Anselm's Ontological Argument and Russell's Theory of Descriptions", *The New Scholasticism*, XXXIII (1959), 319-30 [la "teoría de las descripciones", de Russell, refleja, según el autor, las objeciones de Santo Tomás y de Kant]. — Norman Malcolm, "Anselm's Ontological Arguments", *The Philosophical Review*, LXIX (1960), 41-62 [comentarios a este trabajo de Norman Malcolm por R. E. Allen, R. Abelson, T. Penelhum, A. Plantinga, P. Henle y G. B. Matthews en *The Philosophical Review*, LXX (1961), 56-111]. — D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, 1960. — Heinrich Scholz, "Der Anselmische Gottesbeweis" [escrito en 1950-1951], en el volumen del autor *Mathesis universalis. Abhandlungen zur Philoso-*

ONT

phie uls strenger Wissenschaft, 1961, ed. H. Hermes, F. Kambartel y J. Ritter, págs. 62-74. — Charles Hartshorne, *The Logic of Perfection, and Other Essays in Neoclassical Metaphysics*, 1962. — Id., id., *Anselm's Proof for God; A Reexamination*, 1962. — Joachim Kopper, *Reflexion und Raisonement im ontologischen Gottesbeweis*, 1962.

ONTOLOGICO. Ver ÓNTICO, ONTOLOGÍA (PRUEBA).

ONTOLOGISMO. En un sentido muy general se entiende por "ontologismo", sobre todo en la teoría del conocimiento, la tendencia a considerar de un modo exclusivo y parcial el objeto del conocimiento como el *primo* del cual deriva la legitimidad del conocer mismo. La ontología se convierte entonces en base de la gnoseología y aun de la epistemología. Sin embargo, el ontologismo no coincide exactamente con el realismo filosófico y epistemológico, aun cuando históricamente ha surgido de una oposición terminante a las corrientes idealistas. En efecto, muchas de las tendencias realistas, sobre todo entre las contemporáneas, no son, en el sentido antes apuntado, ontologistas, y más bien rechazan toda trama ontológica de lo real en virtud de supuestos empíricos y en ocasiones inclusive explícitamente nominalistas. Tal diferencia puede advertirse en el origen mismo de la corriente ontologista, tal como fue explícita y conscientemente admitida por los ontologistas italianos. Gioberti comenzó por contraponer el ontologismo al psicologismo, especialmente de tipo cartesiano, afirmando que este último parte de un dato psíquico interior y deduce lo inteligible de lo sensible, es decir, en último término, la ontología de la psicología. Aun Rosmini, que desde un punto de vista más general puede ser calificado de ontologista, es para Gioberti un pensador demasiado inclinado a la fundamentación "psicológica". Así, aunque la filosofía de Rosmini es, en muchos aspectos, tan ontologista como la de Gioberti, se inclina en lo que toca al conocimiento de Dios por la aceptación de un proceso mediato. En cambio, Gioberti propone un cambio radical respecto a cualquier punto de partida psicológico: el primado, dice, pertenece a lo inteligible, de tal modo que si en el dominio del conocimiento la com-

ONT

presión del ente es inmediata y directa, en el dominio del ser se puede llegar a sostener inclusive, como hace precisamente dicho autor, que *l'ente crea l'essistente*. Así, en la idea de los ontologistas, el Ser soberano, lo mismo que las ideas eternas y universales de lo creado, constituyen el objeto directo e inmediato de la inteligencia. Por eso se ha calificado también de ontologista al realismo anselmiano de la llamada prueba ontológica (VÉASE), si bien para muchos hay que establecer una clara distinción entre ambos tipos de pensamiento, de suerte que no basta una posición innatista o una adhesión a la posibilidad de la argumentación anselmiana para llamar ontologista a una doctrina. Desde luego, los ontologistas, y no solamente Gioberti y Rosmini, sino toda una serie de pensadores católicos, mantiene que su teoría no identifica a Dios con las ideas universales y eternas, y menos aun hace de Él la "Idea de las ideas", sino que se limita a sostener la inmediata percepción intelectual del Ser soberano en virtud de ser éste el objeto directo y formal de la inteligencia, y aun en virtud de no poder alcanzar la inteligencia ningún otro objeto si no es mediante tal percepción primaria. De ahí que el ontologismo reclame como sus antecesores a una serie de filósofos que, como Platón, San Agustín, San Anselmo, San Buenaventura y Malebranche, pueden en cierta medida haber sido defensores de semejante tesis. Algunos han opinado que también el Padre Gratry es ontologista, pero es evidente que no sólo rechazó formalmente el ontologismo, sino que, además, y sobre todo, su doctrina de Dios no podría ser admitida por un realismo ontológico como el de Rosmini. En cambio, los adversarios del ontologismo sostienen que no es legítimo tal apoyo en la tradición filosófica; únicamente Malebranche y algunos partidarios suyos —como, por ejemplo, Arthur Collier y John Norris— pueden ser considerados como un antecedente claro del ontologismo contemporáneo al mantener que "vemos todas las cosas en Dios" y, de consiguiente, que éste es la única causa eficiente de todo, incluyendo —lo que es decisivo para este punto— la visión que la mente tiene de las cosas. De hecho, al afirmar Malebranche que Dios contiene

ONT

el mundo inteligible y los espíritus finitos, tiene que sostener a la vez que éstos están en directa comunicación con aquéllos; por consiguiente, el ontologismo parece encontrarse en la base o dentro de los supuestos de su doctrina. Este es también, por lo demás, el caso del ontologismo italiano y de sus seguidores. Pensar es para ellos aprehender lo inteligible, de tal modo que no puede haber derivación de lo psicológico o gnoseológico a lo ontológico, sino, en todo caso, el proceso inverso.

El ontologismo fue rechazado por la jerarquía católica como heterodoxo. En 1852 se prohibieron algunas obras de Gioberti, y el Decreto de 1861 confirmó la condenación de siete proposiciones, entre las cuales son sobre todo importantes, desde el punto de vista filosófico, las que enseñan el conocimiento inmediato de Dios, la no distinción real de los universales considerados objetivamente respecto a Dios, y la creación producida cuando Dios, por el mismo acto especial por el cual se conoce y se ve como distinto de la creación determinada, produce la criatura. Los ontologistas, que tuvieron adeptos sobre todo en Italia, Francia y Bélgica, alegaron que la condenación sólo afecta al panteísmo, pero no a la doctrina filosófica ontologista, aun cuando las relaciones entre ambos son en muchos casos estrechas, y únicamente una sutil distinción puede cortar ciertas derivaciones panteístas del ontologismo cuando éste es sostenido en un sentido suficientemente radical.

Para la historia general del ontologismo y de la tradición ontologista: A. Fonck, art. "Ontologisme", en el *Dictionnaire de théologie catholique*, de Vacant-Mangenot-Amann, t. XI, cols. 1000-1061. — Para el ontologismo medieval: E. Bettoni, *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola franciscana*, 1950. — Para el ontologismo de Malebranche: Wilhelm Paul, *Der Ontologismus des M.*, 1907. — Para el ontologismo italiano: C. Prisco, *Gioberti e l'ontologismo*, 1867. — K. Werner, *Die italienische Philosophie des 19. Jahrhunderts*, 5 vols., 1884-1886, especialmente vols. II (*Der Ontologismus als Philosophie des nationalen Gedankens*) y III (*Die kritische Zersetzung und spekulative Umbildung des Ontologismus*). — P. Dezza, *L'ontologismo di A. Rosmini e la critica di S. Sordi*, 1941. — Panteleone Carabellese, *Da Cartesio a Rosmi-*

ni. *Fondazione storica dell'ontologismo critico*, 1946. — S. Scimè, *Il trionfo dell'ontologismo in Sicilia*. Giuseppe Romano (1810-1878), 1949 [trata asimismo de Gioberti].

Obras de exposición y polémica: F.-A. F. Hugonin, *Ontologie ou étude des lois de la pensée*, 2 vols., 1857. — J. Fabre, *Défense de l'ontologisme*, 1862. — Id., id., *Réponse aux lettres d'un sensualiste contre l'ontologisme*, 1864. — Jean Sans-Fiel [pseudónimo], *De l'orthodoxie de l'ontologisme modéré et traditionnel*, 1869. — A. Lepidi, *Examen philosophico-theologicum de ontologismo*, 1864. — J. Kleutgen, *Die Verurteilung des Ontologismus*, 1867. — T. M. Zigliara, *Delia luce intellettuale e dell'ontologismo*, 1874.

Obra de análisis de los supuestos del ontologismo: G. Bonafede: *Le ragioni dell'ontologismo*, 1942.

ONTOSOFÍA. Véase ONTOLOGÍA.

ONTO-TEO-LOGÍA. Heidegger ha hablado de la constitución o estructura onto-teo-lógica de la metafísica (*Identität und Differenz* [1957], parte titulada "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik"). Cada uno de los elementos componentes de dicha expresión es conocido: el "onto", que se refiere al ente (o al ser); el "teo", que se refiere a Dios (o a los dioses); el "logos" que se refiere al saber, o al saber en cuanto "hablar". Además, son conocidos los nombres de las "disciplinas" incluidas en la expresión: ontología (v.) y teología (v.). Sin embargo, al hilo de un análisis de la idea hegeliana, del ser —y especialmente de la equiparación por Hegel de "Ser" con "la Idea absoluta"— Heidegger manifiesta que es menester experimentar en su propio fondo lo que los términos 'ontología', 'teología' (y 'onto-teo-logía') dicen. La estructura "onto-teo-lógica" de la metafísica tiene que revelar por qué en la filosofía han ingresado Dios y el Ser y, además, se han presentado como "objetos" del "logos", como sistema articulado de saberes. Ello solamente puede averiguarse, según Heidegger, por medio de una especie de reviviscencia de la historia del pensamiento occidental en cuanto explicitación de la "duplicidad" en que consiste la "diferencia ontológica" (véase DIFERENCIA; ÓNTICO). Refiriéndose a un texto de Leibniz [Gerhardt, VII, 298 y sigs.], Heidegger indica que "la metafísica corresponde al Ser como λόγος y es, por tanto, en su rasgo

capital y en todo caso Lógica, pero una Lógica que piensa el Ser del ente; de consiguiente, la Lógica determina por lo diferente de la diferencia (*vom Differenten der Differenz*): onto-teo-lógica (op. cit., pág. 68). La penetración en la constitución onto-teo-lógica de la metafísica señala un modo posible de contestar a la pregunta: "¿Cómo ingresó Dios en la filosofía?" a base de "la esencia de la metafísica" (op. cit., pág. 70).

OÑA (PEDRO DE) († 1626) nac. en Burgos, ingresó en la Religión de la Merced de la que fue nombrado Provincial de Castilla. Profeso filosofía en un Colegio mercenario de Alcalá y en Compostela. Seguidor en lo fundamental de la tradición tomista, caracteriza la obra de Pedro de Oña su deseo de incorporar a la misma otros elementos, tales ciertas tendencias del humanismo renacentista, así como la amplitud de sus fuentes, entre las cuales incluye los comentaristas griegos del Estagirita. Pedro de Oña se ocupó especialmente de lógica y de física (en sentido aristotélico).

Obras filosóficas principales: *Almae Florentissimae Complutensium Academiae, Commentaria una cum quaestionibus super universam Aristotelis Logicam Magnam dicata*, 1588. — *Super octo libros Aristotelis de Physica abscultatione. Commentaria una cum quaestionibus*, 1593.

OPERACIÓN. Véase OPERACIONALISMO, PROCESIÓN.

OPERACIONALISMO. Aunque la interpretación operacional u operativa de los conceptos no ha sido infrecuente en diversos períodos de la historia de la filosofía —especialmente en aquellos inclinados hacia alguna forma de terminismo—, el operacionismo u operativismo *stricto sensu* surgió formalmente sólo como consecuencia de la reflexión acerca de los nuevos modos del pensamiento físico y en particular acerca del análisis einsteiniano de términos tales como "simultaneidad", "medida", etc. Sobre todo ha recibido el nombre de operacionismo la teoría de P. W. Bridgman, según la cual un concepto físico o, mejor dicho, la significación del concepto está determinada por una serie de operaciones. Si tomamos como ejemplo, dice Bridgman, el concepto de longitud de un objeto, veremos que será posible dar un signi-

ficado al mismo cuando podamos anunciar cuál es la longitud de tal o cual objeto determinado. Para determinarla, tendremos que llevar a cabo ciertas operaciones. "El concepto de longitud —escribe el citado autor— se halla, pues, fijado cuando quedan fijadas las operaciones por medio de las cuales la longitud es medida. Esto es, el concepto de longitud equivale, y equivale solamente, a la serie de operaciones mediante las cuales es determinada la longitud. En general, entendemos por cualquier concepto nada más que un conjunto de operaciones; el concepto es sinónimo con la correspondiente serie de operaciones" (*The Logic of Modern Physics*, 1927, pág. 5). Así, si el concepto es de carácter físico, como una longitud, las operaciones serán las medidas de la longitud; si se trata de un concepto mental, como el de la continuidad matemática, las operaciones serán de naturaleza mental, es decir, las realizadas cuando determinamos si un agregado dado de magnitudes es continuo. Con la adopción de estas ideas quedan desterrados todos los conceptos "absolutos" —como "espacio absoluto" y "tiempo absoluto"—, y, en general, todos los conceptos que, por no poder ser definidos mediante operaciones, son considerados como carentes de significación. Lo que entendemos por "significación" de un concepto es, en substancia, la descripción de una serie de operaciones posibles. "Si una cuestión específica tiene significación —escribe Bridgman— será posible encontrar operaciones mediante las cuales se dé una respuesta a ella" (op. cit., pág. 28).

El método operacionalista de Bridgman ha sido criticado por Gustav Bergmann y C. G. Hempel (Cfr. arts. cit. en bibliografía) por estimar excesivamente vagas las definiciones del método, y de las operaciones del método, propuestas por Bridgman. Dichos autores han puesto de manifiesto que el concepto de "operación" debe precisarse más de lo que ha hecho Bridgman, y que cuando se han llevado a cabo varias precisiones se descubre que el resultado no es ya una "definición operacional", sino un concepto de verificación (v.) análogo al propuesto por varios neopositivistas. Pero entonces el concepto de "opera-

OPE

ción" choca con las mismas dificultades con que ha chocado el concepto (positivista) de "verificación". En efecto, el método operacionalista no es capaz de resolver el problema de los llamados "conceptos disposicionales" (véase DISPOSICIÓN, DISPOSICIONAL) — conceptos tales como "irrompible", "vulnerable", etc. El principal defecto del método operacional, aun introducidas las debidas precisiones, es que define 'significación' como 'correspondencia de un enunciado con una operación o serie de operaciones' sin tener en cuenta que la significación es aplicable a sistemas teóricos más bien que a proposiciones simples dentro de tales sistemas.

Poco antes de publicarse las mencionadas críticas el propio Bridgman había escrito un artículo ("The Nature of Physical Concepts", *The British Journal for the Philosophy of Science*, I [1952], en el cual reconoció que su primitiva equiparación de 'significación' con 'serie de operaciones' resultaba poco convincente, ya que la significación de un concepto ofrece, o puede ofrecer, otros aspectos además de los estrictamente "operacionales" (art. cit., pág. 257). A. Cornelius Benjamin (op. cit. en bibliografía), que ha seguido a Bridgman más que ningún otro autor, ha indicado que algunas de las dificultades que los críticos han hallado en el operacionalismo se deben a que el propio Bridgman, ya en su primera obra sobre la cuestión, había desarrollado diversos conceptos de "operación" no siempre compatibles entre sí. Parece que podría aclararse el problema distinguiendo entre varios tipos de operaciones: Operaciones manuales (llevadas a cabo con las manos); operaciones instrumentales (lectura de instrumentos físicos o usados en la física); operaciones mentales (analogía y otras); o bien: operaciones simbólicas y operaciones no simbólicas. Sin embargo, todas las clasificaciones hasta ahora propuestas fallan por algún lado. Benjamin propone en lugar de las mencionadas (y algunas otras que se propusieron) la siguiente clasificación de tipos de operaciones: (1) "Operaciones físicas que producen acontecimientos físicos", no teniendo éstos significación cognoscitiva directa; (2) "Operaciones físicas que producen acontecimientos capaces de referirse de nuevo a los acontecimientos que comporta su produc-

OPE

ción" (con lo cual tales acontecimientos son "signos" de los acontecimientos causales que comporta su producción); (3) "Operaciones que pueden comportar aspectos físicos, pero que son predominantemente de carácter no físico y que encarnan en símbolos lingüísticos" (o sea operaciones que pueden referirse a los acontecimientos que comporta su producción, pero que han sido "liberados" de su base física y se han convertido en "partes de más amplios esquemas simbólicos procedentes de relaciones internas y reglas de uso"). Ejemplos respectivamente de (1), (2) y (3) son: un reloj; el cambio de agujas en un reloj; la hora marcada por las agujas del reloj (op. referida, págs. 98 y sigs.).

No obstante las dificultades ofrecidas por el operacionalismo, varios autores contemporáneos han adoptado los conceptos fundamentales de esta tendencia. Entre estos autores podemos mencionar, además de A. Cornelius Benjamin, a Victor Lenzen, Henry Margenau, Philipp Frank e inclusive los dos cuyas críticas hemos reseñado sumariamente: G. Bergmann y Hempel. Ocurre sólo que estos autores han tenido sumo cuidado en definir términos como 'operación', 'concepto', 'significación', etc., y se han dado cuenta de que, como indica Philipp Frank, la llamada "definición operacional" puede ser más o menos directa, de modo que a veces sólo una combinación de conceptos podrá corresponder a una operación simple determinada (op. cit. en bibliografía, pág. 5). Casi todos los autores más o menos afectos al operacionalismo han rechazado un uso indiscriminado de operación y del llamado "pensamiento operacional" o "pensamiento operativo". Una cosa es definir cuidadosamente el concepto de operación dentro de cierto contexto bien delimitado, y otra mantener una vaga "filosofía operacionalista" según la cual todo pensar es operacional u operativo. El operacionalismo puede mantenerse, o seguir manteniéndose, en el orden de los conceptos psicológicos, sociales, etc. (por ejemplo, hay elementos de operacionalismo en el behaviorismo), pero se requiere en cada caso una definición precisa de Operación.

Una síntesis de posiciones operacionalistas ha sido ofrecida por Anatol Rapoport (op. cit. en bibliografía).

OPI

Este autor ha intentado desarrollar lo que considera como un concepto más amplio del operacionalismo, agregando, por lo pronto, a las ideas de Bridgman varias correcciones técnicas, y suplementando dichas ideas con tesis pragmatistas de Dewey, Korzybsky y otros autores. Esto lleva a Rapoport a introducir en su operacionalismo nociones éticas y hasta algunas tesis de carácter "metafísico" — lo último como admisión de la posibilidad de que ciertas cuestiones suscitadas por el operacionalismo impliquen supuestos (o tendencias) metafísicos.

Los escritos pertinentes de P. W. Bridgman han sido mencionados en el texto del artículo. Los dos artículos de Bergmann y Hempel son: Gustav Bergmann, "Sense and Nonsense in Operationism", *The Scientific Monthly*, LXXIX (1954), 210-4, reimp. en *The Validation of Scientific Theories*, 1956, ed. P. G. Frank, págs. 41-52; Carl G. Hempel, "A Logical Appraisal of Operationism", *ibid.*, LXXIX (1954), 215-20, reimp. en *The Validation*, etc., págs. 52-67. Ambos artículos son comunicaciones presentadas en el "Symposium" titulado "The Present State of Operationalism" (Boston, 1953). — La obra de A. Cornelius Benjamin es: *Operationism*, 1955 [Bannerstone Division of American Lectures in Philosophy, ed. Marvin Farber]. — La obra de Philip Frank es: *Between Physics and Philosophy*, 1941. — La obra de Anatol Rapoport es: *Operational Philosophy*, 1953.

Véase también: Louis Weber et al., *Pensée symbolique et pensée opératrice*, en el *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1935 [sesión del 21-XII-1935]. — C. C. Pratt, *The Logic of Modern Psychology*, 1939. — Herbert Feigl, B. F. Skinner et al., "Symposium on Operationism", *The Psychological Review*, LII (1954), 251-77.

OPERADOR. Véase CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL y CUANTIFICADOR.

OPINIÓN. En la *República* (V, 477 A-480 A), Platón señala que lo que es absolutamente es también cognoscible absolutamente, y que lo que no existe absolutamente no es en ningún respecto conocido. Pero habiendo cosas que a la vez son y no son, es decir, cosas cuyo ser es el estar situadas entre el ser puro y el puro no ser, hay que postular para la comprensión de ellas la existencia de algo intermedio entre la ignorancia, ἀγνοία, y la ciencia, ἐπιστήμη. Lo que corresponde a ese saber intermedio de las

OPI

cosas también intermedias es la opinión, *δόξα*. Se trata, según Platón, de una facultad propia, distinta de la ciencia, de una facultad que nos hace capaces de "juzgar sobre la apariencia" (477 E). Como conocimiento de las apariencias, la opinión es el modo natural de acceso al mundo del devenir y, por lo tanto, no puede ser simplemente desechada. Sin embargo, lo que caracteriza al filósofo es el no ser "amigo de la opinión", es decir, el estar continuamente abocado al conocimiento de la inmutable esencia. La concepción platónica de la opinión permanecía, pues, estrechamente vinculada a la admisión de la existencia y primado del mundo inteligible; no era simplemente una creencia, sino, como hemos visto, una facultad especial e irreductible, algo intermedio para un ser también intermedio. Sin embargo, el carácter probable de la opinión frente a la segura certidumbre de la visión intelectual de lo inteligible ha hecho posible lentamente el tránsito al concepto actual de opinión como algo distinto a la vez del saber y de la duda; en la opinión no hay propiamente un saber, ni tampoco una ignorancia, sino un modo particular de aserción. Esta aserción está tanto más cercana al saber cuanto más probables son las razones en las cuales se apoya; una posibilidad absoluta de estas razones haría coincidir, desde luego, la opinión con el verdadero conocimiento. En todo caso, en la opinión hay siempre, como señalan los escolásticos, un asentimiento, *assensus*, pero un asentimiento donde existe siempre *formido partis oppositae*, temor de lo sustentado por la aserción contraria. Por eso los escolásticos señalan que la razón formal de la opinión, es decir, aquello que la distingue de la certidumbre (VÉASE) es justamente el ser *assensus informis seu cum formidine contradictorii*.

Esta concepción de la opinión se refiere siempre a un sujeto o individuo que la sustenta. Distinto es el caso, en cambio, cuando se trata de la llamada opinión pública, investigada sobre todo por la sociología. La opinión es entonces un fenómeno social que no se halla situado en el mismo plano del saber o de la certidumbre, sino que expresa más bien una forma especial de comporta-

OPO

miento. La "opinión pública" es por esto más un modo de actuar que de pronunciarse sobre la realidad, aun cuando se trate de un actuar que implica su manifestación en ciertos pronunciamientos. Sin embargo, el pronunciamiento de esta opinión no se refiere, como el enunciado, a un objeto, sino que se refiere a la realidad misma que se pronuncia. Mientras la opinión individual es un acto intencional, la opinión pública es un estado y ella misma se convierte, dentro de una investigación sociológica o histórico-filosófica, en objeto de cualquier posible opinión en el sentido primeramente mentado.

