

JOSE FERRATER MORA

**DICCIONARIO
DE
FILOSOFIA**



MONTECASINO

R

R. En la lógica de las relaciones (véase RELACIÓN), la letra mayúscula 'R' sirve como notación abreviada para los abstractos dobles. Así, en el esquema relacional 'x R y', la letra 'R' se lee 'tiene la relación R con' y el esquema completo se lee 'x tiene la relación R con y'. Otras letras usadas para el mismo propósito son 'Q', 'S'. Se dice entonces 'la relación Q', 'la relación R', 'la relación S'.

Para el uso de la letra minúscula 'r' en la lógica sentencial, véase P.

RÁBANO MAURO, Rabanus o Hrabanus Maurus (784-856), nac. en Maguncia, discípulo de Alcuino, el promotor del llamado Renacimiento carolingio, en Tours, fue abad en la abadía benedictina de Fulda en 802 y obispo de Maguncia desde 847. Rábano Mauro es importante sobre todo como transmisor de la cultura latina y como enciclopedista y educador—fue llamado *praeceptor Germaniae*. La influencia de Rábano Mauro fue considerable durante toda la Edad Media. Dos obras especialmente fueron muy difundidas y comentadas: *De clericorum institutione*, plan de estudios para sacerdotes germánicos siguiendo el modelo del *Trivium* y el *Quadrivium*, y el *De universo*, originalmente titulado *De rerum naturis et verborum proprietatibus et de mystica rerum significatione*, enciclopedia en la cual son descritas las cosas de acuerdo con la significación (etimológica) de sus nombres y con las interpretaciones simbólicas que pueden darse de los mismos. Mediante esta última obra Rábano Mauro contribuyó a la formación del vocabulario filosófico y teológico latino. Se deben asimismo a Rábano Mauro un tratado gramatical y otro tratado sobre el alma. Se le atribuyen algunas glosas sobre la *Isagoge* de Porfirio y sobre el *De interpretatione* de Aristóteles.

Ediciones de obras: Colonia, 1627; PL. CVII-CXII. — Véase O. Tübnau,

Hrabanus Maurus, der praeceptor Germaniae, 1900. — E. Bertram, *Hrabanus Maurus*, 1939. — W. Middele, *Hrabanus Maurus, der erste deutsche Naturwissenschaftler*, 1943 (Dis.).

RACIONALES. Véase LIBREPENSADORES.

RACIONALISMO. El vocablo 'racionalismo' puede entenderse de tres modos. (1) Como designación de la teoría según la cual la razón (VÉASE), equiparada con el pensar o la facultad pensante es superior a la emoción y a la voluntad; tenemos entonces un *racionalismo psicológico*. (2) Como nombre de la doctrina para la cual el único órgano adecuado o completo de conocimiento es la razón, de modo que todo conocimiento (verdadero) tiene origen racional; se habla en tal caso de *racionalismo gnoseológico* o *epistemológico*. (3) Como expresión de la teoría que afirma la realidad es, en último término, de carácter racional; nos las habernos así con el *racionalismo metafísico*. El racionalismo psicológico suele oponerse al emocionalismo y al voluntarismo y a veces se identifica con el intelectualismo. El racionalismo gnoseológico se opone o contrapone al empirismo o, en ocasiones, al intuicionismo. El racionalismo metafísico se opone en ocasiones al realismo (entendido como "realismo empírico") y a veces —con más frecuencia— al irracionalismo (VÉASE).

Las tres significaciones mencionadas de 'racionalismo' se han combinado con frecuencia; algunos autores han admitido el racionalismo psicológico y gnoseológico, por haber previamente sostenido un racionalismo metafísico; otros han partido del racionalismo gnoseológico y han concluido de él el racionalismo metafísico y el psicológico; otros han tomado el racionalismo psicológico como punto de partida para derivar de él el racionalismo gnoseológico y el metafísico. Sin embargo, es posible admitir uno de los citados tipos de raciona-

lismo sin por ello adherirse a cualquiera de los restantes. Además, es posible sostener una forma de racionalismo sin oponerse a algunas de las tendencias que *grosso modo* hemos considerado hostiles a la tendencia (o tendencias) racionalistas. Ejemplo de esta última posibilidad la tenemos en el empirismo moderno. En una gran medida, en efecto, los empiristas modernos —especialmente los grandes empiristas ingleses: Locke, Hume y otros—, aunque suelen combatir el llamado "racionalismo continental" —de Descartes, Leibniz, etc.—, no por esto dejan de ser racionalistas, cuando menos desde el punto de vista del método usado en sus respectivas filosofías. Por tal motivo se ha preferido definir el racionalismo no como el mero y simple uso de la razón, sino como el abuso de ella. En particular, y en especial durante la época moderna, se ha tendido a considerar el racionalismo como una tendencia común a todas las grandes corrientes filosóficas; lo que ha sucedido es que algunas de éstas han acogido ciertos rasgos del racionalismo metafísico, en tanto que otras se han limitado al racionalismo gnoseológico.

Muy influyente ha sido el racionalismo —especialmente el metafísico— en la filosofía clásica griega. En algunos casos (como en Parménides) ha alcanzado caracteres extremos, pues la afirmación de la supuesta racionalidad completa de lo real ha exigido la negación de cuanto no sea completamente transparente al pensamiento racional — y aun al pensamiento racional basado en el principio ontológico de identidad (VÉASE). El movimiento ha sido denunciado por ello como no existente; para Parménides, en efecto, sólo es predicable ("decible", "enunciabile") el ser inmóvil, indivisible y único, que satisface todas las condiciones de la plena racionalidad. En otros casos (como en Platón) se ha "atenuado" esta exi-

RAC

gencia de completa racionalidad (metafísica y gnoseológica), dándose cabida en el sistema del conocimiento a los "fenómenos" y considerándose las "opiniones" como legítimos saberes. Pero puesto que, aunque legítimas, las "opiniones" son insuficientes desde el punto de vista de un saber completo, el racionalismo parmenidiano ha vuelto a surgir como un postulado difícil de evitar. Si la realidad verdadera es lo inteligible, y lo inteligible es racional, la verdad, el ser y la racionalidad serán lo mismo, o cuando menos serán tres aspectos de una misma manera de ser. Contra estas tendencias racionalistas, extremas o atenuadas, se erigieron en la Antigüedad numerosas doctrinas de carácter empirista. En algunas de éstas (como en Aristóteles y muchos peripatéticos), el componente racionalista es todavía muy fuerte, tendiéndose a un equilibrio entre racionalismo y empirismo; en otras (como en los empiristas *stricto sensu* y en los escépticos, epicúreos de la escuela de Filodemo de Gadara, etc.) el racionalismo desaparece casi por completo. Hay que observar que en numerosas tendencias racionalistas antiguas, el racionalismo no se opone al intuicionismo (en la teoría del conocimiento), por cuanto se supone que la razón perfecta es equivalente a la perfecta y completa intuición (VÉASE). En varias corrientes, el racionalismo se integra con tendencias místicas, las cuales son consideradas como la culminación del proceso del conocimiento racional.

Las corrientes citadas subsistieron durante la Edad Media, aun cuando resultaron notablemente modificadas por la distinta posición de los problemas. La contraposición entre la razón y la fe y los frecuentes intentos para encontrar un equilibrio entre ambas alteraron substancialmente las características del racionalismo medieval. Ser racionalista no significó forzosamente durante la Edad Media admitir que toda la realidad —y en particular la realidad suma o Dios— fuera racional en tanto que completamente transparente a la razón humana. Se podía, pues, ser racionalista en cosmología y no en teología. Se podía considerar el racionalismo como la actitud de confianza en la razón humana con la ayuda de Dios. Se podía admitir el racionalismo como tenden-

RAC

cia susceptible —o no susceptible— de integrarse dentro del sistema de las verdades de la fe, etc., etc. Al mismo tiempo, se podía considerar el racionalismo como una posición en la teoría del conocimiento, en cuyo caso se contraponía al empirismo. Frecuente fue sobre todo contraponer el racionalismo platónico con el empirismo aristotélico, y aun aceptar este último como punto de partida para desembarcar en el primero — en una versión modificada del mismo.

El impulso dado al conocimiento racional por Descartes y el cartesianismo, y la gran influencia ejercida por esta tendencia durante la época moderna, ha conducido a algunos historiadores a identificar la filosofía moderna con el racionalismo y a suponer que tal filosofía constituye el mayor intento jamás realizado con el fin de racionalizar completamente la realidad. Algunos intérpretes (como Francisco Romero) señalan que semejante racionalización corre pareja con una ingente immanentización de lo real y con el firme propósito de reducir la realidad a la idealidad. No puede negarse que hay mucho de ello en los esfuerzos de autores como Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz y Wolff — y hasta en un filósofo como Hegel. Sin embargo, hay en las citadas filosofías otros muchos elementos junto al racionalismo. Además, no obstante la confianza en la razón antes aludida que opera asimismo en los autores usualmente calificados de empiristas, hay que tener en cuenta el gran trabajo realizado por éstos con el fin de examinar la función de los elementos no estrictamente racionales en el conocimiento — y, por extensión, en la realidad conocida. Finalmente, la teoría de la razón elaborada por muchos autores modernos —declaradamente racionalistas o no— es generalmente más compleja que la desarrollada por las filosofías antiguas y medievales, de modo que puede concluirse que si ha imperado el racionalismo ha sido porque previamente se han extendido las posibilidades de la razón. Por otro lado, debe distinguirse cuidadosamente entre varias formas de racionalismo en la época moderna. Por un lado, entre los ya mencionados racionalismo metafísico y gnoseológico — el último de los cuales va siendo el predominante. Por otro lado, entre el racionalismo del

RAC

siglo xvii y del siglo xviii. A este último respecto conviene citar la justa observación de E. Cassirer: "Aunque coincidamos sistemática y objetivamente con determinadas grandes metas de la filosofía 'ilustrada', la palabra 'razón' ha perdido para nosotros su simplicidad y su significación única. Apenas si podemos emplearla sin que visualicemos vivamente su *historia* y constantemente nos estemos dando cuenta de cuán fuerte ha sido el *cambio de significado* que ha experimentado en el curso de esta historia" (*Filosofía de la Ilustración*, trad. esp., 1943, pág. 20). Por eso podemos entender que mientras en el siglo xvii el racionalismo era la expresión de un supuesto metafísico y a la vez religioso, por el cual se hace de Dios la suprema garantía de las verdades racionales y, por consiguiente, el apoyo último de un universo concebido como inteligible, el siglo xviii entiende la razón como un instrumento mediante el cual el hombre podrá disolver la oscuridad que lo rodea; la razón del siglo xviii es a la vez una actitud epistemológica que integra la experiencia y una norma para la acción moral y social. A esta distinción entre dos tipos de racionalismo moderno puede agregarse la forma que asumió el racionalismo en Hegel y varias tendencias evolucionistas del siglo xix; en todas ellas se intenta ampliar el racionalismo hasta incluir la posibilidad de explicación de la evolución y hasta de la historia.

Durante los siglos xrx y xx se han producido muchos equívocos en torno a la significación de 'racionalismo' por no precisarse suficientemente el sentido del término. Ciertos autores que se han declarado fervientemente empiristas y positivistas han elogiado asimismo el racionalismo, pero ello ha sido porque han entendido éste como una tendencia opuesta al irracionalismo, al "intuicionismo" o a la "mera fe". Otros autores han combatido el racionalismo en nombre de lo irracional, de lo histórico, de lo "concreto", pero sin por ello abandonar mucho de lo que ha constituido la tradición racionalista. Muy común entre los autores más conocedores de la historia de la filosofía ha sido el combatir el racionalismo "clásico" (especialmente en su forma moderna) y el intentar integrar la razón con elementos que usualmente se consideran contrapuestos a

RAC

ella (la vida, la historia, lo concreto, etc., etc.). Ello ha dado origen a diversos modos de entender 'razón' a que nos hemos referido en el artículo RAZÓN (TIPOS DE). Los motivos por los cuales se ha rechazado, o puesto entre paréntesis, el racionalismo "clásico" sin por ello rechazar por entero el "racionalismo" han sido varios. Algunos (como Husserl) han indicado que el racionalismo clásico moderno es naturalista y "objetivista"; olvida el "espíritu en sí y por sí", fundamento inclusive de toda comprensión de la naturaleza, pues el mundo es obra del espíritu o realización espiritual (*geistiger Leistung*). Otros han señalado que el racionalismo clásico moderno es demasiado "estático" o "estatista" y no tiene en cuenta los factores "funcionales", "dinámicos", etc. Se han propuesto con ello diversas formas nuevas de racionalismo a algunas de las cuales hemos hecho alusión en el artículo NEO-RACIONALISMO. En todo caso, hay acuerdo bastante general en no admitir el racionalismo "simplificado" de la tradición racionalista (la suposición, por ejemplo, de que toda la realidad puede reducirse a ciertas "naturalezas simples" y de que éstas son enteramente accesibles al análisis racional clásico). Es importante hacer constar que en esta oposición al racionalismo clásico coinciden la mayor parte de las tendencias contemporáneas; por lo tanto, no sólo el irracionalismo, existencialismo y otras tendencias declaradamente opuestas al racionalismo moderno, sino también el empirismo, positivismo, analitismo, etc., que se consideran a sí mismas, en última instancia, como fieles a la tradición racionalista. Puede decirse, por lo tanto, que en la época actual surge un nuevo concepto (o diversos nuevos conceptos) del racionalismo, lo que vuelve a probar que, tanto sistemática como históricamente, es poco apropiado definir el vocablo 'racionalismo' de un modo unívoco.

Léon Ollé-Laprune, *La raison et le rationalisme*, 1906. — Francis Mangé, *Le rationalisme comme hypothèse méthodologique*, 1909. — Federico Enriques, *Scienza e Razionalismo*, 1912. — E. G. Spaulding, *The New Rationalism. The Development of a Constructive Realism upon the Basis of Modern Logic and Science, and through the Criticism of Opposed Philosophical Systems*, 1918. — Louis

RAC

Rougier, *Les paradoxes du rationalisme. Essai sur la théorie de la connaissance*, 1920. — José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, 1921. — Ángel Vassallo, "Una introducción al tema de la esencia de la razón y del racionalismo", *Cursos y Conferencias* [Buenos Aires], Año IX, N° 16 (1940). — Ludovico Geymonat, *Studi per un nuovo razionalismo*, 1945 [en el sentido del neopositivismo]. — Gaston Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, 1949. — Julien Benda, *La crise au rationalisme*, 1949. — Véase también la bibliografía del artículo RAZÓN. — Para investigaciones históricas sobre el racionalismo, véase: George Boas, *Rationalism in Greek Philosophy*, 1961. — K. Girgensohn, *Der Rationalismus des Abendlandes*, 1926. — W. Dilthey, *Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus* (en *Gesammelte Schriften*, II [1923]). — W. E. H. Lecky, *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*, 2 vols., 1865, 4ª ed., 1869, ed. rev., 1884. — G. Barzellotti, *Il razionalismo nella storia della filosofia moderna sino al Leibniz*, 1886. — Hans Pichler, "Zur Entwicklung des Rationalismus von Descartes bis Kant", *Kantstudien*, XVIII (1913), 383-418. — Para el racionalismo de la Ilustración, véase la bibliografía de este artículo.

RACIOVITALISMO. Ortega y Gasset (VÉASE) ha usado a veces el término 'raciovitalismo' para caracterizar su pensamiento, en particular en cuanto se funda en la idea de la razón vital. Ortega rechaza tanto el vitalismo (v.) como el racionalismo (v.) cuando cada uno de ellos pretende absorber al otro, pero acepta a ambos cuando se puede integrarlos. Esta integración no es la consecuencia de una actitud meramente ecléctica, sino el resultado de una concepción de la vida como "realidad radical" y, por tanto, de todo "lo demás" como "realidad radicada" — se entiende, radicada en la vida, "dentro" de la cual se da. Puesto que la vida consiste, por una de sus esenciales dimensiones, en saber o, mejor dicho, consiste primariamente en "saber a qué atenerse", la vida misma exige la razón. Así, el término 'raciovitalismo' expresa esta exigencia racional de la vida. La "razón" de referencia, por lo demás, no es una serie inmutable de principios que la vida se limita a aceptar y a intentar comprender. La razón tiene una historia, por lo que el raciovitalismo es, al mismo tiempo, lo que

RAD

podría llamarse un "racio-historicismo", siempre que por 'historicismo' (v.) se entienda la descripción de un modo de ser y no de una simple sucesión.

Ortega no ha usado el término 'raciovitalismo' con frecuencia (un ejemplo se halla en *Obras completas*, VI, pág. 196 [texto procedente de 1934]), ya sea por desconfiar de los "ismos", ya porque parecía un término excesivamente abstracto. Lo que puede decirse a propósito del mismo puede también decirse en gran parte al tratar de la vida, de la razón, de la razón vital, etc. Pero en la medida en que las expresiones que designan cuerpos de doctrina pueden ayudar a identificar tales cuerpos de doctrina, estimamos que puede mantenerse la aquí introducida como iluminativa del pensamiento de Ortega.

RADHAKRISHNAN (SARVEPALLI) nació (1888) en Tirutani (en el Estado de Madras, India), y estudió en el "Madras Christian College", en una atmósfera religiosa cristiana, lo que ha influido sobre el desarrollo de su pensamiento filosófico y ha hecho de él, como se ha dicho a veces, un lazo de unión filosófico entre Oriente y Occidente. Ha sido profesor de filosofía y Presidente del citado College (1911-1916), profesor de filosofía en Mysore (1918-1921), en la Universidad de Calcuta (1921-1931 y 1937-1941), Vicecanciller en la Universidad de Andhra, en Waltair (1931-1936) y en la Universidad hindú de Benares (1939-1948). En la actualidad es Presidente de la India. Crítico de lo que considera la falta de espiritualidad en la civilización racionalista, positivista y tecnologista moderna y contemporánea, Radhakrishnan ha señalado que los problemas con los cuales se enfrenta el hombre son últimamente de naturaleza espiritual y deben ser resueltos por métodos que revolucionen su vida espiritual. Esta solución no debe, a su entender, ser solamente individual; el hombre está ligado a su comunidad y a la comunidad humana entera. De ahí la predicación de una "religión del espíritu" que ligue lo que se ha disociado: teoría y práctica, Naturaleza y mundo inteligible, idealidad y realidad. Influido, según propia confesión, por el pensamiento de Platón y de San-kara, Radhakrishnan defiende una filosofía idealista, creyente en el po-

der de la actividad espiritual para elevar al hombre por encima de su condición ordinaria. Esta filosofía se basa en la creencia religiosa y en la afirmación de un mundo de valores eternos accesible al hombre ya en esta vida por medio del abandono de todo egoísmo y por la purificación del espíritu. Como muchos otros pensadores indios, Radhakrishnan cree que la verdad absoluta puede sólo ser experimentada, pero no demostrada. La intuición se halla, pues, en la raíz de la filosofía. Mas la intuición no es una aprehensión arbitraria excepto cuando el sujeto intuye algo desde el nivel de la existencia ordinaria, cubierta por el velo de los propios intereses. Así, sólo la intuición es un pensamiento verdaderamente creador, tal como se manifiesta en la religión, en la filosofía y en el arte. El objeto de esta intuición es la realidad absoluta última, la cual trasciende el individuo y puede ser calificada de Dios en tanto que espíritu eterno que se realiza en lo temporal. Esta reconciliación de lo temporal y de lo eterno es fuertemente subrayada por Radhakrishnan. Ello no significa que Dios sea sólo el coronamiento del proceso cósmico: Dios trasciende todo lo finito y hasta sus manifestaciones infinitas. Por eso no hay ningún conflicto entre immanencia y trascendencia; ambas se hallan suspendidas del Absoluto último.

Obras principales: *The Philosophy of Rabindranath Tagore*, 1918. — *The Reign of Religion in Contemporary Philosophy*, 1920. — *Indian Philosophy*, 2 vols., 1923, 2ª ed., 1932. — *The Philosophy of the Upanishads*, 1924. — *The Vedanta according to Sankara and Ramanuja*, 1924. — *The Hindu View of Life*, 1927. — *The Religion We Need*, 1928. — *Kalki, or the Future of Civilization*, 1929, nueva ed., 1948. — *The Spirit in Man*, 1931. — *An Idealist View of Life*, 1932. — *The Heart of Hindustan*, 1932. — *East and West in Religion*, 1933. — *Freedom and Culture*, 1936. — *The World's Unborn Soul*, 1936. — *Eastern Religions in Western Thought*, 1939. — *Mahatma Gandhi*, 1939. — *India and China*, 1944. — *Education, Politics, and War*, 1944. — *Religion and Society*, 1947 (trad. esp.: *Religión y Sociedad*, 1955). — *The Bhagavadgita*, 1948. — *The Dhammapada*, 1950. — *Contemporary Indian Philosophy*, 1950. — *East and West; Some Re-*

flections, 1956 [Beatty Memorial Lectures]. — Varios autores, *The Philosophy of S. Radhakrishnan*, 1952, ed. P. A. Schilpp. — Volumen de la revista india *Sharsana* en homenaje a S. R., con motivo de su 75º aniversario: *75 Essays in Honour of Dr. S. R.*, 1964.

RADICAL, RADICALISMO, RAÍZ. El vocablo 'raíz' fue empleado por algunos filósofos griegos (ρίζωμα) como equivalente a "principio", "fundamento", "causa", "razón", etc. cuando tales "principio", "fundamento", etc. son verdaderamente "últimos", lo que quiere decir a la vez "primeros", es decir cuando las cosas, actos, efectos, etc. que se trata de explicar están como "radicados" en el "principio", "fundamento", etc. Los escolásticos usaron 'raíz' (*radix*) en el sentido anterior y hablaron de la "raíz" de muchas cosas: *radix gratiae*, *radix habitus*, *radix peccati*, etc., pero tendieron a usar "raíz" en dos sentidos primordiales: como "fundamento real"—*esse radicale*— y como "fundamento conceptual" — que puede ser *radix relationis*, o fundamento de una relación (de una cosa en otra). En el primer sentido el "ser radical" es aquel en el cual está algo como en su "raíz". Lo que no es "ser radical" es por ello "ser radicado", ya que radica o está enraizado en el ser radical. En el segundo sentido no hay ser radical, sino que hay fundamento o "razón de ser". El término 'raíz' puede ser empleado asimismo como vocablo mediante el cual se expresa el concepto de fundamento en todos los sentidos posibles del "ser fundamental" o "ser principal"; tal acontece en Schopenhauer al hablar de "la raíz (*Wurzel*) del principio de razón [o fundamento: *Grund*] suficiente". Según Schopenhauer, en tal "raíz" radican las diversas formas del ser razón suficiente: devenir, conocer, ser, obrar.