Sobre el concepto de opinión en Platón y Aristóteles: O. Ihm, *Ueber den Begriff der Platonischen δόξα und deren Verhältnis zum Wissen der Ideen*, 1877. — L. M. Régis, *L'opinion selon Aristote*, 1935. — Jürgen Sprute, *Der Begriff der Platonischen Philosophie*, 1962 [Hypomnemata, 2]. — Sobre creencia y opinión: John Laird, *Knowledge, Belief, and Opinion*, 1931. — Sobre la opinión pública: G. Ellinger, *Das Verhältnis der öffentlichen Meinung zur Wahrheit und Lüge im 10. 11. 12. Jahr.*, 1884. — Gabriel Tarde, *L'Opinion et la foule*, 1901. — Wilhelm Bauer, *Die öffentliche Meinung und ihre geschichtliche Grundlagen*, 1914. — Id., id., *Die öffentliche Meinung in der Weltgeschichte*, 1930. — Ferdinand Tönnies, *Kritik der öffentlichen Meinung*, 1922. — William Albright, *Public Opinion*, 1939. — Sobre ciencia y opinión: Bernardino Varisco, *Scienza e opinioni*, 1901. — Sobre el poder y la opinión: A. Sauvy, *Le pouvoir et l'opinion*, 1949. — Id., id., *L'opinion publique*, 1956.

OPOSICIÓN. Estudiamos la noción de oposición (I) en la lógica y (II) en la metafísica.

I. La oposición en la lógica. Es menester distinguir entre la oposición en los términos y la oposición en las proposiciones. La *oposición en los términos* ha sido analizada por Aristóteles en *Cat.*, X 11 b. 15 - 13 b 35, así como en *Top.*, II, 109 b 18-25 - 113 b 1-15 y en varios pasajes de la *Met.* El texto principal es el primero; en él son considerados los opuestos, *ἀντιθέσεις*, como uno de los postpredicamentos (VÉASE). Según el Estagirita, las acepciones habituales de la oposición son:

(1) Oposición de *términos relativos*, o de *lo relativo*, *πρὸς τί* (como del doble a la mitad);

OPO

(2) Oposición de *términos contrarios*, o de *lo contrario* *ἐναντία* (como del mal al bien);

(3) Oposición de *la privación a la posesión*, *κατὰ στερησιν καὶ ἔξιν* (como de la ceguera a la vista);

(4) Oposición de *la afirmación a la negación*, o de *lo contradictorio*, *κατ' ἀντιφασιν* (como de 'está sentado*' a 'no está sentado' o de 'justo' a 'no justo').

Si siguiendo a Aristóteles, los escolásticos han estudiado la oposición (*oppositio*) en los términos o, como se dice también, en las ideas en tanto que ideas no asociables. La oposición expresa la repugnancia de una idea respecto a otra idea o de una cosa respecto a otra cosa. Hay asimismo cuatro especies de oposición:

(la) Oposición *contradictoria* (entre una idea o una cosa y su negación). *Hombre y No hombre* son ideas contradictorias;

(2ª) Oposición *privativa* (entre la forma o propiedad y su ausencia en el sujeto). *Visión y ceguera* en el hombre son ideas opuestas privativas;

(3ª) Oposición *contraria* (entre las ideas o las cosas bajo el mismo género, pero sin poder unirse simultáneamente bajo un mismo sujeto). *Virtud y vicio* son ideas opuestas contrarias;

(4a) Oposición *relativa* (entre dos o más entes articulados de acuerdo con un mismo orden). *Padre e hijo* son ideas opuestas.

La *oposición en las proposiciones* es estudiada en las proposiciones categóricas y en las proposiciones modales. Consideremos ante todo las primeras.

La *oposición en las proposiciones categóricas* es analizada por Aristóteles en *De int.*, IV 17 a 37 - 18 a 13 y en *An Pr.*, II 63 b 21 - 64 b 27. Exponemos a continuación el resultado del análisis aristotélico tal como ha sido elaborado por los escolásticos.

Señalemos ante todo que algunos escolásticos consideran que la oposición en las proposiciones es derivable de la oposición en los términos o ideas. Esta tesis se apoya en la ambigüedad con que es estudiada la oposición en *Cat.*, *Top* y *Met.* — a diferencia de la claridad con que aparece en *De int.* No dilucidaremos este problema, pero señalaremos que aunque se puede mostrar dicha derivación en los textos del Estagirita

OPO

es conveniente en lógica mantener la diferencia entre la oposición en los términos y la oposición en las proposiciones.

La oposición en las proposiciones categóricas es definida como la afirmación y negación de la identidad del predicado y el sujeto, llamada asimismo afirmación y negación del mismo predicado con respecto al mismo sujeto: *affirmatio et negatio ejusdem de eodem*. Ejemplo de oposición de proposiciones es la que hay entre la proposición 'Juan es prudente' y 'No es verdad que Juan sea prudente'. Debe tenerse presente que las proposiciones opuestas no son lo mismo que las proposiciones disparas. En estas últimas no hay oposición lógica, la cual se expresa mediante el uso de las partículas 'es' ['es el caso que'] y 'no es' ['no es el caso que'].

Los lógicos establecen varias clases de oposición lógica entre proposiciones. Teniendo presente los tipos de proposiciones designadas con las letras 'A', 'E', 'I', 'O' (véase PROPOSICIÓN), tenemos tres clases de oposición.

(1b) Oposición *contradictoria*. Es la oposición entre A y O y entre E e I. Las proposiciones se oponen no sólo en cualidad (v.), sino también en cantidad (v.).

(2b) Oposición *contraria*. Es la oposición entre A y E. Las proposiciones se oponen en cualidad, pero no en cantidad, siendo ambas universales.

(3b) Oposición *subcontraria*. Es la oposición entre I y O. Las proposiciones se oponen en cualidad, pero no en cantidad, siendo ambas particulares.

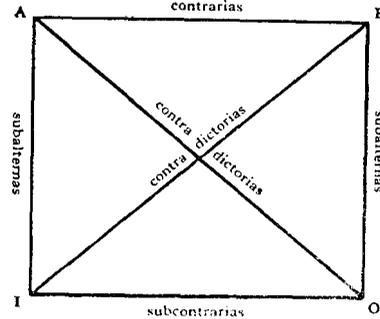
No debe confundirse la negación de una proposición con la negación de uno de sus términos. Así, por ejemplo, siendo O contradictorio con A, O equivale a la negación de A, no a la negación de un término de A.

La oposición de las proposiciones A, E, I, O se esquematiza en el cuadro de la segunda columna, llamado *cuadro de oposición*.

Se observará que hay una relación de "oposición" —la *subalterna*— entre A e I y entre E y O que no había sido mencionada. Es porque no es, propiamente hablando, una "oposición" lógica, sino verbal. Hay en ella relación entre una proposición más

OPO

universal y una proposición menos universal. Las proposiciones subalternas son proposiciones (afirmativas o negativas) que difieren sólo en la cantidad. Cuando a veces se dice que hay cuatro clases de oposición, se entiende 'oposición' (lógica) en sentido impropio.



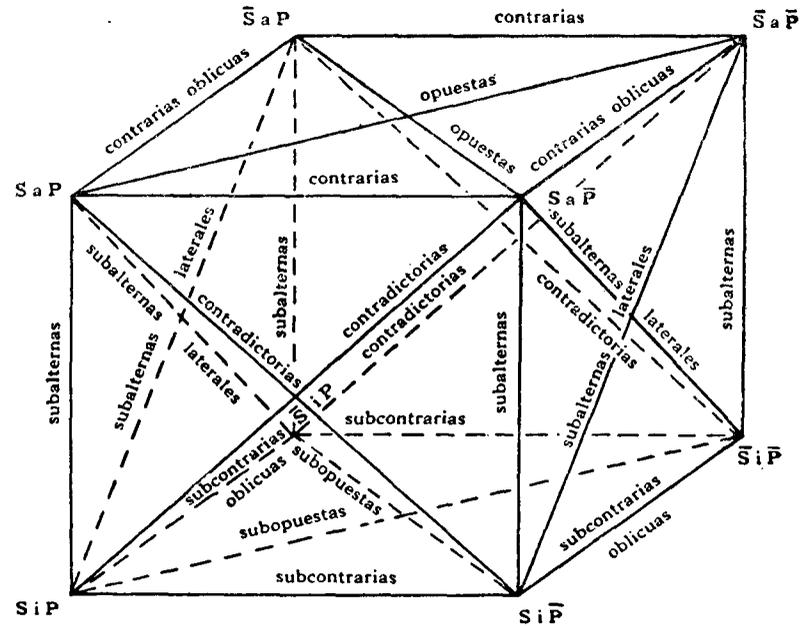
Del cuadro en cuestión se deriva que A y O y E e I (relación contradictoria) están opuestas de tal forma que las dos no pueden ser a la vez verdaderas y las dos no pueden ser a la vez falsas; que A y E (oposición contraria) están opuestas de tal modo que las dos no pueden ser a la vez verdaderas, pero las dos pueden ser a la vez falsas; que I y O (oposición subcontraria) están opuestas de tal modo que las dos pueden ser a la vez verdaderas, pero las dos no pueden ser a la vez falsas; y que A e I y E y O (relación subalterna) están relacionadas de tal modo que si A es

OPO

verdadera, I es verdadera, si E es verdadera, O es verdadera, pero si I es verdadera A no es necesariamente verdadera, y si O es verdadera E no es necesariamente verdadera. Información complementaria sobre estos puntos en Contradictorio, Contrario, Subalterno y Subcontrario (VÉANSE).

La validez de la relación subalterna depende de la adopción de la interpretación existencial de A y de E que hemos analizado en el artículo Proposición (v.). La relación mencionada no es válida dentro de la interpretación no existencial de A y de E. Advertimos, con todo, que estas opiniones no son admitidas por todos los autores; así, algunos de los pensadores del llamado grupo de Oxford (v.), especialmente Strawson y Hart, sostienen que el cuadro aristotélico sigue siendo válido sin necesidad de introducir ninguna cláusula existencial en A y en E que haga de estas proposiciones proposiciones existenciales. Arguyen dichos autores que las sentencias A, E, I, O son usadas por los lógicos de tendencia aristotélica dentro de un contexto que presupone la no vacuidad de los sujetos de los enunciados. Nos referimos con más detalle a esta cuestión en el citado artículo Proposición.

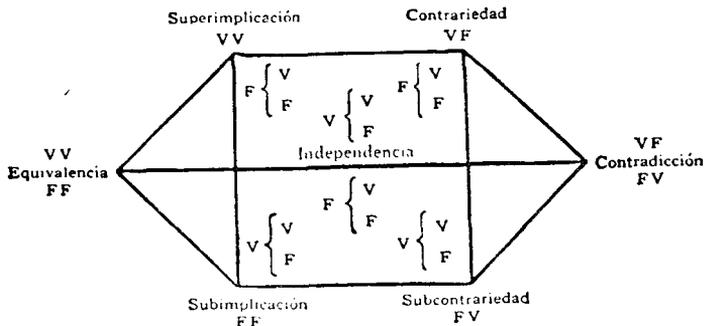
El cuadro de oposición (a veces se llama también *cuadro de oposiciones* y *cuadro lógico*) ha sido formalizado (junto con los 24 modos válidos de



OPO

silogismo categórico) por Ivo Thomas en el artículo "The Logical Square and Modes of Categorical Syllogism" (*Contemplations presented to the Dominican Tertiaries of Glasgow 1924-1929* [1949]). Resumen del mismo, en *The Journal of Symbolic Logic*, XVI (1951), 74-5.

Entre diversas otras figuras usadas en relación con nuestro problema mencionamos aquí dos: la de H. Reichenbach y la de John J. Doyle. En su artículo "The Syllogism Revised" (*Philosophy of Science*, XIX [1952]), Reichenbach ha presentado un cubo



OPO

la segunda puede ser verdadera o falsa. Así, 'Todos los hombres son mortales' es un superimplicado de 'Algunos mortales son hombres'.

Contrariedad. Si la primera proposición es verdadera, la segunda es falsa; si la primera es falsa, la segunda puede ser verdadera o falsa. Así, 'Todos los hombres son mortales' es contrario a 'Ningún hombre es mortal'.

Contradicción. Si la primera proposición es verdadera, la segunda es falsa; si la primera es falsa, la segunda es verdadera. Así, 'Todos los hom-

OPO

primera es falsa, la segunda es falsa. Así, 'Algunos hombres son mortales' es un subimplicado de 'Todos los hombres son mortales'.

Independencia. Si la primera proposición es verdadera, la segunda puede ser verdadera o falsa; si la primera es falsa, la segunda puede ser verdadera o falsa. Así, 'Todos los hombres son mortales' es independiente de 'Todos los mortales son hombres'.

En la lógica cuantificacional moderna las relaciones de oposición entre proposiciones categóricas son presentadas bajo forma de leyes. Las relaciones de oposición a que nos hemos referido al presentar el llamado cuadro de oposición son llamadas *leyes de oposición aristotélica*. Son expresadas por medio de los cuatro siguientes incondicionales:

$$\begin{aligned} (x) (Fx \supset Gx) &= \sim (Sx) (Fx \cdot \sim Gx), \\ (x) (Fx \supset \sim Gx) &= \sim (\exists x)(Fx \cdot Gx), \\ (\exists x)(Fx \cdot Gx) &= \sim (x) (Fx \supset \sim Gx), \\ (\exists x)(Fx \cdot \sim Gx) &\equiv \sim (\chi) (Fx \supset Gx). \end{aligned}$$

Las llamadas *leyes de oposición simple* son expresadas por medio de los siguientes cuatro bicondicionales:

$$\begin{aligned} \sim (x) Fx &= (\exists x) \sim Fx, \\ \sim (Sx) Fx &= (\chi) \sim Fx, \\ (x) Fx &= \sim (\exists x) \sim Fx, \\ (\exists x) Fx &= \sim (x) \sim Fx. \end{aligned}$$

Para la lectura de estas fórmulas véase los artículos CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL y CUANTIFICADOR;

de oposición (ver página anterior).

Las letras 'S' y 'P' representan clases; las letras 'a' e 'i', expresiones de clases; el signo '¬' colocado encima de una letra se lee 'no'. Los esquemas que figuran en las ocho esquinas de los cubos son las relaciones que pueden construirse para dos clases, S y P.

En su artículo "The Hexagon of Relationships" (*The Modern Schoolman*, XXIX [1952], 93-4), J. J. Doyle ha presentado un hexágono que marca las relaciones entre las propias relaciones. Se simbolizan la contrariedad, la contradicción, la Subcontrariedad, la superimplicación, la Subimplicación, y también la equivalencia y la independencia. (Ver hexágono en esta página.)

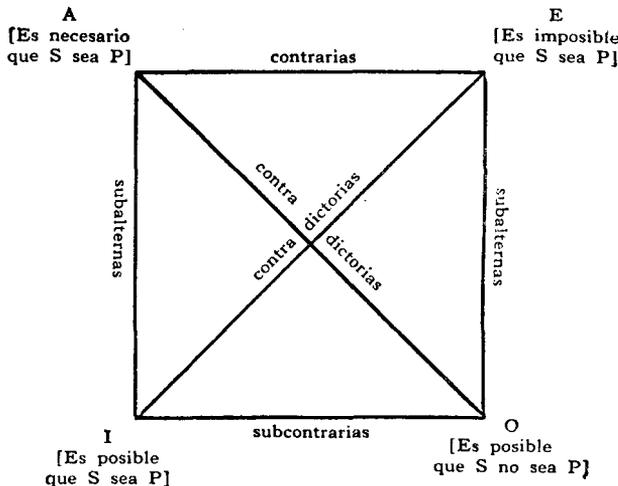
'V' y 'F' se leen respectivamente "Verdadero", "Falso". Las definiciones deben leerse como se indica a continuación.

Equivalencia. Si la primera proposición es verdadera, la segunda es verdadera; si la primera es falsa, la segunda es falsa. Así, 'Todos los hombres son mortales' es equivalente a 'Ningún hombre es inmortal'.

Superimplicación. Si la primera proposición es verdadera, la segunda es verdadera; si la primera es falsa,

'bres son mortales' es contradictorio con 'Algunos hombres son inmortales'.

Subcontrariedad. Si la primera proposición es verdadera, la segunda puede ser verdadera o falsa; si la primera es falsa, la segunda es ver-



dadera. Así, 'Algunos hombres son mortales' es subcontraria de 'Algunos hombres son inmortales'.

Subimplicación. Si la primera proposición es verdadera, la segunda puede ser verdadera o falsa; si la

NOTACIÓN SIMBÓLICA y PROPOSICIÓN.

Trataremos ahora la *oposición en las proposiciones modales* (véase MODALIDAD). Fue estudiada por Aristóteles (*De int.*, 22 a 34 - 23 a 25) y elaborada por los escolásticos y ló-

OPO

gicos de otras tendencias. El cuadro de oposición que presentan los tratados de lógica aristotélico-escolástica es el que se ve en la página anterior.

Como indica Maritain (*Petite logique* [1923], II, 2, C) este cuadro se basa en abstraer la cantidad del *dictum* y en considerar sólo la can-

- Es imposible que no sea* } por *Es necesario que sea*
- No es posible que no sea* }
- Es necesario que no sea* } por *Es imposible que sea*
- No es posible que sea* }
- No es imposible que sea* } por *Es posible que sea*
- No es necesario que no sea* }
- No es imposible que no sea* } por *Es posible que no sea*
- No es necesario que sea* }

OPO

idad del *modus*, la cualidad del *modus* y la cualidad del *dictum*. Además, hay que suponer que 'contingente' es equiparable a 'posible' y que los siguientes cuatro pares de proposiciones a la izquierda pueden ser expresados por las cuatro proposiciones a la derecha:

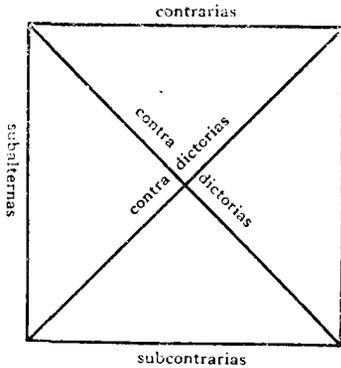
OPO

Si se tiene en cuenta también la cantidad del *dictum*, ver el cuadro de oposición al pie de la página.

El cuadro de oposición en las proposiciones modales, presentado por Łukasiewicz (1953) [a la der.], es análogo al primero de los contenidos en este artículo, pero evita las ambigüedades en él inherentes usando el simbolismo moderno. Empleamos los signos modales de C. I. Lewis a que nos hemos referido en *Modalidad* (VÉASE) y en *Notación* (v.) simbólica.

II. *La oposición en la metafísica.* Varias formas de dualismo (v.) y de pluralismo (v.) metafísicos emplean la noción de oposición. Entienden por ella el modo de relación entre realidades contrarias. Tales realidades son concebidas por lo común como interdependientes. En algunas ocasiones la interdependencia de las realidades contrarias es estimada por el metafísico como la explicación del movimiento de los entes. En otras ocasiones no se introduce tal supuesto. Ejemplos del primer caso son: la oposición entre la atracción y la repulsión (entendidas en sentido metafísico); la oposición entre el ser y la nada. Ejemplos del segundo son: la

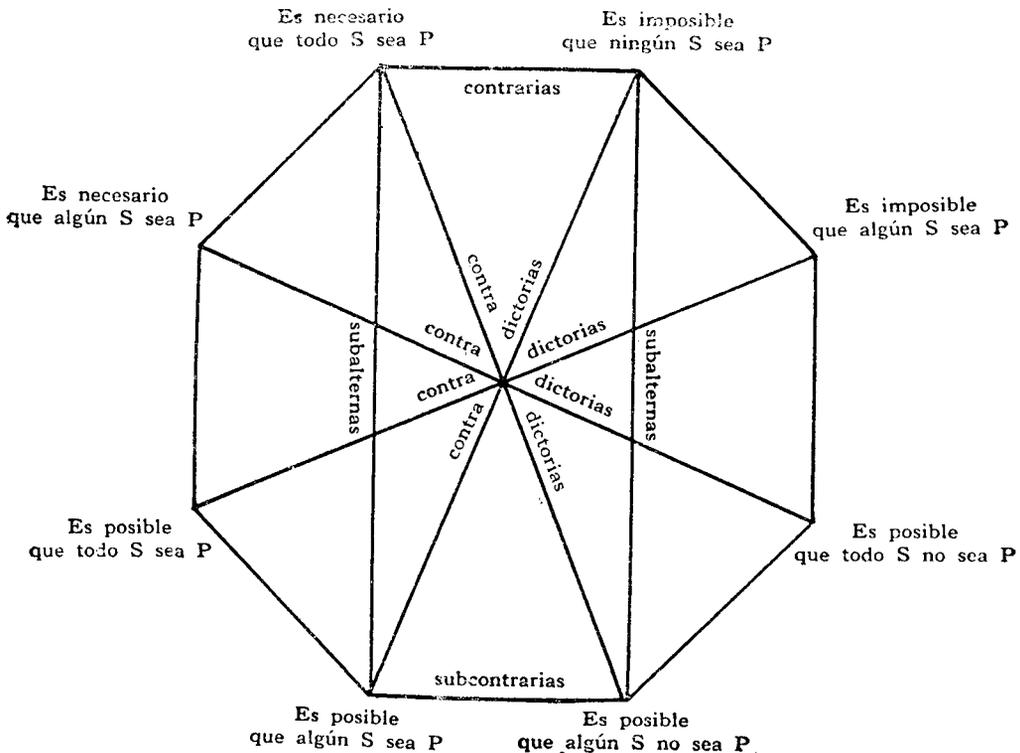
$\sim \diamond \sim p = \square p$



$\sim \diamond p = \square \sim p$

$\diamond p = \sim \square \sim p$

$\diamond \sim p = \sim \square p$



oposición entre la extensión y el pensamiento; la oposición entre lo finito y lo infinito.

La noción de oposición metafísica ha sido usada por muchos pensadores. Los más ilustres antecedentes son Heráclito y el Platón de los últimos diálogos. De un modo explícito fue presentada por Nicolás de Cusa, para el cual una de las cuestiones filosóficas centrales consiste en descubrir una *coincidentia oppositorum*. El filósofo moderno que más frecuente uso ha hecho del concepto de oposición metafísica, Hegel, ha seguido una vía análoga a la de Nicolás de Cusa. Para Hegel, la oposición (*Gegensatz*) es "la determinación propia de la esencia" (*Logik*, II Abs. I, i B 2; Glöckner, 4:505). Esto significa que "la diferencia cuyos aspectos *indiferentes* constituyen simplemente momentos de una unidad negativa, es la *oposición*" (*ibid.*, Glöckner, 4:525). En suma, la oposición metafísica supone el encuentro de los contrarios y, según Hegel, la superación de la lógica de la identidad.

No es necesario, sin embargo, admitir el carácter dialéctico de la oposición metafísica. Renouvier ha usado, por ejemplo, el concepto de oposición en un sentido menos especulativo. A su entender, las oposiciones no se "encuentran" nunca. Por el contrario, el filósofo no tiene más remedio que *decidirse* por una de las realidades opuestas, es decir, por uno de los términos del dilema (v.).

Las posiciones adoptadas en el problema de la oposición son muy varias. Las esquematizamos del siguiente modo: (1) Posición de quienes consideran que el problema de las oposiciones metafísicas carece de significación; (2) Posición de quienes admiten la oposición en el sentido de Hegel; (3) Posición de quienes admiten la oposición en el sentido de Renouvier; (4) Posición de quienes consideran toda realidad "opuesta" a la realidad metafísica principal como "contradictoria" o simplemente como "aparente".

Véase también CONTRADICCIÓN, POLARIDAD.

OPZOOMER (CORNELIS WIL-LARD) (1821-1892), nacido en Rotterdam, fue (1846-1890) profesor de filosofía en Utrecht. Partidario en su primera época del idealismo alemán y en particular del panenteísmo de

Krause, recibió luego la influencia del positivismo, que le hizo rechazar toda metafísica, por lo menos en cuanto pretensión de rigurosa ciencia. Opzoomer puede ser considerado como un empirista naturalista, pues reduce toda ciencia del espíritu a una ciencia natural, pero tal reducción no afecta, a su entender, al territorio de la acción moral y a la esfera religiosa, que se encuentran más allá de toda ciencia y, por lo tanto, poseen su propio fundamento. Opzoomer llegó, finalmente, a reconocer inclusive a dichos órdenes la posibilidad de proporcionar un conocimiento unitario sobre el mundo y la vida, conocimiento en el cual deben insertarse los saberes científicos particulares vivificados por una concepción ética inclinada al optimismo.

Obras principales: *De naturall obligatione*, 1846 (dis.). — *De leer van god bij Schelling, Hegel, Krause*, 1846 (*La doctrina de Dios [la teología] en S., H., K.*). — *De weg der wetenschap. Een Handboek der Lógica*, 1851 (*El camino del saber. Manual de lógica*). Este libro fue refundido en el volumen *Het wezen der kennis. Een Leerboek der Lógica*, 1863 (*La esencia del conocimiento. Manual de lógica*). — *De philosophica natura*, 1852. — *Wetenschap en wijsbegeerte*, 1857 (*Ciencia y filosofía*). — *De waarheid en hare kenbronnen*, 1859 (*La verdad y sus fuentes*). — *De godsdienst*, 1867 (*La religión*). — *Losse Maden*, 3 vols., 1886-1887 (*Hojas sueltas*).

ORACIÓN. Véase DISCURSO, PROPOSICIÓN, SENTENCIA.

ORACULA CHALDAICA. Véase ORÁCULOS CALDEOS.

ORÁCULOS CALDEOS. Dentro de las religiones de misterio que se extendieron por el mundo helenístico-romano especialmente a partir del siglo I antes de J. C., podemos incluir los misterios filosóficos, especialmente importantes para el historiador de la filosofía, por cuanto se relacionaron pronto con diversas tendencias: neopitagorismos, platonismo ecléctico, sincretismo, etc., y luego gnosticismo. Pueden ser definidos como misterios que no se limitan a la prescripción de una serie de ritos, sino que implican una doctrina sobre el universo y en particular sobre el puesto del alma dentro del mismo. Común a todos estos misterios filosóficos era la idea de que el alma había

vivido anteriormente en un lugar celeste y que de allí descendió (o cayó) a la tierra después de atravesar una serie de círculos. Mezclada con la materia, su destino consiste en regresar a su lugar originario, a cuyo fin debe purificarse de toda mancha. Los símbolos y los ritos constituyen la explicación de este destino y a la vez el camino para la liberación de la morada terrestre. Ahora bien, los llamados *Oracula Chaldaica* (*Oráculos caldeos*) tuvieron en estas concepciones una influencia predominante. Procedentes del siglo u después de J. C. forman un poema en el cual se mezclan —con motivos órficos, platónicos, pitagóricos, gnósticos y aun estoicos— todos los temas antes señalados: descripción del universo como formado por círculos concéntricos, del alma como ser descendente y ascendente, de la materia como prisión y mancha, de los astros como divinidades a las cuales se incorpora el alma que, después de las purificaciones, regresa a su "patria originaria". Muchas de las concepciones que se desarrollaron en los sistemas gnósticos —nostalgias, arrepentimientos, caída, regreso, etc.— y que fueron combatidas por Plotino se hallan expresadas en los *Oráculos*. Éstos presentaban a Pitágoras como el ejemplo máximo del sabio —de hecho, del sabio-dios— por lo cual puede relacionarse la doctrina expresada en los *Oráculos* —surgida probablemente antes de la fecha que se atribuye a los mismos— con la expansión de la llamada religión de misterios neopitagórica, que tuvo una basilica en Roma en la época del emperador Claudio.

Edición de los *Oráculos* por W. Kröll, *de Oraculis Chaldaicis* 1894 [Breslauer Philologische Abhandlungen, VII, 1]. — Véase W. Theiler, *Die chaldäische Orakel und die Hymnen des Synesios*, 1942. — A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, especialmente vol. III, 1945.

ORATORIA. Véase RETÓRICA.

ORDEN. Como disposición o arreglo, el orden es, según Aristóteles, una de las formas o clases de la medida (*Cat.*, 8, 8b 27; también *Met.*, Δ, 19, 1026b 1). Ésta debe entenderse, sin embargo, en sentido "ontológico" y no sólo como arreglo especial de cosas entre sí o de las partes entre sí de una cosa. Por eso Aristóteles vincula el orden en tanto que

ORD

disposición, διαθεσις, con el hábito (VÉASE), ἦθος, y supone que la diferencia fundamental entre ambos reside en la menor permanencia del primero. Desde este punto de vista puede entonces decirse también que el orden es una determinada relación recíproca de las partes: *relatio partium ad invicem*. Esta es la opinión que se atribuye a San Agustín y a Santo Tomás, aun cuando estos dos autores no conciben siempre exactamente del mismo modo la noción de "orden". Resumiremos brevemente ambas concepciones.

Para San Agustín, el orden (*ordo*) es uno de los atributos que hace que lo creado por Dios sea bueno. Dios ha creado las cosas según forma, medida y orden (*species, modus, ordo*). El orden es una perfección. Desde el punto de vista metafísico, el orden es (o aparece como) la subordinación de lo inferior a lo superior, de lo creado al Creador. Si no hubiera tal subordinación —si, por ejemplo, lo inferior "se rebelara" contra lo superior—, no habría orden, sino "desorden". San Agustín usa el término 'orden' en varios contextos importantes; por ejemplo, para definir la virtud, la cual es un *ordo amoris* u "orden del amor" (*De civ. Dei*, L, xv, 22); en verdad, "el orden es amor", *ordo est amoris* (*De doct. christ.*, I, 27).

Hemos reproducido la definición que da Santo Tomás de 'orden' — "cierta relación recíproca de las partes". Teológica y metafísicamente, esta definición presupone la jerarquía ontológica a que se refiere San Agustín (Cfr. *supra*). Pero la noción de orden en Santo Tomás es compleja. Como señala Brian Coffey (art. cit. en bibliografía), la fórmula en cuestión, que Eisler menciona en su *Wörterbuch der Philosophie*, como la definición tomista de orden dada en *In XI Met.*, lect 12 (ed. Cathala, N° 2377), es de algún modo una definición de 'orden'. Pero es también, y más particularmente todavía, una definición de *situs*. La frase completa de Santo Tomás al respecto es: *Positio vero non addit supra ubi, nisi ordinem partium determinatum, quae nihil est quarrit determinata relatio partium ad invicem*. Rectamente entendido, el orden incluye algún modo del "antes" y del "después": *includit in se aliquem modum prius et posterioris* (*S. theol.*, II-II^a, q. XXVI a 1). De ahí que

ORD

Brian Coffey proponga como definición del término *ordo* en el lenguaje de Santo Tomás una fórmula compuesta de los varios elementos que éste distingue; el orden sería entonces "la disposición de una pluralidad de cosas u objetos de acuerdo con la anterioridad y la posterioridad en virtud de un principio". En todo caso, lo fundamental para nosotros es entender que la relación de las partes respecto a un espacio —que es para los modernos la primera imagen que suscita la palabra "orden"— está en la concepción "clásica" vinculada y aun subordinada a la relación respecto a la clase a la cual pertenecen las partes y, en último término, respecto a la idea.

En todo caso, parece haber una diferencia notoria entre la concepción "medieval" del orden (ya sea agustiniana, ya tomista, ya ambas) y muchas de las concepciones "modernas". Según Paul Ludwig Landsberg, el concepto medieval del orden "no se refiere, en modo alguno, en su esencia, a una pluralidad de cosas reales y a sus relaciones en las formas variadas de la separación, como ocurre con el concepto moderno. Una sola cosa aislada puede como tal estar bien Ordenada", ser justa, siempre que tenga con su idea, preexistente en Dios, la relación de adecuación (*Die Welt des Mittelalters und Wir*, 1922 [en trad. esp.: *La Edad Media y nosotros*, 1925, pág. 142]. El concepto moderno del orden "se refiere a una relación de realidades entre sí; el medieval, a la relación completamente distinta de la cosa real con su idea" (*loc. cit.*). En la época moderna, por consiguiente, el orden sufre un proceso de desontologización y de cuantificación que lo convierte en una "disposición" geométrica y numérica y, desde luego, a partir del predominio del análisis, reducible siempre a la última. Cierto es que en algunos casos el orden dentro del pensamiento moderno es entendido nuevamente en un sentido muy aproximado al griego y al medieval: la conocida afirmación de Spinoza respecto a que el *ordo et connexio idearum* son los mismos que el *ordo et connexio rerum* (*Eth.*, II, prop. vii) se halla dentro de un concepto "ontológico" del orden. Lo mismo, y a mayor abundamiento, puede decirse de Leibniz. Que el mundo esté "ordenado" significa para este autor pri-

ORD

marientemente que está, por así decirlo, ontológicamente jerarquizado (véase JERARQUÍA). Hay orden, porque hay un principio de ordenación según el cual "cada cosa está en su lugar". Dicho sea de paso, en esta concepción ontológica del orden se funda en gran parte el optimismo (v.) de Leibniz. Ello no quiere decir que Leibniz tenga en cuenta solamente el orden "ontológico"; quiere decir más bien que este orden es el fundamento de todas las demás especies de orden — el físico, el matemático, etc. Es interesante advertir que en este como en muchos otros respectos Leibniz trata de unir el pensamiento tradicional con el moderno; el orden es una jerarquía, pero también una serie — o, si se quiere, es una jerarquía porque es una serie, y toda serie es de algún modo "jerárquica". También es interesante ver que Leibniz anticipa aquí ciertas tendencias posteriores, tendencias que podríamos llamar "topológicas" y que consisten *grosso modo* en concebir toda serie como un "cierto orden". También es "ontológica" la idea de orden en Wolff. Este autor define 'orden' como *similitudo obvia in modo, quo res juxta se invicem collocantur, vel se invicem consequuntur* (*Ontologia*, § 472) y trata la noción de orden en relación con las de verdad y perfección.

Lo que podría llamarse "desontologización" de la idea de orden en la edad moderna no equivale, pues, a decir que en toda la edad moderna la idea de orden es independiente de la de jerarquía "ontológica". Por un lado, hay las "excepciones" antes reseñadas. Por el otro lado, muchos pensadores modernos siguen teniendo en cuenta la idea de orden como orden del ser, *ordo essendi*. Pero de acuerdo con cierta tendencia a subrayar las cuestiones del conocimiento frente a las cuestiones sobre la realidad (véase FILOSOFÍA MODERNA), parece como si "orden" fuera primariamente para muchos autores modernos un orden del conocer, *ordo cognoscendi*. Además, se tiene menos en cuenta —como cuestión central— el orden sobrenatural para insistir en el orden natural. El orden, en suma, parece residir "en las cosas mismas" en cuanto son "conocidas". De ahí el paso de la idea de orden a la de regularidad (y de uniformidad) de la Naturaleza.

Se ha hablado también a veces de

ORD

un "orden del amor" y de un "orden del corazón". Estos conceptos, inspirados principalmente en San Agustín, han sido elaborados por Pascal y en la época contemporánea por Max Scheler. Se trata en este caso de un "orden" fundado en valoraciones y en actos de preferencia y repugnancia que se supone tienen un fundamento "objetivo", pero no forzosamente racional. Se ha hablado asimismo de un "orden vital". Este último concepto se debe a Bergson. Supone este filósofo que por lo común el orden es concebido como un orden matemático, y que este orden es estimado como el positivo. Así, la mente concibe la posibilidad de un desorden al cual se sobrepondría el orden geométrico. En opinión de Bergson, la teoría del conocimiento se centra justamente en el supuesto de la posibilidad de una ausencia de orden y, consiguientemente, en el problema de la posibilidad de la sumisión de una realidad al "orden". Ahora bien, el desorden es, en última instancia, el calificativo que recibe un orden no esperado. En rigor, hay dos especies de órdenes, que hacen surgir la idea de desorden cuando la mente va al encuentro de una de ellas y topa con la otra. La idea de desorden es así una simple idea práctica: el resultado de una decepción del espíritu, pero no la expresión de una ausencia de algo positivo. Los dos órdenes son, según Bergson, el vital y el inerte, el "querido" y el "automático", el hallado por el espíritu cuando progresa en la forma de la tensión y el encontrado por él cuando, invirtiendo la dirección anterior, se inclina a la extensión. Y el sentido común advierte su separación y también su unión cuando habla igualmente del orden de los fenómenos astronómicos y del orden de una sinfonía, que no es determinación absoluta, sino, por el contrario, absoluta imprevisibilidad. Análogamente a lo que ocurre con la nada, no hay un desorden de derecho y un posible orden que habría que explicar y que constituye un problema; la contingencia de uno de los órdenes es sólo contingencia con respecto a su contrario, pero jamás contingencia absoluta. La ausencia de orden es entonces, cuando la concibe el pensamiento y no expresa una situación de la vida práctica, un mero

ORD

verbalismo sin contenido; el desorden es negación de un orden y, *por consiguiente*, implica admisión del orden contrapuesto. El problema fundamental de la teoría del conocimiento —cómo organiza el entendimiento la incoherente diversidad de lo dado— y sobre todo el problema kantiano son considerados por Bergson a causa de ello como pseudo-problemas.

De naturaleza más formal son otras teorías del orden. Daremos dos ejemplos de ellas. Uno es la teoría del orden propuesta por W. Donald Oliver. Según este autor, el orden puede definirse como "una disposición de un conjunto de entidades producido por la correlación —de acuerdo con una regla— de una disposición de estas entidades con otra disposición independiente de la primera". El orden serial de los números enteros positivos cumple las citadas condiciones. Hay que observar, con todo, que el concepto de orden no coincide con el de sucesión, pues el orden (matemático) debe explicarse tanto por la posición serial como por la índole de las entidades ordenadas. Oliver pretende aplicar la mencionada definición general de orden a todas las especies de conjuntos ordenados, tanto en el mundo ideal como en el real. El otro ejemplo es la teoría del orden propuesta por Frank Schmidt. Este autor se basa en Hans Driesch, en J. Royce, y en algunos resultados de la lógica matemática (principalmente, en la lógica de las relaciones desarrollada en *Principia Mathematica*). En parte se trata de la traducción a un lenguaje ontológico del lenguaje lógico. Schmidt define el orden como *Beziehungsgefüge*—tramas relacionales". Las cuatro tramas fundamentales son, a su entender, las siguientes: exclusión (*Ausschluss*), comunidad (*Gemeinschaft*), contigüidad (*Berührung*) e inclusión (*Einschluss*).

En lo que toca a la noción de orden como noción primariamente, o exclusivamente, formal, daremos al respecto algunas precisiones.

'Orden' es definido como la disposición (o disposiciones) de un conjunto de entidades. Ejemplos de ordenación de conjuntos de entidades son: el orden de los números naturales, el orden de los puntos en una línea. De un modo más formal el orden es definido como la relación (o relaciones) entre miembros de una

ORD

clase según la cual (o las cuales) unos miembros preceden a otros y otros miembros siguen a otros. Los miembros son llamados con frecuencia *elementos*: se dice, pues, que hay orden entre elementos de un conjunto. Varias clases de órdenes son posibles. Un conjunto se llama *parcialmente ordenado* si su relación de ordenación es reflexiva, transitiva y antisimétrica. Un conjunto se llama *simplemente ordenado* si la relación de ordenación es reflexiva, transitiva, antisimétrica y conexa [los conjuntos simplemente ordenados son llamados *cadena*]. Un conjunto es llamado *casí-ordenado* si la relación de ordenación es reflexiva y transitiva. Un conjunto se llama *bien ordenado* cuando satisface una condición de cadena llamada *cadena descendente*. Como se advierte, las nociones usadas en la teoría lógica y matemática del orden son nociones pertenecientes a la doctrina de las relaciones (véase RELACIÓN). B. Russell había ya señalado que los órdenes seriales se definen por medio de relaciones, pero había restringido excesivamente la definición de orden al referirse únicamente a las relaciones transitivas, conexas y asimétricas.

El concepto bergsoniano del orden se halla expuesto en *L'Évolution créatrice*, 1907, Cap. III ("Le désordre et les deux ordres"). — Para la teoría de W. Donald Oliver: *Theory of Order*, 1951. — Para la teoría de Franz Schmidt: *Ordnungslehre*, 1956. — La teoría del orden o "lógica" de Hans Driesch (en la cual se funda en parte la de F. Schmidt) se halla expuesta en las dos siguientes obras de Driesch: *Ordnungslehre. Ein System des nicht-metaphysischen Teiles der Philosophie. Mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Werden* (1912) y *Die Logik als Aufgabe. Eine Studie über die Beziehung zwischen Phänomenologie und Logik, zugleich eine Einleitung in die Ordnungslehre* (1913). — Sobre el "orden del corazón" y el "orden del amor" véase Max Scheler, *Ordo amoris* (*Werke aus dem Nachlass*, t. I. *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, 1933; trad. esp. de la parte citada en *Muerte y supervivencia. Ordo amoris*, 1934). — Sobre diversas nociones de orden: Helmut Kuhn y F. Wiedmann, eds., *Das Problem der Ordnung*, 1982 [Verhandlungen des Sechsten Deutschen Kongresses für Philosophie, München, 1960]. — Sobre el orden natural del pensar: Ludwig Fischer, *Die natürliche Ordnung unseres Denkens*, 1927.

ORE

— Sobre la idea del orden en la historia occidental: Hermann Krings, *Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abenländischen Idee*, 1941 (y también los libros de Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being; a Study of the History of an Idea*, 1930, y Martin Foss, *The Idea of Perfection in the Western World*, 1946). — Sobre el concepto lógico-matemático de orden: Bertrand Russell, "On the Notion of Order", *Mind*, X (1901), 30-51. — E. V. Huntington, *The Continuum and Other Types of Serial Order*, 1917. — C. Kuratowski, "Sur la notion de l'ordre dans la théorie des ensembles", *Fundamenta mathematica*, II (1921). — Sobre el concepto de orden en la filosofía tomista: A. Blanche, O. P., "La Notion d'analogie dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin", *Revue des Sciences Phil. et Théol.*, X (1921), 169-93. — *Id.*, *id.*, "Les mots signifiant la Relation dans la langue de Saint Thomas d'Aquin", *ibid.*, XXV (1925), 363-88. E. A. Pace, "The Concept of Order in the Philosophy of Saint Thomas", *New Scholasticism*, II (1928), 51-72. — A. de Silva-Tarouca, "L'idée d'ordre dans la philosophie de Saint Thomas", *Revue néoscholastique de Philosophie*, XL (1937), 341-84. — Brian Coffey, "The Notion of Order according to St. Thomas Aquinas", *The Modern Schoolman*, XXVII (1949), 1-18. — J. M. Ramírez, O. P., *De ordine. Placita quaedam thomistica*, 1963 [Biblioteca de teólogos españoles, XXI, C4]. Sobre el orden de la naturaleza: Joseph M. Marling, *The Order of Nature*, 1934 (tesis). — Sobre el orden de la finalidad: R. Garrigou-Lagrange, *Le réalisme du principe de finalité*, 1932 (trad. esp.: *El realismo del principio de finalidad*, 1949). — Sobre el orden social: Henry Slesser, *Order and Disorder*, 1945. — Orden en sentido "existencial": Jean Wahl, A. de Waelhens, V. Lossky, J. Hersch *et. al.*, *Ordre, Desordre, Lumière*, 1952.

ORESME (NICOLÁS DE). Véase NICOLÁS DE ORESME.

ORESTANO (FRANCESCO) (1873-1945) nacido en Alia y profesor (1907-1924) en la Universidad de Palermo, se propuso, en primer lugar y de un modo análogo a N. Hartmann, apartarse de toda construcción sintética para atender a lo que llama el sistema de los problemas, a diferencia del sistema de las soluciones a que tiende la filosofía tradicional, aun en sus manifestaciones más circunspectas y críticas. La investigación de los problemas le condujo inmediatamente al reconocimiento de

ORE

las experiencias de las relaciones como hecho fundamental, pues en ellas se dan, según Orestano, los esquemas de todo pensamiento y aun de toda acción, del conocimiento vulgar, del saber científico y del obrar moral. Ahora bien, las mismas relaciones apuntan necesariamente a las trascendencias, que de este modo son experimentadas y no simplemente supuestas. La indagación consecuente de las relaciones, tanto de las que se refieren al sujeto como al objeto, permite la elaboración de un sistema de categorías o coordenadas que no debe considerarse nunca definitivo, pues las categorías son acrecentables y rectificables en virtud de la experiencia humana e histórica. Sólo la reunión de todas las categorías posibles, el perspectivismo de las categorías, podría proporcionar un sistema completo de filosofía, sistema que es de hecho imposible por la limitación de la experiencia, pero que puede continuamente perfeccionarse. Orestano atiende en particular al aspecto práctico de la experiencia, que si por un lado le conduce a una filosofía de la acción no le hace depender, por otro, de un unilateral pragmatismo, no sólo por la afirmación de lo trascendente, sino por la necesidad de atenerse a todas y no sólo a algunas de las experiencias de las relaciones. Mas el primado de la acción en la vida humana se revela en la función desempeñada por los valores, que si bien son primitivamente creados no se limitan a la realidad humana, sino que trascienden de ella hacia lo absoluto.

Obras principales: *Le idee fondamentali di F. Nietzsche nel loro progressivo svolgimento. Esposizione e critica*, 1903. — *Comenio*, 1906. — *I valori umani*, 2 vols., 1907 (trad. esp.: *Los valores humanos*, 1947). — A. Rosmini, 1908. — *Prolegomeni alla scienza del bene e del male*, 2 vols., 1911-1915. — *Corso di filosofia del diritto*, 1924. — *Nuovi principii*, 1925. — *Vertù dimostrate. Saggi di filosofia critica*, 1934. — *Il realismo*, 1936 [en colaboración con F. Olgiati]. — *Il nuovo realismo*, 1939. — Ed. de *Opere complete* (inacabada), 18 vols., 1939-1945; nueva ed.: *Opera omnia*, dir. por C. Ottaviano, ed. C. Dolió y A. di Stefano desde 1960. — Véase Carmelo Ottaviano, *Il pensiero di Francesco Orestano*, 1933. — Luca M. da Carré, *Filosofia scienza in F. Orestano*, 1941. — R. Castelbuono,

ORF

Esperienza, realtà, valori nel superrealismo di F. Orestano, 1955 [monog.].