'Radical' puede emplearse, y ha sido empleado, para designar o un modo de ser, o un modo de entender, o ambas cosas a un tiempo, verdaderamente "último" — y, una vez más, "primero". Tal sucede cuando se busca en filosofía un "principio radical" (del cual es ejemplo eminente el *Cogito, ergo sum*). El principio radical no es necesariamente único; tampoco es necesariamente el "primero" en el sentido de ser cronológicamente anterior a los otros, o lógicamente previo a otros, o metafísicamente fundante de

otros. Lo característico del "ser radical" es sólo que, sea lo que fuere, es algo en que, según apuntamos antes, está "radicado" lo demás — sean realidades, sean conceptos, o ambos a un tiempo. Este sentido de 'radical' ha sido elaborado sobre todo por Ortega y Gasset, el cual estima que "el filósofo es el especialista en raíces" y que la filosofía es sencillamente "radicalismo". La filosofía consiste en buscar, por así decirlo, "raíces más radicales que cualesquiera raíces dadas (o supuestas)"; la historia de la filosofía es la historia de los diversos niveles que ha ido alcanzando el "radicalismo filosófico".

Este último sentido de 'radicalismo' es distinto del que tiene esta palabra cuando se ha empleado para designar una cierta tendencia filosófica que es "radical" primariamente en el sentido ético y político: el utilitarismo, el cual ha sido llamado con frecuencia "radicalismo filosófico" (véase UTILITARISMO).

RAEYMAEKER (LOUIS DE) nació (1895) en Rhode-Saint-Pierre (Bélgica), estudió en la Universidad de Lovaina y profesó (1927-1934) en el Seminario de Malines. Desde 1934 profesa en el "Institut Supérieur de Philosophie" de la citada Universidad. Se debe a Raeymaeker una completa reformulación del neotomismo en el espíritu de Lovaina, es decir, en el espíritu de la unión de *nova et vetera* y del *noms vetera augere* — el integrar lo nuevo con lo viejo. Enfrentándose con la necesidad de precisar la posición del neotomismo respecto a varias tendencias contemporáneas, y especialmente respecto al existencialismo, De Raeymaeker ha destacado el carácter rico y concreto de la idea del ser sin por ello disolverlo en una pura existencia contingente. El ser es concreto, pero al mismo tiempo universal y trascendental. El fundamento de esta idea del ser se halla, según Raeymaeker, en la idea de la participación (VÉASE) como participación ontológica. Todos los entes finitos están ordenados participativamente en el ser, de suerte que además de estar radicados en el ser tienen su modo de ser propio. El estar radicados en el ser no hace, pues, de tales entes simples "modos de ser", pues al tiempo que están radicados en el ser, el ser trasciende todos los entes (finitos) como su fundamento y su causa primera.

RAI

Obras principales: *De philosophie van Scheler*, 1934. — *Introductio generalis ad Philosophiam et ad Thomismum*, 2ª ed., 1934 [en flamenco: *Inleiding tot de wijsbegeerte en tot het thomisme*, 1934]. — *Metaphysica generalis*, 2 vols., ed. altera, 1935. — *Introduction à la philosophie*, 1938, 3ª ed., 1947 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía*, 1956). — *La philosophie de l'Être; essai de synthèse métaphysique*, 2ª ed., 1947 [en flamenco: *De metafysiek van het zijn*, 1944, 2ª ed., 1947] (trad. esp.: *Filosofía del ser. Ensayo de síntesis metafísica*, 1956). — *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*, 1952 [en esp. el artículo "La actitud del Cardenal Mercier en materia de investigación filosófica", *Sapientia*, VI (1951), 250-61].

RAIMUNDO DE TOLEDO [Don Raimundo; Ramón de Sauvetat], arzobispo de Toledo de 1126 a 1152, fue el principal impulsor de la llamada "Escuela de traductores de Toledo" a que nos hemos referido en el artículo TRADUCTORES DE TOLEDO (ESCUELA DE). Es difícil precisar si el propio Raimundo de Toledo efectuó algunas traducciones o si fue sólo el organizador de la "Escuela" o "grupo"; pero en todo caso del "grupo" o, mejor dicho, de los "grupos de traductores" de Toledo partió el primer impulso para el mejor conocimiento en Occidente de obras de Aristóteles, Alkindi, Avicena, Avicibrón, Algazel —a las cuales nos hemos referido con más detalle en el citado artículo— y del *Liber de causis* (VÉASE), para limitarnos a obras de especial interés filosófico.

Véase Ángel González Palencia, *El Arzobispo Don Raimundo de Toledo (1126-1152)*, 1942. — José M. Millas Vallicrosa, *Las traducciones orientales de la Biblioteca Central de Toledo*, 1943.

RAMÉE (PIERRE DE LA) [Petrus Ramus] (1515-1572) nació en Cuts, en las cercanías de Soissons (Vermandois). Sus opiniones violentamente anti-aristotélicas, manifestadas en su disertación de 1536, titulada *Quaecumque ab Aristotele dicta essent commentitia esse* —"cuanto ha dicho Aristóteles es mentira"—, le impidieron durante un tiempo consagrarse a la enseñanza, pero luego fue nombrado profesor en el "Collège Royale" y desde su cátedra arremetió contra los escolásticos aristotélicos de la Sorbona. Convertido al partido de los hugo-

RAM

notes, pereció asesinado durante la "Noche de San Bartolomé".

Tanto en sus *Animadversiones* como en sus *Institutiones*, Pierre de la Ramee se opuso a Aristóteles o, mejor, a los aristotélicos —y específicamente a los que seguían la lógica aristotélica—, denunciándolos como hueros y falsos. Las reglas aristotélicas, proclamó Pierre de la Ramée, son inútiles e inútilmente complicadas. En vez de ellas hay que seguir lo que llamaba "la dialéctica natural", es decir, el razonamiento que practican los hombres cuando usan su sentido común en vez de fiarse de reglas cuyo sentido no comprenden y que, en último término, no tienen sentido. La lógica de los aristotélicos es para Pierre de la Ramee la sepulcra de las artes y de las ciencias, pues aspira a dirigirlas; la verdadera lógica, o lógica natural, sigue a las artes y las ciencias y se desarrolla naturalmente según las verdades descubiertas y el modo de obtenerlas. La dialéctica natural es útil y práctica; es la empleada por los pensadores, oradores y poetas que no conocen, ni tienen por qué conocer, el cúmulo de las reglas silogísticas. La dialéctica se divide en dos partes: una trata de la *inventio* y tiene por misión descubrir argumentos; la otra (que ha sido llamada *Secunda Petri*, "la Segunda de Pedro") trata del *iudicium* o *dispositio* y tiene por misión ordenar lo que se ha descubierto y los argumentos propios para emitir los juicios. A su vez, la *dispositio* se divide en dos partes: el *axioma*, o relación de un argumento con otro que permite juzgar sobre si aquello de que se trata existe o no, y es o no como se dice que es, y la *dianoia*, o procedimiento deductivo. El silogismo es sólo una parte de la *dianoia*.

Aunque Pierre de la Ramee se basaba grandemente en la retórica para su dialéctica, prestaba asimismo gran atención a la matemática, y especialmente a la geometría, cuyas definiciones y demostraciones consideraba como modélicas.

Al final de su vida, Pierre de la Ramee salió en defensa de Aristóteles, pero se trataba para él del "verdadero Aristóteles", el cual tenía poco que ver con muchas partes del *Organon*, que negaba hubiesen sido compuestas por Aristóteles.

Los ataques de Pierre de la Ramee promovieron grandes debates. Muchos

RAM

se opusieron a sus violencias, pero otros lo siguieron con entusiasmo, formándose una corriente ramista a la cual perteneció, entre otros, Pedro Núñez Vela (1522-1602; *De constitutione artis dialecticae libellus. Institutionum physicarum quatuor libri priores. Oratio de causis obscuritatis Aristotelis*, 1554), amigo del filósofo francés. La filosofía de Pierre de la Ramee ejerció, además, influencia considerable en la formación de la filosofía de la Nueva Inglaterra, especialmente en virtud de su adaptación a las necesidades de la "teología del pacto" (*Covenant Theology*) dentro de las iglesias congregacionalistas. Los discípulos de Pierre de la Ramee elaboraron una síntesis lógico-dialéctica que permitiera sustituir el aristotelismo y que se introdujo sobre todo en el platonismo de la Escuela de Cambridge (VÉASE).

Además de la disertación mencionada en el texto se deben a Pierre de la Ramee: *Animadversiones in dialecticam Aristotelis*, 1543. — *Dialecticae Institutiones*, 1543, de la cual se hicieron numerosas ediciones y que se tradujo al francés (*Dialectique*) en 1555. — *Scholarum physicarum libri octo*, 1565. — *Scholarum metaphysicarum libri quatordecim*, 1566. — *Scholae dialecticae*, 1569. — *Defensio pro Aristotele adversus Jacobum Scheicium*, 1571. — *Grammaire de Pierre de la Ramée, lecteur du Roi en l'Université de Paris*, 1572.

Véase Ch. Waddington, *De P. Ramus vitascriptis, philosophia*, 1844. — *Id.*, *id.*, *Ramus (Pierre de la Ramée). Sa vie, ses écrits et ses opinions*, 1855, reimp., 1962. — Charles Desmaze, *Petrus Ramus, professeur au Collège de France, sa vie, ses écrits, sa mort*, 1864. — B. Chagnard, *Ramus et ses opinions religieuses*, 1869. — P. Lobstein, *P. Ramus als Theologe*, 1878. — Frank P. Graves, *P. Ramus and the Education Reformation of the Sixteenth Century*, 1912. — Walter J. Ong, S. J., *Ramus, Method, an the Decay of Dialogue. From the Art of Discourse to the Art of Reason*, 1958. — *id.*, *id.*, *Ramus and Talon Inventory*, 1958 [inventario de las obras publicadas de Petrus Ramus (1515-1572) y de Orner Talon (ca. 1510-1562), con otros materiales relacionados con el tema].

RAMÓN LLULL. Véase LLULL (RAMÓN).

RAMOS (SAMUEL) (1897-1959) nació en Morelia (México), estudió medicina durante tres años y luego se consagró a los estudios filosóficos. Discípulo de Antonio Caso (v.), fue

RAM

profesor de estética e historia de la filosofía en la Universidad Nacional de México, y miembro de El Colegio Nacional (de México).

Ramos se interesó por los problemas que se plantean al hombre en general, y al mexicano en particular, dentro de la cultura crecientemente mecanizada de nuestra época. Utilizando sugerencias de su maestro Caso, y de autores como Ortega y Gasset y Max Scheler, Ramos desarrolló una antropología filosófica destinada a proporcionar las bases para la afirmación de la libertad, la personalidad y la vida espiritual del hombre frente a los resultados de su propia civilización, que, "contradiendo su destino original, en vez de favorecer la vida, se convierte en un instrumento de muerte". Ramos trata de reconocer los valores objetivos, pero sin desmedro de los de la vitalidad, y viceversa; ambos deben integrarse, a su entender, dentro de una tabla de valores que dé a cada tipo de valores el lugar que le corresponde en vez de sobrepone un tipo de valores a los demás. La culminación de todos los valores se halla, según Ramos, en la personalidad, que es "una categoría ontológica de la existencia humana", pero que no debe entenderse como algo dado, sino como una realidad siempre en movimiento, moviéndose, en un proceso infinito hacia su propia realización. La personalidad es para Ramos un deber, por cuanto el hombre "tiene la responsabilidad de ser fiel a sí mismo".

Obras: *Hipótesis*, 1928. — *El perfil del hombre y la cultura en México*, 1934, 2ª ed., 1938. — *Más allá de la moral de Kant*, 1938. — *Hacia un nuevo humanismo*, 1940, 2ª ed., 1963 [con "Estudio introductorio" de Rafael Moreno]. — *Veinte años de educación en México*, 1941. — *Historia de la filosofía en México*, 1943. — *Filosofía de la vida artística*, 1950. — *El problema del a priori y la experiencia*, 1955 [monog.]. — *Estudio de estética*, 1963.

Juan Hernández Luna, S. R. (*Su filósofo sobre lo mexicano*), 1956 [Ediciones Filosofía y Letras. México, 13].

RAMSEY (FRANK) (PUMP-TON) (1903-1930) nació en Cambridge (Inglaterra). En el curso de su corta vida escribió varios artículos, sólo recogidos en volumen postumamente, que fueron objeto de gran atención especialmente entre lógicos.

RAN

Suele presentarse a Ramsey como un seguidor de Wittgenstein (del Wittgenstein del *Tractatus*) que intentó refundamentar los *Principia Mathematica*, de Whitehead-Russell, a la luz del *Tractatus* y en defensa de una posición logicista contra las posiciones axiomática e intuicionista de Hilbert y Brouwer respectivamente. Ello es cierto, pero insuficiente, pues Ramsey no siguió siempre por entero a Wittgenstein. Por ejemplo, consideró las proposiciones matemáticas, y no sólo las lógicas, como tautologías, de suerte que pudiera derivarse la matemática de una lógica depurada de los axiomas de reducibilidad e infinitud. Además, el pensamiento de Ramsey evolucionó en varios sentidos. Por un lado, reconoció luego la imposibilidad, o cuando menos extrema dificultad, de fundar toda la matemática pura en la lógica. Por otro lado, se ocupó de cuestiones de lógica inductiva y de epistemología. En lógica inductiva siguió en gran parte a Peirce, rechazando que pudiese fundarse la inducción de modo puramente formal, pero a la vez admitiendo las inferencias inductivas como pragmáticamente justificadas. En epistemología —por lo demás estrechamente relacionada con la lógica— Ramsey mantuvo que las llamadas "proposiciones generales" no son, propiamente hablando, proposiciones, de modo que no pueden establecerse en ellas distinciones entre 'verdadero' y 'falso' (como sucede con las "verdaderas proposiciones", las cuales son funciones de verdad [véase FUNCIÓN DE VERDAD]), pero pueden establecerse distinciones tales como 'razonable' y 'no razonable'. Aunque Ramsey siguió en su pensamiento filosófico la tendencia a "aclarar" (y también "clasificar", "definir", etc.), reconoció que las "aclaraciones" deben tener un límite o, cuando menos, que no todo se resuelve mediante una aclaración de significaciones.

Entre los artículos escritos por Ramsey figuran: "The Foundations of Mathematics" (1925); "Truth and Probability" (1926); "Facts and Propositions" (1927); "General Propositions and Causality" (1929). Edición de los escritos de R. en el volumen titulado *The Foundations of Mathematics, and Other Logical Essays*, 1931, ed. R. B. Braithwaite, reimp., 1960.

RANDALL, Jr. (JOHN HERMÁN) nac. (1899) en Grand Rapids (Michi-

RAN

gan), ha sido "instructor" (1920-1925), profesor ayudante (1925-1931), "profesor asociado" (1931-1935) y profesor titular ("F. J. Woodbridge Professor") (desde 1935) en la Universidad de Columbia (Nueva York). Discípulo de John Dewey y de Frederick J. Woodbridge, suele filiarse a Ramsey en la escuela del naturalismo (VÉASE) o, mejor, neo-naturalismo norteamericano. Ahora bien, aun cuando Randall es, en efecto, naturalista, lo es en un sentido muy amplio, del que puede tenerse alguna noticia por los pasajes citados de él en el artículo NATURALISMO. Además, el naturalismo de Randall es de algún modo, por así decirlo, "historicista", por lo menos en cuanto que considera la historia de la filosofía como ingrediente fundamental del pensamiento filosófico contra los que piensan que se puede filosofar *ab ovo*, ya sean puros metafísicos o estrictos "analistas". Las contribuciones más importantes de Randall radican, además, en sus trabajos históricos, principalmente de historia de la filosofía, pero en cuanto relacionada con otros aspectos de la cultura humana. Randall ha trabajado particularmente en la interpretación de Aristóteles, en el estudio de la llamada "Escuela de Padua" y, en general, en la filosofía moderna, desde sus orígenes a fines de la Edad Media. Estas contribuciones de Randall incluyen estudios del modo como se presentan los "modelos históricos". Nos hemos referido a este punto con más detalle en el artículo PERIFILOSOFÍA al hablar de lo que llama Randall "las tradiciones filosóficas". Randall ha hablado, al referirse a la historia de la filosofía moderna, de una "carrera" (*career*) de la filosofía más bien que de una "historia". Aunque "la filosofía" en general no tenga "una carrera", la tiene la "filosofía moderna" a causa de su integración "en una sola cultura".

Obras: *The Problem of Group Responsibility to Society; an Interpretation of the History of American Labor*, 1922 (tesis). — *The Making of the Modern Mind*, 1926 (trad. esp.: *La formación del pensamiento moderno*, 1952). — *Our Changing Civilization; How Science and the Machine are Reconstructing Modern Life*, 1930. — *The Role of Knowledge in Western Religion*, 1958 [Mead-Swing Lectures, 1955-1956]. — *Nature and Historical Experience. Essays in Naturalism and in the Theory of History*, 1958. —

RAT

Aristotle, 1960. — *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*, 1961 [Saggi e Testi, 1]. — *The Career of Philosophy. From the Middle Ages to the Enlightenment*, 1961 [continuación, en prep.]. — *How Philosophy Uses Its Past*, 1963 [The Matchette Lectures, 1961].

Randall es autor, además, de numerosos artículos. Entre los que mejor representan su pensamiento citamos su contribución al volumen *Naturalism and the Human Spirit*, 1944, ed. Y. H. Krikorian (véase NATURALISMO) y "The Art of Language and the Linguistic Situation: A Naturalistic Analysis", *Journal of Philosophy*, LX (1963), 29-56. Este último es un suplemento al Cap. IX ("An Empirical and Naturalistic Theory of Signs, Signification, Universals, and Symbols") de *Nature and Historical Experience*, cit. *supra*.

RATO [RATUM]. Véase ENS.

RAUH (FRÉDÉRIC) (1861-1909) nac. en St. Martin-le-Vinoux (Isère), profesor en la Universidad de Toulouse y desde 1903 en la Sorbona, se adhirió en su primera época al positivismo espiritualista de Ravaisson, Lachelier y Boutroux, y lo defendió en su primera obra, la tesis doctoral acerca del fundamento metafísico de la moral (1890). Se inclinó luego a un positivismo antiespiritualista y antimetafísico, pero no tampoco de carácter mecanicista o simplemente materialista. En rigor, lo que Rauh se propuso hacer, conscientemente o no, fue fundamentar toda posible moral en el campo de una pura experiencia. De ahí la clara oposición al rigorismo y al formalismo de tipo kantiano y la tendencia a sostener que los llamados "principios morales" no son normas de carácter absoluto ni mucho menos reglas deducibles a partir de un principio formal único. Esta negación de los "principios" no significaba, sin embargo, para Rauh una relativización de la moral. Lo moral se da, de hecho, en la experiencia y, desde luego, en la experiencia histórica de las distintas situaciones en que efectivamente se encuentra el hombre. Pero esta experiencia es a su modo una experiencia de las "esencias morales", pues lo que se experimenta no es necesariamente un elemento empírico irreductible, sino también y muy especialmente un elemento ideal. La experiencia moral es, por consiguiente, la aprehensión inmediata de las evidencias morales,

RAV

que de tal modo no son ni principios racionales vacíos ni determinaciones subjetivas meramente empíricas. Los distintos valores morales que se ofrecen a lo largo de la historia son para Rauh valores objetivamente válidos; lo que Rauh niega en ellos no es su objetividad, sino únicamente su universalidad. La aprehensión de estos valores morales simultáneamente locales y objetivos es resuelta por Rauh, en relación con la filosofía inglesa del sentimiento moral, por medio de un acto emocional concreto. La filosofía moral de Rauh llega así a un "sistema abierto" de valores morales, sistema que implica, a su entender, un llamamiento a la acción para el descubrimiento y realización del orbe moral.

Obras: *Essai sur le fondement métaphysique de la morale*, 1890 (tesis). — *De la méthode dans la psychologie des sentiments*, 1899. — *L'expérience morale*, 1903. — *Études de morale*, 1911. — Véase Léon Brunschvicg, "L'expérience morale selon Rauh", *Revue Philosophique*, CV (1928), 5-32. — R. Junod, F. Rauh: *Essai de biographie intellectuelle*, 1932. — A. Berthod, C. Bougie, L. Brunschvicg, L. Halbwachs, R. Le Senne, *25e anniversaire de la mort de F. Rauh* [sesión del 24-II-1934 de la Société Française de Philosophie, *Bulletin* de la Société, marzo de 1934].

RAVAISSON (FÉLIX) [FÉLIX RAVAISSON-MOLLIEN] (1813-1900) nació en Namur (a la sazón una ciudad francesa, en el departamento de Sambre-et-Meuse). Estudió en la Sorbona, con el profesor Poret, partidario de los filósofos escoceses del sentido común. En un concurso abierto por la Academia de Ciencias Morales y Políticas para premiar el mejor trabajo sobre la *Metafísica* de Aristóteles, Ravaisson obtuvo el primer premio, y su memoria al efecto constituyó la base para su *Ensayo* (véase bibliografía). Se ha dicho que Ravaisson siguió en Munich las lecciones de Schelling, pero este es asunto sobre el cual hay desacuerdo; algunos ponen de relieve que Ravaisson poseía notas minuciosas de lecciones de Schelling; otros señalan que, de todos modos, Ravaisson conocía poco el alemán y que sólo pasó varias semanas en Munich, donde conoció a Schelling y se interesó por el pensamiento de éste. Un año después de la publicación del primer tomo del citado *Ensayo* (en 1838) se doctoró en filosofía. Poco después fue encar-

RAV

gado de curso en la Facultad de Rennes, pero no ocupó nunca el puesto. En 1839 se le nombró Inspector de bibliotecas y en 1859 fue nombrado Inspector general de la enseñanza universitaria.