ORFISMO. Se llama *orfismo* doctrina propagada por los adeptos de los misterios órficos y los ritos ligados a tal doctrina. Estos ritos se basan en una mitología: la de Dionisos, hijo de Zeus y de Perséfone, que fue devorado por los Titanes, salvo el corazón, que fue dado a Zeus por Atenea. Destruídos los Titanes por los rayos de Zeus, emergieron de sus cenizas los hombres, cuya existencia aloja dentro de sí el mal de los Titanes y el bien de Dionisos. Dionisos nació de nuevo del corazón tragado por Zeus; esta resurrección es fundamental en la doctrina órfica y en sus ritos; por un lado, llevó a la creencia en la transmigración; por el otro, a la abstinencia de carne. Se atribuye al poeta Orfeo (siglo VI antes de J. C.) el haber fijado los puntos esenciales de tal mitología y doctrina en los llamados *himnos órficos*. Desde el punto de vista filosófico, interesan sobre todo los testimonios que hay sobre el orfismo en Pitágoras, en Empédocles (*Las Purificaciones*) y en Platón. El orfismo aparece aquí como una de las religiones de misterios a que nos hemos referido en el artículo Misterio (VÉASE) y que oscila entre lo mágico-religioso y lo filosófico. La cuestión es, sin embargo, muy complicada. Hasta hace relativamente poco tiempo se creía que el orfismo filosófico era una depuración del orfismo mitológico. Se suponía, además, que había existido una secta órfica de la cual tomó Pitágoras parte de sus enseñanzas. Dodds ha mostrado, empero, que el contacto con las culturas chamanísticas puede perfectamente explicar las ideas órficas de la "excursión psíquica" del alma, la afirmación de la posibilidad de la presencia de ésta en varios lugares a la vez, la idea del *σῶμα σῆμα* (o el cuerpo como sepulcro del alma) y otras doctrinas análogas. Según esta interpretación, la doctrina de la separación entre lo corporal y lo anímico no procede de la tradición griega, la cual concebía (inclusive después del orfismo) que el cuerpo y el alma son realidades equivalentes (Cfr. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 1951, págs. 147 y sigs. [trad. esp.: *Los griegos y lo irracional*, 1960]).

ORG

Ed. críticas: *Orphicorum Fragmenta*, 1948, ed. Otto Kern. — *Orphéi Hymni iteratis curis G. Quandt* (Berlín, 1955).

Véase L. Moulínier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, 1955.

ORGANICISMO. El término 'organicismo' ha sido usado con varios propósitos: 1. Para designar una cierta dirección en la biología y, más frecuentemente, en la filosofía de la biología o la filosofía de lo orgánico. 2. Para designar una concepción del mundo, a menudo estrechamente relacionada con el modo como se entiende el organicismo en la filosofía biológica. 3. Para designar una concepción acerca de la sociedad, o bien de la sociedad y el Estado. Estos tres sentidos de 'organicismo' no son siempre independientes entre sí; el sentido 1 lleva a veces al sentido 2, y éste abarca con frecuencia los sentidos 1 y 3. Sin embargo, los trataremos separadamente para mayor claridad.

Como dirección en la biología, el organicismo es la doctrina según la cual el comportamiento de los seres biológicos no puede explicarse, o no puede explicarse sólo, mecanísticamente. El organicismo rechaza, pues, el mecanicismo (VÉASE), pero no por ello se adhiere al vitalismo, especialmente si este último es de carácter radical. En rigor, dentro de la teoría biológica el organicismo es una posición intermedia entre el vitalismo extremo y el puro mecanicismo. El organicismo ha recibido también los nombres de "biologismo" y de "biología orgánica". Como sus tesis suelen presentarse dentro de la corriente "vitalista" —y a menudo como un matiz de tal corriente—, nos hemos referido más extensamente al organicismo biológico en VITALISMO. Indicamos aquí sólo que el organicismo —como, por lo demás, cualesquiera doctrinas de este tipo— puede ser principalmente "organicismo real" o principalmente "organicismo conceptual", es decir, referirse respectivamente a la realidad o más bien al método por medio del cual puede comprenderse tal realidad. En algunos casos, el "organicismo real" y el "organicismo conceptual" van aparejados.

Como concepción del mundo el organicismo se expresa de varios modos. Por un lado, afirma que la realidad es de tipo orgánico —lo que casi siempre quiere decir que tiene la estruc-

ORG

tura de un organismo y no de una máquina como afirma uno de los matices del mecanicismo (v.)—, es decir que tiene todas o algunas de las características del organismo a que nos hemos referido en el artículo ORGANISMO. A su vez, esta afirmación puede entenderse o en forma literal (así, en la comparación por algunos filósofos antiguos del mundo con un "gran animal"), en forma cuasi-literal (así, en las doctrinas organicistas de algunos pensadores del Renacimiento, como Bruno, o de algunos "filósofos de la Naturaleza", como Schelling), o en forma "biologista" o "cuasi-biologista" (así, en los teorías de la evolución emergente, en Bergson, en la llamada "filosofía del organicismo", de Whitehead, etc.). En todos estos casos, el organicismo es una tesis, o conjunto de tesis, sobre la realidad. Pero el organicismo puede entenderse también como una "forma de pensar", esto es, como un tipo de pensamiento basado en lo que S. C. Pepper ha llamado "una metáfora radical". Según dicho autor, el organicismo como forma de pensar se caracteriza por la afirmación de que la realidad se halla constituida por "fragmentos de experiencia", los cuales aparecen con "nexos", que dan lugar a "contradicciones". Estas últimas se resuelven o superan en la idea de un "todo orgánico" que se supone se hallaba implícito en los "fragmentos" antedichos y que trascienden las contradicciones por medio de una totalidad coherente, de modo que se preservan, sin pérdida, los "fragmentos" originarios.

En cuanto al organicismo como concepción acerca de la sociedad, se manifiesta a veces como resultado de una interpretación "biológica" de la realidad social, según la cual la sociedad humana se estructura y comporta de un modo parecido a un organismo biológico. A veces se entiende lo que podemos llamar "organicismo social" como un método con el fin de entender la sociedad como un "todo" en vez de descomponerla en sus "partes". Hay muy diversas teorías sociales organicistas. Nos limitamos a mencionar, como ejemplos, H. Spencer (VÉASE), A. Espinas (*Des sociétés animales*, 1877), O. Spann (VÉASE) y, más específicamente, René Worms (1869-1926: *Organisme et société*, 1895) y Albert Schäffle (1831-1903: *Bau und Leben des sozialen Körpers*,

ORG

4 vols., 1875-1877 [trad. esp.: *Estructura y vida del cuerpo social*, s/a.]. Hay diferencias considerables entre estas teorías. Así, por ejemplo, mientras (por motivos naturalistas) Spencer tiende a identificar la sociedad con un organismo, René Worms estima que no hay ninguna identidad entre los procesos biológicos y los sociales, pero hay una homogeneidad entre ellos que hace posible afirmar el carácter "superorgánico" de la sociedad y todo lo social.

Puesto que todas las formas de organicismo se fundan en una idea acerca de lo que es "lo orgánico", es conveniente decir unas palabras acerca de este último concepto. Lo hacemos en el artículo ORGANICO, que puede considerarse como un complemento del presente.

Obras sobre concepciones organicistas, principalmente en el sentido (1) —pero incluyendo algunas que podrían incluirse bajo el sentido (2)—, se hallan en la bibliografía del artículo ORGANICO. Aquí indicaremos sólo algunas obras sobre la llamada "concepción orgánica del mundo" y sobre la concepción organicista de la sociedad.

Para lo primero: L. Bardonnet, *L'Univers-Organisme (Néo-Monisme)*, 2 vols., 1912, 2ª ed., 6 vols., 1923-1927. — M. Krewer, *Grundlagen einer organischen Weltanschauung*, 1920. — W. E. Ritter y E. W. Bailey, *The Organismal Conception. Its Place in Science and Its Bearing in Philosophy*, 1928. — O. Feyerabend, *Das organologische Weltbild. Eine philosophisch-naturwissenschaftliche Theorie des Organischen*, 1939, nueva ed., 1956. — S. C. Pepper, *World Hypotheses*, 1942, Cap. XI.

Para lo segundo, además de las obras citadas en el texto: Erza T. Towne, *Die Auffassung der Gesellschaft als Organismus, ihre Entwicklung und ihre Modifikationen*, 1903.

ORGÁNICO, ORGANISMO. Como el vocablo ὄργανον, "órgano" (véase ORGANON) significó primariamente "instrumento", el término "orgánico" se refiere al carácter de un órgano, y sobre todo al hecho de que un órgano (o instrumento) se compone de partes desiguales bien que combinadas, montadas o armadas de forma que pueda ejecutar la función o funciones para las cuales ha sido designado. Rudolf Eucken recuerda que esta significación de 'orgánico', que se halla en Aristóteles (por ejemplo, en *Pol.*, 1259 b 23), persiste hasta por lo menos

ORG

mediados del siglo XVIII. Así, por ejemplo, Suárez ha definido un *corpus organicum* como sigue: *Dicitur corpus organicum quod ex partibus dissimilariibus componitur* y Baumeister (discípulo de Wolff) lo definió del modo siguiente: *Corpus dicitur organicum quod vi compositionibus suae ad peculiarem quandam actionem aptum est*. A estas definiciones de 'orgánico' o, mejor, de 'cuerpo orgánico' mencionadas por Eucken podrían agregarse otras similares; por ejemplo, Santo Tomás habló de *corpus organicum* como el cuerpo "equipado con instrumentos". En estos sentidos no hay incompatibilidad entre "orgánico" y "mecánico". Todavía hoy se habla de 'organización' en muchos sentidos, incluyendo el de las máquinas, las cuales pueden estar efectivamente "organizadas".

Sin embargo, desde mediados del siglo XVIII se ha tendido a usar 'Orgánico' como adjetivo que cualifica ciertos cuerpos: los cuerpos "biológicos" u "organismos". Ha sido por ello cada vez más común contraponer lo orgánico a lo mecánico, y, por consiguiente, las concepciones llamadas "organistas" (véase ORGANICISMO) a las llamadas "mecanicistas" (v. MECANICISMO). La idea que subyace en dicha contraposición es la de que el "organismo" no es reducible a una "máquina", aun cuando desde el momento en que se ha querido establecer en qué consisten las diferencias entre lo orgánico y lo mecánico no ha sido siempre fácil destacar propiedades que correspondan exclusivamente a uno de ellos. Así, por ejemplo, se ha dicho que lo orgánico se caracteriza por la funcionalidad — la cual puede ser también característica de lo mecánico, en cuanto que una "máquina" incluye asimismo cierta serie de "funciones". Por eso en muchos casos en que se han mencionado propiedades que se suponen características de lo orgánico se ha tenido que especificar en qué consisten tales propiedades. Así ha ocurrido con la anteriormente mencionada "funcionalidad" y también, aunque menos, con propiedades o características tales como la "totalidad" (el ser un todo distinto de la suma de partes, en virtud de una cierta "constitución holológica"), el carácter "finalista" o "teleológico", etc. A estas propiedades o características se han agregado a veces otras,

ORG

como la "espontaneidad", la "adaptabilidad" y, en general, propiedades designadas por la anteposición de la expresión 'auto', la cual tiende a indicar que el organismo se caracteriza por "moverse a sí mismo". Así, por ejemplo, Max Scheler ha citado como caracteres propios de lo orgánico las propiedades siguientes: "automovimiento, autoformación, autodiferenciación, autolimitación".

Si considerarnos no los términos usados, sino los conceptos, podemos decir que la contraposición de lo orgánico con lo mecánico es muy antigua, y que también son muy antiguas las tendencias a subrayar el primero frente al segundo, como lo muestran las doctrinas a las cuales nos hemos referido en ORGANICISMO. Todas las teorías que han puesto de relieve o la indicada contraposición o el citado predominio han procurado destacar hasta el máximo las propiedades peculiares o supuestamente peculiares, de lo orgánico. Pero no todos los autores han entendido "lo orgánico" y "los organismos" del mismo modo. Todos los que hablan de lo orgánico como algo distinto de lo mecánico, o inclusive previo a lo mecánico, están de acuerdo en que no hay organismo si éste no es un "todo" que posee en sí mismo algún "principio". Pero el modo de interpretar este "principio" es muy diverso, desde quienes consideran que es un principio distinto de cualquiera de las partes del organismo hasta quienes manifiestan que es el modo de enlace de las partes mismas. En rigor, parece haber tantas definiciones del predicado 'es orgánico' y del sustantivo 'organismo' como hay filosofías que defienden la existencia de la "peculiaridad de lo orgánico" (y hasta como hay filósofos que niegan que lo orgánico tenga ninguna peculiaridad, ya que estos filósofos ponen de relieve, para refutarla, una cierta idea de "organismo" y de "lo orgánico"). Aun prescindiendo del modo como lo orgánico ha sido entendido antes de los últimos cien años —y, por consiguiente, prescindiendo de concepciones del organismo tan importantes como las de Aristóteles, Leibniz, Kant, Schelling, Hegel, Lotze, etc., o las de los antiorganistas y mecanicistas, por lo menos desde Descartes—, hay una imponente variedad de definiciones de 'organismo' y 'orgánico' y una no menos im-

ORG

nente variedad de doctrinas organistas, organológicas, etc. Las diferencias de opinión al respecto son a veces tan fundamentales que no parece que se trate siempre de la misma realidad. Así, mientras muchos autores indican que una propiedad fundamental de todo organismo es el ser "teleológico" o "finalista", Bergson señala que concebir una realidad mecanísticamente y concebirla teleológicamente son dos manifestaciones de una misma actitud: la que ve en lo real algo "dado" —ya sea por una causa, ya sea por un fin—; en ninguno de los dos casos, alega Bergson, se puede hablar de organismo propiamente dicho. Pero, además, mientras ciertos autores entienden lo orgánico como primaria, o exclusivamente, biológico, otros lo entienden como primaria, o exclusivamente, psíquico.

La variedad de opiniones en la época actual acerca de la naturaleza de lo orgánico y acerca de sus propiedades reproduce en parte la variedad de opiniones manifestadas al respecto por varios filósofos modernos. Mencionaremos sólo dos ejemplos. La discusión sobre si hay o no algo "automático" en lo orgánico, tiene precedentes en la distinción leibniziana entre "autómatas naturales" y "autómatas artificiales". La discusión sobre si hay o no finalidad en los organismos y qué tipo de finalidad hay, tiene precedentes en la distinción kantiana entre la finalidad propia de una máquina y la finalidad propia de un organismo (biológico). Pero no hay duda de que en los últimos decenios se han multiplicado las mencionadas opiniones. Ahora bien, éstas pueden agruparse en varias tendencias, a algunas de las cuales nos hemos referido en otros artículos, por lo que nos limitaremos aquí a reseñarlas brevemente.

Por lo pronto, pueden agruparse dichas opiniones en dos grandes tendencias: mecanicismo y antimecanicismo. El mecanicismo (v.) se esfuerza por reducir lo orgánico a lo mecánico, ya sea de un modo definitivo, ya sea en un estadio dado del conocimiento de los organismos. A la vez, el mecanicismo puede proceder a tal reducción basándose en las ideas del llamado "mecanicismo clásico" o bien tratando de ampliar y enriquecer la doctrina mecanicista. El antimecanicismo se niega a reducir lo or-

ORG

gánico a lo mecánico, pero dentro de esta común tendencia negativa se manifiesta positivamente en varias corrientes. Las principales son: el vitalismo extremo (que explica, o trata de explicar, lo no inorgánico a base de lo orgánico y, en general, lo inerte a base de lo vivo); el vitalismo estricto, usualmente llamado simplemente "vitalismo" (v.) y en algunas de sus manifestaciones "neovitalismo", que busca un principio de lo orgánico (un "principio dominante", una "entelequia", etc.) característico de lo vivo y sólo de él; el organicismo biológico, también llamado "biologismo", que afirma la irreductibilidad de lo orgánico a lo no orgánico, pero que tiende a fundar esta irreductibilidad no en algún principio especial o específico de lo orgánico, sino en el modo como lo orgánico está estructurado. Representantes del vitalismo extremo son los filósofos que han defendido el organicismo (v.) como concepción del mundo, y también (cuando menos en parte) autores vitalistas biológicos como Bergson. Representantes del vitalismo estricto o neovitalismo son biólogos y filósofos de la biología como Hans Driesch, Jacob von Uexküll y Johannes Reinke. Representantes del organicismo biológico o biologismo son biólogos como Osear Hertwig, E. S. Russell, J. S. Haldane y Ludwig von Bertalanffy. Hemos tratado con más detalle de estas varias orientaciones en el artículo VITALISMO.

Puede distinguirse (en principio) entre las opiniones expresadas al respecto dentro del cuadro de la llamada "filosofía biológica" o "filosofía de la biología", y las manifestadas dentro del cuadro de las llamadas "fenomenología de lo orgánico", "filosofía de lo orgánico" y también "ontología de lo orgánico". Aunque en estas últimas tienen gran importancia los datos proporcionados por la biología y las interpretaciones de tales datos por biólogos de varias tendencias, se apoyan asimismo, y a veces predominantemente, en consideraciones metafísicas u ontológicas de carácter más general.

Un ejemplo al respecto lo hallamos en las investigaciones de Nicolai Hartmann, el cual ha tratado en detalle de lo que ha llamado "categorías organológicas" dentro de su "filosofía de la Naturaleza" como "teoría de las categorías especiales". Nicolai Hartmann

ORG

da una lista de 19 categorías organológicas distribuidas en cuatro grupos. El primer grupo, que se refiere a la "trama orgánica", abarca categorías como las de "individuo", "proceso formativo", "autorregulación", etc. El segundo grupo, que se refiere a la "vida supraindividual", abarca categorías como las de "muerte y generación", "variabilidad", "vida de la especie", etc. El tercer grupo, que se refiere a la "Filogenia", abarca categorías como las de la "adaptabilidad", "selección", "mutación", etc. El cuarto grupo, que se refiere a la "determinación orgánica", abarca categorías como las de "equilibrio orgánico", "vitalidad", "nexo vital", etc. Aunque Nicolai Hartmann tiende a mantener el carácter específico de lo orgánico como tal, no lo considera como determinado por un principio exclusivamente propio, pues lo orgánico se funda en lo inorgánico, del cual es una realidad "emergente" (v.). Además, Nicolai Hartmann estima que la determinación de las categorías organológicas no está destinada a poner de relieve características concretas de lo orgánico, sino únicamente lo que podría llamarse su "puesto ontológico". Por lo demás, algunas de las categorías organológicas (tal, la de "individuo") son también categorías no organológicas.

Otro ejemplo lo encontramos en la lista de "caracteres de la realidad orgánica" presentada por el autor del presente *Diccionario* en su obra *El ser y la muerte* (especialmente, § 15). Nos confinaremos aquí a mencionar los nombres de tales "caracteres": el ser "indeciso" u "oscilante"; el "ser para sí" (en la forma de la utilidad); la espontaneidad; la especificidad; la individualidad. Estos caracteres se manifiestan como resultado de un cierto "enfoque" (ontológico) a que se somete la realidad orgánica y no como consecuencia de la afirmación de que hay principios orgánicos distintos de cualesquiera otros.

En la anterior dilucidación de los conceptos de lo orgánico y de organismo, hemos dejado de lado cierto número de filosofías que se han llamado a sí mismas explícitamente "filosofías del organismo". Mencionaremos a continuación dos de tales filosofías. Por un lado, Lossky (VÉASE) ha dividido las concepciones del mundo en dos tipos: la inorgánica (que concibe un todo complejo como cons-

ORG

tituido por partes distinguibles y capaces de ser explicadas por sí mismas), y la orgánica (para la cual el todo existe de modo "primario", y los elementos existen solamente en cuanto pertenecen al todo). Lossky se declara adepto de la concesión orgánica, la cual es una "filosofía del organismo" y manifiesta que esta concepción puede explicar no sólo un todo complejo, sino inclusive la más sencilla interacción entre dos cosas. Por otro lado, Whitehead ha desarrollado una filosofía del organismo según la cual "la naturaleza de un organismo consiste en ser algo que funciona y se extiende por el espacio". Puede hablarse de organismo en sentido microscópico, en cuanto está relacionado con la constitución formal de una "ocasión actual [real, efectiva]" y es un proceso de realización de una unidad individual de experiencia; y de organismo en sentido macroscópico en cuanto está relacionado con un hecho básico que inmediatamente limita la aparición o formación de una "ocasión actual". La filosofía del organismo de Whitehead está destinada a superar lo que ha llamado "la bifurcación de la Naturaleza", característica de la época moderna. La "filosofía del organismo" integra los métodos matemático-formal y genético-funcional.

Para la concepción del mundo como un "organismo", véase la bibliografía de ORGANISMO. — Para las tendencias vitalistas y neovitalistas, véase la bibliografía del artículo VITALISMO, así como las bibliografías de varios de los autores usualmente adscritos a esta tendencia (Bergson, Driesch, etc.). Además: H. Friedmann, *Die Konvergenz der Organismen*, 1904. — H. Plessner, *Die Stufen des Organischen un der Mensch*, 1928. — B. von Brandenstein, *Metaphysik des organischen Lebens*, 1930. — Kurt Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*, 1934 (trad. con revisiones: *The Organism. A Holistic Approach to Biology*, 1945). — R. S. Lillie, *General Biology and Philosophy of Organism*, 1945. — F. Nardi, *Grenzgebiete des Lebendigen*, 1948. — Theodor Ballauff, *Das Problem des Lebendigen. Eine Übersicht über den Stand der Forschung*, 1949. — R. Henning, *Organismus und Naturwissenschaft. Versuch einer Neuabgrenzung des Organismusbegriffes*, 1955. — Johannes Haas, *Das Lebensproblem heute. Beitrag der Zellforschung*

zur Philosophie des Organischen, 1958. — Edmund Sinnott, *The Problem of Organic Form*, 1963. — Para las concepciones mecanicistas de lo orgánico, véase la bibliografía de MECANICISMO.

Las ideas de N. Hartmann en su obra *Philosophie der Natur*, 1950, §§ 45-64 (trad. esp.: *Ontología*, vols. IV y V [véase bibliografías de HARTMANN (NICOLAI) y ONTOLOGÍA]). — Véase también Franz Grégoire, "Note sur la philosophie de l'organisme", *Revue philosophique de Louvain*, XL VI (1948), 275-334. — Ernst Schrödinger, *What is Life? The Physical Aspect of the Living Cell*, 1947 (trad. esp.: *¿Qué es la vida?*, 1947). — Para Whitehead, véase *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*, 2ª ed., 1925, Cap. I, 1-4 y *Process and Reality*, 1929, *passim*. Sobre Whitehead: D. M. Emmet, *Whitehead's Philosophy of Organism*, 1932, y Félix Cesselin, *La philosophie organique de W.*, 1950. — Para Lossky, *The World as an Organic Whole*, 1928, especialmente págs. 5 y sigs. — Sobre la idea de organismo en Leibniz: Hans Ludwig Koch, *Materie und Organismus bei L.*, 1908 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 30].