La obra filosófica de Ravaisson constituye un esfuerzo por superar el dualismo de la Naturaleza y el Espíritu. En este sentido su pensamiento se orientó en Aristóteles, en Schelling y en Maine de Biran, pero no se puede decir que resulta simplemente de una confrontación de estos pensadores con su propio problema. Históricamente, Ravaisson se halla situado en la corriente que va del idealismo alemán, por un lado, y de Maine de Biran por otro, hasta autores como Lachelier, Boutroux y, en cierto modo, Bergson. Es la corriente que ha sido llamada "positivismo espiritualista", porque parte de la conciencia no para deducir de ella la Naturaleza, sino para integrarse con la Naturaleza como modo de ser del espíritu. Por eso el punto de partida del pensamiento de Ravaisson no era el problema gnoseológico ni tampoco, a la manera del "ontologismo", el propio ser: era la reflexión sobre la misma conciencia y sus modos activos. La reducción del ser a las combinaciones mecánicas de las sensaciones no es menos ilegítima, según Ravaisson, que la arbitraria reducción de toda realidad a la idea o que la persistencia del dualismo entre espíritu y materia. Ravaisson busca también, como Maine de Biran, "hechos primitivos", y los encuentra en la reflexión sobre la conciencia inmediata y en la consideración del pensar (no puramente intelectual) como algo real, activo. El punto de partida es, pues, psicológico, pero de una psicología cuya atención a lo descriptivo no le impide pasar luego a la región metafísica. La interpretación activista del acto (VÉASE) aristotélico es uno de los elementos con los cuales Ravaisson edificó su filosofía. El otro elemento es el análisis del fenómeno del hábito (VÉASE). En éste se da una intuición donde se unifican los dos aparentes opuestos, lo mecánico y lo activo. Mas esta unificación no es en modo alguno una arbitraria reducción mutua, ni tampoco un anodino eclecticismo. La demostración de que el hábito aparece en el momento en que se constituye lo viviente significa a la

vez la demostración de que en el hábito se da el ámbito dentro del cual lo activo y lo pasivo se equilibran. Una actividad absoluta se anularía a sí misma; una absoluta pasividad no llegaría a la existencia. La mediación se impone, por lo tanto, pero no queda aquí detenida. En efecto, el hábito se interpone, por así decirlo, en todos los grados del ser, y obra a modo de una revelación y manifestación de la Naturaleza entera. Diremos, pues, que el hábito no tiene un sentido unívoco, sino analógico. Desde la necesidad ciega hasta la libertad el hábito establece una serie de vínculos que permiten evitar la disociación de los elementos del ser en realidades absolutamente discontinuas, que evitan el pluralismo caótico tanto como el dualismo irreductible. Sin el hábito no habría unidad, y sin ésta no habría ser. Por eso el hábito tiene una historia que es, en el fondo, la historia del acercamiento entre los elementos dispersos hasta que se forma la unidad suprema, que es la unidad del espíritu. De ahí la final interpretación de la Naturaleza y del ser como actividades libres en pleno desarrollo, como creaciones de la voluntad y del deseo y, en último término, como productos del amor universal, el cual no es una mera abstracción, sino la expresión de la actividad productora de la armonía y, por lo tanto, de la inteligibilidad que se manifiesta en la trama más escondida de todos los procesos de la Naturaleza.

Escritos filosóficos principales: *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, 2 vols., 1836-1846, reimp., 1963. — Fragmentos del vol. III (*Hellénisme, Judaïsme, Christianisme*) han sido publicados por Ch. Devivaise, 1953. — *De l'habitude*, 1838, reimp. en *Revue de Métaphysique et de Morale*, II (1894), 1-35. Edición de la misma obra por Jean Baruzi: *De l'habitude*, 1933, 2* ed., 1957, con introducción por Baruzi (trad. esp.: *El hábito*, 1947, reimp., 1960). — "Philosophie contemporaine: Fragments de philosophie de Hamilton", *Revue des Deux Mondes*, XXIV (1940), 396-427. — "La philosophie d'Aristote chez les Arabes", en *Séances et Travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, 1844. — "De la morale des Stoïciens", en *Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* (16, agosto, 1850). — "Mémoire sur le Stoïcisme", en *Mémoires de l'Académie*

des Inscriptions et Belles Lettres, XXI, I (1958). — *La philosophie en France au XIXe siècle. Rapport pour l'exposition universelle, 1867. — Rapport sur le prix Victor Cousin, le Scepticisme dans l'antiquité*, 1884 [incluye reimp. del *Rapport* mencionado supra de 1867]. — "Métaphysique et Morale", *Revue de Métaphysique et de Morale*, I (1893), 6-25. — "Testament philosophique", *ibid.*, IX (1901), 1-31. Edición de *Testament philosophique et fragments*, 1933, ed. Ch. Devivaise, con la "noticia" de Henri Bergson sobre Ravaisson leída en 1904 en la Academia de Ciencias morales y políticas. Los "Fragments" incluyen: "Ébauche d'une philosophie" y "Fragment d'une étude sur les Mystères". — Ravaisson escribió también varios ensayos sobre temas artísticos, tales como sobre la "Vénus de Milo", "los monumentos funerarios de los griegos", "Leonardo de Vinci y la enseñanza del dibujo", etc.

Véase Henri Bergson, "Notice sur la vie et les oeuvres de F. Ravaisson-Mollien" en *Séances et Travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, I (1904), reimp. en la obra de Bergson: *La pensée et le mouvant*, 1934, y en la edición del *Testament philosophique* cit. supra. — Joseph Dopp, F. H. *La formation de sa pensée d'après des documents inédits*, 1933 [con bibliografía]. — Caterina Valerio, F. R. e *l'idealismo romantico in Francia*, 1936. — Jean Caze-neuve, *La philosophie médicale de R. (R. et les médecins animistes et vitalistes)*, 1958.

RAZÓN. Destacaremos ante todo varios significados del término 'razón'.

(1) Se llama *razón* a cierta facultad atribuida al hombre y por medio de la cual se le ha distinguido de los demás miembros de la serie animal. Esta facultad es definida usualmente como la capacidad de alcanzar conocimiento de lo universal, o de lo universal y necesario, de ascender hasta el reino de las "ideas" — ya sea como esencias, ya como valores, o ambos. En la definición: "El hombre es un animal racional" (ζῷον λόγον εχών, un "animal poseedor de razón o logos"), el ser racional es estimado como la diferencia específica.

(2) Se llama asimismo *razón* a una norma o proporción (*ratio*), la cual puede entenderse de dos modos. (a) Como proporción matemática, cuantitativa o topológica. (b) Como delimitación, como patrón o modelo por medio del cual se precisa el ser

de las cosas y el orden al cual pertenecen. A veces (a) se reduce a (b), en cuyo caso se habla de "medida ontológica", la cual incluye en sí y da razón de la misma proporción matemática. A veces (b) se reduce a (a), en cuyo caso se presupone la posibilidad de una cuantificación —o, mejor dicho, matematización— de lo real. En este último sentido escribe Hobbes que "la razón no es sino cómputo (es decir, suma y abstracción) de las consecuencias de los nombres generales convenientes para la caracterización y significación de nuestros pensamientos".

(3) Se entiende la razón como equivalente al fundamento; la razón explica entonces por qué algo es como es y no de otro modo (véase RAZÓN SUFICIENTE).

(4) 'Razón' se define a veces como un "decir". Con frecuencia se supone que este "decir" (*logos*) se funda en un modo de ser (racional).

Dos de los significados de 'razón' resultan predominantes y son considerados por muchos autores como los más fundamentales: (A) La razón es una *facultad*; (B) La razón es un *principio de explicación* de las realidades. Ambos sentidos han sido muy usados en la literatura filosófica; además, ambos han sido (consciente o inconscientemente) confundidos. Cada uno de ellos se descompone, por lo demás, en un cierto número de significaciones subordinadas. Así, la razón como facultad puede ser entendida como capacidad activa o como capacidad pasiva, como actividad intuitiva o como capacidad discursiva; la razón como principio de explicación de las realidades puede ser una razón de ser, una razón de acontecer, o hasta una razón de obrar.

Las anteriores clasificaciones de los significados de 'razón' no pretenden excluir otras muchas posibles. Se ha hablado, por ejemplo (Cfr. Santo Tomás, *S. theol.*, I, y. LXXIX, a 9) de la distinción entre "razón superior" y "razón inferior". La primera alcanza a las verdades superiores que son a la vez normas de sus acciones; la segunda se aplica a las cosas temporales. Pero ambas "se refieren a nuestra inteligencia, de tal modo que una de ellas es un medio para alcanzar la otra". Y se ha hablado de muchos otros modos de concebir la razón o, mejor dicho, de muchos otros tipos de

razón. A algunos de estos tipos nos referimos en el artículo RAZÓN (Tipos DE), que puede considerarse como un complemento del presente artículo. Agreguemos aquí dos concepciones de la razón que son particularmente importantes, porque explícitamente o no en cada una de las concepciones de la razón a que nos referiremos acto seguido se ha supuesto uno de estos tipos, o en ocasiones los dos a un tiempo: se trata de las concepciones de la razón resumidas con los nombres de "razón constituyente" y "razón constituida" — y también a veces con los nombres de "razón racionante" y "razón racionada". *Grosso modo*, la razón constituyente (y razón racionante) es la razón en tanto que se está haciendo y formando, la actividad racional — que puede ser, pero que no es siempre necesariamente, subjetiva, ya que la razón puede constituirse objetivamente. La razón constituida (y razón racionada) es la razón ya dada y, por así decirlo, "desplegada", el reino de la razón o de las verdades racionales.

Esta dilucidación sistemática del significado de 'razón' puede servir de marco para entender el análisis que presentamos a continuación y que se basa en un bosquejo de la historia de nuestro concepto.

Una de las primeras dificultades que ofrece el concepto es el hecho de que para expresarlo se han usado, a partir de la filosofía griega, numerosos términos. He aquí algunos: 'noción', 'concepto', 'idea', 'pensamiento', 'palabra', 'visión (inteligible)', 'sentido', 'significación'. Destacaremos, por lo pronto, tres vocablos griegos: φρόνησις, νοῦς y λόγος. Cada uno de ellos expresa un matiz distinto en la concepción de la razón y en el uso que se hace de ella. Si preferimos φρόνησις tendremos que orientarnos hacia una concepción de la razón que subraya sobre todo la acción misma del pensar, pero del pensar razonable, según una sabiduría y, sobre todo, según un designio o propósito: el de entender las cosas para quedar debidamente "situado" frente a ellas. Si nos inclinamos por el νοῦς parece que atenderemos principalmente a la razón como facultad pensante y sagaz de la cual se elimina todo lo que sea absurdo e irrazonable. El que posee νοῦς es, en efecto, el ser inteligente, que obra según designio

—como el νοῦς de Anaxágoras—, pero esto es posible porque antes ha habido el acto de νοεῖν, es decir la visión mental por medio de la cual alcanzamos la comprensión de una realidad en tanto que tiene una significación o un sentido. Si entendemos la razón como el λόγος, y éste como un sustantivo del λέγειν, entonces la significación primaria será, como ocurre en Homero, la de recoger o reunir, de donde elegir y contar algo como perteneciente a una clase de objetos y de donde también enunciar algo o nombrar algo. El λέγειν es entonces sobre todo el decir y, desde luego, el decir inteligible dentro del cual se aloja el concepto en tanto que voz significativa. Común a todas estas nociones es la suposición de que la realidad tiene un fondo inteligible y de que es posible comprender semejante fondo o, cuando menos, orientarse en el mismo. Por este motivo se nota a través de la variedad de sentidos de la razón y de la multiplicidad de los términos empleados para designarla en la filosofía griega el intento de ligar la razón como facultad a la razón como substancia (u orden) de la realidad.

Tanto esta suposición como los distintos significados del concepto de razón son conservados en la filosofía medieval. Sin embargo, es usual examinar el concepto de razón en ésta como una noción que, según los casos, se compara, contrasta u opone a la de la creencia o la fe. Por eso el problema de la razón en la filosofía medieval es en gran medida el problema de la filosofía en tanto que posibilidad de comprensión del contenido de la fe — o, como se dice a veces, en tanto que prolegómeno de la fe. Puesto que tal fe se da a través de la revelación, la cual es conservada en un depósito de tradiciones, es frecuente que al examen de las relaciones entre razón y fe se juxtaponga el de las relaciones entre la razón y la revelación, así como entre la razón y la autoridad. Cuando la fe o la autoridad aparecen como "naturalmente" ligadas a la razón, no se plantean graves cuestiones acerca de su relación mutua. Pero cuando por algún motivo la separación se acentúa, los intentos de explicación de su relación mutua y en particular de su mutua integración proliferan. Primado de la fe sobre la razón, prima-

do de la razón sobre la fe, equilibrio entre ambas, separación de ambas son algunas de las soluciones propuestas. Debe advertirse que durante la época "clásica" medieval los citados problemas no surgen demasiado notoriamente en la superficie. La separación entre fe y razón (aun con vistas a su acuerdo ulterior) no se manifiesta ni siquiera cuando los textos parecen tenerla en cuenta. Puede aducirse a este efecto el pasaje de Escoto Erigena, según el cual la *auctoritas* no aprobada por la *ratio* es *infirmata*, pero según el cual también *vera ratio, quum virtutibus, suis rata et immutabilis munitur, nullius auctoritatis ad stipulatione roboran indiget* (*De div. nat.*, I, 69). En efecto, a pesar de que habla aquí de la relación entre fe o autoridad y razón, ello no se suscita como un problema de fondo, pues el citado filósofo sigue aún las normas del *Nisi credideritis, non intelliegetis*, del *Credo ut intelligam* y del *Fides quaerens intellectum* que desde San Agustín dieron un sentido preciso a la *ratio* y a la función de ella dentro de la *auctoritas* y la *fides* (véase CREENCIA). En cambio, la abundancia de intentos de armonización entre ambos elementos prueba que ha habido una cierta "ruptura", la cual llegó a culminación cuando se propuso la llamada "doctrina de la doble verdad": la de la *ventas secundum rationem* y la *veritas secundum fidem*. Para combatirla se hacen entonces necesarias una serie de doctrinas, desde la que proclama la subordinación completa de la razón a la fe y a la autoridad hasta la que da un cierto predominio a la razón en tanto que afirma que nada de lo que ésta descubre puede ser falso, pasando por las tesis sobre la necesaria armonía entre razón y fe, armonía que no necesita situar a ambas en un mismo plano, pues puede reconocerse, por ejemplo, que la razón es lo primero en el orden del conocimiento sin ser lo primero en el orden de la realidad.

Cuando en un cierto momento se manifestó en algunos autores una ruptura bastante completa entre la fe y la razón, en virtud de considerarse que la primera no debía ser "contaminada" por el elemento racional, se produjo un hecho tan comprensible como paradójico; desligada de lo que estaba íntimamente vinculada a ella, la razón terminó por cobrar una com-

pleta autonomía. De esta última ha partido en gran parte la idea de razón en el curso del pensamiento moderno. Sin abandonarse el reino de los *credibilia*, la función desempeñada por tal reino en el pensamiento filosófico ha quedado considerablemente restringida. Y cuando la idea de la razón ha experimentado un proceso de "desteologización" casi completa, la razón no ha sido ya comparada, contrastada, u opuesta a la fe, a la autoridad, sino a otros elementos; el principal de éstos ha sido en el curso de la época moderna la experiencia (véase). Las discusiones entre los partidarios del racionalismo (véase) y los que se han adherido al empirismo (véase) han puesto de relieve los cambios experimentados por el concepto de razón en la filosofía moderna. Lo que importa en ésta es, por un lado, el sentido gnoseológico (las posibilidades o las dificultades de la razón para aprehender lo que es verdaderamente real) y por el otro el sentido metafísico (la posibilidad o imposibilidad de decir que la realidad es en último término de carácter racional). Lo que se ha llamado "el primado de la razón" en la época moderna es, en rigor, el primado del examen y discusión de tales problemas.

Desde el punto de vista gnoseológico la razón ha sido contrastada, pues, con la experiencia, pero hay que tener presente que, como hemos advertido en otro lugar (véase RACIONALISMO), esta experiencia no designa en la mayor parte de las ocasiones un mero y simple contacto afectivo con lo exterior (concebido como irracional), sino *otro modo* de utilizar la razón. Es, pues, verdad en gran medida que la razón en el sentido apuntado ha sido uno de los grandes ejes en torno a los cuales ha girado la filosofía moderna. Ello no significa que toda la filosofía moderna haya estado dominada por las exigencias del pensamiento racional; si bien es cierto que algunos de los grandes filósofos del siglo xvii ensayaron una racionalización completa de lo real y que varias de las escuelas del siglo xviii intentaron reducir las estructuras de la realidad a las de la idealidad (más susceptibles de ser penetradas racionalmente), hay que tener en cuenta que, por un lado, esta racionalización no fue completa, y

que, por otro lado, aun en el interior de la misma se dieron muy diversos significados del concepto de razón. Entre estos significados destacan los siguientes: la razón como intuición (véase) de ciertos elementos últimos supuestamente constitutivos de lo real (las "naturalezas simples"); la razón como análisis (véase) y la razón como síntesis especulativa. Estos tres significados se combinaron con frecuencia, pero muchos autores tuvieron buen cuidado en distinguir entre la razón analítica y la razón "meramente especulativa": la primera era considerada como la propia de la parte teórica de la filosofía natural (la física matemática principalmente); la segunda era estimada como una (errónea) prosecución de las tendencias de las filosofías "clásicas" (antiguas y medievales), especialmente en tanto que pretendían obtener un conocimiento de la Naturaleza sin el freno proporcionado por la combinación del experimento y del análisis. Sin embargo, el desvío común a casi todos los grandes filósofos modernos por la razón especulativa no impidió que ésta volviera poco a poco por sus fueros y que reapareciera —en la escuela de Wolff, por ejemplo— lo que se consideraba como "el dogmatismo de la razón".

Kant se enfrentó con esta situación y procuró remediarla al intentar hallar una posición filosófica que eludiera por igual el dogmatismo (a veces identificado por él con el racionalismo) y el escepticismo (con frecuencia equiparado al empirismo). La conversión de la metafísica en "crítica de la razón" y en exploración de sus posibilidades y límites o, mejor dicho, la anteposición de una crítica de la razón a la metafísica fueron la consecuencia de la actitud kantiana. Muchos son los significados que tiene en los escritos de Kant el vocablo 'razón' (*Vernunft*); no sólo puede hablarse de la "razón pura", de la "razón práctica" y de sus variantes, sino que también puede hablarse de razón en tanto que distinta del entendimiento (véase). Nos limitaremos a precisar aquí algunos de los más importantes usos kantianos de 'razón'. La razón es "toda facultad de conocer superior", en cuyo caso lo racional se distingue de lo empírico. La razón es, por otro lado, "la facultad que proporciona los principios del

conocimiento *a priori*"; la razón pura es "la que contiene los principios para conocer algo absolutamente *a priori*". La razón se distingue del entendimiento; éste es la "facultad de las reglas", es decir, la actividad mediante la cual se ordenan los datos de la sensibilidad por las categorías, en tanto que aquélla es la "facultad de los principios", la actividad que unifica los conocimientos del entendimiento en las ideas (véase IDEA). La razón es teórica o especulativa cuando se refiere a los principios *a priori* del conocimiento, y es práctica cuando se refiere a los principios *a priori* de la acción. La diferencia entre la razón y la razón pura consiste en que la primera es, como facultad superior del conocimiento, distinta de la mera experiencia, mientras que la segunda es, al mismo tiempo, distinta del entendimiento, pues se ocupa de investigar la condición de todo lo condicionado. La "crítica de la razón pura" es, así, el examen (para el cual se usa la "razón" en amplio sentido) de los límites del conocimiento puramente racional, único medio de evitar caer en el dogmatismo especulativo.

La razón fue asimismo uno de los grandes ejes de la filosofía postkantiana, en particular de la filosofía del idealismo alemán. En la medida en que ingresaron en esta última elementos "románticos" (véase ROMANTICISMO) se produjo una reacción contra la "razón moderna". Pero al mismo tiempo se intentó desarrollar un tipo de razón que pudiera dar cuenta de lo que hasta entonces había sido considerado o como irracional o como únicamente susceptible de descripción empírica (la evolución, la individualidad, la historia, etc.). Ejemplo eminente al respecto lo encontramos en Hegel. La razón es en la filosofía hegeliana algo que se hace y deviene, y puede ser identificada con la Idea. La fenomenología de la razón se manifiesta, pues, paralelamente a la fenomenología del Espíritu. El tránsito de la vuelta a sí misma de la conciencia a la razón permite definir primeramente a ésta como "la certidumbre de la conciencia de ser toda la realidad", pero esta concepción es sólo un primer estadio en el desenvolvimiento dialéctico (véase DIALÉCTICA) que va de la razón que observa, a la actualización de la conciencia de sí misma por su

propia actividad y que desemboca en la "individualidad que se sabe real en sí y por sí misma". En un posterior estadio la razón es "la razón que examina las leyes" (sus propias leyes), la completa absorción de lo real en lo racional y la consiguiente identificación de razón y realidad.

Ya sea por retomar en parte la vía iniciada por Kant, ya sea por las exigencias del desarrollo de la filosofía y de las ciencias, el pensamiento filosófico del siglo **xxx** (sobre todo a partir de mediados del siglo) y el del siglo **xx** se ha ocupado con frecuencia del problema de la razón, tanto en sentido gnoseológico como metafísico. Ello se ha manifestado de muchas maneras. Por un lado, tenemos los trabajos de autores como Lalande, Brunschvicg, Meyerson y otros, los cuales han intentado describir "el proceso de la razón" no sólo desde el punto de vista histórico, sino también sistemático. Se ha advertido, en efecto, que las sucesivas aplicaciones de las exigencias de la razón a la realidad coinciden con ciertas tendencias internas de la razón humana, la cual aspira a reducir la multiplicidad a la unidad, la diversidad a la identidad, el tiempo al espacio, la opacidad a la transparencia. Cuando se han llevado dichas exigencias a sus consecuencias últimas, la razón se ha convertido en pura razón especulativa; más aun, la razón ha tenido que "negar" la realidad por ser incapaz de "encajarla" en el marco puramente racional. Por otro lado, hay los trabajos de Husserl y de algunos de sus discípulos acerca del problema y del concepto de la razón, trabajos que han conducido tanto a una nueva delimitación de sus posibilidades como al reconocimiento de una ampliación de sus virtualidades y potencias. Finalmente, hay los esfuerzos que pueden agruparse bajo el nombre de "razón histórica" y que, iniciados de modo maduro por Dilthey, constituyen un nuevo ataque al problema de las "relaciones" entre la razón y la realidad. Dentro de estos esfuerzos se halla la filosofía de la razón vital o razón viviente de Ortega y Gasset, de la cual se desprende que no basta desdeñar la razón (como hacen los irracionalismos de toda laya) ni tampoco mantenerse dentro de los cauces

de la razón tradicional: lo que debe hacerse es reconocer —como señala Julián Marías— que "sólo cuando la vida misma funciona como razón conseguimos entender algo humano". De este modo la razón (vital) es la vida misma en tanto que es capaz de dar cuenta de sí misma y de sus propias situaciones. La razón no es heterogénea a la vida (ni tampoco idéica a ella): es un órgano de la vida que puede convertirse en el "órgano de toda comprensión". Las repetidas lamentaciones acerca del "fracaso de la razón" pueden entonces ser justificables sólo en tanto que "fracaso" de un determinado concepto de razón.

Los anteriores análisis son de índole predominantemente filosófica. Un punto de vista más declaradamente histórico-antropológico y sociológico adoptan ciertos otros trabajos contemporáneos sobre el concepto de razón. Destaca entre ellos la teoría propuesta por Karl Mannheim. Éste distingue entre dos tipos de racionalidad, que dan origen a la vez a dos distintas concepciones de lo irracional. Por un lado, hay una "racionalidad substancial", que son los actos mentales en la medida en que se esfuerzan por abarcar objetividades y situaciones reales. Todo lo que no sean estos actos aparecerá como sustancialmente irracional, y dentro de éste estarán incluidos los estímulos, los deseos y los sentimientos, inclusive en tanto que funcionen con una meta conscientemente perseguida. Por otro lado, hay una "racionalidad funcional", que es la que surge cuando se dice que determinada institución está racionalizada. 'Racional' no designa en este caso acto mental de conocimiento, sino actividad o conjunto de actividades organizadas con vistas a un fin dado de antemano. Es comprensible, a tenor de lo dicho, que puede haber una sociedad racionalizada funcionalmente con sus miembros sustancialmente no racionalizados, y a la inversa, es decir, no es forzosa, sino al contrario sociológicamente probable la no co-existencia de la racionalidad substancial con la funcional. Por eso la moralidad, según Mannheim, aparece bajo las dos formas: funcionalmente, la moral es el conjunto de normas cuya eficacia garantiza el funcionamiento de la sociedad; substancialmente, la moral es el conjunto de contenidos concretos

que, como las leyes de fe y las normas, pueden inclusive ser irracionales desde el punto de vista de su cualidad.

Además de los autores y textos citados en el artículo, y de las obras mencionadas en la bibliografía del artículo RACIONALISMO, véase: C. Milhaud, *Le rationnel*, 1898. — George Santayana, *The Life of Reason or the Phases of Human Progress*, 5 vols., 1905-1906 (I. *Reason in Common Sense*; II. *Reason in Society*; III. *Reason in Religion*; IV. *Reason in Art*; V. *Reason in Science*) (trad. esp.: *La vida de la razón o fases del progreso humano*, 1958). — P. Dubois, *Vernunft und Gefühl*, 1914. — A. Banfi, *Principi di una teoria della ragione*, 1926. — Frank Lorimer, *The Growth of Reason. A Study of the Rôle of Verbal Activity in the Growth and Structure of the Human Mind*, 1929. — A. N. Whitehead, *The Function of Reason*, 1929. — León Dujovne, *La filosofía y las teorías científicas. La razón y lo racional*, 1930. — Jean de la Harpe, *L'idée de raison dans les sciences et la philosophie contemporaine*, 1930. — Morris R. Cohen, *Reason and Nature*, 1931 (trad. esp.: *Razón y Naturaleza*, 1956). — M. Duportal, *De la raison*, 1932. — Th. Whittaker, *Reason. A Philosophical Essay with Historical Illustrations*, 1934. — Karl Jaspers, *Vernunft und Existenz*, 1935 (trad. esp.: *Razón y existencia*, 1960). — Id., id., *Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit*, 1950 (trad. esp.: *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*, 1953). — Varios autores, *Reason*, 1941 [University of California Publications in Philosophy, 21]. — A. C. Ewing, *Reason and Intuition*, 1941. — C. Antoni, *La lotta contro la ragione*, 1942. — A. E. Murphy, *The Uses of Reason*, 1943. — D. Rouston, *La raison et la vie*, 1946. — Guido de Ruggiero, *Il ritorno alla ragione*, 1946 (trad. esp.: *El retorno a la razón*, 1949). — Max Horkheimer, *Eclipse of Reason*, 1947. — Morris Ginsberg, *Reason and Unreason in Society. Essays in Sociological and Social Philosophy*, 1947. — W. H. Walsh, *Reason and Experience*, 1947. — André Lalande, *La raison et les normes*, 1948. — G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, 1954 (trad. esp.: *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo de Schelling hasta Hitler*, 1959). — G. G. Granger, *La raison*, 1955 (trad. esp.: *La razón*, 1959). — P. Thévenaz, *L'homme et sa raison*, 2 vols., 1956 (I. *Raison et conscience de soi*; II. *Raison et histoire*). — E. W. Beth, *La crise de la raison et la logique*, 1957 [Collection

de logique mathématique, ser. A., N° 12]. — Louis Rougier, "L'évolution du concept de raison dans la pensée occidentale", *Dialéctica*, XI (1957), 306-23.—Suzanne Bachelard, *La conscience de racionalité*, 1958. — Jacob Loewenverg, *Reason and the Nature of the Things*, 1960 [Paul Carus Lectures]. — E. Barbotin, D. Dubarle et al., *La crise de la raison dans la pensée contemporaine*, 1960. — A. O. Lovejoy, *The Reason, the Understanding and Time*, 1961. — G. Boas, *The Limits of Reason*, 1961. — Pedro García Asensio, S. I., *La razón como horizonte. Estudio psicológico sobre las dos vertientes intelectual y sensible del conocer humano*, 1962 [Libros "Pensamiento", B.2]. — Sobre autoridad y razón en la Edad Media: A. J. MacDonald, *Authority and Reason in the Middle Ages*, 1933. — Sobre fe y razón, véase la bibliografía del artículo FE. — Sobre la razón en la Ilustración, véase la bibliografía de este artículo.

Para la razón como razón dialéctica, razón histórica, razón vital, etc., a que nos referimos en el artículo RAZÓN (Tipos DE), véanse bibliografías de DIALÉCTICA, HISTORICISMO, VIDA.

Para la razón en relación con el intelecto véase bibliografía de INTELECTO.

RAZÓN CONCRETA, DIALÉCTICA, ESPECULATIVA, HISTÓRICA, PEREZOSA, PRÁCTICA, PURA, RECTA, TEÓRICA, VITAL. Véase ESPECULACIÓN, ESPECULATIVO; PURO; RAZÓN (TIPOS DE).

RAZÓN CONSTITUYENTE, CONSTITUIDA; RACIOCINANTE, RACIOCINADA. Véase RAZÓN.

RAZÓN INSUFICIENTE. En el artículo INDIFERENCIA (9) nos hemos referido a un principio llamado "principio de indiferencia" o "principio de razón insuficiente". Completaremos lo dicho allí con algunas observaciones.

En primer lugar, el principio de razón insuficiente es un principio inverso al de razón suficiente (v.); indica, pues, que no hay razón suficiente para inclinarse en favor de una opción más bien que otra u otras. En otras palabras, supuesto que se ignoran los diferentes modos en que puede tener lugar un acontecimiento, y no habiendo razón suficiente para preferir uno a otro, el acontecimiento en cuestión puede tener lugar tanto en un modo como en otro.

El principio de razón insuficiente suele tener un carácter preciso: el ser un principio de la llamada "doctrina

de la probabilidad como grado de certidumbre" o también "doctrina subjetiva de la probabilidad" (v.). El principio en cuestión no ejerce una función definida en una doctrina no subjetiva de la probabilidad, pero puede admitirse en esta última en forma negativa, a saber, como el principio según el cual no puede decirse que dos acontecimientos tienen el mismo grado de probabilidad si no hay razón suficiente para admitir uno más bien que el otro.

En el citado artículo INDIFERENCIA hemos hecho referencia a los resultados paradójicos a que puede dar lugar el principio de razón insuficiente cuando se aplica indiscriminadamente.

Puede relacionarse el principio aquí referido con el problema, o paradoja, del Asno de Buridan (VÉASE).

RAZÓN SUFICIENTE. El principio de razón suficiente (o razón determinante) enuncia que nada es (o acontece) sin que haya una razón para que sea (o acontezca) o sin que haya una razón que explique que sea (o acontezca). Es un principio que ha sido formulado varias veces en la historia de la filosofía. Según Lovejoy, lo encontramos en Abelardo (por ejemplo, *Introductio ad Theologiam*, III) y en todos los autores para los cuales las acciones de Dios no son resultado de decisiones arbitrarias, sino consecuencia de su bondad, la cual a su vez está fundada en razón. Lo encontramos asimismo en Giordano Bruno (por ejemplo, *De l'infinito universo e mondi*, I) cuando concibe la expansión de la divinidad como la expansión al infinito de una perfección. Sin embargo, es tradicional (y justificado) atribuir a Leibniz la formulación *madura* de tal principio. Dicho filósofo lo ha presentado repetidas veces en sus obras, considerando siempre el principio de razón suficiente como un principio fundamental. He aquí varios textos en los cuales Leibniz formula el principio — llamado a veces *principium reddendae rationis* (Cfr. Gerhardt, V, 309). En la *Monadología* (§ 32) señala que el principio de razón suficiente es — junto con el de contradicción — uno de los dos grandes principios en que se fundan nuestros razonamientos. En virtud del mismo "consideramos que ningún hecho puede ser verdadero o existente y ninguna enunciación verdadera sin que haya una razón

suficiente para que sea así y no de otro modo". Esta formulación (probablemente de 1714) había sido precedida por otras. En la *Theoria motus abstracti* (secs. 23-24), de 1671, escribe que "Nada acontece sin razón". Consecuencias de este principio son: que debemos evitar en la medida de lo posible cambios inestables; que entre contrarios debe elegirse el término medio; que podemos agregar lo que nos plazca a otro término con tal que esto no cause perjuicio a ningún otro término"; nada de extraño, pues, que "este nobilísimo principio de razón suficiente" sea "el ápice de la racionalidad en el movimiento". En un texto de 1686 (Gerhardt, II, 181), escribe Leibniz, después de haber admitido que "no todo lo posible existe", que "una vez admitido esto, se sigue que algunos posibles llegan a la existencia más bien que otros no por absoluta necesidad, sino por alguna otra razón (como el bien, el orden, la perfección)". En una carta a Des Bosses, de 1711, indica que "si no hubiera la mejor serie posible, Dios no habría creado nada, pues no puede obrar sin una razón o preferir lo menos perfecto a lo más perfecto". En otro texto (sin fecha) escribe que "otro principio, apenas menos general en su aplicación que el principio de contradicción, se aplica a la naturaleza de la libertad. Se trata del principio de que nada acontece sin la posibilidad de que una mente omnisciente pueda dar alguna razón del por qué acontece más bien que no acontece. Además, me parece que este principio tiene para las cosas contingentes el mismo uso que para las cosas necesarias". Podrían aducirse otras formulaciones; las anteriores bastan para comprobar cuando menos hasta qué punto el principio en cuestión es esencial en el pensamiento de Leibniz.

El «so del principio en el mencionado filósofo no ofrece muchas dificultades. He aquí tres argumentos fundados en el principio. (1) Hay algo más bien que nada, porque hay una razón suficiente: la superioridad del ser sobre el no ser. (2) No hay vacío en la Naturaleza, porque entonces habría que explicar por qué ciertas partes están ocupadas y otras no, y la razón de ello no puede encontrarse en el vacío mismo. (3) La

materia no puede reducirse a la extensión, porque no habría razón que explicara por qué una parte de la materia está en el lugar χ más bien que en el lugar γ . Pero si el uso no ofrece gran dificultad, la interpretación general del principio sí la ofrece. Se ha observado varias veces que Leibniz no ha sido nunca muy preciso en la formulación del principio. Lovejoy pone de relieve que a veces el principio de razón suficiente parece ser equivalente al postulado científico de la uniformidad causal en la Naturaleza, y a veces está expresado en términos que parecen referirse a la causa final más bien que a la causa eficiente (*The Great Chain of Being*, 1936, Cap. V). B. Russell indica que bajo la expresión 'principio de razón suficiente' laten, en rigor, dos principios. Uno es de carácter general y se aplica a todos los mundos posibles. El otro es especial y se aplica solamente al mundo actual (en el sentido de "actualizado"). Ambos principios se refieren a existentes, posibles o actuales, pero mientras el primero es una forma de la ley de causalidad (final), el segundo consiste en la afirmación de que toda producción causal actual está determinada por el deseo del bien. Por eso el primer principio es metafísicamente necesario (y puede ser considerado como un principio de los contingentes posibles), mientras que el último es contingente (y puede ser considerado como un principio de los contingentes actuales) (*A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, nueva ed., 1937, Cap. III). Observemos, sin embargo, que no obstante las ambigüedades apuntadas, hay algo que parece claro en la intención de Leibniz: consiste en que el filósofo enuncia su principio en una forma general (sin la cual no podrían entenderse los diversos usos que de él hace), pero restringiéndolo en el sentido de evitar las consecuencias del monismo ontológico de Spinoza. Pues este autor admite asimismo el principio, pero como lo aplica a la no existencia igual que a la existencia, no hay entonces modo de explicar y justificar los entes contingentes: ser es siempre para Spinoza ser *absolutamente* necesario.

El principio leibniziano de razón suficiente ocupó un lugar prominente en Wolff, el cual lo definió como si-

gue: *Per rationem sufficientem intelligimus id, unde intelligitur, cur aliquid sit* (*Ontologia*, § 56) — aquello por lo cual entendemos por qué algo es. No obstante las diversas referencias que hace Wolff al principio en cuestión con el fin de aclararlo (*ibid.*, §§ 116-8, 129-30, 157, 189, 298, 300), se ha puesto con frecuencia de relieve que hay en Wolff una confusión que reapareció en muchos autores wolffianos: la confusión del orden lógico con el ontológico, especialmente cuando se trató de derivar el principio de razón suficiente del principio de no contradicción. A esta confusión, o supuesta confusión, puede agregarse otra: la que se manifiesta al concebirse el principio de razón suficiente como un principio "psicológico" (o "psico-gnoseológico") en cuanto se entiende por él la imposibilidad de pensar un juicio sin razón suficiente. Lo normal fue, sin embargo, destacar el carácter ontológico del principio de razón suficiente. Tal ocurrió con la mayor parte de los autores que, después de Wolff, dieron una importancia básica al principio. Entre dichos autores destacan muchos neoescolásticos del siglo XIX, todos los cuales, según indica J. E. Gurr (Cfr. *op. cit.* bibliografía, pág. 160) adoptaron el contexto del "primado de la esencia" dentro del cual "el principio de razón suficiente adquiere máxima significación y utilidad". Es interesante examinar a este respecto el "lugar" que ocupa el principio en los diversos manuales, especialmente los manuales neoescolásticos. Según señala Gurr (*op. ref.*, pág. 171), en algunos de ellos el principio es presentado en la ontología junto con el principio de no contradicción, mientras en otros (sobre todo a finales del siglo XIX) aparece en el capítulo que trata de las causas.

En *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813), Schopenhauer distingue entre el principio de la razón suficiente del devenir, el del conocer, el del ser y el del obrar. Con ello se advierte de nuevo la multivocidad del principio y en particular la más fundamental escisión del mismo según se refiera al ser real o al ideal. En el primer caso, la razón suficiente tiene un carácter marcadamente ontológico; en el segundo interviene, además, el aspecto lógico, aun cuando éste afecta so-

lamente a la parte más superficial y externa del principio que puede considerarse totalmente como ontológico y, en lo que toca a la esfera del conocer, como gnoseológico. Según Pfänder, el sentido genuinamente lógico del principio de razón suficiente descansa en "la conexión interna que la verdad de un juicio tiene, por un lado, con el juicio; por otro, con la razón suficiente" y es, por lo tanto, un principio aplicable solamente al juicio y a la condición de su verdad, lo cual equivale, en el fondo, a la posibilidad de su ser verdadero.

Heidegger ha indicado que el "principio" roza las cuestiones centrales de la metafísica. En su aspecto metafísico, el problema de la razón suficiente es consecuencia del más amplio problema del fundamento (VÉASE *Grund*). Heidegger lo ha referido a la libertad de fundamentar (*gründen*). El mismo autor ha observado que el principio de razón suficiente tiene una forma negativa (en el *nihil est sine ratione*) y una afirmativa (en el *omne ens habet rationem*) y ha señalado que la forma negativa es más reveladora que la afirmativa. El principio de razón suficiente o "principio de razón" (*Satz vom Grund*) trata del fondo (*Grund*), el cual se halla siempre "debajo de" —aquello de que se trata—; por tanto, el principio en cuestión es un principio que no queda adherido a las cosas, de las que se afirma algo, sino al fundamento de las cosas, del cual justamente no se afirma nada. De ahí este predominio de lo negativo en el principio y el estar rodeado de oscuridades. El principio de razón suficiente, manifiesta Heidegger, ha sido interpretado torcidamente porque se ha confundido "razón" con "fondo" o "fundamento". El principio de razón, al declarar que nada hay sin razón, declara a la vez que el principio mismo no carece de razón. Pero la razón del principio no se halla en el principio. Si la razón del "principio de razón" es la *ratio*, lo es, señala Heidegger, en el sentido originario del *logos*, como lo que "hace ver", es decir, como lo que abre el ámbito del ser para que se "presente". Lo que Heidegger llama "el pequeño principio de razón" (*der kleine Satz vom Grund*) —que parece ser el principio tal como ha sido entendido por la mayor parte de los filósofos— se convierte en "principio grande", en

grosse Grundsatz, cuando lo vemos "hablando" como "palabra del Ser" (*ah Wort vom Sein*) y llamando a este "Ser" justamente "Razón".

Si tenemos en cuenta la interpretación de Heidegger nos encontraremos, pues, ahora con las siguientes posibles maneras de entender el principio de razón suficiente: la ontológica, la lógica, la psicológica (o psico-gnoseológica) y la "metafísica". Con el fin de evitar confusiones podría indicarse en cada caso en qué sentido se entiende el principio en cuestión. Sin embargo, las precisiones pertinentes no serían siempre suficientes, pues hay indudables relaciones entre los mencionados modos de interpretar el principio; éste es, si se quiere, ontológico, pero es al mismo tiempo lógico, o formulable lógicamente; a la vez, es un principio que se impone a todo pensar, y, finalmente, todo pensamiento como pensamiento tiene su origen en el principio de razón.

Christian August Crusius, *De usu et limitibus principii determinantis, vulgo sufficientis*, 1743 (trad. alemana, 1744). — Franz Erhardt, *Der Satz vom Grunde als Prinzip des Schliessens*, 1891. — B. Petronievic, *Der Satz vom Grunde. Eine logische Untersuchung*, 1898. — Wilbur Urban, "The History of the Principle of Sufficient Reason: Its Metaphysical and Logical Foundations", *Princeton Contributions to Philosophy*, I, 3 (1900), 1-87. — J. Bergmann; "Über den Satz vom zureichenden Grunde", *Zeitschrift für immanente Philosophie*, II (1900). — Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, 1929 (trad. esp.: "La esencia del fundamento", *Substancia*, 4 [1940]; otra trad, 1944). — Id., *íd.*, *Der Satz vom Grund*, 1957 [13 lecciones en la Universidad de Friburgo (1955-1956) y una conferencia en Bremen y Viena (1956)] (trad. esp.: *Principio de razón*, 1958). — Joseph Geysler, *Der Prinzip vom zureichenden Grunde*, 1930. — J. De Vries, S. J., "Geschichtliches zum Streit um die metaphysischen Prinzipien", *Scholastik*, VI (1937), 196-221. — A. Lovejoy, *op. cit. supra*. — Rudolf Laun, *Der Satz vom Grunde. Ein System der Erkenntnistheorie*, 1942, 2ª ed., 1956. — A. de Coninck, "Le principe de raison d'être est-il synthétique?", *Revue philosophique de Louvain*, XLVII (1949), 71-108. — John Edwin Gurr, S. J., "Genesis and Functions of Principles in Philosophy", *Proceedings of the American Catholic Association*, XXIX (1955), 121-33. — Id., *íd.*, *The Principle of*

Sufficient Reason in Some Scholastic Systems, 1750-1900, 1959.

RAZÓN (TIPOS DE). En el artículo RAZÓN hemos tratado de varios modos de entender el concepto de razón, pero sólo ocasionalmente nos hemos referido a los que pueden llamarse "tipos de razón" — y también "formas de razón", "modos de razón". Si consideramos los tipos de razón teniendo en cuenta los modos como puede adjetivarse el sustantivo 'razón', la lista puede ser muy larga; podremos hablar —como ya hicieron muchos filósofos del pasado— de "razón universal", "razón particular", "razón natural", "razón adecuada", "razón concreta", "razón humana", "razón divina", etc., etc. No todos los adjetivos agregados a 'razón' se refieren al mismo concepto de "razón". En algunos casos se entiende 'razón' como una facultad, otras como un concepto; en algunos casos se equipara 'razón' a 'intelecto', en otros casos se equipara a 'fundamento', 'prueba', etc., etc. Aun si clasificáramos los diversos modos de entender 'razón' y procediéramos acto seguido a indicar los diversos tipos de razón posibles para cada modo de entenderla, habría que extenderse desmesuradamente sobre el asunto. Sin embargo, hay ciertos "tipos de razón" que estimamos fundamentales y a los cuales nos referiremos brevemente en orden alfabético: son la razón dialéctica, la razón especulativa, la razón histórica, la razón perezosa, la razón práctica, la razón pura, la razón recta, la razón teórica y la razón vital. Podemos, además, abreviar nuestra exposición por cuanto hemos tratado de la razón especulativa en el artículo ESPECULACIÓN, ESPECULATIVO, y de la razón pura en el artículo PURO, y por cuanto también pueden considerarse la razón especulativa y la razón teórica como sensiblemente idénticas. Nos queda, pues, tratar en el proyectado orden alfabético de la razón dialéctica, la razón histórica, la razón perezosa, la razón práctica, la razón recta y la razón vital (con una breve referencia a la llamada "razón concreta"). Advertiremos que en cada uno de estos tipos de razón se entretejen otras formas; así, por ejemplo, lo que hemos llamado en RAZÓN la "razón constituyente" y la "razón constituida" (o "razón racionante" y "razón racionada").

La expresión 'razón dialéctica' es usada especialmente en el presente, pero remite a modos de entender la dialéctica (VÉASE) en el pasado, y principalmente a los conceptos de "razón dialéctica" en Hegel y en Marx. El más conocido, o resonante, uso de 'razón dialéctica' se halla en Jean-Paul Sartre, el cual ha procedido a desarrollar una "crítica de la razón dialéctica" (*Critique de la raison dialectique. I. Théorie des ensembles pratiques*, 1960) que tiene por misión examinar "el límite, la validez y la extensión de la razón dialéctica". No se trata, sin embargo, de una crítica de la razón dialéctica por una razón "supradialéctica" o por otro modo de razón, pues "si se dice que esta razón dialéctica no puede ser *criticada* (en el sentido en que ha empleado Kant el término) sino por la propia razón dialéctica, responderemos que esto es verdad, pero que justamente hay que dejar a la razón dialéctica que se funde y se desarrolle como libre crítica de sí misma al mismo tiempo que como movimiento de la historia y del conocimiento" (*op. cit.*, pág. 120). Según Sartre, la razón dialéctica "no es ni razón constituyente ni razón constituida; es la razón constituyéndose en el mundo y por él disolviendo en ella todas las razones constituidas para constituir otras nuevas que a su vez supera y disuelve" (*ibid.*, pág. 119). La razón dialéctica no procede, según Sartre, de la Naturaleza, ni es una proyección de la razón dialéctica descubierta en la praxis (VÉASE) a la Naturaleza para luego retrotraerse a la praxis como una "razón universal"; la razón dialéctica "es un todo y debe fundarse a sí misma, es decir, dialécticamente" (*op. cit.*, pág. 130).