ORGANON. Se ha convenido en llamar *Organon* (ὄργανον, instrumento) al conjunto de los tratados lógicos de Aristóteles. En el orden consagrado desde la ordenación de Andrónico de Rodas son: *Categorías*, Κατηγορίαι, *Categoriae* (abreviado: *Cat.*); *Sobre la Interpretación*, Περὶ ἑρμηνείας, *De Interpretatione* (abrev.: *De Int.* y a veces *Periher.*); los *Primeros Analíticos*, Ἀναλυτικὰ πρότερα, *Analytica Priora* (abrev.: *An. Pr.*); los *Segundos Analíticos*, Ἀναλυτικὰ ὕστερα, *Analytica Posteriora* (abrev.: *An. Post.*); los *Tópicos*, Οἱ τόποι, Τὰ τοπικά, *Topica*, *Libri Topi corum* (abrev.: *Top.*); y las *Refutaciones de los sofistas*, Περὶ σοφιστικῶν ἐλεγχῶν, *De sophisticis elenchis* (abrev.: *Soph. El.*), consideradas hoy como el libro IX de *Top.* Cada uno de estos escritos presenta problemas particulares; a algunos de ellos nos hemos referido en Analíticos, Hermenéutica y Tópicos (VÉANSE). Ahora nos interesa el nombre dado al conjunto. Tal nombre no procede de Aristóteles, quien ha usado el vocablo ὄργανον en varios lugares de sus tratados lógicos (por ej.: *Top.*, 108 b 30; 163 b 10), pero sin que pueda derivarse de él el significado posterior. Éste procede de los co-

mentaristas: Alejandro de Afrodisia (*schol.* 141 b 25) y Juan Filopón (*schol.* 35 b 46, 36 a 12). Pero uno y otro aplicaban el vocablo sólo a la doctrina analítica o demostrativa expuesta en los *An. Pr.* y *An. Post.* (V. ANALÍTICOS). Tal limitación del nombre es reafirmada por C. Weinholtz en su *Diss. de finibus atque pretio logicae Aristotelicae* (Rostock, 1825; *apud* Th. Waitz, *Aristotelis Organon Graecae*, 2 vols., 1844-1846, reimp., 1963; vol. II, 249). O. Mielach, *Dissertatio inaug. de nomine Organon Arist.*, Aug. Vind., 1838 (*apud* K. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, 4 vols., 1855-1885, reimp. en 3 vols., 1955; vol. I, 89; y Waitz, *op. cit.*, II, 293-4) indicó también que en un manuscrito de Munich aparece un comentario anónimo al libro I de los *Segundos Analíticos* donde se da a esta obra, a consecuencia de su contenido, el nombre de *Organon*. Mielach sugiere que probablemente este nombre se extendió luego al resto de los escritos lógicos, opinión que fue mantenida por Prantl, pero que Waitz estimó muy improbable. Quizás se aclare el sentido que para los comentaristas tuvo el vocablo *Organon* (aplicado a una parte o al todo de los escritos lógicos del Estagirita) si tenemos en cuenta el pasaje en *Pol.*, 1253 b 28, donde Aristóteles escribió que en todo arte (en el sentido de τέχνη) se necesitan instrumentos y que éstos son de muchas clases. Por lo demás, el ser instrumento no parece constituir una propiedad fija de una cosa; depende de su función (*b* puede ser un instrumento para *c*, pero puede ser a la vez algo producido por el instrumento *a*). La instrumentalidad de la lógica sería, así, relativa. En todo caso, parece cierto que los comentaristas fueron los primeros en *acentuar* el carácter "instrumental" de la lógica aristotélica, en contraposición con la conocida opinión de los estoicos (v.), que hicieron de la lógica una *parte* y no "sólo" un órgano de la filosofía. Ahora bien, aun así la cuestión no queda enteramente aclarada. Como señala el pasaje de un comentario (*Schol. Cod. Par. and An. pr.*, Brand 140 b 22), no se ve si se trata de una lógica de la filosofía o de un órgano de la filosofía. Hemos dilucidado el punto en el análisis de la concepción

aristotélica sobre la relación entre la lógica y la realidad contenido en LÓGICA. Del mismo resulta que la lógica es para Aristóteles un instrumento del pensar cuando éste se refiere a los principios según los cuales se *articula* la realidad. Por eso el vocablo ὄργανον designa probablemente, en la intención de los comentaristas, el instrumento mediante el cual el filósofo piensa sobre lo real y, por lo tanto, también el órgano natural de toda filosofía. Ello no rebaja un punto el carácter formal de la lógica aristotélica, pues tal instrumento no decide sobre lo real, sino que sirve de guía para orientarse en él. El ὄργανον no es, en efecto, un conjunto de reglas "arbitrarias" que se admiten por convención, sino una serie de normas sin las cuales el pensamiento carecería de consistencia interna tanto para referirse a sí mismo como a lo real.

El vocablo griego *Organon* o el latino *Organum* se ha utilizado también varias veces para designar un conjunto de principios metodológicos. Ello ha ocurrido sobre todo en la época moderna. Mencionamos algunos ejemplos.

Francis Bacon llamó *Novum Organum scientiarum* (1620; antes presentado en *Cogitata et visa*, 1612) o "Reglas verdaderas para la interpretación de la Naturaleza" a dos libros de aforismos "sobre la interpretación de la Naturaleza y el reino del hombre" que constituían la segunda de las cinco partes en que se dividía —tal como quedó finalmente planeada— la *Instauratio Magna*. El *Novum Organum* comprende un prefacio, que es una autobiografía intelectual, y los aforismos abarcan, entre otras materias, la crítica de Bacon contra la especulación y los procedimientos deductivos tradicionales, la crítica de los cuatro ídolos (v.), la defensa de la experimentación auxiliada por la razón, y las reglas para la inducción y la investigación de las Formas (o propiedades físicas) mediante las llamadas tablas de esencia y presencia, y de desviación o ausencia en proximidad (con el famoso ejemplo de la investigación de la "Forma del Calor").

Richard Burthogge (1638-1700) llamó *Organum vetus et novum* (1678) a una obra en la cual investigaba lo que llamaba *entia cogitationis*

ORG

u "objetos del pensar" como objetos "primarios" o fundamentos del conocimiento de los "objetos" propiamente dichos.

Johann Heinrich Lambert llamó *Neues Organon* (título completo en LAMBERT) a su cuádruple investigación metodológico-ontológica (Dianoilogía, Aletilogía, Semiótica, Fenomenología). Según Lambert, dichas disciplinas "forman juntas lo que Aristóteles y, siguiendo a éste, Bacon, llamaron *Organon*" (N. O., Vol. I, 1764, Vorrede). Se trata de indicar los medios para "la busca de la verdad", en tal forma que sea aceptada por todos los hombres. Tal *Organon* debe aplicarse "a todas las partes del conocimiento humano y, por lo tanto, a toda ciencia", facilitando el descubrimiento rápido de lo verdadero y la inmediata percepción de lo falso.

William Whewell (VÉASE) llamó *Novum organum renovatum* a la parte II (1858) de la 3ª ed. (1858-1860) de su *Filosofía de las ciencias inductivas* (1840; 3ª ed., aumentada, 1858). Se trataba de revalorar el *Novum Organum* de Bacon (que, al entender de Whewell, tuvo que apoyarse casi siempre en meras conjeturas) a base de los conocimientos adquiridos en el intermedio. El *Novum Organum renovatum* comprende una serie de aforismos, en parte derivados de la "Historia de las ideas científicas", y una explicación en detalle de ellos. En el curso de la misma, Whewell trató de fundamentar todos los conceptos en que se apoyan las ciencias, especialmente las nociones de coligación (v.) de hechos (Libro II, cap. iv), y los diversos métodos: observación (III, ii), inducción (II, v, vi; III v a x), etc. Atención particular se prestaba a la clasificación de las ciencias (II, ix) y al lenguaje de la ciencia (IV), pues la formación de los términos científicos constituía para Whewell una parte esencial del trabajo científico.

Eugenio d'Ors ha llamado *Novissimum Organum* al tercer ciclo en la lógica destinado a desempeñar en la época futura el mismo papel que desempeñaron en su tiempo el *Organon* aristotélico y el *Novum Organum baconiano* (Cfr. *Le résidu dans la mesure de la science par l'action*, 1908). Tal método está emparentado, señala José Luis L. Aranguren (*La filosofía de Eugenio d'Ors*, 1945,

ORI

pág. 31), con los métodos de Sócrates y Hegel. El *Novissimum Organum* es, pues, equivalente a la Dialéctica (o doctrina de la armonía), parte primera de la Doctrina de la Inteligencia, a su vez primera parte de las tres en que divide su obra dicho autor.

La pretensión de fundar un *Organon* en la época moderna no se restringe, sin embargo, a los autores citados. La mayor parte de los filósofos modernos, aun sin utilizar el término en cuestión, han aspirado a lo mismo que aquéllos. Así, el *Discurso del método* y las *Reglas*, de Descartes; la *Investigación de la verdad*, de Malebranche; la *Reglas para la reforma del entendimiento*, de Spinoza; muchos escritos de Leibniz (sobre el método de universalidad, los principios del cálculo lógico, sobre el verdadero método en filosofía y teología, etc.); los *Principios*, de Berkeley; el *Ensayo*, de Locke; la *Investigación*, de Hume; la *Crítica de la razón pura*, de Kant, etc., etc., pueden ser considerados como "Nuevos Órganos". En general, puede decirse que ningún gran filósofo moderno ha dejado de proponer un *Organon*, considerado como el acceso metódico a la recta investigación de la verdad.

ORIGEN. Véase ELEMENTO, FUNDAMENTO, PRINCIPIO.

ORÍGENES (185/86-254), nacido probablemente en Alejandría y maestro en la escuela de catequistas de esta ciudad, fue discípulo de San Clemente y acaso también de Ammonio Saccas, el maestro de Plotino. La obra y enseñanzas de Orígenes son, por una parte, una continuación de las de San Clemente de Alejandría; mas, por otra, amplían considerablemente el marco de los propósitos de su maestro, quien se limitó, en el fondo, a una incorporación al cristianismo de la tradición filosófica griega, pero sin llegar, como Orígenes, a la edificación de un completo sistema filosófico-teológico. Por esta mayor amplitud de propósitos y la realización consecuente de los mismos, la obra de Orígenes ha influido considerablemente sobre la fijación de los dogmas efectuada por los Capadocios previa eliminación de los elementos ajenos a la ortodoxia. Para Orígenes, es necesario explicar y aclarar lo que los apóstoles han dejado sentado sin que faltara nada pero sin que nada sobrara; la doctrina

ORI

na de la Trinidad, del mismo y único Dios en tres personas, constituye así el primer motivo de reflexión, pues la razón, auxiliada por la tradición filosófica, especialmente la platónica y la estoica, puede llegar a una comprensión, pero, bien entendido, a una comprensión parcial de la luz divina. Lo que es posible saber es, por lo pronto, que el Dios Padre es el Dios verdaderamente absoluto; si el Hijo y el Espíritu Santo están en él y son, con el mismo carácter, Dios, hay, por así decirlo, cierta subordinación del Espíritu al Hijo y de éste al Padre. La subordinación se manifiesta principalmente en la relación con el mundo sensible; Hijo y Espíritu son mediadores entre él y Dios, pues el Hijo es justamente el modelo de los modelos, la idea de las ideas, el supremo Logos. Tal subordinación no significa un origen temporal distinto, como no significa que el mundo creado sea, en un sentido propio, divino, por no haber tenido, al entender de Orígenes, un comienzo en un momento del tiempo. La doctrina de Orígenes que, por lo demás, coincide con la de su maestro y con la identificación ya clásica del mal con la privación y el no ser, culmina en su teoría del alma como preexistente y hundida en lo sensible por la culpa, y en la teoría paralela de la *apocatástasis* o vuelta de todo a Dios. Según ello, los espíritus que, por la libertad que Dios les ha concedido de realizar el bien, han contravenido esta disposición divina, son castigados a permanecer inmersos en la materia. Mas por la redención del Logos se produce una paulatina purificación mediante la cual todo vuelve al seno de Dios, pues el mal y la privación quedan completamente destruidos, relegados a la absoluta nada. El castigo verdadero es así la vuelta al no ser, pues todo cuanto es, por el mero hecho de ser, tiene que volver, purificado, a la unidad y bondad originarias del Creador. Una y otra vez insiste Orígenes, en efecto, en las consecuencias que, a su entender, se derivan de la célebre sentencia de San Pablo, según la cual Dios lo es todo en todo. Esto significa, dice, que Dios es también todas las cosas en cada persona individual (*De principiis*, III, vi, 3), y ello de tal modo que cuando llegue el final del proceso dramático y cósmico, es decir,

ORI

cuando Dios interponga su gracia para la salvación definitiva de todo, no habrá ya contraste entre el bien y el mal. Así se cumple la apocatástasis, la recapitulación, el hecho de que "el fin sea siempre como el principio (*ibid.*, I, vi, 2).

Entre los discípulos y seguidores de Orígenes se destacaron Dionisio Alejandrino el Grande (t 264/265) y Gregorio el Taumaturgo (213-270/275), quienes, como su maestro, reconocieron en el cristianismo la culminación y madurez de la filosofía griega, pero no como una simple fase suya, sino como la expresión del hecho de que el pensamiento griego contiene anticipaciones intelectuales de lo que luego fue el cristianismo. Por el mismo camino siguieron también Panfilo de Cesárea (*fl.* 250), autor de una *Apología* de Orígenes, y en parte Eusebio de Cesárea. Hay que advertir que seguir a Orígenes no significaba siempre adherirse a todas sus doctrinas fundamentales teológicas, y menos aun a la que luego fué considerada como errónea: la teoría de la recapitulación de todo en Dios. Los Capadocios, por ejemplo (San Basilio el Grande, San Gregorio de Nisa y San Gregorio Nacianceno), rectificaron las doctrinas de Orígenes sin dejar de considerarlo como un importante teólogo. Por otro lado, hubo quienes se opusieron a Orígenes muy violentamente. Entre éstos destacaron Metodio de Olimpo y Teófilo de Alejandría.

Las obras filosóficas capitales de Orígenes son sus libros *Acerca de los principios* y *Contra Celso*, apología del cristianismo frente a la crítica de este filósofo. Además de ellas, hay que mencionar: *Comentario sobre San Juan*, *La Resurrección*, *Stromata*, *Comentarios sobre los Salmos I-XXV*, *Comentarios sobre el Génesis* y *sobre Las Lamentaciones*, *Exhortación al Martirio*. — Ediciones de obras: J. Merlin, París, 1512-1519; Huetius, Rouen, 1668; París, 1679; Charles V. Delarue (*Origenis Opera Omnia*, París, 1733-1759); Oberthür, Würzburgo, 1780-1794; C. U. E. Lommatzsch, Berlín 1831-1847; Migne, PG. t. XI-XVII. Las dos ediciones últimamente mencionadas están basadas en la edición de Delarue. Edición crítica en la serie *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten: Origenes Werke*, Leipzig (y luego Berlín): I, II, 1899 <P. Kloetschau>; III, 1901 (E. Klos-

ORI

termann); IV, 1903 (E. Preuchen); V, 1905 (P. Kloetschau; este tomo contiene el *Περὶ ἀρχῶν*, *De principiis*); VI, 1920 (Baehrens); VII, 1921 (Baehrens); VIII, 1925 (Baehrens); IX, 1930 (Max Rauer); X, 1, 1935 (E. Benz, E. Klostermann); X, 2, 1937 (E. Benz, E. Klostermann); XI, 1933 (E. Klostermann); XII, 1955 (E. Klostermann, L. Früchtel).

Véase E. Frcppel, *Origenes*, 2 vols., 1868. — E. R. Redepenning, *Origenes, Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre*, 1841. — M. J. Denis, *De la philosophie d'Origène*, 1884. — W. Fairweather, *Origen and Greek Patristic Philosophy*, 1901. — F. de la Forge, *Origène, controverses auxquelles sa théologie a donné lieu*, 1905. — F. Prat, *Origène, le théologien et l'exégète*, 1907 [selección y comentario]. — Eugène de Faye, *Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée. I. Sa biographie et ses écrits. II. L'ambiance philosophique. III. La doctrine*, 1923-29. — Walter Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, 1931. — Hugo Koch, *Pronota und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, 1932. — René Cadiou, *Introduction au système d'Origène*, 1932. — *Íd.*, *Íd.*, *La jeunesse d'Origène. Histoire de l'École d'Alexandrie au début du IIIe siècle*, 1936. — H. de Lubac, S. J., *Histoire et Esprit. L'intelligence et l'Écriture d'après Origène*, 1950. — H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, 1956. — Sobre la crítica de los textos, véase: P. Kloetschau, *Kritische Bemerkungen zu meiner Ausgabe des Origenes*, 1899; *Beiträge zur Textkritik von Origenes Johanneskommentar*, 1905, y G. Bardy, *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du "De principiis" d'Origène*, 1923.

ORÍGENES, llamado el neoplatónico, para distinguirlo de Orígenes (VÉASE) el cristiano, fue, según relata Porfirio (*Vit. Plot.*, 3), uno de los compañeros de Plotino que, junto con éste y Herenio, decidieron guardar secretas las doctrinas de Ammonio Saccas, en Alejandría, aunque de ellos solamente Plotino —agrega Porfirio— mantuvo el acuerdo. Orígenes escribió un tratado *Sobre los demonios* (*Περὶ δαιμόνων*), y otro titulado *Que solamente el rey es poeta* ("*Οτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεὺς*"), este último de forma parécida al desarrollo de un tema estoico y teniendo como problema fundamental el de la identidad entre el plasmador del mundo y el

ORO

supremo Dios. Parece haberse ocupado asimismo —si es justo el testimonio de Proclo— de comentarios al *Timeo*, pero sin haberlos publicado.

Karl-Otto Weber, *Origenes der Neuplatoniker. Versuch einer Interpretation*, 1962 [Zetamata. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, 27].

OROSIO (PABLO) [Orosius] nació según algunos en Tarragona y según otros en Braga, al Norte de Portugal, Amigo de San Agustín, escribió, a instancias de éste, una historia universal contra los paganos: *Historiarum adversus paganos libri septem*. En ella desarrolla una concepción providencialista de la historia similar a la presentada por San Agustín en la *Civitas Dei*. La obra de Orosio es considerada como la primera manifestación de dicha concepción por lo menos dentro del pensamiento cristiano, y algunos autores suponen que influyó sobre el providencialismo histórico agustiniano. Todo en la historia marcha, según Orosio, hacia el acontecimiento central y capital de la venida de Cristo, y se desarrolla como la realización de un plan divino.

Edición de la obra de O. en Migne, P. L. XXXI, cols. 663-1174, y en el *Corpus Christianorum*, vol. V, ed. C. Zangemeister, 1882. — Véase F. Elias de Tejada, "Los dos primeros filósofos hispanos de la historia: Orosio y Draconcio", *Anuarios de Historia del Derecho español* (1953), 191-201. — J. V. de Carvalho, "Dependerá san Agostinho de P. Orosio?", *Revista portuguesa de filosofia* (1955), 142-53. — Diamantino Martin, "P. O.", *ibid.*, págs. 375-85.

ORS (EUGENIO D') [EUGENIO ORS ROVIRA] (1882-1954) nació en Barcelona. Dio numerosos cursos y conferencias en Universidades españolas y extranjeras y fue nombrado, en 1952, profesor de Ciencia de la cultura en la Universidad de Madrid, en cátedra creada especialmente para él. La primera contribución filosófica importante de d'Ors consistió en un intento de superación del pragmatismo que le condujo pronto a la afirmación de un intelectualismo de nuevo cuño en el cual veía la característica principal de todo el movimiento que con frecuencia llamó el *novacentismo*. Tal nuevo intelectualismo se opone tanto al predominio de la mera intuición como al de la razón abstracta. El órgano de capta-

ORS

ción de la realidad resulta ser así la inteligencia (*seny*), igualmente equidistante de las concepciones formalistas y de las concepciones empírico-sensibles (alejado, en los términos del autor, tanto de la "logística" como de la "fenomenología"). Primer resultado de estas investigaciones fue una "filosofía del hombre que trabaja y que juega" en la que desempeña un papel fundamental la teoría del yo como libertad opuesta a una resistencia que lo constituye, teoría ligada a la afirmación *religio est libertas*. A través de estos trabajos y de numerosos artículos y libros se constituyó un sistema más amplio que al principio comprendía la dialéctica, la física o tratado de la Naturaleza y la poética o tratado de la creación, pero que luego se articuló en las tres partes siguientes: dialéctica, poética y patética. La dialéctica es el órgano general o novísimo *Organon* (VÉASE) de la doctrina. La dialéctica se basa en el diálogo y en la ironía, y contiene una teoría de los principios destinada a efectuar una "reforma kepleriana de la filosofía". Estos principios son el de función exigida y el de participación. El primero sustituye al principio de razón suficiente y consiste en suprimir, en el vínculo entre dos acontecimientos, las exigencias de procedencia causal y de equivalencia cuantitativa. El segundo sustituye al principio de contradicción y consiste en afirmar que todo ser participa de la realidad de otro. La aplicación de estos principios hace comprender, según el autor, el carácter peculiar del pensamiento figurativo — cuyo modelo es el dibujo, equidistante de la cifra y de la pintura, de un modo análogo a como la reforma kepleriana consiste en proponer la elipse como figura equidistante entre el círculo perfecto y puramente racional y el movimiento irregular y completamente irracional. De este modo se consigue, como dice el autor, la colonización de Pan por medio del Logos, colonización que se ejecuta en diversos terrenos: en la física, por las leyes; en la historia, por el primado de las constantes o "cones" sobre los períodos; en la vida humana, por el predominio de los ritmos, entendidos como estados y no como cronologías. Este modo de operación de la inteligencia (figurativa), opuesta a la razón y a la irra-

ORS

cionalidad, se advierte asimismo en la poética y en la patética. La poética es en buena parte un desarrollo de la filosofía del hombre que trabaja y que juega; la patética comprende principalmente la cosmología. Destacados desarrollos de la poética son la angelología (teoría de la sobreconciencia o personalidad) y la ciencia de la cultura, con la investigación de las constantes y de los estilos.

La mayor parte de las obras de E. d'Ors están insertas en las series del *Glosan*, del *Nuevo Glosario* y del *Novísimo Glosario*. Ediciones de obras: *Glosari I* (1906-1910), 1950; *II* [en prep.]; *Nuevo Glosario, I* (1920-1926), 1947; *II* (1927-1933), 1947; *III* (1934-1943), 1949; *Novísimo Glosario* (1944-1945), 1946. — Selección de textos filosóficos procedentes casi todos del *Glosan* y en parte de los primeros escritos filosóficos (tales como *La formule biologique de la logique*, *Le résidu dans la mesure de la science par l'action*, *Religio est libertas*) en el tomo *La filosofía del hombre que trabaja y que juega* (1914) ed. por R. Ruca-bado y J. Farrán y Mayoral, con introducción de M. García Morente y estudios de los editores y de Miguel de Unamuno, Diego Ruiz y otros. — Títulos de obras sueltas (muchas de ellas formando parte de los *Glosarios*): *De la amistad y del diálogo*, 1914. — *Flos Sophorum. Ejemplario de la vida de los grandes sabios*, 1914. — *Aprendizaje y heroísmo*, 1915. — *Grandeza y servidumbre de la inteligencia*, 1919. — *Las obras y los días*, 1920. — *El Valle de Josafat*, 1921. — *El Nuevo Glosario*, 1921. — *El viento en Castilla*, 1921. — *Sobre la doctrina de la inteligencia: I: Introducción a la filosofía*, 1921. — *Hambre y sed de verdad*, 1922. — *Europa*, 1922. — *Pousin y el Greco*, 1922. — *U-turn-it*, 1923. — *Los diálogos de la pasión meditatunda*, 1923. — *El molino de viento*, 1925. — *Cinco minutos de silencio*, 1925. — *Religio est libertas*, 1925 (reedición de su estudio anterior, con una carta abierta de F. Claeber). — *Las ideas y las formas. Estudios sobre morfología de la cultura*, 1928. — *Cuando ya esté tranquilo*, 1930. — *El pecado en el mundo físico*, 1940. — *Introducción a la vida angélica. Cartas a una Soledad*, 1940. — *La tradición*, 1941. — *Gnómica*, 1942 (aforismos sacados de varias obras). — *La civilización en la historia*, 1943. — *Epos de los destinos* (*El vivir de Goya. Los reyes católicos. Eugenio y su demonio*), 1944. — *Estilos del pensar*, 1944. — *El secreto de la filosofía*, 1947. —

ORT

La civilización en la historia, 1953. — *La ciencia de la cultura*, 1963. — Hay que agregar a estos libros sus numerosos estudios de filosofía del arte, reeditados en serie completa, desde 1943 (*Tres horas en el Museo del Prado*, *Tres lecciones en el Museo del Prado*, *Introducción a la Crítica de Arte*, *Mis salones*, *Lo barroco*, *Cézanne*, *Picasso*, *Teoría de los estilos y espejo de la arquitectura*, etc.). — Además de los estudios contenidos en el volumen antes citado, *La filosofía del hombre que trabaja y que juega*, véase E. Vogel, "Xenius, der Sokrates des modernen Spaniens", *Allgemeine Rundschau* (1917). — J. M. Capdevila, "La ideología de E. d'Ors", *Revista de las Indias* N° 37 (1942), 155-80, y, sobre todo, el libro de José Luis L. Aranguren, *La filosofía de Eugenio d'Ors*, 1946.