Refiriéndose especialmente a la razón dialéctica en el sentido de Hegel y Marx, y más específicamente en el sentido de Sartre, Raymond Ruyer ("Le mythe de la raison dialectique", *Revue de Métaphysique et de Morale*, Año 66 [1961], 1-34) la ha sometido a crítica considerando que se funda en una idea "unilateralista" y "horizontalista" de los hechos. Si bien los defensores de la razón dialéctica, arguye Ruyer, aciertan en no admitir la separación completa entre sujeto y objeto, olvidan que la "razón clásica" (debidamente reformada y ampliada) explica mejor que la razón dialéctica las normas a las cuales se ajustan los

hechos dentro de ciertos modelos o "matrices". La razón (no dialéctica) no es para Ruyer una "facultad absoluta"; es la posibilidad de dar cuenta de los hechos mediante un "sobrevuelo" (*survol*) y mediante la formación de "campos matriciales". La razón clásica (en cuanto "razón científica") puede, según Ruyer, comprender la novedad y el devenir históricos, mejor de lo que puede hacerlo la "razón dialéctica".

Esta crítica de R. Ruyer afecta el conjunto de la razón dialéctica; no hay motivo, concluye dicho autor, para tratar de introducir semejante razón dialéctica cuando la razón "clásica" —llamada a veces con frecuencia "razón analítica"— basta, siempre que se la entienda con suficiente amplitud. Otras críticas de la razón dialéctica son menos radicales. Así, por ejemplo, Claude Lévi-Strauss (*La pensée sauvage*, 1962, págs. 324 y sigs.) pone de relieve que la razón dialéctica en el sentido de Sartre es el resultado del ejercicio de una razón analítica, en cuanto que Sartre procede a distinguir, a clasificar, etc. No hay, en todo caso, arguye Lévi-Strauss, motivo para oponer la razón dialéctica a la razón analítica, pues "la oposición entre ambas razones es relativa y no absoluta". Según este autor, la razón dialéctica no es sino la razón analítica en cuanto se corrige a sí misma; si se quiere, la razón dialéctica es "la razón analítica en marcha".

Parece, pues, posible presentar la razón dialéctica sin por ello arrumbar por completo la "razón analítica". Además, no es menester ni mucho menos confinar la razón dialéctica a la forma que adopta en Sartre. Por lo pronto, dentro inclusive del propio marxismo puede haber formas de razón dialéctica más "empíricas" que la sartriana (por ejemplo, en Henri Lefebvre). Y fuera del marxismo hay tipos de razón dialéctica tal como el propuesto por Ortega y Gasset al hablar de un pensar "sintético o dialéctico", el cual consiste en "una serie dialéctica de pensamientos", cada uno de los cuales "complica e impone pensar el siguiente", de suerte que "el nexo entre ellos es... más fuerte que en el pensar analítico" (*Origen y epílogo de la filosofía* [1960], pág. 16). Podemos mencionar asimismo el tipo de razón dialéctica propuesto por el autor de este *Diccionario* bajo la for-

ma de un "empirismo dialéctico" (véase *El ser y la muerte* [1962], págs. 20-1) o la forma de razón dialéctica desarrollada por los filósofos de la llamada "Escuela de Zurich" (véase ZÜRICH [ESCUELA DE]).

La razón dialéctica —lo mismo que la razón histórica a la que nos referiremos a continuación— es llamada a veces "razón concreta" para diferenciarla de la "razón abstracta". Podría incluirse la "razón concreta" dentro de los tipos de razón dilucidados, pero como tal razón concreta se explicita en la razón dialéctica, o en la razón histórica, o en ambas a un tiempo, no le consagramos más atención que la del presente párrafo. Indiquemos únicamente que aunque la expresión 'razón concreta' fue utilizada ya por algunos escolásticos, el sentido en que suele usarse hoy esta expresión es más bien el procedente de Hegel, para el cual, por lo demás, el simple vocablo 'razón' (*Vernunft*) expresaba su carácter "concreto", a diferencia del carácter "abstracto" del entendimiento (VÉASE) (*Verstand*).

El concepto de razón histórica está ligado íntimamente a la noción de conciencia histórica y a los esfuerzos con el fin de conceptualizar tal conciencia. La idea de la razón como razón histórica está difusa —en varios sentidos de 'difusa'— en Dilthey (v.), el cual dirigió su reflexión hacia una "crítica de la razón histórica" en cuanto razón que, como la dialéctica (VÉASE), se funda a sí misma, ya que la razón histórica es su propio desarrollo en el curso de su pasado y en la constitución de su presente y de las posibilidades para su futuro. Dilthey se ocupó sobre todo del método de la razón histórica como método de las ciencias del espíritu y, por tanto, en un sentido más gnoseológico que metafísico. Varios de los autores más o menos adecuadamente filiados como "historicistas" (véase HISTORICISMO) se han ocupado de la razón histórica como "superación histórica del relativismo histórico". En un sentido más propiamente metafísico, Ortega y Gasset —que durante años tuvo el proyecto de escribir una *Aurora de la razón histórica*— trabajó en los fundamentos de una "crítica de la razón histórica", íntimamente ligada al concepto de "razón vital" de que hablaremos luego. Las referencias a la razón histórica son demasiado numerosas en

la obra de Ortega para citarlas aquí. Nos limitaremos a poner de relieve que la razón histórica de Ortega no es simplemente una especificación de la razón vital, puesto que la razón vital misma es histórica.

En su libro *Kritik der historischen Vernunft* (1957), Alois Dempf considera la razón histórica como una de las cuatro formas fundamentales de la razón, junto a la razón teórica, la razón práctica y la razón poética. La razón teórica se ocupa del orden del universo; la razón práctica, de la ley eterna (moral); la razón poética, de la imagen del mundo; la razón histórica, de la ley temporal. La razón histórica se va desplegando en el curso de la evolución temporal, de modo que hay una serie de *Weltalter* o "edades mundiales" de la *historische Vernunft* (op. cit., págs. 65 y sigs.). La razón histórica se va manifestando en "la filosofía ingenua del tiempo", en la concepción simbólica de la vida humana, etc. En su plenitud, la razón histórica comprende, según Dempf, una concepción de Dios, una del hombre y una del mundo.

Reconocemos que el concepto de "razón perezosa" es mucho menos fundamental que cualquiera de los precedentes y de los que seguirán; en efecto, no hay, propiamente hablando, un "tipo de razón" que sea la "razón perezosa" ni tampoco es esta última suficientemente amplia para caracterizar muchos usos de la razón. Introducimos aquí —y en el anunciado orden alfabético— este concepto en parte porque no encontramos lugar más adecuado y tampoco estimamos que merezca tratarse separadamente, y en parte porque, a pesar de todo, lo que se llama "razón perezosa" puede ser el nombre de un modo de emplear la razón del que encontramos numerosos ejemplos en la historia de la filosofía.

Este modo de emplear la razón como lo que se llamaba en la Antigüedad *αργός λόγος*, y luego, en la versión latina, *ignava ratio*, consiste en suspender toda investigación por estimar que ésta es inútil y no puede descubrir nada que no se conozca ya. La razón perezosa en la Antigüedad aparecía como un "decir" o un razonamiento, *λόγος*, que con frecuencia se denunciaba como un sofisma. Éste tiene varias formas, algunas procedentes de la sofística clásica y otras de los

megáricos. En una de estas formas se proclama que no vale la pena buscar nada porque o no se sabe lo que se busca, y entonces no puede hablarse de buscarlo, o se sabe lo que se busca, y entonces es inútil buscarlo. En otra forma se proclama que, puesto que todos los acontecimientos están determinados, no vale la pena ni buscar nada ni siquiera hacer nada, pues búsquese lo que se busque, o hágase lo que se haga, acontecerá lo que tiene que acontecer. En un sentido distinto, pero algo afín a los anteriores, Kant habló de una "razón perezosa" (*Faule Vernunft*) que consiste en asumir un principio según el cual la investigación está ya terminada, de modo que la razón, en vez de seguir investigando, se queda tranquila y en reposo (*Ruhe*). Ello sucede, según Kant, cuando se usan las ideas trascendentales como ideas constitutivas (véase CONSTITUCIÓN, CONSTITUTIVO) en vez de limitarse a usarlas como ideas regulativas. Con ello se propone una filosofía que puede llamarse "la filosofía de los indolentes", *philosophia pigrorum*. De un modo más general, puede hablarse de "razón perezosa" para referirse a formas de pensar tales como las siguientes: la que consiste en resolver, o pretender resolver, los problemas por medio de un principio que los da por resueltos; la que consiste en resolver, o pretender resolver, ciertos problemas declarándolos "problemas falsos", "problemas aparentes" o "pseudo-problemas"; la que consiste en adoptar principios o tesis demasiado *ad hoc*; la que consiste en adoptar principios demasiado generales, que lo explican todo justamente porque no explican nada; la que consiste en "huir de la realidad", la cual es demasiado "resistente" — pues, como ha escrito Proust en *Sodome et Gomorrhe* (*À la Recherche...*, ed. P. Clarac y A. Ferré, t. III, pág. 650), "toute action de l'esprit est aisée si elle n'est pas soumise au réel".

La expresión 'razón práctica' debe entenderse ante todo en contraste con las expresiones 'razón teórica' y 'razón especulativa'. Según apuntamos antes, lo que podría decirse aquí acerca de la razón práctica y la razón especulativa consta en varios otros artículos, de los que destacamos ESPECULACIÓN, ESPECULATIVO. Apuntemos, o recordemos, por el momento sólo lo siguiente con relación a dicho contraste. Aris-

tóteles indicó que el intelecto (v.) práctico, νοῦς πρακτικός difiere del intelecto teórico, νοῦς θεωρητικός, por el carácter de su fin. Lo que estimula el intelecto práctico es el objeto del apetito (v.) (*De an.*, III, 10, 433 a 15 y sigs.). Los escolásticos, entre ellos Santo Tomás, tradujeron νοῦς πρακτικός por *intellectus practicus* y también por *ratio practica* (*S. theol.*, I, q. LXXIX, a 11; II-II^o, q. CLXXIX, a. 2 *et al.*). La *ratio practica* es llamada también *ratio operativa* (como la *ratio speculativa* es llamada también *ratio scientifica*). Según Santo Tomás, la *ratio speculativa* y la *ratio practica* difieren en que la primera se limita a aprehender las cosas, mientras que la segunda no sólo aprehende, sino que también causa — *ratio vero practica est non solum apprehensiva, sed etiam causativa* (*S. theol.* II-II^o, q. LXXXIII).

Según Lewis White Beck (*A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* [1960], pág. 37), los wolffianos no usaron los citados términos escolásticos en sus obras en latín, pero distinguieron entre *cognitio movens* y *cognitio iners*, reconociendo los elementos cognoscitivos y conativos (impulsivos) en la volición en expresiones como *appetitus rationalis* (Baumgarten, *Metaphysica*, §§ 669, 690). La expresión 'razón práctica' fue usada, en inglés (*practical reason*), por Richard Burthogge (nac. Plymouth: 1638-1700) en su obra *Organum vêtus et novum* (1678), y por Thomas Reid en *An Essay on the Active Powers of the Mind* (1788), Libro III, parte iii, sección 2. Anne Martin Schrecker (*A Study of Francis Hutcheson's Two Ethical Theories in Relation to Some Moral Philosophies of the Enlightenment* [tesis; mimeog., 1961]) indica que Francis Hutcheson distinguió entre *speculative reason* y *practical reason* en sus *Letters Concerning the True Foundation of Virtue and Moral Goodness... between Mr. Gilbert Burnet and Mr. Francis Hutcheson* (1772). Ahora bien, el más importante e influyente uso de la expresión 'razón práctica' después de Aristóteles y los escolásticos es la de Kant, con la expresión *praktische Vernunft*, introducida, según Beck (*loc. cit. supra*) hacia 1765 (*Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen im Winterhalbjahr von 1765-1766* [Akademie Ausgabe, II, 312]).

Seguendo una información proporcionada por Paul Schrecker, Beck indica que, según Mellin (*Kunstsprache der Kantischen Philosophie* [1798], pág. 283), "la expresión *praktische Vernunft* no era usual antes de Kant; se hablaba sólo de *Verstand* y de *Wille*". Sin embargo, ello debe entenderse solamente en cuanto a los predecesores académicos inmediatos de Kant y no con respecto a la tradición filosófica, pues ya hemos visto que en ella se usaron expresiones correspondientes a los conceptos de intelecto práctico y razón práctica en contraposición con los conceptos de intelecto especulativo y razón especulativa. Además, el propio Kant usa las expresiones *theoretische Vernunft* y *spekulative Vernunft* en contraste con la expresión *praktische Vernunft*.

Según Kant, las dos razones, la teórica y la práctica, no son dos tipos distintos de razón, sino la misma razón, la cual difiere en su aplicación (*Grundlage der Metaphysik der Sitten*. Prefacio). La razón en su uso práctico se ocupa de las razones de determinar la voluntad. El concepto de libertad no puede ser presentado empíricamente, pero sí se puede probar que pertenece efectivamente a la voluntad humana y, por tanto, a la voluntad de todos los seres racionales, se probará, según Kant, "no sólo que la razón pura puede ser práctica, sino que sólo ella, y no la razón limitada empíricamente es indudablemente práctica". Y por eso Kant procede a examinar críticamente no la razón pura práctica (*reine praktische Vernunft*), sino la razón práctica (*praktische Vernunft*) en general (*K. p. V.* Introducción). Pero como el conocimiento de la razón pura sigue constituyendo el fundamento del empleo práctico de la razón, debe bosquejarse la clasificación de una crítica de la razón práctica de acuerdo con la especulativa" (*loc. cit.*). Por eso Kant sigue en la *Crítica de la razón práctica* el orden de la *Crítica de la razón pura* (teórica) y divide tal *Crítica* en unos "Elementos" y en una "Metodología". Los "Elementos" contienen una "Analítica" (como regla de verdad) y una "Dialéctica" (como exposición y resolución de la ilusión que aparece en juicios formulados por la razón práctica). A diferencia, sin embargo, de la *Crítica de la razón pura*, en donde se empezaba con los con-

ceptos del entendimiento para seguir con los principios del entendimiento, en la *Crítica de la razón práctica* Kant comienza con los "principios de la razón pura práctica" —principios prácticos o "proposiciones que contienen una determinación general de la voluntad cuando hay varias reglas prácticas que caen bajo tal determinación", y que son subjetivos (o máximas) u objetivos (o leyes prácticas)— y sigue luego con los conceptos —o categorías de la libertad— para pasar finalmente, en la medida en que sea posible, a los sentidos. En la *Crítica de la razón práctica* los principios son primero, y los sentidos (o sensibilidad) últimos, porque en dicha *Crítica* se comienza con la "ley de causalidad basada en la libertad", esto es, con un "principio práctico puro" que determina los objetos a los cuales es aplicado.

La expresión "razón recta" fue empleada por Aristóteles en el sentido de "la regla justa", ὀρθός λόγος, la cual es la que está de acuerdo con la razón o sabiduría prácticas (*Eth. Nic.*, VI, 12, 1144 b 23). La expresión ὀρθος λόγος fue traducida al latín por *recta ratio* y empleada por muchos autores medievales. Su sentido general es más amplio que el simplemente "práctico", pues la *recta ratio* se opone a la *ratio corrupta, perversa, errans, falsa*, etc., y ambas *rationes* (o *regulae*) pueden aparecer tanto en materias de conocimiento de la realidad como en materias de juicio sobre lo que hay que hacer con el fin de cumplir con determinados fines morales (o "políticos"). Por eso Santo Tomás introdujo la expresión *recta ratio* en varios contextos: con el fin de caracterizar el saber: *scientia est recta ratio speculabilium seu scibilium*; el "hacer": *ars est recta ratio factibilium*; el actuar: *prudencia vero est recta ratio agibilium* (*S. theol.*, I-II^o, q. LVI, 3 c y q. LVII, 4c). La *recta ratio* es, en suma, la que permite ejercer toda clase de virtudes, sean intelectuales, sean "artísticas", sean propiamente "morales". Occam identificaba la *recta ratio* con la *prudencia in actu vel in habitu*, confirmando de este modo el carácter amplio de tal "razón recta". El concepto de "razón recta" estuvo muy extendido en la época moderna, especialmente en el siglo XVIII, donde dicha razón fue identificada a menudo con la "razón natural", el "sano juicio", el "sentido común", etc. Algunos

autores, sin embargo (como, por ejemplo, Andreas Rüdiger [v.]) distinguieron entre "razón natural" y "luz natural", por un lado, y "razón recta" por el otro — distinción que se halla más de acuerdo con la "tradicción", ya que en esta última la razón recta aparece no como algo que poseen los hombres naturalmente, sino como algo adquirido por medio de un hábito (de un hábito que a su vez engendra "los buenos hábitos" o los "hábitos rectos" o "justos"). (Véase Heinrich Schepers, *A. Rüdigers Methodologie und ihre Voraussetzungen*, 1959, sección titulada "Recta ratio", págs. 31-42.)

Del concepto de razón vital empleado por Ortega y Gasset como uno de los conceptos capitales —si no el concepto *capital*— de su filosofía nos hemos ocupado en otros artículos (por ejemplo, en ORTEGA Y GASSET [JOSÉ], RACIOVITALISMO, RAZÓN [*ad finem*], VIDA, etc.). Indicaremos aquí solamente que la razón vital de Ortega no es propiamente un modo de razón entre otros, sino que es la vida *como razón*. Ello puede entenderse en dos sentidos. Por un lado, la razón vital es una realidad, pues es el ser mismo de la vida en cuanto que necesita saber a qué atenerse. Por otro lado, la razón vital es un método que le permite a la vida orientarse. La expresión 'razón vital' designa el hecho de que la razón, lejos de ser un "reino inteligible" en el cual la vida participa, o puede participar, o bien algo simplemente agregado a la vida, es uno de los constitutivos de la vida, la cual no puede entenderse sin razón.

RAZÓN VITAL. Véase ORTEGA Y GASSET (JOSÉ), RAZÓN, RAZÓN (Tipos DE), VIDA.

RAZONAMIENTO. El término 'razonamiento' se usa principalmente en dos sentidos: psicológico y lógico.

Desde el punto de vista psicológico el razonamiento es estudiado en la teoría del pensar (VÉASE). Por consiguiente, se plantean al respecto los problemas a que en dicho artículo hemos aludido: si los procesos intelectuales van o no acompañados de imágenes, si se trata de una actividad "interna" o simplemente "comportamental", etc., etc.

Desde el punto de vista lógico, el razonamiento es un proceso formal; de hecho, el vocablo 'razonamiento' se aplica a *toda* clase de procesos formales y, por lo tanto, puede de-

signar tanto las operaciones deductivas como las inductivas. Por este motivo, hay la tendencia a emplear el citado término en un significado, por así decirlo, "neutral", que no prejuzga la forma posterior de proceso lógico utilizado. Debe advertirse que se califica igualmente de razonamiento tanto un proceso formal correcto como uno incorrecto. Así, por ejemplo, es usual emplear el término 'razonamiento' para referirse al parallogismo y al sofisma (v.).

Véase también ARGUMENTACIÓN, RETÓRICA.

Véase bibliografía de PRUEBA. Además: Rupert Crawshaw-Williams, *Methods and Criteria of Reasoning*, 1957. — John Passmore, *Philosophical Reasoning*, 1962.

RAZONES SEMINALES. Suele traducirse por 'razones seminales' la expresión latina *rationes seminales*, a su vez una traducción de la expresión griega λόγοι σπερματικοί, empleada por los estoicos (otras expresiones: σπερματι οί γόννοι, ὄρροι). Según los estoicos, el pneuma (v.) contiene las semillas o gérmenes, σπέρματα, de las cosas, de suerte que todo lo que ha sucedido, sucede y sucederá estuvo contenido o estará contenido en las razones seminales; lo que ha sucedido, sucede o sucederá es, pues, como un despliegue, manifestación, desarrollo, desenvolvimiento o "floreamiento" de tales "semillas". Las razones seminales son al mismo tiempo razones causales (*rationes causales*), como también se las ha denominado, pues son causas o razones de ser (y de acontecer) de cuanto es (y acontece). El universo y cuanto pasa en él se halla, pues, determinado causalmente por sus razones de ser y de acontecer. Los estoicos manifestaron que las cosas poseen un "orden seminal" u "orden de los gérmenes", σπερμάτων εχθιν τάξιν.

La concepción estoica de las razones seminales o razones causales ha sido calificada de determinista y fatalista. Ello es adecuado siempre que semejante determinismo o fatalismo sea entendido como de tipo "orgánico" u "organicista", es decir, siempre que se piense en una determinación parecida a la del organismo que se desarrolla a partir de una semilla que contiene en potencia el organismo entero más bien que en una determinación de tipo mecánico o mecanicista (véase MECANICISMO).

Plotino recogió la idea estoica de las razones seminales y manifestó estar de acuerdo con que todo sucede en el universo según la razón siempre que ello quiera decir que "el alma gobierna el universo según la razón". En el alma residen las razones seminales y estas razones "obligan a los seres a ser los mejores posibles al moldearlos, pero sus defectos se hallan en potencia en las razones y en acto en los seres engendrados". La diferencia entre Plotino y los estoicos con relación al concepto que nos ocupa es que mientras los últimos suponen que las cosas son exactamente lo que eran en potencia en las razones seminales, el primero afirma que las cosas "derivan a la vez de la materia y de las razones (seminales)", de modo que las cosas son distintas de lo que eran en las "razones". La materia "agita los elementos derivados de las razones seminales" como si quisiera adular la obra que éstas producen, pero al fin la materia queda dominada por el alma de modo que "de todas las cosas resulta un orden único".