ORTEGA Y GASSET (JOSÉ) (1883-1955), nac. en Madrid, ha sido profesor de metafísica a partir de 1911 en la Universidad Central. Aunque jubilado sólo en 1952 sus enseñanzas activas en la Universidad cesaron en 1936. Discípulo de Hermann Cohen en Marburgo y educado, por tanto, en la tradición del neokantismo sus ideas filosóficas no responden, sin embargo, al sentido de la tradición marburgiana. Cierto que en una primera etapa en el desarrollo de su pensamiento, aproximadamente desde 1902 hasta 1910, defendió una tendencia objetivista que llegaba hasta a afirmar el primado de las cosas (y de las ideas) sobre las personas. Pero ya a partir de 1910 y especialmente desde 1914 su pensamiento se orientó en la forma ulteriormente desarrollada. Dentro de la continuidad manifestada en tal desarrollo se destaca, sin embargo, dos períodos: el primero, que abarca hasta 1923 aproximadamente, puede llamarse perspectivista; el segundo, desde 1923 hasta la fecha, racio-vitalista.

Característica del período 1910-1923 es el perspectivismo (VÉASE), llevado hasta tales consecuencias que Ortega indica que la substancia última del mundo es una perspectiva. El perspectivismo no es, empero, solamente una doctrina accidental; se convierte en la piedra angular de la teoría del conocimiento. En esta última se opone Ortega por igual al idealismo y al realismo. Contra el idealismo, afirma que el sujeto no es el eje en torno al cual gira la realidad; contra el realismo, que no es

ORT

un simple trozo de la realidad. El sujeto es una pantalla que selecciona las impresiones o lo dado. No es un ser abstracto, sino una realidad concreta que vive aquí y ahora. Es, por lo tanto, una vida (v.). Tal vida no es sólo biológica; la defensa de lo vital, en la que Ortega insiste ahincadamente, no equivale a la defensa de lo primitivo. Si bien la cultura (v.) es producida por la vida y para la vida —y, por consiguiente, la vida es anterior a la cultura—, ello no significa que los valores culturales sean secreciones de actividades vitales y menos aun meramente biológicas. Significa que los valores culturales son funciones vitales, aunque funciones vitales que obedecen a leyes objetivas, y que, por consiguiente, hay una continuidad completa entre lo vital y lo transvital o cultural. Como consecuencia de esto puede afirmarse que la razón (v.) no está fuera de la vida ni tampoco es la vida, sino una función de la vida.

El desarrollo de los temas a que le había conducido el perspectivismo lleva, pues, a Ortega a las posiciones que hemos calificado con el nombre de racio-vitalismo. Algunas de estas posiciones aparecen claramente en una de las primeras tesis filosóficas de Ortega: la tesis formulada en 1914 según la cual "Yo soy: yo y mi circunstancia". Esta tesis había conducido a Ortega a una elaboración del concepto como cultivo de la espontaneidad en que la vida consiste, es decir, a una doctrina del concepto como auténtico "órgano" de conocimiento. En el desarrollo posterior la tesis en cuestión adquiere un papel todavía más fundamental: permite entender la noción de razón vital sobre la cual va a girar su filosofía. Contra la abstracción del racionalismo y contra las interpretaciones pragmatistas, biologistas y exclusivamente intuitivistas del vitalismo (v.), Ortega mantiene que si quiere llamársele vitalista, habrá que entender por tal adjetivo la posición del que afirma que el conocimiento, aunque siendo racional, está arraigado en la vida. Por lo tanto, la doctrina de la razón vital (o razón viviente), el raciovitalismo, desconfía solamente de ciertas interpretaciones dadas a la razón. En particular desconfía de la reducción de la razón a razón física y abstracta y mantiene que toda razón es razón

ORT

vital. 'Razón' es, pues, un término que designa todos los actos que "dan razón de" y especialmente que dan razón de los hechos vitales. Por eso la filosofía no es un pensamiento *acerca de* la vida, sino un partir del hecho de que toda razón es viviente. En suma: 'razón vital' puede traducirse por Vida *como* razón'. De ahí que el hombre no sea para Ortega un ente dotado de razón, sino una realidad que tiene que usar de la razón para vivir. Vivir es tratar con el mundo y dar cuenta de él, no de un modo intelectual abstracto, sino de un modo concreto y pleno. De ello se deriva el saber (v.) como un saber a qué atenerse: el hombre ha tenido que inventar la razón, porque sin ella se sentiría perdido en el universo. Ahora bien, la razón vital no es solamente un método, sino también una realidad: es una guía en el sistema de la realidad y la propia realidad que se guía a sí misma dentro del universo.

El hecho fundamental de que la vida tenga que saber a qué atenerse explica la diferencia entre las ideas y las creencias (V. CREENCIA); Vivir en la creencia —lo mismo que vivir en la duda— constituye un segmento fundamental —sí no el más fundamental— de nuestra existencia. La doctrina orteguiana del hombre lo tiene constantemente en cuenta. Pero esta doctrina necesita una fundamentación todavía más radical. Ésta está dada en la tesis de que la vida es *la* realidad radical, dentro de la cual se hallan las demás realidades. La vida no es, según Ortega, una cosa, pero tampoco un espíritu. En rigor, no "es", propiamente hablando, nada: es un hacerse a sí misma continuamente, un "autofabricarse". La vida de cada cual es la existencia particular y concreta que reside entre circunstancias haciéndose a sí misma y, sobre todo, orientándose hacia su propia mismidad, autenticidad o destino. El hombre puede, ciertamente, alejarse de su propia autenticidad, pero entonces será menos "real". A diferencia de las cosas, la vida humana admite grados de realidad según su mayor o menor acercamiento a su propio destino. Por eso la vida puede ser caracterizada por medio de la siguiente serie de notas: la vida es problema, quehacer, preocupación consigo misma, pro-

ORT

grama vital y, en último término, "naufragio" — un naufragio del que el hombre aspira a salvarse agarrándose a una tabla de salvación: la cultura. Por eso la vida es también drama y por eso no puede ser una realidad biológica, sino biográfica. El método para acercarse a ella no es el análisis, sino la narración. Sólo así puede entender el hombre que la propia vida es su fin y que, por consiguiente, no hay que buscar ninguna trascendencia: lo trascendente para cada uno es la propia existencia humana, la cual se descubre, así, como una realidad desilusionada.

El descubrimiento de la vida como "la realidad radical" —no, pues, como "realidad única", sino como realidad en la cual "radican" todas las demás— supone, entre otras cosas, una superación tanto del idealismo como de la fenomenología. Nos hemos referido a este punto en el artículo PONER, POSICIÓN. Aquí nos limitaremos a destacar que, en relación estrecha con la idea de la vida como realidad radical, y fundadas en ella, se encuentran en Ortega una serie de ideas filosóficas que afectan a las cuestiones fundamentales de la metafísica. Una de estas ideas es la de que lo que los filósofos han llamado "ser" es algo inventado por el hombre (para responder a una cierta situación vital, especialmente a la situación en la cual se produjo un vacío dejado por la falta de creencia en los dioses). Por lo tanto, Ortega no considera el ser como la realidad, sino lo contrario: la realidad es anterior al ser. Éste es una interpretación —una entre otras— de "lo que hay". Ahora bien, "lo que hay" no es algo que el hombre "pone", sino aquello que se le impone por sí. Descubrirlo, esto es, sacarlo a luz, equivale a sacar a luz toda una serie de supuestos de que se han valido hasta ahora los filósofos — supuestos tales como "lo que hay es lo racionalmente comprensible", "lo que hay es lo experimentable", etc., etc. En esta busca de lo que subyace en las diversas interpretaciones que se han dado de "lo que hay", Ortega descubre que lo que hay es más bien algo incompleto — en otros términos, lo que hay es más bien un "intento de ser" que un ser completo. Con ello Ortega procede a "desmontar" la filosofía misma, la cual no aparece como algo perteneciente a la natura-

ORT

leza humana, sino como una reacción ante una cierta situación histórica. Superficialmente se trata de un "historicismo" o, si se quiere, de un "realismo historicista", pero hay que tener en cuenta que para Ortega la historia misma está hecha de una serie de "invenciones" que produce el hombre con el fin de mantenerse a flote.

La exposición anterior se refiere principalmente a las ideas metafísicas y gnoseológicas de Ortega, pero conviene completarla con referencias a sus doctrinas que se hallan en otros artículos de la presente obra (por ejemplo: CREENCIA, CULTURA, HISTORICISMO, IDEOMA, NAUFRAGIO, PENSAR, PERSPECTIVISMO, RACIOVITALISMO, RAZÓN VITAL, VIDA, VITALISMO, SABER). Diremos ahora algunas palabras sobre varios de los resultados de los análisis sociológicos de Ortega, destacando sus aspectos teóricos.

El más importante de ellos está constituido por la doctrina de la sociedad. Según Ortega, no hay ninguna "sociedad como tal". En su descripción de los rasgos fundamentales de la vida humana había declarado Ortega que el hombre no tiene, propiamente hablando, una naturaleza, sino una historia. Lo mismo cabe decir de la sociedad. El ser de ésta no puede, pues, captarla la razón pura (racionalista o naturalista), sino la citada razón vital. De ésta se desprende que la sociedad o mundo social es un elemento en el cual el hombre vive, que ejerce presión sobre él por medio de usos (v. Uso), costumbres, normas, etc.; que esta presión puede ser social pura y simplemente, o bien estatal (la presión estatal es sólo "el superlativo de lo social"); que la presión en cuestión tiene una doble característica: nos ayuda a vivir, pues el hombre no puede hacerlo todo solo, y nos oprime hasta el punto de que necesitamos salir de ella para no asfixiarnos por completo. La última doble condición permite explicar ciertos fenómenos concretos de la vida histórica de las sociedades, especialmente el hecho de que lo social puede a veces aparecer como la piel flexible que se pliega a todas las articulaciones del organismo (y a ello podemos llamar libertad) y a veces ser como un aparato ortopédico que nos oprime, pero del cual no podemos prescindir (y a ello podemos llamar adaptación).

ORT

Las dificultades que plantea esta tesis, y sobre todo el conflicto entre ella y la doctrina de que la sociedad es siempre, frente al individuo, algo inauténtico, pueden solucionarse, según aparece probable, mediante una serie de distinciones. La más destacada de ellas es la teoría orteguiana de que junto a las relaciones sociales hay las relaciones interindividuales (como el amor, la amistad, etc.). De este modo puede entenderse la relación *persona-sociedad* como una relación no unívoca, sino regida por una compleja red de relaciones e interdependencias en la que ciertas formas de agrupación podrían tomar el camino intermedio entre la vida personal y la francamente "social".

El pensamiento de Ortega ha influido considerablemente no sólo en España y países de lengua española, sino también en otros países, especialmente en Alemania. Entre los filósofos españoles que más o menos directamente han sido influidos por Ortega o han sido incitados por sus enseñanzas y sus escritos mencionamos a Manuel García Morente, Xavier Zubiri, Joaquín Xirau, José Gaos, Julián Marías, María Zambrano, Luis Recaséns Siches, Pedro Laín Entralgo, José Luis L. Aranguren (VÉANSE). También han recibido su influencia, entre otros: Manuel Granell (*Cartas filosóficas a una mujer*, 1946. — *Estética de Azorín*, 1949. — *Lógica*, 1949. — *El hombre, un falsificador*, 1956. — *El humanismo como responsabilidad*, 1959. — *Ortega y su filosofía*, 1960 [colección de artículos, 1950-1957]), el cual ha aplicado tesis de Ortega a varias descripciones de la vida humana y ha elaborado una nueva teoría de la naturaleza y significación del humanismo; Luis Abad Carretero (nac. 1895 en Almería, y actualmente profesor en la Universidad Nacional de México: *Una filosofía del instante*, 1954. — *Niñez y filosofía*, 1957. — *Instante, querer y realidad*, 1958. — *Vida y sentido*, 1960. — *Presencia del animal en el hombre*, 1962. — *Aparición de la visciencia*, 1963. — *Sentido vivo de la historia*, en preparación) a cuyo pensamiento nos hemos referido en los artículos INSTANTE y VISCENCIA; Paulino Garagorri (*Ortega: una reforma de la filosofía*, 1958. — *La paradoja del filósofo*, 1959).

Obras: *Meditaciones del Quijote*,

ORT

1914. — *Vieja y nueva política*, 1914. — *Personas, obras, cosas*, 1916. — *El Espectador*, I, 1916. — *El Espectador*, II, 1917. — *El Espectador*, III, 1921. — *España invertida. Bostezo de algunos pensamientos históricos*, 1921. — *El tema de nuestro tiempo. El ocaso de las revoluciones. El sentido histórico de la teoría de Einstein*, 1923. — *Las Atlántidas*, 1924. — *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela*, 1925. — *El Espectador*, IV, 1925. — *El Espectador*, V, 1927. — *El Espectador*, VI, 1927. — *Espíritu de la letra*, 1927. — *Tríptico. I. Mirabeau o el político*, 1927. — *Notas*, 1928. — *El Espectador*, VII, 1929. — *Kant (1724-1924). Reflexiones de centenario*, 1929. — *Misión de la Universidad*, 1930. — *La rebelión de las masas*, 1930. — *Rectificación de la República*, 1931. — *La redención de las provincias y la decencia nacional*, 1931. — *Goethe desde dentro*, 1933. — *El Espectador*, VIII, 1934. — *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica*, 1939. — *El libro de las misiones*, 1940 [incluye *Misión de la Universidad*]. — *Ideas y creencias*, 1940. — *Estudios sobre el amor*, 1940 [incluye algunos ensayos publicados en obras anteriores]. — *Mocedades*, 1941 [incluye algunos ensayos publicados en *Personas, obras, cosas*]. — *Historia como sistema y Del Imperio Romano*, 1941. — *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, 1942. — *Esquema de las crisis*, 1942. — *Dos prólogos. A un tratado de montería. A una historia de la filosofía*, 1945. — *Papeles sobre Velázquez y Goya*, 1950. — *Velázquez*, 1955. — *Obras postumas: El hombre y la gente*, 1957. — *Qué es filosofía*, 1958 [de un curso dado en 1929]. — *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, 1958. — *Idea del teatro*, 1958. — *Meditación del pueblo joven*, 1958. — *Prólogo para alemanes*, 1958. — *Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee*, 1960. — *Origen y epílogo de la filosofía*, 1960. — *Vives-Goethe*, 1961. — *Pasado y porvenir para el hombre actual*, 1962.

Edición de *Obras completas*, 9 vols. (I, II, 1946; III, IV, V, VI, 1947; VII, 1961; VIII, IX, 1962).

De las *Meditaciones del Quijote* hay ed. con comentario por Julián Marías, 1957. — Según Julián Marías (*Ortega y la idea de la razón vital*, 1948, pág. 32, nota) la idea fundamental metafísica de Ortega se encuentra ya formulada en el artículo "Adán en el paraíso" (1910), pudiendo "tomarse como etapas sucesivas de su descubrimiento"; *Meditaciones del*

Quijote (1914); "Verdad y perspectiva" (1916): publicado en *El Espectador*, I, *El tema de nuestro tiempo* (1923), "Ni vitalismo ni racionalismo" (1924): nota publicada en la *Revista de Occidente*; *Kant* (1924-1929): la fecha de 1929 se refiere a la nota "Filosofía pura", apéndice al folleto sobre *Kant*; *En tomo a Galileo* [1933]: publicado luego en *Esquema de las crisis*; "Guillermo Dilthey y la idea de la vida" (1933): artículos aparecidos en la *Revista de Occidente*; *Historia como sistema* (el libro en castellano se publicó en 1941; pero el estudio es de 1936: se publicó en inglés en el tomo dedicado a Ernst Cassirer [VÉASE]; *Ideas y creencias* (1940), "Apuntes sobre el pensamiento" [1941] y los dos citados *Prólogos* de 1942.

Véase: A. Sánchez Reulet, "El pensamiento de Ortega y Gasset" (*Cursos y Conferencias*. Parte I, vol. IX, N° 3, 1937. Parte II vol. XI, N° 6, 1937. Parte III, vol. XII, Nros. 7 y 8, 1937. Parte IV, vol. XII, Nros. 9 y 10, 1937 y 1938). — Humberto Díaz Casanueva, *Das Bild des Menschen bei Ortega y Gasset und seine Beziehung zur Erziehungswissenschaft*, 1938. — Joaquín Iriarte, S. J., *Ortega y Gasset, su persona, su pensamiento y su obra*, 1942. — Id., id., *La ruta de Ortega. Crítica de su filosofía*, 1949. — José Sánchez Villaseñor, *Pensamiento y trayectoria de José Ortega y Gasset. Ensayo de crítica filosófica*, 1943. — J. D. García Bacca, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, t. II, 1947. — Miguel Ramis Alonso, *En torno al pensamiento de José Ortega y Gasset* [prólogo de J. Marías. Epílogo de M. Oromí], 1948. — Julián Marías, *La filosofía española actual. Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri*, 1948 (y el libro antes mencionado sobre *Ortega y la idea de la razón vital*, 1948). — Manuel Granell, *Lógica*, 1949 (Parte IV, dedicada a la lógica de la razón vital). — También de Julián Marías, *Ortega y tres antipodas. Un ejemplo de intriga intelectual*, 1950 (análisis y crítica de los libros de Iriarte, Sánchez Villaseñor y Roig Gironella contra el pensamiento de Ortega, con apéndice de crítica del libro de J. Saiz Barbera, *Ortega y Gasset ante la crítica*, 1950), y, sobre todo, su obra en 3 vols.: *Ortega*, de la cual ha aparecido hasta ahora el vol. I: *Ortega. Circunstancia y vocación*, 1960. — Domingo Marrero, *El Centauro*, 1951. — Fray M. Oromí, *Ortega y la filosofía. Seis glosas*, 1953. — J. M. Hernández Rubio, *Sociología y política en Ortega y Gasset*, 1956. — J. Gaos, J. Marías, D. Marrero et al.,

arts. sobre O. y G. en *La Torre*, IV, Nos. 15-16 (1956). — José Gaos, *Sobre O. y G.*, 1956. — José Ferrater Mora, *Ortega y Gasset: An Outline of His Philosophy*, 1957, 2ª ed., 1963 (trad. esp. de la 1ª ed. por el autor: O. y G. *Etapas de una filosofía*, 1958; otra trad.: *O. y G.*, 1958). — Ch. Cáscales, *L'humanisme d'Ortega y Gasset*, 1957. — E. Frutos, M. Mindán, C. Paris, J. Zaragüeta et al., arts. sobre O. y G. en *Revista de Filosofía* XVI (1957), Nos. 60-1. — J.-H. Walgrave, *De wijsbegeerte van O. y G.*, 1958. — Santiago Ramírez, O. P., *La filosofía de O. y G.*, 1958. — J. D. García Bacca, M. Granell, L. Luzziuriaga, E. Mays Vallenilla, A. Rosenblatt, *Homenaje a O. y G.*, 1958. — Paulino Garagorri, *Ortega. Una reforma de la filosofía*, 1958. — J. L. Aranguren, *La ética de Ortega*, 1958. — Brigitta Galen (Gräfin von), *Die Kultur- und Gesellschaftsethik*. *Ortega y Gasset*, 1959. — Fernando Salmerón, *Las mocedades de Ortega*, 1959. — J. P. Borel, *Raison et vie chez O. y G.*, 1959. — Francisco Romero, *O. y G. y el problema de la jefatura espiritual*, 1960 [colección de artículos]. — Alfonso Cobián y Macchiavello, *La ontología de O. y G.*, 1960. — Manuel Granell, *O. y su filosofía*, 1960 [colección de artículos: 1950-1957]. — Fernando Vela, *O. y los existencialismos*, 1961. — Arturo García Astrada, *El pensamiento de O. y G.*, 1961 [con "Léxico orteguiano" por Susana Gordillo de García Astrada, págs. 229-36]. — Ubaldo Casanova Sánchez, *O., dos filosofías*, 1961. — Ugo Lo Bosco, *Filosofía e diritto in O. y G.*, 1961. — Franco Díaz de Cerio Ruiz, S. I., *J. O. y G. y la conquista de la conciencia histórica; Mocedad: 1902-1915*, 1961. — F. X. Pina Prata, *Dialéctica da razão vital. Intuição originária de J. O. y G.*, 1962. — Arturo Gaete, *El sistema maduro de O.*, 1962. — Hernán Larraín Acuña, *La génesis del pensamiento de O. La metafísica de O. y G.*, 1962. — Alain Guy, *O. y G.*, *Critique d'Aristote. L'ambiguïté du mode de pensée péripatéticien jugé par le ratiovitalisme*, 1963.

OSLO (GRUPO DE). Véase UPPSALA (ESCUELA DE).

OSTENSIVO. En *An. pr.*, I, 23, 40 b y 25 y sigs. Aristóteles se refiere a dos modos de probar silogismos: la prueba indirecta y la prueba directa. La prueba indirecta es la prueba apagógica (v.) o por reducción al absurdo (v.), que Aristóteles considera como parte de la prueba a base de hipótesis. En una prueba indirecta se establece que una premisa es válida

mostrando que de aceptarse la negación de la misma se obtendría una contradicción. La prueba directa, en cambio, no practica la reducción apagógica, sino la llamada "reducción ostensiva". Aristóteles habla al efecto de los silogismos ostensivos (o de demostración directa), los cuales se reducen a las tres figuras. La prueba consiste en asumir un silogismo en el cual se quiere concluir P de S. En tal silogismo el término medio debe estar unido a cada uno de los extremos. El término medio tiene tres posiciones correspondientes a las tres figuras.

Aristóteles usa el término δεικτικώς (= ostensivo) y dice que trata περί των δεικτικῶν (= de "los [silogismos] ostensivos"). Después de Aristóteles ha sido común hablar de demostraciones ostensivas a diferencia de las demostraciones apagógicas.

El término 'ostensivo' ha sido usado asimismo para calificar cierto tipo de definiciones, llamadas "definiciones ostensivas". Éstas consisten en mostrar directamente aquello de que se trata en la definición. Muchos autores niegan que pueda hablarse legítimamente de definiciones ostensivas, indicando que mostrar no es definir.

OSTWALD (WILHELM) (1853-1932) nació en Riga. Estudió ciencias naturales, y especialmente química, en Dorpat. En 1881 fue nombrado profesor ayudante en la Escuela Superior politécnica de Riga, cargo que ejerció hasta 1887, cuando fue nombrado profesor de química en la Universidad de Leipzig. En 1906 se jubiló con el fin de poder consagrar más tiempo a sus trabajos científicos y filosóficos. De 1910 a 1915 fue presidente de la *Deutsche Monistbund* (*Liga Monista alemana* [véase *Monismo*]), dirigiendo desde 1912 *Das monistische Jahrhundert*, órgano de la "Liga". En 1901 fundó los *Annalen der Naturphilosophie*, que se publicaron hasta 1921.

Ostwald se calificó a sí mismo de "monista" en el sentido del "monismo naturalista" de Ernst Haeckel. Pero su posición filosófica difiere en muchos aspectos de la de Haeckel. En efecto, mientras Haeckel considera que la realidad es "la sustancia material", Ostwald estima que ella es la energía. Ahora bien, lo mismo que la substancia en Haeckel, la energía en Ostwald no es, como ha advertido

OST

Meyerson, un simple fenómeno, al modo positivista, sino una *vera causa*. La energía es, en otros términos, una especie de constante ontológica que se modifica y transforma en múltiples apariencias. Las distintas realidades —la mecánica, la psíquica, la térmica, eléctrica, química y magnética— son para Ostwald distintas formas de energía, la cual permanece siempre constante en el sistema del universo. La energía es, en suma, no sólo un ser, sino un valor, y aun es su consideración como valor el que revierte decisivamente sobre la concepción de su realidad. Ostwald advirtió, sin embargo, muy pronto que algunas graves dificultades se oponían a este energetismo. La existencia de objetos sobre los cuales no gravita ninguna energía parece introducir una cierta discontinuidad. Pero ello es, a su entender, sólo una apariencia. Sin duda, hay un grupo de ciencias, las "ciencias de orden" (lógica, matemática, geometría, fonología y cinemática) en las que es difícil aplicar la noción de energía. Pero tal como ocurre con la clasificación comtiana de las ciencias, los saberes más simples pueden ser aplicados a los más complejos y no a la inversa. Hay, pues, un sistema de saberes científicos en forma de pirámide que muestra la posibilidad de aplicación de los principios energéticos a las ciencias más complejas. Sobre las ciencias del orden se hallan las ciencias propiamente energéticas (mecánica, física, química), y sobre ellas están las ciencias biológicas (fisiología, psicología, "culturología" y "geniología" o sociología). A ellas se aplica la energética y en ellas, además, se realiza el imperativo del energetismo, el cual reconoce que la energía llamada "libre", aquella de que se puede disponer para las sucesivas transformaciones, disminuye continuamente, por lo cual resulta indispensable no dilapidar la energía sino aprovecharla. Todo lo que contribuya en la acción humana a este aprovechamiento es valioso; de ahí que, según Ostwald, el progreso de la Humanidad consista esencialmente en la acumulación de toda la energía posible con vistas a la máxima potencia y "libertad" del universo, es decir, al máximo valor y a la máxima felicidad.

Obras: *Lehrbuch der allgemeinen Chemie*, 1885 (*Manual de química*

OTO

general). — *Grundriss der allgemeinen Chemie*, 1889 (*Bosquejo de química general*). — *Die wissenschaftlichen Grundlagen der analytischen Chemie*, 1894 (*Los fundamentos científicos de la química analítica*). — *Die Energie und ihre Wandlungen*, 1888 (trad. esp.: *La energía*, 1911). — *Die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus*, 1895 (*La superación del materialismo científico*). — *Vorlesungen über Naturphilosophie*, 1901 (*Lecciones de filosofía de la Naturaleza*). — *Die Energie*, 1908. — *Grundriss der Naturphilosophie*, 1908 (*Bosquejo de filosofía de la Naturaleza*). — *Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaft*, 1908 (*Fundamentos energéticos de la ciencia cultural*). — *Grosse Männer*, 1909 (*Grandes hombres*). — *Die Forderung des Tages*, 1909 (*La exigencia del día*). — *Der energetische Imperativ*, 1912 (*El imperativo energético*). — *Die Philosophie der Werte*, 1913 (*La filosofía de los valores*). — *Moderne Naturphilosophie. I. Ordnungswissenschaften*, 1914 (*Filosofía moderna de la Naturaleza. I. Las ciencias de orden*). — *Lebenslinien*, 3 vols., 1926-1927. — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, IV (1923). — Véase A. Dochmann, *W. Ostwalds Energetik*, 1908 (Dis.). — A. Rolla, *La filosofía energética*, 1908. — W. Burkamp, *Die Entwicklung des Substanzbegriffs bei Ostwald*, 1913. — V. Delbos, *Une théorie allemande de la culture. W. Ostwald et sa philosophie*, 1916. — Véase también el *Festschrift aus Anlass seines 60. Geburtstages*, editado por la Liga Monista de Austria, 1913.

OTÓN DE FREISING (ca. 1111-1158), monje de la Orden cisterciense y obispo de Freising, fue tío del emperador Federico Barbarroja, de cuyas "gestas" fue historiador. Inspirado filosóficamente en las doctrinas de Gilberto de la Porree y gran conocedor de autores antiguos y cristianos, dio en su *Chronicon* (véase bibliografía) una amplia imagen providencialista de la historia según el modelo de Pablo Orosio y, sobre todo, de San Agustín, cuya "doctrina de las dos ciudades" (véase CIUDAD DE DIOS) desarrolló a base de nuevos hechos históricos. Filosóficamente, Otón tiene importancia especialmente por ser, como indica Martin Grabmann, el primer escritor del siglo XII que dio amplia cuenta de las doctrinas lógicas de Aristóteles e introdujo en Alemania la llamada *lógica nova*. Otón trató a Aristóteles sobre todo como ló-

OTR

gico, a diferencia de su presentación de Platón, al cual considera como un precursor del cristianismo, si bien no acepta, por razones cronológicas, la difundida tesis de que recibió influencias del profeta Jeremías.

El título de la Crónica de Otón es: *Chronicon sive historia de duabus civitatibus*. Ed. por R. Wilmans en los *Monumenta Germaniae Historica (Scriptores, vol. XX, 1912)*. — Ed. de *Gesta Friderici imperatoris*, por G. Waitz, 1884, y B. Simson, 1912.

Véase J. Hashagen, *O. von F. als Geschichtphilosoph und Kirchenpolitiker*, 1900. — J. Schmidlin, *Die geschichtphilosophische und kirchenpolitische Weltanschauung Ottos von F.*, 1906 (Schmidlin es también autor de los artículos: "Die Philosophie O. v. F.", en *Philosophisches Jahrbuch* [1905] y "Bischof O. von F. als Theologe", en *Katholik* [1905]). — A. Hoffmeister, "Studien über O. von F.", *Neues Archiv* (1911-1912), 99-161, 633-768. — C. Mierow, *The Two Cities by O., Bishop of F.*, 1928. — K. Haid, *O. von F.*, 1934. — *O. von F. 1158-1958* [separata de *Analecta Saenen Ordinis Cisterciensis*, XIV (1958)].

OTRO (EL). En varios artículos (por ejemplo, ALTERACIÓN, CATEGORÍA, SER) hemos tratado de la noción del "Ser-otro", con algunas referencias a lo que puede llamarse "el ser del Otro". Con más detalle nos hemos referido a este ser del Otro —o, simplemente, "al Otro"— en el artículo INTERSUBJETIVO. En el presente artículo completaremos la información allí proporcionada y, además, nos referiremos principalmente al "concepto del Otro" en un sentido más general.

El "problema del Otro" —como "problema del prójimo", de "la existencia del prójimo", de "la realidad de los demás", del "encuentro con el Otro", etc., etc.— es un problema antiguo en tanto que desde muy pronto preocupó a los filósofos —para limitarnos a ellos— la cuestión de cómo se reconoce al Otro —o al prójimo— como Otro; qué tipo de relación se establece, o se debe establecer, con él; en qué medida el Otro es, en rigor, "los otros", etc., etc. Semejante preocupación se reveló de muy diversas maneras: como la cuestión de la naturaleza de la amistad, en la cual el amigo es "el otro sí mismo" y no simplemente "cualquier otro"; como la cuestión de si es posible admitir que cada uno sea libre en cuanto "se basta

a sí mismo" o posee autarquía (VÉASE) sin por ello eliminar a "los otros", etc. André-Jean Voelke (Cfr. bibliografía) ha examinado las múltiples doctrinas de "la relación con el prójimo" en buena parte de la filosofía griega. Se puede decir que en toda la historia de la filosofía, desde los griegos hasta el presente, ha habido, explícita o implícitamente, una preocupación por "el problema del Otro". Pedro Laín Entralgo (Cfr. bibliografía, t. I) ha examinado esta historia, con particular atención a la etapa moderna, en la cual ha encontrado varias formas básicas de plantearse el problema del otro. Laín Entralgo cita (y examina) las siguientes seis formas: "el problema del otro en el seno de la razón solitaria: Descartes"; "el otro como objeto de un yo instintivo o sentimental: la psicología inglesa"; "el otro como término de la actividad moral del yo: Kant, Fichte y Münsterberg"; "el otro en la dialéctica del espíritu subjetivo y en la dialéctica de la naturaleza: de Hegel a Marx"; "el otro como invención del yo: Dilthey, Lipps y Unamuno"; "el otro en la reflexión fenomenológica". Esta simple enumeración sugiere la riqueza y complejidad que ha adquirido el problema del otro entre los filósofos. El modo como Laín Entralgo ha enumerado las varias formas básicas del "tratamiento del Otro" indica, además, que en el problema del otro se hallan entreteladas toda suerte de cuestiones filosóficas: metafísicas, gnoseológicas, éticas, etc. No podemos detenernos aquí en cada una de dichas formas básicas, o de cualesquiera otras. Nos limitaremos a poner de relieve algunas doctrinas más recientes acerca del problema —que también Laín Entralgo ha examinado minuciosamente como prolegómeno a su propio tratamiento de la cuestión. Indicaremos sólo que, tomado en toda su generalidad el problema del otro es más amplio que el del "prójimo"; que no pueden desgajarse de tal problema los varios aspectos metafísicos, gnoseológicos, éticos, etc., pero que en el curso de la época moderna ha habido tendencia a subrayar un aspecto más bien que otro. Así, por ejemplo, el problema del otro en Descartes aparece sobre todo como el problema del reconocimiento del otro a partir del *cogito*; en Kant aparece como el problema del otro como ser moral, etc.

En la filosofía contemporánea el problema del otro no ha excluido diversos aspectos, pero ha subrayado sobre todo dos de ellos: la constitución del otro en la trama de lo intersubjetivo (v.), y la realidad del otro en el llamado "encuentro". Reseñaremos aquí brevemente algunas ideas acerca del "Otro" en estos aspectos.

Max Scheler se ocupó sobre todo del problema de si el sujeto presupone otros sujetos en un mundo social común y de si se puede demostrar la existencia de otros sujetos, es decir, de si se puede decir que la conciencia de los demás es accesible a la propia. Scheler se refiere al respecto a varias teorías, entre ellas la de la "proyección" o endopatía (VÉASE) y concluye que el reconocimiento de los demás no es primariamente intelectual, sino emocional. Por tanto, el otro no es "dado" ni por inferencia ni por simpatía.

Siguiendo en parte a Scheler, pero modificándolo en algunos puntos capitales, Alfred Schuetz ha hablado de una "tesis general de la existencia del otro (*alter ego*)", la cual consiste en afirmar que la experiencia de la "corriente de conciencia del otro" es vida simultáneamente con la propia corriente de conciencia. Podemos, así, vivir, arguye Schuetz, "aprehender el pensamiento del otro en su presencia vivida y no *modo pretérito*", ya que el hablar del otro y nuestro escucharlo son experimentados como algo vivido "a la vez".

Heidegger se ocupa del problema del otro en su doctrina del *Mitsein* y del *Mitdasein*. En esta doctrina se presupone que el *Dasein* (v.) es a la vez *Mitdasein*, es decir, que el *Mitdasein* caracteriza de algún modo el *Dasein* en tanto que el *Dasein* es "en sí mismo esencialmente *Mitsein*". Ello significa, entre otras cosas, que no se puede plantear la cuestión del otro partiendo del "sí mismo", para luego pasar al "otro"; el análisis del "sí mismo" incluye el análisis del "otro" en un sentido parecido a como el análisis del sí mismo incluye su estar-en-el-mundo (véase EXTERIOR, MUNDO).

Para Sartre, el "ser-para-otro", está incluido en el *Pour Soi*. Esta tesis parece similar a la de Heidegger, y en algunos respectos fundamentales lo es. Sin embargo, a diferencia de Heidegger, Sartre ha examinado con detalle los modos diversos de darse el otro;

en efecto, el otro no se da solamente como "incluido", sino que se da también como "objetivado" y "objetivante". La relación entre el sí mismo y el otro (que incluye la relación entre el otro como sí mismo y el sí mismo como otro) es una relación esencialmente "conflictiva" (según ha puesto de relieve Laín Entralgo). Por eso en vez del "ser con", Sartre subraya el "ser para" — en el cual se dan toda suerte de "conflictos", pues "para" no significa aquí "entregado a" o "a favor de", sino "ser uno para (el otro)" y "ser (el otro) para uno" en muy diversos modos. Entre estos modos se hallan el convertirse en objeto, el enajenarse, el apropiarse, el colaborar, etc., etc.

Ortega y Gasset ha tratado con frecuencia del problema del otro por lo menos en dos sentidos. Por un lado, el otro se da en la sociedad. La relación entre el sí mismo y el otro en este caso es una relación entre lo auténtico y lo inauténtico, ya que "lo social" es en gran medida una falsificación de "lo individual" o, mejor dicho, de lo personal. Por otro lado, el otro se da en la "convivencia", la cual no es propiamente social, sino interpersonal. En la convivencia no hay, o no hay necesariamente, falsificación de la personalidad, pues ésta se constituye justamente en convivencia con los otros. Así, el otro puede ser "la gente" o puede ser "el prójimo" y estos dos modos de "ser otro", aunque en la realidad están ligados, pueden separarse pues son dos formas distintas de "ser con" — o, mejor, de "estar con".

Gabriel Marcel ha expresado la idea de que no es legítimo afirmar la prioridad del acto por medio del cual el yo se constituye como un sí mismo sobre el acto por medio del cual se afirma la realidad de los otros. "Una fuerza poderosa y secreta me asegura que si los otros no existieran, no existiría yo tampoco." Marcel consideró al otro primariamente en forma "dialogante", un poco a la manera de Martin Buber — aunque el propio Marcel indica que su idea acerca del otro como prójimo se parece a la manifestada por W. E. Hocking.

El problema del Otro ha sido tratado por otros autores de múltiples modos; los ejemplos anteriores son simplemente ilustrativos y para ser un poco completos habría que mencio-

OTR

nar junto a ellas las investigaciones de Jaspers, Buber, Merleau-Ponty, Remy C. Kwant, Alphonse de Waelhens, etc. Nos confinaremos ahora a señalar que el tratamiento del problema del otro está estrechamente relacionado con la cuestión de la comunicación (v.) en cuanto "comunicación existencial" y con la cuestión del llamado "encuentro". Con el fin de aclarar el problema del otro se han propuesto, además de los términos ya introducidos (el "ser con", el "estar con", la "convivencia", el "ser para otro", etc.), varios otros, como "alteridad", "alteración", etc. J. L. L. Aranguren, por ejemplo, propone el término 'alteridad' para significar "mi relación con el otro", y el término 'aliedad' para significar "la relación entre varios o muchos otros". La alteridad es personal e interpersonal; la aliedad tiene carácter impersonal, objetivado. Sin embargo, no puede decirse, en lo que toca a la relación ética, que la alteridad se refiera a lo individual y la aliedad a lo social; puede haber, según Aranguren, una ética individual y una ética social de la alteridad. El plano de la aliedad, en cambio, "no es puramente ético, sino político". Y como lo político se apoya —o debe apoyarse— en lo moral, conceptos como los de "libertad", que a veces se estiman como puramente políticos, deben fundarse en una actitud ética: la que puede desarrollar una "ética social de la alteridad". Importancia fundamental han tenido en el tratamiento del problema del Otro términos como 'diálogo', 'comprensión', 'encuentro' y otros similares. El vocablo 'encuentro', sobre todo, aparece como muy fundamental y en él se ha basado en gran parte Laín Entralgo en su detallada "teoría del Otro". Laín Entralgo ha examinado lo que ha llamado "los supuestos del encuentro" en varios aspectos; el metafísico, el psicofisiológico, el histórico-social, considerando todos ellos como básicos para la comprensión del problema del otro. El examen de los "supuestos del encuentro" constituye la base para una "descripción del encuentro" y para un análisis de las "formas del encuentro". Entre las formas del encuentro sobresalen "el encuentro en la existencia solitaria", las "formas deficientes" del encuentro" (como, por ejemplo, el encuentro visual o "encuentro meramente visual"), las "formas es-

OTR

peciales del encuentro" (amor, comunicación, relación interpersonal, etc.) y lo que Laín Entralgo llama "forma suprema del encuentro" o "el encuentro del hombre con Dios".

Indicamos a continuación, por orden simplemente cronológico, algunas de las obras que tratan del "problema del otro" en la época contemporánea, especialmente obras de los autores a que hemos hecho referencia en el texto. A ellos deben agregarse varios de los escritos que figuran en otros artículos, tales como COMUNICACIÓN, CUERPO, ENDOPATÍA, INTERSUBJETIVO. Algunas obras importantes al respecto (como, por ejemplo, obras de Jaspers y Berdiaev) no figuran aquí por estar mencionadas en dichos artículos, y especialmente en COMUNICACIÓN.

Max Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*, 1913, 2ª ed. con el título: *Wesen und Formen der Sympathie*, 1923 (trad. esp.: *Esencia y formas de la simpatía*, 1943). — Martin Buber, *Ich und Du*, 1922 (trad. esp.: *Yo y tú*, 1956). — M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927, especialmente §§ 26-27 (trad. esp.: *El Ser y el Tiempo*, 1951, nueva ed., 1962). — Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, 1928, reimp., 1962. — Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, 1935, especialmente págs. 156 y sigs. — Íd., íd., *Présence et immortalité*, 1959, especialmente págs. 22 y sigs. [La obra de William E. Hocking a que se refiere Marcel es: *The Meaning of God in Human Experience*, 1912]. — Alfred Schuetz, "Scheler's Theory of Intersubjectivity, and the General Thesis of the Alter Ego", *Philosophy and Phenomenological Research*, II (1941-1942), 323-47. — Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, 1943 (trad. esp.: *El Ser y la Nada*, 1950). — M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 1945 (trad. esp.: *Fenomenología de la percepción*, 1957). — Maxime Chastaing, *L'Existence d'Autrui*, 1951. — G. Berger, V. Jankélévitch et al., *La présence d'autrui*, 1957. — José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, 1957, especialmente Caps. IV y V. — J. L. L. Aranguren, "Ética de la alteridad", *Cal y Canto* (1959). — P.-H. Maucois y R. Basoul, *Empathies et connaissance d'autrui*, 1960. — Alphonse de Waelhens, "Autrui", en el libro de este autor: *La philosophie et les expériences naturelles*, 1961, págs. 122-67. — André-Jean Voelke, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panetius*, 1961. — Remy C. Kwant, *Encounter*, 1961 [Duchesne Studies, Philosophical Series, 11]. — Pedro

OTT

Laín Estralgo, *Teoría y realidad del Otro*, 2 vols., 1961 (I. *El otro como otro yo. Nosotros, tú y yo*; II. *Otredad y proximidad*). — Norman Malcolm, "Knowledge of Other Minds", en el libro de este autor: *Knowledge and Certainty. Essays and Lectures*, 1962. — Eliane Amado Lévy-Valensi, *Le dialogue psychanalytique. Les rapports intersubjectifs. La vocation du sujet*, 1963.

OTTAVIANO (CARMELO) nació (1906) en Módice y estudió en la Universidad Católica del Sagrado Corazón, de Milán. Desde 1939 es profesor en las Universidades de Cagliari, Nápoles, y Catania. En 1933 fundó la revista *Sophia*, de la que ha sido hasta el presente director.

Ottaviano ha desarrollado una metafísica cristiana fundada en una previa crítica de todas las formas de idealismo y de immanentismo, tendencias que, según Ottaviano, se contradicen a sí mismas. La crítica de Ottaviano se ha dirigido especialmente contra la forma de idealismo adoptada por el llamado "actualismo italiano". De dicha crítica ha surgido una posición realista cristiana — manifestada tanto en la metafísica como en la teoría del conocimiento. Ahora bien, el realismo que defiende Ottaviano es distinto en muchos puntos del realismo "tradicional". En efecto, el realismo contiene, especialmente en las distinciones establecidas dentro del ser mismo, ciertas presuposiciones que podrían desembocar — como históricamente parece haber acontecido en parte — en varias especies de immanentismo moderado. Ahora bien, el realismo extremo a que conducen las citadas tesis no puede ser confundido tampoco, según Ottaviano, con un ontologismo. Esto ocurriría si el ser de que se trata en el análisis metafísico fuese un ser "total". La "metafísica del ser parcial" debe, así, ser entendida en todo el rigor del término. Según Ottaviano, lo característico del ser parcial es el de necesitar de otros seres para ser lo que es. De ahí una reforma de la propia lógica. En efecto, el autor distingue entre juicios analíticos y juicios sinhéricos (*sinetérici*). Estos últimos son aquellos en los cuales un ser idéntico no es definido por sí mismo y exclusivamente por él, sino que requiere, justamente para ser, su unión o coligación con otro ser diverso. De ahí el carácter analítico y a la vez distinto del predicado res-

pecto al sujeto. Y de ahí también la posibilidad de hablar con plena significación de la "cantidad de ser". Las variaciones de la "cantidad" podrían explicar de este modo no sólo los cambios, sino también las formas mismas del conocimiento. Mas esta "cantidad" no es una magnitud intensiva, sino una propiedad ontológica, la cual permite, según Ottaviano, explicar las diferencias y los cambios sin introducir, por medio de distinciones internas, la inmanencia en el ser. De este modo puede inaugurarse, según Ottaviano, una "cuarta etapa" filosófica basada en una nueva filosofía cristiana y sucesora de las etapas griega, medieval y moderna.

Las obras principales son *Critica dell'idealismo*, 1936, 2ª ed., 1948, 3ª ed., 1956. — *Metafisica dell'essere parziale*, 1942, 2ª ed., 1947, 3ª ed., 2 vols., 1954-1955. — *Il problema morale come fondamento del problema politico*, 1952 (del curso 1951-1952). — *Manuale di Storia della Filosofia. I (Il pensiero antico e medioevale)*, 1958. — *Progetto di un disegno di legge per salvare la democrazia dalla dittatura*, 1961. — Además, Ottaviano es autor de múltiples artículos y ensayos, así como de obras sobre pensadores medievales, modernos y contemporáneos (tales: *Petro Abelardo, la vita, le opere, il pensiero*, 1929. — *Guglielmo di Auxerre, la vita, le opere, il pensiero*, 1929. — *L'ars compendiosa di R. Lull, avec une étude sur la bibliographie et le fond Ambrosien de Lull, en Études de philosophie médiévale*, XII, 1930; "Riccardo di S. Vittore, la vita, le opere, il pensiero", en *Memorie della Reale Accademia naz. dei Lincei*, IV, 1933; *L'unità del pensiero cartesiano e il cartesianismo in Italia*, 1943; *Valutazione critica del pensiero di B. Croce*, 1952).

Véase Pasquale Mazzarella, *Tra Finito e Infinito. Saggio sul pensiero di C. O.*, 1961.

OTTO (RUDOLF) (1869-1937), nació en Peine (Hannover), y fue "profesor extraordinario" en Göttinga (1897-1907), profesor titular de teología en Breslau (1915-1917) y en Marburgo (1917-1929).

Rudolfo Otto siguió, en su filosofía de la religión, las orientaciones de Kant, y especialmente de Fries, de tal modo que ha sido considerado como uno de los principales adeptos de la llamada escuela neo-friesiana. El análisis filosófico-religioso depende, así, para Otto, de la atención a muchos elementos que hasta el presente ha-

bían sido desatendidos y que comprenden no sólo las formas de la conciencia individual, sino también los diversos aspectos de la "conciencia histórica" dentro de la posibilidad de un acceso racional al problema de lo divino. Éste ha sido tratado por Otto sobre todo en sus conocidas investigaciones acerca de lo santo (VÉASE) y de lo numinoso, así como en sus estudios sobre la mística. Lo "racional y lo irracional en la idea de Dios" han sido examinados, pues, por este autor, medianamente un análisis a la vez histórico, sistemático y psicológico del concepto de lo numinoso, el cual no puede ser definido, pero sí descrito. Tal descripción —que muestra la función de las experiencias del temor, de la fascinación y de la aniquilación— no se detiene, empero, como podrían darlo a entender las nociones usadas, en el terreno psicológico; la experiencia religiosa es a k vez, para Otto, una experiencia del ser, y, de consiguiente, una experiencia metafísica que el sentimiento mismo como tal es impotente para expresar.