Parte del pensamiento filosófico y teológico cristiano aceptó la doctrina de las razones seminales, aunque modificándola pertinentemente. El más eminente representante cristiano de esta doctrina, San Agustín, considera que las razones seminales son las razones según las cuales ciertas criaturas fueron, por así decirlo, pre-formadas por Dios en el acto de la creación. Las cosas fueron, pues, creadas por Dios de suerte que sus efectos estaban ya implicados en sus "razones". Se ha intentado a veces justificar teológicamente el transformismo o evolucionismo a base de la doctrina agustiniana de las razones seminales. Sin embargo, Gilson ha escrito a este respecto: "Desde este punto de vista, la doctrina agustiniana de las razones seminales desempeña un papel completamente distinto del que a veces se ha querido atribuirle. Lejos de ser invocadas para explicar la aparición de algo nuevo, como lo sería una evolución creadora, sirven para probar que lo que parece ser nuevo no lo es en realidad y que, no obstante las apariencias, sigue siendo verdadero decir que Dios *creavit omnia simul*. Por eso en vez de conducir a la hipótesis de un transformismo cualquiera, las razones seminales son constantemente invocadas por San Agustín para ex-

plicar la fijeza de las especies. Los elementos de los cuales están hechas las razones seminales poseen su naturaleza y su eficacia propia; por eso un grano de trigo engendra trigo y no habas, o un hombre engendra un hombre y no un animal de otra especie. Las razones seminales son un principio de estabilidad más bien que de novedad" (Cfr. *infra*).

En relación con la doctrina de las razones seminales se hallan varias teorías renacentistas y modernas, algunas de las cuales han hecho referencia específica a la anterior doctrina. Mencionamos como ejemplos la teoría de las naturalezas plásticas, que hemos expuesto en el artículo PLÁSTICO, y varias teorías vitalistas y pampsiquistas a que hemos aludido en el artículo PAMPSIQUISMO (una de ellas, propuesta por Marcus Marci von Kronfeld, usa la expresión *ideae seminales* para caracterizar sus *ideas operatrices*).

Referencias a los *λόγοι σπερματικοί*, de los estoicos se encuentran en Aecio, *Plac.* [que incluye fragmentos de Plutarco, *Epit.* y Estobeo, *Flor.*]. Indicamos a continuación páginas, columnas y líneas de Hermann Diels, *Doxographi Graeci* (1879), en donde se hallan tales referencias: 306 a 3, b 3; 390 a 9; 422 a 17; 435 a 2; 531 a 5; 615, 4.7. — Para Plotino, véase *Enn.*, II, iii, 16 y 17; también *Enn.*, i, 7. — Para San Agustín, *De gen. ad litt.*, V y VI.

Véase Hans Meyer, *Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik*, 1914. — A. Darmet, *Les notions de raisons séminales et de puissance obédictentielle chez St. Augustin et St. Thomas d'Aquin*, 1935. — J. M. Ibero, "Las razones seminales en San Agustín y los genes de la biología", en *Miscelánea Comillas*, I (1935), págs. 527-57. — É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 2ª ed., 1949, págs. 269-74.

READ (CARVETH) (1848-1931), nac. en Falmouth (Gran Bretaña), ocupó (1903-1911) la cátedra Grote de filosofía en el University College, de Londres. Carveth Read elaboró un pensamiento que, aunque influido grandemente por el empirismo de John Stuart Mill, especialmente en el aspecto lógico-metodológico y gnosológico, se orientó crecientemente hacia una metafísica afin al idealismo. Precisamente por haber encerrado el pensamiento metodológico en los límites de un empirismo que llega a ser extremado en la lógica (hasta

el punto de sustentar en ella un punto de vista "materialista", es decir, enteramente orientado en el "hecho material"), Read creyó poder liberar el pensamiento filosófico de su continua referencia a las condiciones empírico-fenoménicas. Su identificación de conciencia y realidad, tan parecida a las concepciones monistas y neutralistas, condujo a Read a suponer que no puede haber realidad sin sujeto percipiente. De ahí que sujeto y objeto sean, en el fondo, lo mismo. Pero la mentada identificación o, mejor dicho, convergencia de los dos aspectos en una misma realidad quiere decir, para Read, que tiene que haber una realidad a cuyo ser le corresponde no simplemente la fenomenalidad, sino un carácter absoluto. Esta realidad es el ser como tal, al cual acompaña la conciencia, menos como un epifenómeno que como la substancia misma de ella. Una metafísica de la Naturaleza es, así, pues, no solamente posible, sino inevitable. En ella aparece lo real-fenoménico como manifestación del ser absoluto, y ésta a su vez como el modo concreto bajo el cual se da la conciencia. Lo fenoménico es el objeto de la ciencia, de la experiencia cotidiana y de la reflexión epistemológica. Lo consciente real es el objeto de la autorreflexión, que desencadena la metafísica. Lo absoluto-real es el objeto de la metafísica propiamente dicha. Toda realidad se compone, así, de estos elementos, pero a la vez cada uno de ellos sólo es comprensible cuando lo Absoluto es colocado en su base. Pues si la conciencia puede ser entendida, a la vez, fenoménica y absolutamente, su verdadera realidad solamente puede ser dada en lo Absoluto. Por eso la filosofía de Read termina en un pampsiquismo que permite, a su entender, tender un puente sobre todos los dualismos que el análisis de la realidad forjara entre lo fenomenal y lo absoluto, lo corporal y lo espiritual, lo consciente y lo material.

Obras: *On the Theory of Logic, An Essay*, 1878. — *Logic, Deductive and Inductive*, 1898, 2ª edición aumentada, 1901. — *The Metaphysics of Nature*, 1905. — *Natural and Social Moráis*, 1909. — *The Origin of Man and of His Superstitions*, 1920; 2ª edic., 2 vols., 1925. — Véase también *Contemporary British Philosophy*, ed. J. H. Muirhead, serie I, 1924.

REA

REAL-IDEALISMO. Véase IDEAL-REALISMO.

REAL Y REALIDAD. El predicado 'es real' (y el sustantivo 'realidad') se definen a veces de modo negativo y a veces de modo positivo. En el primer caso se afirma que el ser real (frecuente designación común de 'es real' y 'realidad') sólo puede entenderse como un ser contrapuesto al ser aparente, o al ser potencial, o al ser posible. Lo que se diga acerca de las nociones de apariencia, potencia y posibilidad (VÉANSE) permite entender en tal caso la naturaleza del ser real. En el segundo caso se afirma que 'es real' equivale a 'es' o a 'es actual' o a 'existe' (y 'realidad' equivale a 'ser', a 'actualidad', a 'existencia'). En tal caso hay que saber lo que se entiende por las nociones de ser, de existencia, de acto (VÉANSE) con el fin de establecer lo que se da a significar por 'es real' o por 'realidad'.

Ambas maneras de definir lo que se entiende por el ser real tienen sus ventajas y sus inconvenientes. La manera "negativa" permite poner de relieve que no de todo lo que hablamos podemos decir que es real — pues en tal caso referirse a algo y a su realidad serían exactamente la misma cosa y el concepto de realidad resultaría completamente inútil. Pero a la vez impide dar una noción insuficientemente positiva de la realidad. La manera "positiva" proporciona esta noción. Pero a la vez obliga a referir el concepto de realidad a otros conceptos — y en este caso también el concepto de realidad resulta inútil. En vista de esto pueden proponerse dos métodos: uno consiste en usar simultáneamente las definiciones negativas y positivas; el otro consiste en intentar una serie de características —distintas del ser, la existencia o la actualidad— que permitan establecer en cada caso si aquello de que se habla es real.

Ambos métodos han sido usados por la mayor parte de los filósofos. Casi todos ellos, además, han considerado que el problema de la realidad (o, mejor dicho, la cuestión acerca de lo que es propiamente la realidad) es un problema de índole metafísica (o, según los casos, ontológica). Como tal ha obligado a ligar el examen del problema de la realidad con el de los problemas de la esencia (v.) y de

REA

la existencia (v.). Algunos han supuesto que sólo la esencia es real; otros han proclamado que la realidad corresponde únicamente a la existencia. Otros, finalmente, han señalado que solamente una Esencia que implicara su propia existencia es verdaderamente real y que todos los demás entes son formas menos plenas (o más imperfectas) de realidad. Esta última concepción —sobre la que nos hemos extendido en el artículo sobre el argumento ontológico (véase ONTOLÓGICA [PRUEBA])— equipara la idea de realidad con la de perfección — o, más exactamente, con la de perfección infinita. En todos estos casos la idea acerca de lo que es real ha dependido de previos supuestos metafísicos (u ontológicos) y ha tendido, además, a equiparar la realidad (o "realidad verdadera") con lo que trasciende necesariamente a la experiencia.

Ciertos filósofos, en cambio, han hecho constar que sólo en relación con la experiencia podemos adquirir una idea justa acerca de lo que es la realidad. Lo real es dado, como sugiere Kant, en el marco de la experiencia posible y por eso "lo que concuerda con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) es *real*". En cuanto noción la realidad puede convertirse en una de las categorías o conceptos puros del entendimiento: "El postulado para el conocimiento de la *realidad* de las cosas —escribe a este respecto Kant— exige una *percepción*; por consiguiente, una sensación acompañada de conciencia del objeto mismo cuya existencia ha de conocerse, pero es preciso también que este objeto concuerde con alguna percepción real según las analogías de la experiencia, las que manifiestan todo enlace real en la experiencia posible."

Como la noción de experiencia no es siempre suficientemente clara y, además, resulta a veces difícil distinguir entre la realidad en tanto que dada y la realidad en cuanto "puesta" (o categoría de la realidad), se han propuesto otras concepciones del ser real. Una de las más plausibles (o fecundas) es la que hace de lo real algo que se presenta o puede presentarse a una conciencia. Otra muy difundida es la que equipara realidad a "objeto" (en el sentido amplio de este término, como aquello

REA

de que puede enunciarse algo). Todas estas concepciones eluden la dificultad que ofrecen las nociones referidas en el párrafo anterior, pero les es común a éstas el no poder distinguir entre las especies o formas de lo real. Con el fin de salvar este último obstáculo pueden adoptarse varias actitudes, de las que mencionaremos las siguientes.

Una consiste en declarar que el ser real es lo que es común —sea lo que fuere— a todas las especies de realidad que pueden describirse y en proceder a clasificar estas especies. Tenemos entonces la realidad articulada en realidad subjetiva, objetiva, experimentable, ideal, etc., etc. Ello equivale substancialmente a erigir una teoría de los objetos y en encontrar por inducción lo que es común a éstos en tanto que objetos.

Otra se basa en la idea de que el concepto de realidad no es unívoco y de que hay, además, una serie de entidades que van de lo menos real a lo más real. Usualmente hay que agregar a esta concepción una metafísica que comience por adscribir realidad máxima a ciertas entidades. Éstas pueden ser lo material, lo personal, lo temporal, lo trascendente, lo espiritual, etc., etc.

Otra se funda en una fenomenología de la realidad — una fenomenología ontológica u ontología fenomenológica. Es lo que ha intentado hacer Nicolai Hartmann en el libro mencionado en la bibliografía. Según este autor, la realidad es una de las maneras primarias del ser. Así, es necesario ante todo distinguir esta forma de todas las que se adhieren equivocadamente a ella. Hartmann distingue de este modo varios conceptos de lo real, que somete a crítica: (1) Lo real como opuesto a lo aparente. Esta significación no puede ser admitida, pues lo aparente es también real, ya que de otra forma "no sería una apariencia real" (*op. cit.*, pág. 54). (2) La realidad como actualidad (*Wirklichkeit*) puede equipararse a la realidad como existencia (*Realität*). Tal equiparación es doblemente errónea, pues lo real (*Reale*) posee en sí también los otros modos —posibilidad real, imposibilidad real, etc.—; además, podemos concebir una "realidad esencial o ideal" no menos que una "realidad lógica o cognoscitiva". La menciona-

da equiparación es un ejemplo de confusión de la esfera del ser con el modo del ser. (3) La realidad como actualidad puede equipararse con la efectividad (*Tatsächlichkeit*). Ahora bien, esta última es sólo "actualidad real" y excluye por principio las demás esferas. (4) La realidad como actualidad puede equipararse con la existencia. Se trata de una confusión difícil de desentrañar, pues, como dice Hartmann, "el ser real es lo más esencial en la existencia". Ahora bien, esto representa una confusión del modo del ser con el momento del ser. Los modos del ser son del tipo de lo real y de lo ideal. Los momentos del ser son del tipo de la esencia y de la existencia. Y la esencia reclama asimismo el ser real. (5) Lo real puede equipararse con lo activo o efectivo. Mas esto representaría convertir un modo del ser en una determinación suya. (6). Lo real puede ser definido como algo que designa la mayor o menor plenitud del ser (el organismo como algo más "real" que lo inorgánico, etc.). Tal concepto de realidad se aproxima al sustentado por los escolásticos, ya que hace depender la realidad de un ser de la suma de sus predicados positivos. Se confundiría en tal caso la *Wirklichkeit* con la *realitas*. En otros términos, habría confusión del modo con la determinabilidad. Pero mientras la determinabilidad varía, el modo permanece, según Hartmann, a través de todas sus posibles determinaciones. En el modo como tal no hay gradaciones. (7) Puede equipararse y confundirse la realidad con la *actualitas* en tanto que acto de ser. Mas esto significa sólo la realización de un eidos o *essentia*. No afecta a lo modal y presupone un esquema teológico (el que va de la *δύναμις* a la *ἐνέργεια*) que no solamente no es aplicable a todo lo real, sino que excluye lo imperfecto. (8) Puede confundirse realidad con "posibilidad de percepción de algo" y aun con "el hecho de que algo se dé a los sentidos" (como ocurre con el segundo postulado del pensamiento empírico en Kant). En este caso se hace de la realidad no una manera de ser, sino de conocer. Por este motivo una ontología crítico-descriptiva debe establecer claras distinciones entre los distintos conceptos de lo real: realidad lógica, realidad cognoscitiva,

realidad esencial, etc., evitando aplicar a una forma de realidad categorías que correspondan exclusivamente a otra. La realidad como existencia puede ser, desde este punto de vista, uno de los momentos del ser; la realidad como algo distinto (u opuesto) a la idealidad, una de las formas del ser; la realidad como actualidad, uno de los modos del ser.

Otra actitud consiste en poner de relieve ciertas notas que posee lo real como real — notas, por tanto, que constituyen todo lo que es en cuanto es real. Aunque esta actitud tiene algunas analogías con la anteriormente reseñada, difiere de ella en que se apoya en una descripción metafísica de lo real, o, si se quiere, en una descripción de la real como objeto de una "filosofía primera". Mencionaremos dos ejemplos. Xavier Zubiri indica que las dimensiones de la cosa como cosa real son "la riqueza", "la solidez" y el "estar siendo". Se trata de "tres dimensiones estructurales" por las cuales se miden diferencias de realidad, esto es, el grado de realidad. Estas dimensiones se implican mutuamente, de modo que deben ser tomadas "a una", como "unidad estructural de la realidad *simpliciter* de algo: su constitución física individual". Laín Entralgo indica como caracteres o notas de la realidad el ser "ineludible", "resistente", "asombrosa", "inteligible" y "poseible".

Todos los análisis anteriores del concepto de realidad tienen un rasgo común: el de admitir que la expresión 'es real' es una expresión significativa. Los empiristas lógicos y aun algunos neo-realistas niegan este supuesto. A su entender, no puede enunciarse con sentido si ciertas entidades (como la materia, el yo, etc.) son o no reales. Por lo tanto, el problema del concepto de realidad es para ellos un pseudo-problema; 'realidad' es un término que *no* debe ser hipostasiado en una entidad. En muchos casos los autores citados entienden 'es real' como equivalente a 'existe' y 'existe' como equivalente a 'está cuantificado' (lógicamente hablando). Esta concepción tiene, sin embargo, dos inconvenientes. El primero es que dentro de ella resulta imposible dilucidar si hay o no distintas formas de realidad. El segundo es que en ella no son admisibles expresiones tales como 'el hombre está

volcado a la realidad', 'el hombre está implantado en la realidad', etc., que según algunos pensadores (por ejemplo, Zubiri) permiten entender la estructura de la vida humana y, con ella, la estructura del conocimiento (objetivo). Es difícil, pues, que el problema de la realidad pueda ser descartado de la filosofía. Algunos creen, por el contrario, que este problema es el problema filosófico por excelencia. Ahora bien, se trata de un problema que no puede dilucidarse aisladamente. Esto explica que en todas las ocasiones en que ha sido planteado se haya recurrido a otros conceptos para perfilarlo. Nos hemos referido ya a algunos de ellos: posibilidad, actualidad, existencia, esencia, efectividad, ser. Se trata de conceptos ontológicos (por lo menos en un sentido amplio de este adjetivo); no es extraño por ello que la ontología haya sido definida a veces como la ciencia de la realidad *qua* realidad.

Uno de los problemas más importantes que se plantean acerca de la realidad (sea ésta lo que fuere) es el de los modos de expresión de la misma. Este problema suele ser conocido con el nombre de "Realidad y lenguaje". Se trata de saber cómo es posible hablar acerca de lo real y cuáles son los marcos lingüísticos más apropiados para este propósito. Una dilucidación del problema del lenguaje (VÉASE) es necesaria antes de poder darse una respuesta a la cuestión de referencia. Ligado a este problema se halla el conocido con el nombre de "Lógica y realidad" sobre el cual nos hemos extendido en el artículo correspondiente.

Otro problema importante es el del conocimiento (posibilidades y límites en la aprehensión de lo real). Hemos tratado este punto y hemos presentado las diversas subcuestiones implicadas y las varias respuestas propuestas hasta ahora en el artículo sobre la noción de conocimiento (VÉASE).

Indicamos a continuación (simplemente en orden cronológico) una serie de obras en las que se trata de la cuestión de la realidad, su naturaleza, formas de lo real, etc., etc., aunque debe tenerse en cuenta que tal cuestión es tratada, directa o indirectamente, en muchas obras filosóficas:

Otto Liebmann, *Zur Analyse der Wirklichkeit*, 1876. — Ernest Beifort Bax, *The Problem of Reality*, 1892.

REA

— Id. id., *The Roots of Reality*, 1907. — Id. id., *The Real, the Rational and the Alogical*, 1920. — E. Meyerson, *Identité et Réalité*, 1908 (trad. esp.: *Identidad y Realidad*, 1929). — M. Frischeisen-Köhler, *Das Realitätsproblem*, 1912. — Aloys Müller, *Wahrheit und Wirklichkeit. Untersuchungen zum realistischen Wahrheitsproblem*, 1913. — E. Frank, *Das Realitätsproblem in der Erfahrungslehre Kant (Kantstudien. Ergänzungshefte, 45)*, 1919. — E. Grisebach, *Wahrheit und Wirklichkeit*, 1919. — Margarete Merleker, *Humes Begriff der Realität*, 1920 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 52]. — Hedwig Conrad-Martius, *Realontologie*, 1923. — Bruno Bauch, *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*, 1923. — G. Martius y J. W. Wittmann, *Die Formen der Wirklichkeit*, 1924. — G. Jacobi, *Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit*, I (4 fascículos), 1928-1932; II, 1955. — C. L. Musatti, *Analisi del concetto di realtà empirica*, 1926. — Heinrich Meier, *Philosophie der Wirklichkeit*, 3 partes, 1926-1935. — Andries H. D. Mac Leod, *Sur diverses questions se présentant dans l'étude du concept de réalité*, 1927. — E. Jaensch, *Vorfragen der Wirklichkeitsphilosophie*, 1931. — Robert Reininger, *Metaphysik der Wirklichkeit*, 2 vols., 1932, 2ª ed., 2 vols., 1947-1948. — A. Stern, *Die philosophischen Grundlagen von Wahrheit, Wirklichkeit, Wert*, 1932. — Id., id., *Theorie und Wirklichkeit als metaphysisches Problem*, 1932. — Enno Kaila, *Über das System der Wirklichkeitsbegriffe. Ein Beitrag zum logischen Empirismus*, 1936 [Acta Philosophica Fennica, 2]. — Id., id., *Über den physikalischen Realitätsbegriff. Zweiter Beitrag zum logischen Empirismus*, 1941 [id., 4]. — P. T. Raju, *Thought and Reality*, 1937. — N. Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1938 (trad. esp.: *Posibilidad y efectividad*, 1956. La trad. aparece como Vol. II en N. Hartmann, *Ontología*, 5 vols.). — W. Burkamp, *Wirklichkeit und Sinn*, 2 vols., 1938. — O. Janssen, *Dasein und Wirklichkeit*, 1938. — Paul Weiss, *Reality*, 1938. — Paul Simon, *Sein und Wirklichkeit. Grundfragen einer Metaphysik*, 1938. — Delfim Santos, *Conhecimento e realidade*, 1940. — Folke Leander, "Analyse des Begriffs der Realität", *Theoria* [Lund], IX (1943). — William Gerber, *The Domain of Reality*, 1946 (tesis). — Gerhart Saenger, *Das Realitätsproblem. Erlebnis und Erkennbarkeit der Realität*, 1948. — Hermán Meyer, *Kennis en Realiteit*, 1949. — P. Sonderegger, *Realidad inteligible y realidad pura*, 1949. — Augusto Sala-

REA

zar Bondy, *Irrealidad e idealidad*, 1958. — Walter Schulze-Solde, *Die Problematik des Physikalisch-Realen. Physik an der Grenze der Metaphysik*, 1962. — Para las características de la realidad según X. Zubiri, véase *Sobre la esencia*, 1962, págs. 139 y sigs.; y, según P. Lain Entralgo, *La espera y la esperanza*, 2ª ed., 1958, págs. 504-507. — Véase también la bibliografía de los artículos APARIENCIA, EXISTENCIA, OBJETO, ONTOLOGIA, SER, VERDAD.

REALE (MIGUEL) nac. (1911), profesor en la Facultad de Derecho en São Paulo y director de la *Revista Brasileira de Filosofia*, órgano del "Instituto Brasileiro de Filosofia", se ha distinguido por sus trabajos en la filosofía del Derecho y en la filosofía del Estado, así como por sus estudios de historia de las ideas, especialmente en su relación con la historia de la cultura e historia general. Las doctrinas de Reale sobre el Derecho y el Estado se hallan fundadas, por lo demás, en un previo examen de las condiciones socio-históricas. Sin ser historicista, Reale estima que toda teoría del Derecho y del Estado desligada de las circunstancias históricas es puramente formal. Pero sin ser formalista, Reale considera que la ciencia del Derecho y del Estado posee una autonomía. Reale se ha esforzado justamente por unir el carácter normativo de la filosofía del Derecho y del Estado con su carácter socio-histórico, destacando las diversas dimensiones de los conceptos jurídicos, y poniendo especial empeño en estudiar las dimensiones éticas y axiológicas. De ahí las relaciones establecidas entre "norma", "valor" y "hecho", relaciones no de subordinación, sino de implicación mutua, en lo que se ha llamado una doctrina de la "tridimensionalidad dinámica".