Obras: *Die Anschauung von hl. Geiste bei Luther*, 1898 (*La concepción del Espíritu Santo en Lutero*). — *Leben und Wirken Jesu*, 1902, 4ª ed., 1905 (*Vida y acción de Jesús*). — *Naturalistische und religiöse Weltansicht*, 1904 (*Concepción naturalista y concepción religiosa del mundo*). — *Goethe und Darwin*, 1909. — *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung an die Theologie*, 1909 (*La filosofía de la religión de Kant-Fries y su aplicación a la teología*). — *Darwinismus und Religion*, 1910. — *Das Heilige*, 1917 (trad. esp.: *Lo Santo*, 1925). — *Aufsätze das Numinöse betreffend*, 1923 (*Estudios relativos a lo numinoso*). — *West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, 1926 (*Mística oriental-occidental. Su comparación y distinción para una interpretación de su esencia*). — *Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum*, 1930 (*La religión de la gracia hindú y el cristianismo*). — *Sünde und Urschuld*, 1932 (*Culpa y pecado original*). — *Freiheit und Notwendigkeit*, 1940 (*Libertad y necesidad*). — Véase E. Gaede, *Die Lehre von dem Heiligen und der Divination bei R. Otto*, 1932. — Paul Seifert, *Die Religionsphilosophie bei R. Otto. Eine Untersuchung über ihre Entwicklung*, 1936 (Dis.). — Robert F. Davidson, *R. Otto's Interpretation of Religion*, 1947.

OUSÍA. En varios artículos —especialmente en ESENCIA y SUSTANCIA—, nos hemos referido al término griego ουσία, que transcribimos por *ousía*. En el presente artículo tendremos que reiterar algunas de las observaciones hechas en los artículos referidos, pero nos ocuparemos principalmente del término mismo *ousía* y de los diversos modos como tal término fue usado por varios filósofos griegos, particularmente por Platón y Aristóteles.

El vocablo ουσία es una sustantivación del participio presente femenino, ούσα, del verbo εἶμι (infinitivo, εἶναι), es decir, "ser". Originariamente, ουσία —que desde ahora usaremos en su transcripción, *ousía*— significó algo que es propiedad de una persona. Como tal propiedad, la *ousía* es una riqueza; un hombre rico es un hombre de *ousía*, es decir, una persona que tiene algo "de suyo". H. H. Berger (op. cit. *infra*) indica que se pudo pasar del participio femenino de "ser" al significado de "propiedad" considerando que se trata de "las cosas que son para mí", esto es, cuando el *ser* implicado en *ousía* es entendido como un "ser para y por mí mismo", es decir, como un ser "propio".

El citado autor ha examinado en detalle los diversos modos como el término *ousía* es usado por Platón. He aquí algunos casos. En *Gorgias* (472 B) *ousía* se refiere a los "seres, ὄντα, de los cuales se dice: "El que dice el 3v y los ὄντα dice la verdad." En *Protágoras* (349 B), la *ousía* aparece como peculiar a lo que es expresado en ella, a las cosas en cuanto "asuntos", πράγματα (véase PRAGMÁTICO). La *ousía* es aquí algo del "ser", que, independiente de mí, *es* por y en sí mismo. En *Fedón* (101 C) la *ousía* denota el "qué" (la quiddidad [v.]) peculiar a cada una de las ideas. En *Rep.* (VI, 486 A), *ousía* se refiere a "todo lo que es", y en *Rep.* (IX, 585 B-D), *ousía* se refiere a la cualidad de un ser en cuanto cualidad esencial (como la blancura para las cosas blancas). También en *Rep.*, VI (509 C) se encuentra un uso —probablemente el más célebre en Platón de *ousía*—; es el que tiene al decirse que el bien "está más allá de la *ousía*" (ὀπέκεινα της ούσιης), lo que se traduce a menudo por "el bien está más allá del ser". Esta famosa proposición platónica ha sido interpretada de muchos modos; uno de ellos consiste en en-

tenderla como si dijera que el bien no tiene ningún contenido especial, sino que es el puro ser, el cual está en efecto "más allá de todo (cualquier) ser". En *Soph.* (246 A), la ousía se refiere al puro "qué" del ser en cuanto ser.

Se puede preguntar ahora si en medio de tantas y tan diversas significaciones de ousía —pues las indicadas antes, aunque importantes, no son las únicas— hay algún sentido de ousía que sea, si no común a todos los significados, sí cuando menos predominante, y en todo caso, más "filosófico" que cualesquiera otros. Puede darse una respuesta afirmativa a esta pregunta: es el sentido de ousía como "ser idéntico a sí mismo". Tal opina cuando menos H. H. Berger, y con él parece concurrir Rainer Märtén (Cfr. *op. cit.* en bibliografía) al poner de relieve que la ousía, en cuanto ousía "por sí misma", equivale al ser propio de cada cosa, ουσία αὐτῆ καθ' ἑαυτὴν de modo que sea realmente οὐσία ἐξ ἑαυτοῦ.

Por lo anterior hemos visto que el término ousía no sólo tiene varios sentidos en Platón, sino que tiene también algunos sentidos plenamente filosóficos, y uno de ellos predominante. Sin embargo, sólo Aristóteles dio al término ousía una importancia filosófica central, de tal suerte que el concepto de ousía recibió de Aristóteles su consagración definitiva. Ahora bien, no es en modo alguno fácil determinar la significación, o significaciones, de ousía en dicho filósofo. En los artículos referidos hemos indicado que ousía en Aristóteles se ha traducido a veces por "esencia" y a veces por "sustancia". Esta doble traducción no es siempre errónea. Por una parte, es cierto que a veces Aristóteles emplea ousía cuando habla de esencia y el mismo vocablo cuando habla de sustancia. Por otro lado, puede entenderse la sustancia como esencia. En ambos casos el término ousía es adecuado: en el primer caso, porque se dice 'esencia' o se dice 'sustancia' según lo que Aristóteles quiera significar en cada caso; en el segundo, porque si la sustancia se entiende como esencia, entonces es obvio que la ousía no es ni más ni menos que la ousía. Pero hay que confesar que aunque la doble traducción en cuestión sea adecuada, induce a confusión. Posiblemente para evitar la confusión, Aristó-

teles, aunque llamó por igual ousía a la sustancia y a la esencia (y, en general, a todos los predicamentos), los distinguió llamando a la primera ousía primera y a la segunda (y a los predicamentos en general) ousías segundas. Entre las razones que abonan el uso del mismo término para ambas entidades mencionaremos dos: una, que es muy posible que haya sólo una diferencia "gradual" en Aristóteles entre el ente singular y sus determinaciones; la otra, que en los dos casos se trata efectivamente de entidades (término con el cual, por lo demás, podría traducirse también ousías). Sólo ocurre que en un caso la entidad en cuestión es aquella que no es afirmada ni de un sujeto ni está en un sujeto, y en otro caso, la entidad está contenida en un sujeto y, en ciertos casos, determina a tal sujeto en lo que esencialmente es.

Parece que la confusión aumenta cuando advertimos que ousía ha sido usado a veces como sinónimo de ἡ materia (VÉASE) y también como sinónimo de "comunidad", κοινονία. Pero la confusión, sin desaparecer por completo, se atenúa cuando advertimos que, según indica Ernst Tugendhat (Cfr. *op. cit.* en bibliografía), la "materia" puede concebirse como uno de los "lados" de la "sustancia", o como una de las posibles determinaciones de la sustancia; o cuando tenemos en cuenta que puede llamarse ousía (según hacían los estoicos) a la materia como "mundo visible", o cuando tenemos en cuenta que la ousía puede referirse al elemento común en clases de seres materiales (así, entre los nominalistas, ousía es el nombre común predicado de los individuos que forman una clase). En todos estos casos se da un sentido determinado a ousía.

La cuestión del significado de ousía se complicó, al parecer, cuando algunos teólogos cristianos usaron ousía como sinónimo de 'hipóstasis' (VÉASE), o bien como sinónimo de 'naturaleza en cuanto 'esencia' (y de ahí los debates teológicos sobre el uso de los términos ἐμμοῦσια γόμοιοισα, formados a base de ousía). Más compleja resulta la cuestión si advertimos que algunos autores, por ejemplo San Atanasio, identificaban ousía y "comunidad", y distinguían de ambas la hipóstasis por las razones que hemos señalado en el artículo sobre este últi-

mo vocablo. Según Hatch (*op. cit.* en bibliografía) lo que ocurrió fue lo siguiente: al separarse el sentido de ousía del de 'hipóstasis', hubiera podido traducirse ousía por 'esencia' (*essentia*), que es su equivalente lingüístico, pero tardó tiempo en adoptarse *essentia*. Por eso ousía fue traducida por *substantia* mientras que *hypostasis* fue traducida por *persona* (VÉASE).

Simplificando las cosas considerablemente, podemos decir esto: el término ousía, sustantivación del participio presente femenino del verbo 'ser', significa originariamente "propiedad", "riqueza", "lo que uno tiene". Si lo tiene, lo tendrá por sí mismo, ya que de lo contrario le sería siempre de algún modo "exterior". Por eso la ousía como riqueza es equivalente al "ser propio". Este "ser propio" no necesita confinarse al de una "persona" (o lo que luego se llamó tal); puede serlo de cualquier cosa. El ser propio de una cosa hace que tal cosa sea "la que es siendo"; por eso la cosa tiene verdaderamente "entidad". Esta entidad puede serlo de la cosa individual y concreta, o bien de la cosa en cuanto que está determinada por ciertas propiedades. En el primer caso la ousía es una sustancia. Cuando esta determinación de la sustancia, que hace que la sustancia posea entidad, es esencial, la ousía se convierte en esencia. Sólo cuando hay en la comunidad una propiedad que no es común a todos los miembros de ella surge el concepto de *persona*.

Edwin Hatch, *The Influence of Greek Ideas on Christianity*, 1896. — Etienne Gilson, *L'Être et l'Essence*, 1948 (trad. esp.: *El ser y la esencia*, 1951). — Ernst Tugendhat, *Ti katasinos. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung Aristotelischer Grundbegriffe*, 1958. — H. H. Berger, *Ousia in de dialogen van Plato. Een terminologisch onderzoek*, 1961 [Dissertaciones inaugurales. Bataviae, 6] [resumen en inglés, págs. 317-21 y en alemán, págs. 322-26]. — Rainer Märtén, *OΥΣΙΑ im Denken Platons*, 1962 [Monographien zur philosophischen Forschung, 29]. — St. Rehr, *Der Begriff Ustia bei Aristoteles*, 1963.

OVIEDO (FRANCISCO DE) (1602-1651) nac. en Madrid, ingresó en la Compañía de Jesús, y fue profesor en Alcalá y Madrid. Francisco de Oviedo, que perteneció —junto con Rodrigo de Arriaga— a la quinta generación de la serie de grandes

teólogos y filósofos escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII, ejerció sobre todo influencia por sus dos extensas exposiciones: una filosófica —el *Integer cursus philosophicus ad unum corpus redactus*, en 2 vols., de 1640—, y otra teológica —el *Tractatus theologicus, scholasticus et moralis respondentes Hae Hae divi Thomae*, de 1646. Se le debe, además, un tratado teológico: *Tractatus de virtutibus, fide, spe et charitate*, de 1651.

OXFORD. En varios sentidos se ha hablado de una "escuela de Oxford" o, en términos más generales, de un "movimiento de Oxford". Precisemos algunos de los principales.

1. La llegada de los franciscanos o *fratres minores* a Oxford en el tercer decenio del siglo XIII impulsó un movimiento filosófico que tuvo un cierto carácter unitario, no sólo en el contenido de las enseñanzas, sino también, y muy particularmente, en su estilo. El uso abundante de nuevos materiales filosóficos, tales como tratados árabes, traducciones recientes de Aristóteles y obras neo-platónicas poco o nada usadas en los siglos anteriores, fue, aunque no la única, una de las principales características de tal enseñanza. Y ello hasta tal punto que, según algunos autores, como D. E. Sharp (Cf. *Franciscan Philosophy at Oxford in the XIII Century*, 1930, pág. 3), la introducción de Aristóteles en Occidente y de sus comentaristas árabes y judíos se debe principalmente, contra la opinión de Mandonnet y otros, no a San Alberto el Grande y a la "obra exclusiva de los predicadores", sino a los franciscanos de Oxford. A ellos pertenecen sobre todo, además, desde luego, de Roger Bacon y Duns Escoto, Tomás de York, Juan Pecham y Ricardo de Middleton o de Mediavilla. La influencia ejercida sobre ellos, especialmente sobre Adán Marsh y Roger Bacon, por Roberto Grosseteste —quien influyó asimismo sobre la Orden dominicana e indirectamente sobre San Alberto el Grande y Santo Tomás—, hace que Roberto Grosseteste pueda ser incluido dentro de un general "movimiento de Oxford" en dicho siglo.

2. Puede hablarse asimismo de un "movimiento de Oxford" en relación con los filósofos de Merton College al cual nos hemos referido con más detalle en el artículo MERTONIANOS.

3. De Oxford partió asimismo un importante movimiento filosófico, ya en pleno siglo XIX: el que dio origen al neo-idealismo y especialmente al neohegelianismo inglés que, una vez trasladado a Glasgow, llegó inclusive a desplazar al triunfante hamiltonianismo. El idealismo de Samuel Taylor Coleridge (1772-1834), el poeta, el antipositivismo de John Grote (1813-1866), explícito sobre todo en su *Exploratio philosophica* (1900) y las tendencias especulativas de James F. Fernal (1808-1864) en su *Institutes of Metaphysic* (1854) no fueron, al parecer, ajenas al citado movimiento, que se nutrió asimismo del humanismo clásico y de lo que J. H. Muirhead ha llamado "la tradición platónica en la filosofía anglo-sajona". Filósofos como James Hutchison Stirling, Thomas Hill Green, William Wallace, John Caird, Edward Caird, etc. (véase KANTISMO, HEGELIANISMO) contribuyeron a la extensión de este movimiento, que va aproximadamente desde la aparición del libro de Stirling sobre Hegel (1865) hasta finales del siglo y desaparece gradualmente con la invasión del neo-realismo, pragmatismo y neo-naturalismo.

4. Se llama también "movimiento de Oxford" la renovación católica impulsada por el Cardinal Newman (VÉASE). Los *Tracts for the Times*, y especialmente el famoso *Tract 90* —que señaló la conversión de Newman y Pusey—, representaron la marcha ascendente del movimiento. A él pertenecieron otros pensadores, tales como William George Ward (1812-1882) que en sus obras *The Ideal of a Christian Church* (1844), *On Nature and Grace and Essays on the Philosophy of Theism* (1884 [postuma]) defendió las tesis centrales del catolicismo oxoniense.

5. Podría, en principio, hablarse de un "grupo de Oxford" o de una "filosofía de Oxford" cada vez que hubiera un cierto número de filósofos que profesaran en dicha Universidad y estuviesen ligados por propósitos comunes o, cuando menos, por intereses comunes, y adoptaran, además, un "lenguaje filosófico" relativamente identificable. Tal sucede —o sucedió— con filósofos como J. Cook Wilson, H. H. Price, H. A. Prichard, H. W. B. Joseph y otros a quienes Passmore ha presentado como "filosofía

de Oxford". Es más común, sin embargo, referirse hoy a la "filosofía de Oxford", a la "filosofía oxoniana", al "grupo de Oxford", etc., para designar los trabajos de cierto número de pensadores de los cuales puede mencionarse a Gilbert Ryle, J. L. Austin, P. F. Strawson, R. M. Hare, H. L. A. Hart, G. J. Warnock, J. O. Urmson. Estos filósofos niegan que formen un "grupo" y menos todavía una "escuela". Pero puede reconocerse que hay —o, en vista del carácter cada vez menos "compacto" y hasta "agresivo" del "grupo", que ha habido— un cierto "aire de familia" que permite reconocer e identificar a los "oxonianos". Filosóficamente el modo de pensar oxoniano tiene varias raíces: ante todo, el "último Wittgenstein" —lo cual no quiere decir que los oxonianos sean simplemente "neo-Wittgensteinianos" al modo, por ejemplo, de G. E. M. Anscombe, John Wisdom, etc.—; luego, G. E. Moore y de algún modo la "filosofía de Oxford" inmediatamente anterior, cuando menos en lo que respecta a algunos "modos de pensar" (H. H. Price, H. A. Prichard); el espíritu legado por el positivismo lógico y sin las tesis de este positivismo. Se ha mencionado a veces como "influencia lejana" la de Bertrand Russell, pues aunque éste fuese "cantabrigiense", es difícil imaginar la "filosofía de Oxford" sin ciertos problemas suscitados por Russell, el cual, por lo demás, se ha opuesto a los oxonianos en particular por el desinterés que éstos muestran por las cuestiones científicas. Debe agregarse a las citadas "raíces" lo que podría llamarse "espíritu de Oxford", el cual no consiste en una serie de posiciones filosóficas, sino en un modo de pensar —y hablar— caracterizado por una singular mezcla de "academicismo" y "conversacionalismo". Por lo demás, la mayor parte de los oxonianos han recibido una educación "clásica" y "humanista", y, en este sentido, más "literaria" que "científica".

Los oxonianos practican el "análisis (v.) filosófico", pero la forma de análisis llamada "lingüística" a causa de su atención exclusiva al "lenguaje corriente" — de ahí que hayan sido llamados "lingüistas", a diferencia de otros analistas que son primariamente "formalistas", y que su filosofía haya sido calificada a veces de "filosofía lingüística" y a veces de "filosofía del

OXF

lenguaje corriente". En todo caso, los oxonianos representan la punta de lanza de una de las dos grandes alas del "Análisis" actual. Los oxonianos siguen en este respecto al "último Wittgenstein", particularmente en cuanto se interesan por el uso (VÉASE) y siguen la "recomendación" wittgensteiniana: "No hay que inquirir por el significado; hay que inquirir por el uso". Contra los que han considerado que el lenguaje está al servicio del pensamiento, y en particular del pensamiento lógico, y han tratado de formalizar el lenguaje corriente, los oxonianos llaman la atención sobre la necesidad de examinar lo que podrían llamarse "reglas de juego" del lenguaje corriente especialmente con el fin de evitar "hacer trabajar el lenguaje en faenas impropias". El análisis de los usos en el lenguaje corriente no equivale, sin embargo, a analizar los usos de todos los términos de tal lenguaje; los oxonienses se interesan en particular por ciertos términos-clave, tales como 'conozco', 'creo', 'si... entonces', 'causa', etc., es decir, términos que producen "perplejidades filosóficas". Los términos mismos, por otro lado, designan conceptos, de modo que este análisis lingüístico es, en el fondo, un análisis conceptual.

No todos los oxonienses analizan las expresiones del lenguaje corriente del mismo modo ni clasifican del mismo modo los distintos "usos". Hay, por ejemplo, diferencias notorias entre el análisis tal como es practicado por Ryle y el análisis tal como es practicado por J. L. Austin. No todos examinan usos efectivos de expresiones; algunos se proponen examinar usos "posibles". Por lo demás, algunos oxonianos tienden a replantearse cuestio-

OXF

nes filosóficas tradicionales — y muy en particular cuestiones filosóficas de tipo "aristotélico": la sustancia, el individuo, etc. Se ha dicho por ello que la fase "puramente lingüística" de los oxonianos llegó a su fin hacia 1959, con la publicación de obras como la de P. F. Strawson (*Individuals*) y Stuart Hampshire (*Thought and Action*). Según A. Quinton (art. cit. en bibliografía, pág. 13), estas obras muestran que "más allá de la mera descripción de un aparato conceptual, real o construido, hay un mundo en el cual tal aparato tiene que ser empleado y en el que deben buscarse y encontrarse las razones o la justificación para que el aparato en cuestión adopte la forma que adopta".

Además del libro de D. E. Sharp citado en el artículo, véase, sobre la escuela de Oxford en el sentido (1). A. G. Little y F. Pelster, *Oxford Theology and Theologians* A. D. 1282-1302, 1934. — Sofia Vanni Rovighi, *L'immortalità dell'anima nei maestri franciscani del secolo XIII*, 1936. — A. C. Crombie, *Oxford Contribution to the Origins of Modern Science*, 1954 [monog.]. — A. M. Hamelin, O. F. M., *L'école franciscaine de ses débuts jusqu'à l'occasionalisme*, 1961. — J. A. Robson, *Wyclif and the Oxford Schools. The Relation of the "Summa de ente" to Scholastic Debates at Oxford in the Later Fourteenth Century*, 1961. — Véase asimismo bibliografía de TOMÁS BRADWARDINE.

Sobre el movimiento de Oxford en sentido (2), véase la bibliografía de MERTONIANOS. Algunos de los escritos mencionados en el párrafo anterior dan también información sobre el sentido (2).

Sobre el movimiento de Oxford en sentido (3) véanse bibliografías de HEGELIANISMO y KANTISMO.

Sobre el movimiento de Oxford en

OXF

sentido (4) véase bibliografía de Newman (J. H.). Buena selección y buena introducción de escritos "Tractarianos" (1833-1841) en Owen Chadwick, *The Mind of the Oxford Movement*, 1960 [introducción, págs. 11-64; selecciones de textos de Keble, Newman y Pusey, págs. 65-233].

Sobre el movimiento de Oxford en sentido (5) señalamos, por orden simplemente cronológico, algunos escritos: algunos son expositivos (Weitz, Urmson); otros son escritos procedentes de "miembros" del "grupo" o filósofos afines (el volumen sobre "la revolución de la filosofía"; la colección de ensayos de análisis conceptual); otros, críticos *sui generis* (Russell); otros, francamente críticos (Gellner, Blanshard): M. Weitz, "Oxford Philosophy", *The Philosophical Review*, LXII (1953), 187-233. — F. Rossi-Landi, "La filosofía analítica di Oxford", *Riv. crit. Stor. della filosofia* (1955), 69-84. — J. Urmson, *Philosophical Analysis. Its Development between the Two World Wars*, 1956. — A. J. Ayer, W. C. Kneale, G. A. Paul, D. F. Pears, P. F. Strawson, G. J. Warnock, R. A. Wollheim, *The Revolution in Philosophy*, 1956 [con prefario de G. Ryle] (trad. esp.: *La revolución en filosofía*, 1958). — Bertrand Russell "Philosophical Analysis", *The Hibbert Journal*, LIV (1956), 319-29. — A. Flew, J. Hospers, D. F. Pears, J. J. C. Smart, P. F. Strawson, S. Toulmin, G. J. Warnock, et al., *Essays in Conceptual Analysis*, 1956, ed. A. Flew. — Ernest Gellner, *Words and Things. A Critical Account of Linguistic Philosophy and a Study in Ideology*, 1959 (trad. esp.: *Palabras y cosas*, 1963). — Charles de Koninck, *The Hollow Universe*, 1960. — Brand Blanshard, *Reason and Analysis*, 1962 [Paul Carus Lectures, série 12]. — H. D. Lewis, ed., *Clarity is not Enough, Essays in Criticism of Linguistic Philosophy*, 1963.