Obras principales: *O Estado Moderno*, 1934-1935. — *Formação da Política Burguesa*, 1934. — *O Capitalismo internacional*, 1935. — *Atualidades de um mundo antigo*, 1936. — *Os fundamentos do Direito*, 1940 [tesis de concurso a cátedra]. — *Teoria do Direito e do Estado*, 1940, 2ª ed., 1960. — *A doutrina de Kant no Brasil*, 1949. — *Filosofia do Direito*, 2 vols., 1953, 2ª ed., 1957. — *Direito e Teoria do Estado*, 1953. — *Horizontes do Direito e de História*, 1956. — *Política e Direito em Roma*, 1956. — *Direito e Moral*, 1956. — *La crisis del normativismo jurídico y la exigencia de una normatividad concreta*,

REA

1957. — *Momentos decisivos do pensamento nacional*, 1958. — *Nos quadros do Direito positivo*, 1960. — "Fundamentos da concepção tridimensional do direito", *Revista Brasileira de Filosofia*, 40 (1960), 455 y sigs.

Véase T. Cavalcanti Filho, L. Washington Vita et al., arts. sobre M. R. en *Revista Brasileira de Filosofia*, Nº 42 (1961), 220-71, con bibliografía, págs. 243-7. — A. de Asis Garrrote, "La filosofía general del Derecho de M. R.", *Revista de Estudios Americanos*, 32 (1954), 383-403.

REALES llama Herbart a las entidades simples, indestructibles, intemporales e inextensas que constituyen la realidad verdadera, lo que está absolutamente exento de contradicciones y, por consiguiente, lo que es objeto de la metafísica en cuanto ciencia de lo real. Como absolutamente simples e inmutables, los reales no cambian ni se transforman en sí mismos; su ser es propiamente su autoconservarse. Lo que diferencia a los reales herbartianos de las mónadas de Leibniz es que mientras éstas poseen percepción y apetición, los primeros se hallan desprovistos de toda tendencia e impulso. Los reales son cualitativamente distintos; son interpenetrables, pero indestructibles, pues su interpenetración sólo tiene lugar cuando la homogeneidad de sus cualidades no implica la presencia de contradicciones. Por no ser contradictorios, los reales se hallan desprovistos de alteración y de sucesión; ésta se reduce a una relación de las cualidades heterogéneas simples y a los actos de autoconservación que tienen lugar como consecuencia de los intentos, siempre fracasados, de perturbación mutua. Pero la sucesión en el tiempo, lo mismo que la continuidad en el espacio como hechos fenoménicos requieren un tránsito de las "realidades" a las "apariencias". Este tránsito es el "espacio inteligible" en donde la yuxtaposición de los reales es el fundamento de la noción de la continuidad.

Theodor Lipps, *Zur Herbartischen Ontologie*, 1874 (Dis.). — R. Martin, *Die letzten Elemente der Materie in den Naturwissenschaften und in Herbart's Metaphysik*, 1875. — Ludwíg Strümpell, *Geschichte der Philosophie, Psychologie und Religionsphilosophie in Deutschland seit Leibniz*, 4 fascs., 1896, especialmente fasc. 2 (parte titulada "T. F. Herbart's Theorie der Störungen und Selbsterhaltungen der

REA

realen Welt dargestellt nach ihrer historische und systematische Begründung"). — A. Rimsky-Korsakow, *Herbarts Ontologie*, 1903.

REALISMO. Tres significaciones de 'realismo' se destacan desde el punto de vista filosófico.

1. 'Realismo' es el nombre de la actitud que se atiene a los hechos "tal como son" sin pretender sobreponeles interpretaciones que los falsean o sin aspirar a violentarlos por medio de los propios deseos. En el primer caso el realismo equivale a una cierta forma de positivismo (VÉASE), ya que los hechos de que se habla aquí son concebidos como "hechos positivos" — a diferencia de las imaginaciones, de las teorías, etc. En el segundo caso tenemos una actitud práctica, una norma (o conjunto de normas) para la acción. El llamado "realismo político" pertenece a este realismo práctico. Algunos creen que sin este realismo no puede conocerse (y, por ende, dominarse) nada de la realidad, y que conocer (y dominar) esta última equivale a obedecerla estrictamente. Otros arguyen que las ideas y los ideales son tan operantes por lo menos como los propios "hechos", y que un "realismo completo" debería ser lo mismo que un "positivismo total", es decir, una posición que no pretendiera ignorar nada de lo que es en vez de limitar lo que es a ciertos aspectos de la realidad.

2. 'Realismo' designa una de las posiciones adoptadas en la cuestión de los universales (VÉASE): la que sostiene que los universales existen *realiter* o que *universalia sunt realia*. Nos hemos referido a esta concepción en el artículo citado, donde, además, hemos definido tres formas de realismo: dos extremas y una moderada o atenuada. Completaremos aquí tal información con algunos datos históricos relativos a la posición realista.

El primer autor que adoptó una teoría realista de los universales fue Platón; el realismo ha sido por ello llamado a veces con frecuencia *realismo platónico*. Sin embargo, la doctrina platónica es muy compleja y no puede simplemente identificarse con una posición realista simple y menos todavía con el realismo absoluto o exagerado. Se atribuye a Aristóteles una posición realista moderada que coincide en gran parte con el con-

REA

ceptualismo (VÉASE), pero aquí también debe tenerse en cuenta que se trata de una simplificación y en buena medida de una cierta interpretación (la llamada "aristotélico-tomista") de la posición aristotélica. El realismo agustiniano tiene mucho de platónico, hasta el punto de que ha sido calificado con frecuencia de "realismo platónico-agustiniano"; su característica principal consiste en que "sitúa", por así decirlo, los universales (o ideas) en la mente divina en vez de considerarlos como existiendo en un mundo supraceléstico o inteligible. Realista en sentido muy próximo al agustiniano fue en la Edad Media San Anselmo y realista extremo suele considerarse a Guillermo de Champeaux. Sin embargo, este último mantuvo una teoría que puede calificarse asimismo de "realismo empírico". Según el mismo, los universales no existen por sí fuera de los individuos ni fuera de la mente divina, sino que existen en los mismos individuos fuera de toda consideración mental de ellos. Como la posición realista se oponía a la nominalista (y a la conceptualista), uno de los mejores modos de entender aquélla es examinar estas dos últimas, especialmente el nominalismo (VÉASE). Análisis extensos en este sentido se encuentran en varios autores medievales, especialmente en Abelardo. Al criticar la posición de Guillermo de Champeaux, Abelardo manifestó que los entes universales pueden entenderse de dos maneras. Una de ellas es la que los concibe *essentialiter* o en su esencia; la otra, la que los concibe *indifferenter* o por no-diferencia. En el primer caso, la diferencia se une al género para formar la especie, al modo como una forma se une a una materia. Las formas son en este caso accidentales que se unen a la materia genérica, dispuesta a recibirlos. En el segundo caso lo universal no lo es en su esencia, sino en su indiferencia (VÉASE). Como la universalidad consiste entonces en la mera no distinción de las cosas singulares, resulta que las especies pueden ser definidas como la indiferencia de los individuos. A la vez (como advierte Paul Vignaux) la última concepción puede entenderse de dos modos. O se considera la especie en extensión, y entonces todos los individuos conciben juntamente, o se considera en

REA

comprensión y entonces se concibe cada individuo en tanto que conviene con los demás. Si lo primero, todos los individuos juntos no son la especie. Si lo segundo, ningún individuo es la especie. Estas discusiones de Abelardo prepararon el camino al realismo moderado, que pretendía encontrar una posición intermedia entre el realismo extremo y el extremo nominalismo. El realismo moderado admite que, por lo menos en su aspecto lógico, el universal está sólo en la mente o, para enunciarlo más rigurosamente, que no puede existir realmente fuera de la mente. Pero, en verdad, este existir en la mente del universal tiene lugar cuando éste es visto bajo el aspecto de la *conceptio mentis*; en tanto que *res concepta*, en cambio, el universal existe realmente fuera de la mente y aun en los individuos mismos, como sostenía ya Aristóteles. Puede decirse, pues, que el universal tiene por lo menos *fundamentum in re*, sin lo cual no sería universal, ni habría ciencia posible, sino mera posición de algo o simple imaginación. La cuestión del carácter "preciso" (o "separado") del universal está, sin duda, en el fondo de la cuestión. Por eso ha escrito Santo Tomás que *ipsa... natura, cui accidit vel intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus*, pero que *hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis, est in intellectu* (*Sum. Theol., I, q. LXXXV, a. 2, ad 2*). Así, el realismo moderado consideraría, como hoy se dice, funcionalmente los universales, pero con una funcionalidad distinta de aquella que en las concepciones actuales se halla demasiado cercana a la operatividad de los conceptos para que éstos puedan estimarse verdaderamente como "fundados en la cosa".

3. 'Realismo' designa una posición adoptada, según los casos, en la teoría del conocimiento o en la metafísica. En ambos casos, este realismo no se opone al nominalismo, sino al idealismo (VÉASE). La contraposición entre realismo e idealismo en este sentido es propia de la época moderna, en el curso de la cual se han manifestado muy poderosas corrientes de tipo idealista — y, por lo tanto, anti-realista — (como ocurre en una parte en Descartes, de un modo bastante acentuado en Kant y de un

REA

modo decidido en los autores del llamado "idealismo alemán"). El realismo gnoseológico se confunde a veces con el realismo metafísico, pero tal confusión no es necesaria; en efecto, se puede ser idealista gnoseológico y no serlo metafísico, o viceversa. El realismo gnoseológico afirma que el conocimiento es posible sin necesidad de suponer (como hacen los idealistas) que la conciencia impone a la realidad —en orden a su conocimiento— ciertos conceptos o categorías *a priori*; lo que importa en el conocimiento es lo dado (VÉASE) y en manera alguna lo puesto (por la conciencia o del sujeto). El realismo metafísico afirma que las cosas existen fuera e independientemente de la conciencia o del sujeto. Como se ve, el realismo gnoseológico se ocupa únicamente del modo de conocer; el metafísico, del modo de ser de lo real.

El realismo gnoseológico puede a su vez ser concebido de dos maneras: o como realismo "ingenuo" o "natural" o como realismo científico, empírico o crítico. El realismo ingenuo supone que el conocimiento es una reproducción exacta (una "copia fotográfica") de la realidad. El realismo científico, empírico o crítico advierte que no puede simplemente equipararse lo percibido como lo verdaderamente conocido, y que es menester someter lo dado a examen y ver (para luego tenerlo en cuenta cuando se formulan juicios definitivos) lo que hay en el conocer que no es mera reproducción. Es fácil advertir que el realismo científico, empírico o crítico puede recibir el nombre de "realismo moderado" (en sentido distinto del que tenía esta expresión en [2]) y aproximarse entonces a lo que podría calificarse de "idealismo moderado".

Después de haber sido combatido (o desdeñado) durante buena parte de la época moderna, el realismo, tanto gnoseológico como metafísico, ha vuelto a cobrar importancia en el pensamiento contemporáneo. La mayor parte de los filósofos de esta época se adhieren, en efecto, explícita o implícitamente al realismo. Ello ocurre inclusive con los autores neokantianos (véase NEOKANTISMO), que transforman su "idealismo crítico" en posiciones muy próximas a lo que hemos llamado "realismo crítico". Ciertos filósofos se califican a

REA

sí mismos explícitamente de realistas críticos, como ocurre, entre otros, con A. Riehl, A. Messer, Johannes Volkelt, O. Külpe y N. Hartmann. Algunos mantienen un "realismo volitivo" basado en la concepción de la realidad como resistencia (VÉASE); así, Dilthey, M. Frischeisen-Köhler, M. Scheler y muchos otros. Las escuelas neoescolásticas y neotomistas han revalorizado asimismo el realismo, proclamando que no han tenido que pasar, como los autores modernos, por el "error idealista". Pero ello no significa que el realismo de todos estos pensadores sea el mismo. Inclusive dentro de los neoescolásticos y neotomistas se han dado muy diversas formas de realismo. Así, mientras algunos han mantenido la doctrina del realismo-copia, otros han sostenido el llamado "realismo inmediato". Entre los primeros se han destacado M. D. Roland-Gosselin y J. de Tonquédec (VÉANSE). Entre los segundos hallamos a Léon Noël (nac. 1878: *La conscience du libre arbitre*, 1899; *Notes d'epistémologie thomiste*, 1925, nueva ed. con el título: *Le réalisme immédiat*, 1938). Al realismo inmediato se acerca también Pedro Descoqs (1877-1946: *Essai critique sur l'hylémorphisme*, 1924. — *Éléments d'ontologie*, 1925. — *Cours de théodicée*, 2 vols., 1932-1935), el cual defiende una intuición intelectual concreta y rechaza tanto el intelectualismo extremo como el extremo inmanentismo.

Junto a estas comentes realistas de diversos matices hay ciertas escuelas que han considerado el realismo como la posición central. Estas escuelas han abundado en Inglaterra y en EE. UU. y a las principales de ellas nos hemos referido en el artículo Neo-realismo (VÉASE). Agreguemos aquí que en época reciente ha surgido en EE. UU. otro movimiento llamado *filosofía realista* que se ha difundido bajo la inspiración de John Wild (nac. 1902), el cual pretende seguir en su libro *Introduction to Realistic Philosophy* (1948) la tradición de Platón, Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás (entre otros). A base de las ideas del mencionado autor se fundó la (ya conocida) "Association for Realistic Philosophy", que ha defendido las tesis siguientes:

En metafísica: (a) El ser no pue-

REA

de reducirse ni a un ser material ni a un ser inmaterial; (b) La experiencia muestra que ambos modos de ser existen en el cosmos; (c) Este cosmos consiste en entidades substanciales y reales existentes en sí mismas y ordenadas entre sí mediante relaciones reales y extramentales.

En epistemología: Estas entidades y relaciones reales, junto con las producciones humanas, pueden ser conocidas por el espíritu humano tal como son en sí, y pueden ser experimentadas estéticamente.

En filosofía práctica: Tal conocimiento, especialmente el que se refiere a la naturaleza humana, puede proporcionarnos principios inmutables y fidedignos para conducir nuestra acción individual y social.

En la historia de la filosofía: Hay verdades importantes en la tradición clásica de la filosofía platónica y aristotélica.

Una amplia exposición de las mencionadas tesis se halla no solamente en el libro de Wild, sino también en el volumen titulado *The Return to Reason* (1953), redactado por H. M. Chapman, J. Wild, O. Martin, J. De Boer, M. H. Thompson, Jr., F. H. Parker, H. A. Veatch, E. Vivas, W. A. Banner, J. Ladd, R. Jordan, H. S. Broudy, J. A. Martin y Ch. Malik. Especial mención merece la elaboración de una lógica en sentido realista por Henry A. Veatch (*Intentional Logic*, 1952, y *op. cit.*, págs. 177-98), el cual ha criticado desde el punto de vista general de Wild la actual lógica matemática, alegando que ésta no tiene en cuenta las formas intencionales.

Ciertos autores han transformado el realismo en un reísmo (VÉASE), del que encontramos un ejemplo en el pensamiento de T. Kotarbiński (VÉASE). Este reísmo es una de las consecuencias de cierto positivismo radical que, según X. Zubiri, puede calificarse de "reísmo sin idea" y que no es sino una reacción extrema contra la posición del "ideísmo sin realidad". Otros autores han partido de bases realistas para desembocar en una nueva forma de idealismo: el "idealismo fenomenológico" de Husserl es el caso más eminente. Ahora bien, junto al desarrollo del realismo en sus diversas formas ha habido (inclusive en autores realistas en principio) una fuer-

te tendencia a llevar a cabo lo que se ha llamado "la superación del realismo y del idealismo" — entendiéndose entonces estos términos tanto en el sentido gnoseológico como metafísico. En parte, la fenomenología se ha movido en este sentido (no obstante el citado "idealismo fenomenológico") como lo muestran muchos escritos del propio Husserl y las tendencias del "realismo fenomenológico" elaboradas por A. Pfänder. Pero también encontramos esos esfuerzos para situarse "más acá" de dichas posiciones en las direcciones "neutralistas" vigentes a comienzos del siglo (véase NEUTRALISMO). Estas corrientes tienden a considerar sujeto y objeto como dos aspectos de una misma realidad en principio "neutral". Finalmente, la idea de la Existencia (VÉASE) como Ser-en-el-mundo, la concepción de la vida (VÉASE) o del hombre en tanto que abierto a la realidad y otras análogas muestran que la controversia realismo-idealismo no se resuelve siempre por medio de la afirmación de una de estas dos teorías con exclusión completa de la otra o por medio de una posición simplemente ecléctica, sino también por la indicación de que tal controversia está fundada en el desconocimiento de que el realismo y el idealismo pueden ser "posiciones teóricas" sobrepuestas a una descripción pura o a una profundización previa de las ideas de conciencia, sujeto, existencia, vida humana, etc., etc. De este modo se proponen nuevas concepciones sobre el problema del mundo externo (véase EXTERNO) y se intenta "ir más allá" del realismo y del idealismo (véase IDEALISMO).

Además de las obras y autores mencionados en el texto, véanse las siguientes exposiciones y críticas de doctrinas realistas, pertenecientes a distintas direcciones del realismo contemporáneo (neotomista: Gilson; realismo anglo-americano: Pratt; realismo volitivo: Picard; realismo crítico-neokantiano: Messer; realismo crítico-fenomenológico: N. Hartmann, etc.). Una bibliografía más completa del neo-realismo americano e inglés se encontrará, sin embargo, en el artículo NEO-REALISMO. — Thomas Case, *Realism in Morals*, 1877. — Íd. íd., *Physical Realism; Being an Analytical Philosophy from the Physical Objects of Science to the Physical Data of Sense*, 1888. — G. Dwelshauwers, *Réalisme naïf et réalisme critique*,

1896. — Wilhelm Wundt, *Ueber naiven und kritischen Realismus*, 1896. — Maydorn, *Wesen und Bedeutung des modernen Realismus*, 1899. — G. E. Moore, "The Réfutation of Idealism" (*Mind*, N. S. XII, (1903), 433-53; reimp. en *Philosophical Studies*, 1922. — John Dewey, *Brief Studies in Realism*, 1911. — E. G. Spaulding, *The New Rationalism. The Development of a Constructive Realism upon the Basis of Modern Logic and Science, and through the Criticism of Opposed Philosophical Systems*, 1918. — John Laird, *A Study in Realism*, 1924. — A. Messer, *Der kritische Realismus*, 1923 (trad. esp.: *El realismo crítico*, 1927). — Nicolai Hartmann, "Diesseits von Idealismus und Realismus", *Kantstudien*, XXIX (1924), reimp. en *Kleinere Schriften*, II (1957), 278-322. — Norman Kemp Smith, *Prolegomena to an Idealist Theory of Knowledge*, 1924 (punto de vista realista a despecho del título). — J. E. Turner, *A Theory of Direct Realism, and the Relation of Realism to Idealism*, 1925. — Syed J. Hasam, *Realism. An Attempt to trace Its Origin and Development in Its Chief Representatives*, 1928. — Roy Wood Sellars, *The Philosophy of Physical Realism*, 1932. — A. Seth (Pringle-Pattison), *The Balfour Lectures on Realism*, ed. G. F. Barbour, 1933. — É. Gilson, *Le réalisme méthodique*, s/f. (1936) (trad. esp.: *El realismo metódico*, 1952). — Íd., íd., *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, 1939. — Francesco Olgiati v Francesco Orestano, *Il realismo*, 1936 [debate]. — Armando Carlini, *Il mito del realismo*, 1936. — J. B. Pratt, *Personal Realism*, 1937. — M. Losacco, *Preludio al nuovo realismo crítico*, 1938. — L. Noël, *op. cit.* en el texto del artículo. — C. Dawes Hicks, *Critical Realism. Studies in the Philosophy of Mind and Nature*, 1938. — V. La Via, *Dall'idealismo al realismo*, 1941. — Novatus Picard, *De contributione W. Dilthey ad realismum volitivum*, 1946. — J. Feibleman, *The Revival of Realism. Critical Studies in Contemporary Philosophy*, 1946. — John Wild, *op. cit.* en el texto del artículo. — Wilfrid Sellars, "Realism and the New Way of Words", *Philosophy and Phenomenological Research*, VIII (1947-1948), 601-34 (reimp. en la Antología de H. Feigl y W. Sellars, *Readings in Philosophical Analysis*, 1949). — Wilbur M. Urban, *Beyond Realism and Idealism*, 1949. — P. Schneider, *Kennen und Erkennen. Ein Lehrbuch der Erkenntnistheorie*, 1940. — E. B. McGilvary, *Toward a Perspective Realism*, 1956, ed. A. G. Ramsperger. — Francis H. Parker y

Henry B. Veatch, *Logic as a Human Instrument*, 1959. — Véase también la bibliografía del artículo IDEALISMO (especialmente para los intentos de "superar" el idealismo y el realismo). — Para el realismo medieval, véase: J. Reiners, *Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik*, 1907. — H. Dehove, *Qui praecipui fuerint temperati realismi antecessores*, 1908 (tesis). — Meyrick H. Carré, *Realists and Nominalists*, 1946. — Sobre la disputa general realismo-nominalismo: H. Veatch, *Realism and Nominalism*, 1954.

RECASÉNS SICHES (LUIS) nac. en 1903, fue profesor de filosofía del Derecho en la Universidad Central de Madrid y ha profesado luego en la Universidad Nacional de México. Distinguido de Ortega y Gasset, Recaséns Siches ha desarrollado muchos de los temas de la filosofía del Derecho y de la sociología a la luz de la filosofía de la razón vital. Según Recaséns Siches, es fundamental para el pensamiento contemporáneo integrar los resultados básicos del análisis de la existencia humana con las tesis capitales de la teoría de los valores. De este modo se evitan las abstracciones a las que puede conducir el racionalismo al tiempo que se rehuye el relativismo en que puede desembocar el historicismo. La filosofía del Derecho se funda para Recaséns Siches en la existencia humana en su condicionalidad histórica, pero se orienta hacia un sistema de valores de validez universal.

Obras: *La filosofía del Derecho de F. Suárez, con un estudio previo sobre sus antecedentes en la Patrística y en la Escolástica*, 1927, 2ª ed., 1947. — *Direcciones contemporáneas del pensamiento jurídico*, 1929. — *El poder constituyente: su teoría aplicada al momento español*, 1931. — *La teoría política de F. de Vitoria, con un estudio sobre el desarrollo de la idea de contrato social*, 1931. — *La teoría de la filosofía del Derecho en perspectiva histórica y visión de futuro*, 1934. — *Estudios de filosofía del Derecho*, 1936. — *Vida humana, sociedad y Derecho. Fundamentación de la filosofía del Derecho*, 1940, 2ª ed., 1945, 3ª ed., 1952. — *La filosofía del Derecho en el siglo XX*, 1941. — *Notas de la cátedra de sociología del profesor L. R. S.*, 1943. — *L. von Wiese*, 1943. — *Estudio de filosofía del Derecho* [trad. y comentario de la 4ª ed. de G. del Vecchio], 1946. — *Lecciones de sociología*, 1948. — *Tratado general de sociología*, 1956, 2ª ed.,

1958. — *La nueva filosofía de la interpretación del Derecho, 1947* [Conferencias 1956]. — *Tratado general de filosofía del Derecho, 1959*.

RECIPROCIDAD, RECÍPROCO.

En el artículo CONVERSIÓN nos hemos referido a la llamada "conversión por contraposición". La proposición obtenida de una proposición dada mediante dicha conversión es llamada "proposición conversá", pero también a veces "proposición recíproca". En general, se puede llamar "reciprocidad" a varios tipos de conversión; por ejemplo, si un término es convertible a otro término (y viceversa), cualquiera de los términos es recíproco del otro.

La noción de reciprocidad equivale a la noción de correspondencia mutua — que puede ser correspondencia mutua de términos, conceptos, proposiciones, cosas, personas, etc. Tal correspondencia mutua equivale a una comunidad, término mediante el cual se designa asimismo la reciprocidad, especialmente cuando se trata de reciprocidad de acción.

Ejemplo de un principio (o ley) en donde se hace uso de la noción de reciprocidad como reciprocidad de acción es la tercera de las leyes newtonianas del movimiento (VÉASE): la ley según la cual a toda acción se opone, o contrapone, siempre una reacción. Kant consideró la reciprocidad de acción (*Wechselwirkung*) o comunidad (*Gemeinschaft*) como una de las categorías (véase CATEGORÍA) de la relación (v.). Esta categoría corresponde al juicio disyuntivo. Las otras categorías de relación son: la de inherencia y subsistencia o substancia y accidente (correspondiente al juicio categórico) y la de causalidad y dependencia o causa y efecto (correspondiente al juicio hipotético). Según la observación kantiana de que la tercera categoría de cada una de las cuatro clases de categorías procede de la combinación de la segunda con la primera, se puede decir que la categoría de reciprocidad de acción o comunidad es "la causalidad de las substancias determinándose reciprocamente una a la otra" (*K. r. V.*, B 111). Kant reconoce que la correspondencia de la categoría de reciprocidad con el juicio disyuntivo no es tan clara y evidente como las otras correspondencias similares de categorías con tipos de juicio, pero intenta de todos modos mostrar que

hay un acuerdo al respecto (*op. cit.*, B 112-13). El esquema (VÉASE) de la reciprocidad de acción o comunidad es, según Kant, la coexistencia, según una regla universal, de las determinaciones de una substancia con las de la otra (*op. cit.*, A 144 / B 183). En relación con la categoría de reciprocidad de acción o comunidad se halla la tercera analogía (v.) de la experiencia, o "principio de coexistencia según la ley de reciprocidad o comunidad": "Todas las substancias, en cuanto puede percibirse su coexistencia en el espacio, se hallan en completa reciprocidad" (*op. cit.*, B 256). [En A 211: "Todas las substancias, en cuanto coexisten, se hallan en completa reciprocidad, es decir, en interacción mutua."]

Hegel examina la noción de acción recíproca en su doctrina de la esencia (VÉASE), inmediatamente después de su examen de la noción de causalidad. A diferencia de Kant, Hegel concibe la reciprocidad como comunidad de las substancias encaminadas a un cierto fin o resultado. "La reciprocidad —escribe Hegel en su *Logik*— se presenta como una causalidad recíproca de substancias presupuestas y autocondicionantes. Cada una de ellas se halla relacionada con la otra en cuanto es a la vez una substancia activa y una substancia pasiva." La reciprocidad aparece aquí como la identidad en la substancia de lo activo y lo pasivo, lo que da una concepción de la reciprocidad distinta de la kantiana o, cuando menos, una concepción de la reciprocidad que aspira a trascender las limitaciones de la kantiana.

El concepto de reciprocidad, tanto en forma de la reciprocidad de ser como en forma de la reciprocidad de acción, se halla implícito en muchas de las doctrinas que hacen uso del concepto de polaridad (VÉASE).

REDUCCIÓN. 1. En lógica se llama reducción a diversas operaciones. En primer lugar, a la reducción, *ἀπαγωγή*, de las figuras del silogismo a la primera figura, única que Aristóteles consideraba como bien fundada. En segundo término, a la abducción (VÉASE). Finalmente, al método de prueba indirecta llamado a veces razonamiento apagógico y con más frecuencia reducción a lo absurdo y reducción a lo imposible, *ἀπαγωγή εἰς τὸ ἀδυνάτον*. En este

último caso se trata de un método indirecto de demostración que prueba la verdad de una proposición por la imposibilidad de aceptar las consecuencias que se derivan de su contradictoria. Los escolásticos definían la *reductio per absurdum* como un procedimiento en el cual se sume en el antecedente la contradictoria de la conclusión negada con una de las premisas ya admitidas e infiriendo de un modo perfecto la conclusión incompatible con una de las premisas aceptadas. Lo que se hace entonces con tal *ἀπαγωγή* es suponer como admitidas las premisas y como negada la conclusión del silogismo que se trata de demostrar. Algunos suponen que la reducción al absurdo es absolutamente cierta y concluyente; otros, en cambio, la consideran menos cierta que una prueba directa. Al referirse a este punto, Peirce ha considerado la reducción —con el nombre de abducción— como uno de los tipos de la inferencia. Sin embargo, Peirce manifiesta que no se puede confundir, bajo la especie común de la apagoge o reducción al absurdo, dos formas distintas: la abducción tal como es definida por Aristóteles, y la reducción a lo imposible o método de demostración indirecta que afirma la validez de una conclusión por la asunción de su contradictoria. "Tomemos, por ejemplo —escribe Peirce—, la séptima proposición del primer libro de Euclides, la que afirma que sobre el mismo lado de la base AB no pueden existir dos triángulos ABC y ABD definidos por los puntos AC - AD y BC - BD. Euclides lo prueba mostrando que si hubiese dichos dos triángulos se seguiría de ello que los ángulos BDC y BCD tendrían que ser iguales, así como desiguales. Pero justamente el proceso de razonamiento muestra que si hay dos triángulos ABC y ABD sobre el mismo lado de AB, y si AC = AD, entonces BC no es igual a BD, lo cual muestra que no hay dos triángulos en los cuales AC — AD y BC = BD, pues las cosas desiguales no son iguales" (*Collected Papers*, 2.612). En otro lugar, Peirce define el razonamiento o forma apagógica diciendo que "si C es verdadero cuando P lo es, entonces P es falso cuando lo es C. De ahí que sea siempre posible sustituir por cualquier premisa la negación de la con-

clusión, con tal que la negación de aquella premisa sea al mismo tiempo sustituida por la conclusión. Y de ahí, correspondiendo a todo argumento silogístico de la forma general: S es M, M es P; S es P, la existencia de otros dos: Es falso que S es P, M es P. Es falso que S es M, S es M, es falso que S es P. Es falso que M es P" (*op. cit.*, 2.475). Con lo cual, la inferencia está relacionada indudablemente con la prueba apagógica, y ello de un modo muy parecido a como la tercera figura lo está con la segunda (*op. cit.*, 2.516). Sin embargo, sigue diciendo Peirce, hay un modo en el cual el silogismo ordinario puede ser invertido, y donde la conclusión y cualquiera de las premisas pueden ser intercambiadas adscribiendo signo negativo a cada una de ellas: es la forma en que "las figuras indirectas o apagógicas del silogismo son derivadas de la primera, y en la cual el *modus tollens* es derivado del *modus ponens*" (2.718).

La reducción es, según J. Łukasiewicz y I. M. Bochenski, un método que se contrapone al de la deducción. En la deducción se derivan unas proposiciones de otras por medio de reglas de inferencia. Ejemplo es:

Pedro fuma
Pedro tose
Pedro fuma y Pedro tose.

En la reducción se deriva el antecedente de un condicional de la afirmación del consecuente. Ejemplo es:

Si Pedro fuma, Pedro tose
Pedro tose
Pedro fuma.

Según Bochenski, la reducción puede entenderse en cuatro sentidos, agrupados en dos fundamentales: (a) La reducción puede ser progresiva (y consiste entonces en la verificación), o regresiva (y consiste entonces en la aclaración). (b) La reducción puede ser inductiva (y consiste entonces en una generalización), o no inductiva (y no consiste entonces en una generalización).

2. En psicología se llama reducción de las imágenes al hecho de que una imagen u otro fenómeno parezca real.

3. La reducción tiene un significado central en la fenomenología. La reducción es aquí el proceso por el cual se ponen entre paréntesis todos los datos, convicciones, etc., a que

se refieren los actos para volver sobre los actos mismos. La reducción puede ser idéntica o trascendental. En la reducción eidética se ponen entre paréntesis todos los fenómenos o procesos particulares con el fin de alcanzarse la esencia (VÉASE). En la reducción trascendental (llamada también propiamente "fenomenológica") se ponen entre paréntesis las esencias mismas para alcanzar el residuo fenomenológico de la conciencia trascendental. Nos hemos referido a la reducción en el sentido de la fenomenología con más detalle en los artículos FENOMENOLOGÍA y HUSSERL (EDMUND). Añadiremos aquí que, según Husserl, el método de la reducción fenomenológica permite descubrir "un nuevo reino de la experiencia" — y hasta "crear" una nueva experiencia desconocida a los hombres antes de la fenomenología (Cfr. *Erste Philosophie, 1923/1924. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, 1959, ed. Rudolf Boehm [Husserliana, VIII, pág. 163]).

4. La reducción es también un método particularmente bien acogido en todas las llamadas "ciencias neutrales" o en todas aquellas filosofías que de algún modo han intentado colocarse "sin supuestos" frente a "lo dado". Por ejemplo, Avenarius habla de la necesidad de reducir la introyección, de suspenderla o ponerla entre paréntesis con el fin de restituir el concepto natural del mundo y las coordinaciones principales empiriocriticas. Por su lado, Theodor Ziehen, aunque negando formalmente las influencias de Avenarius y de su escuela, considera las "partes integrantes de la reducción" (*Reduktionsbestandteile*) como elementos situados más allá —o más acá— de la oposición entre lo material y lo psíquico. Las partes integrantes de la reducción son, pues, a la vez, partes integrantes de lo dado regido por las leyes gignomenológicas.

5. En un sentido más general, aunque en varios puntos emparentado con las últimas acepciones mencionadas, la reducción es el acto o el hecho de transformar algo en un objeto considerado como anterior o más fundamental. La reducción puede referirse, por supuesto, tanto a un objeto real como a un objeto ideal. En el primer caso es una forma de la recurrencia o aun la recurrencia misma por la

cual un estado más desarrollado se convierte en un estado menos desarrollado. Por eso la reducción es llamada entonces también, según los casos, regresión o involución. En el segundo caso, la reducción equivale al paso de lo fundamentado a su fundamento. Dentro de este último concepto pueden incluirse las múltiples teorías reduccionistas que han proliferado a lo largo de la historia de la filosofía. La tesis según la cual una realidad determinada "no es sino" otra realidad que se supone "más real" o "más fundamental" es la expresión común de todas las actitudes reduccionistas. Éstas tienen, sin duda, una justificación en el postulado de la necesidad de simplificación de las leyes, pero al mismo tiempo topan con dificultades derivadas no sólo de la irreductibilidad ontológica que resulta de una pura descripción de las capas de lo real, sino de las mismas exigencias teóricas en las ciencias. En efecto, aun cuando algunas veces puede ser considerada la reducción como "teóricamente posible" —por ejemplo, la reducción de la psicología a fisiología, de ésta a química y de ésta a física—, resulta que tal posibilidad se abre sólo por el hecho de que la consideración se ha situado automáticamente en otro nivel distinto, precisamente en aquel nivel que tiende a descartar ciertos contenidos de las respectivas ciencias. La reducción, frecuente en la filosofía, de lo real a lo ideal chocó, pues, con obstáculos parecidos a los encontrados en la reducción inversa, sobre todo vigente dentro del naturalismo. Ahora bien, ni el racionalismo clásico ni el naturalismo moderno y contemporáneo pueden ser considerados como reduccionistas en principio. Dentro de ellos puede darse tanto un reduccionismo como una teoría de la irreductibilidad — ontológica o simplemente descriptiva. Así el reduccionismo materialista es combatido no solamente por las ontologías anti-reduccionistas (del tipo de la de Boutroux o de la de Nicolai Hartmann), sino inclusive por las nuevas corrientes naturalistas, las cuales, como ha precisado J. H. Randall, Jr., no consideran incompatible la admisión de los "procedimientos científicos" como los únicos justificados, y la admisión de la riqueza, variedad y multiplicidad irreductibles de lo

real. Como señala E. Cannabrava refiriéndose a uno de los tipos de reducción más insistentemente defendidos por el viejo naturalismo —el de los procesos psicológicos a procesos fisiológicos—, "nada impide que el pensamiento, por ejemplo, se desenvuelva de acuerdo con sus propias leyes, que definen las relaciones entre las diferentes fases del acto de pensar"; lo contrario es caer en una pura especulación metafísica bajo apariencia de demostración rigurosa; es "incurrir en el grosero error lógico de confundir las condiciones necesarias con las condiciones suficientes de un proceso cualquiera".

Cuando se use el término 'reducción' hay, pues, que entenderse previamente, no sólo acerca del significado lógico, psicológico o fenomenológico, sino también acerca de si por él se entiende la afirmación de que unos entes pueden reducirse a otros o simplemente la tesis de que los enunciados correspondientes a una esfera de lo real pueden traducirse a enunciados pertenecientes a otra esfera. En otros términos, importa sobremanera saber si se afirma un reduccionismo ontológico o un reduccionismo lingüístico. Pero inclusive entendiendo la reducción sólo en tanto que traducción de unos enunciados a otros dentro de la teoría de la ciencia, es preciso distinguir entre varios tipos de ella. No es lo mismo, en efecto, una reducción completa o una reducción incompleta, una reducción formal o una reducción cognoscitiva. De ahí las distinciones de Nagel entre la reducción selectiva, característica, constitutiva, completa, formal y epistémica, cada una de las cuales representa un tipo distinto de posible traducibilidad de enunciados y, por lo tanto, un tipo diferente de "relaciones de explicación". Por lo demás, Nagel ha señalado que el problema de la reducción en las ciencias debe ser considerado siempre "en términos de las conexiones lógicas entre ciertos enunciados empíricamente confirmados" de dos o más ciencias dadas, por lo cual no se trata de la posibilidad o imposibilidad de deducir las propiedades de un sujeto, de las propiedades de otro, ni tampoco de negar la existencia de ciertos fenómenos declarándolos ilusorios (por ejemplo, la temperatura, por el hecho de "reducirse" a ele-

mentos moleculares). Así se eliminan varios pseudo-problemas que habían sido planteados por el antiguo reduccionismo, el cual no tenía en cuenta ni la diferencia entre "reducción lógica" y "reducción ontológica", ni tampoco el hecho de que todo problema de reducción en las ciencias es un problema concreto, que se refiere a un estado determinado de la ciencia considerada. Por este motivo, Nagel ha insistido recientemente en que "la cuestión de si una ciencia dada es reducible a otra debe hacerse más explícita por la introducción de una fecha definida". Si tomamos como ejemplo la llamada reducción de la electrodinámica a la mecánica en la física moderna, nos encontraremos —dice Nagel— con que la termodinámica puede reducirse a una mecánica posterior a 1866, pero no es reducible a una mecánica tal como esta ciencia era concebida hacia 1700. Y, del mismo modo, una cierta parte de la química es reducible a una teoría física posterior a 1925, pero no a la teoría física vigente hacia mediados del pasado siglo.

Véase —además de los textos citados en el artículo—: Ernest Nagel, "The Logic of Réduction in the Sciences", *Erkenntnis*, V (1935), 46-52. — Id., id., "The Meaning of Réduction in the Natural Sciences" (en el volumen *Science and Civilization*, ed. Robert C. Stauffer, 1949). — J. F. Thomson, R. B. Braithwaite *et al.*, *Symposium: Reducibility*, Aristotelian Society Supp. Vol. XXVI (1952). — I. M. Bochenski, *Die zeitgenössischen Denkmethoden*, 1954, Cap. V (trad. esp.: *Los métodos actuales del pensamiento*, 1957). — J. G. Kemeny y P. Oppenheim, "On Réduction", *Philosophical Studies*, VII (1956), 6-19.

REDUCIBILIDAD (AXIOMA DE).

Véase TIPO.

REDUPLICACIÓN, REDUPLICATIVAMENTE, REDUPLICATIVO. En *An. pr.*, I, 38, 49 a 26 - 49 b 2, Aristóteles escribe: "No es igual la posición de los términos [lo que se llamó luego *expositio terminorum*] cuando se deduce algo silogísticamente de un modo simple [sin la luego llamada *iteratio*] y cuando se deduce algo con una determinación [modificación] ya sea esencial, ya sea condicional, o de cualquier otro modo, es decir, cuando, por ejemplo, se prueba que el bien es simplemente objeto de ciencia, y cuando se prueba que es un

objeto de ciencia que es bueno. Si se ha demostrado que es simplemente objeto de ciencia, debe ponerse *ser* como término medio, pero si se agrega *que es bueno*, el término medio debe ser *tal ser determinado*. Tomemos por ejemplo A como significando *ciencia que es tal cosa determinada*, B como significando *tal cosa determinada*, y C como significando *bien*. Puede afirmarse A de B, ya que se ha establecido [se ha "puesto" en la mencionada "posición de los términos"] que de lo que es tal cosa determinada había ciencia que es tal cosa determinada. Pero puede afirmarse también B de C, porque C representa tal cosa determinada. Por lo tanto, se puede afirmar A de C... pues se estableció que *tal cosa determinada* significaba la realidad propia de la cosa. En cambio, si se establece *ser* como medio, y se une *ser*, en sentido simple, al extremo... no tendremos un silogismo [que concluya A de C]... Se ve, pues, que en los silogismos determinados por una reduplicación, los términos deben establecerse del modo antedicho."

Este pasaje de Aristóteles constituye el fundamento de la doctrina lógica de la reduplicación (*ἐπανάδειξις*, *reduplicatio*). Según hemos indicado en Proposición (v.), hay un tipo de proposiciones compuestas que se llaman "proposiciones ocultamente compuestas" (o también "virtualmente hipotéticas") y dentro de este tipo de proposiciones hay una clase de proposiciones llamadas "proposiciones reduplicativas", en las cuales intervienen expresiones como 'en tanto que' (o 'como', 'en calidad de tal', etc.). A veces se emplea esta reduplicación en un sentido muy general, como cuando se dice: "El ser en cuanto ser es el objeto de la filosofía primera", y en tal caso se afirma que 'ser' es empleado reduplicativamente, *reduplicative*. Más exactamente, las proposiciones reduplicativas son aquellas en las cuales las expresiones citadas ('en tanto que', 'como', etc.) tienen una de las dos funciones siguientes: 1. Una función reduplicativa *stricto sensu*, por medio de la cual la expresión de referencia, al "reduplicar" el sujeto indica por qué motivo el sujeto posee el predicado (o el predicado conviene al sujeto), como cuando dice: "Los cuerpos en cuanto cuerpos son visibles" (ejemplo procedente de Santo Tomás [S. *theol.*, III, q. XVI, 10 ob. 2]: cor-

REF

pus secundum quod corporale est visibile). 2. Una función especificativa por medio de la cual la expresión de referencia, al "reduplicar" el sujeto indica las condiciones que hacen que el sujeto posea precisamente el predicado (o el predicado esté precisamente contenido en el sujeto), como cuando se dice: "El hombre, en cuanto ser racional, es capaz de filosofar."

En la actualidad, y excepto en los textos escolásticos o en autores que siguen la doctrina escolástica de la clasificación de proposiciones o simplemente tienen en cuenta los dos sentidos de la reduplicación, el decirse algo *reduplicative* tiene el sentido más general antes indicado, es decir, el sentido de "en cuanto que es precisamente tal", como cuando se dice "El hombre en cuanto hombre" o "El hombre *qua* hombre", esto es, el hombre sólo y precisamente en cuanto que es hombre y no otra cosa, el hombre en su "ser hombre" y nada más.

REFERENCIA, REFERIR. Véase DESCRIPCIÓN (ad finem), ONTOLOGÍA, SEMÁNTICA.

REFERENTE. Véase SÍMBOLO Y SIMBOLISMO.

REFLEJO. Se llaman usualmente movimientos o actos reflejos a los que tienen lugar de un modo a la vez espontáneo e inconsciente como reacción frente a una sensación o, mejor dicho, a un estímulo. En los movimientos reflejos no hay, pues, al parecer, intervención de la conciencia y de la voluntad. Cierto es que esta última condición no es aceptada por todos los autores; algunos afirman la necesidad de la intervención de la conciencia en todas las operaciones psíquicas, de cualquier índole que sean. Pero, evidentemente, aun entonces se trataría de una especie de "conciencia inconsciente" o, si se quiere, de una conciencia cuya función esencial sería la regulación de toda la vida psíquica sin necesidad de que tuviese percatación clara de todos los contenidos de esta vida. Por eso la tendencia general de los psicólogos se dirige hacia la concepción inconsciente y aun automática de los movimientos reflejos. En todo caso, la discusión parece girar siempre en torno a dos ideas contrapuestas respecto al origen de los movimientos reflejos: en efecto, mientras unos suponen que son residuos automatizados de actos conscientes,

REF

otros, en cambio, se inclinan por una concepción originariamente mecánico-automática de los reflejos.

Los reflejos suelen dividirse en elementales y complejos. Los primeros son los reflejos más simples, entre los cuales se cuentan las contracciones musculares automáticas. Los segundos pertenecen a la esfera de los instintos y tienen una mayor relación con la vida psíquica propiamente dicha. Así, pues, gran parte de las mencionadas discusiones en torno a la naturaleza y origen de los movimientos reflejos se debe a la atención exclusiva a un solo tipo de reflejos. Ahora bien, una importancia especial ha adquirido en la psicología, y aun en la antropología, la elaboración de la noción de reflejo condicionado. Los reflejos condicionados, llamados también, de un modo general, respuestas condicionadas, son aquellos en los cuales tienen lugar, mediante el hábito, una asociación de una excitación con otra distinta, en virtud de lo cual esta otra excitación produce el mismo resultado que la primera. En otros términos, el reflejo condicionado es el que se produce cuando el "sujeto" (en el ejemplo clásico de Pavlov, el perro) da la misma respuesta (secreción salivar) a un estímulo original (presentación de comida) que a un estímulo que ha sido asociado con él en varias ocasiones (sonido de una campanilla). La investigación de los reflejos ha dado lugar a la dirección psicológica que ve en ellos el estrato primario y fundamental de toda actividad psíquica y que adopta, por lo tanto, una noción de la conciencia (si es que este término puede seguir teniendo entonces un significado) próxima o coincidente con el behaviorismo, el cual, por lo demás, se desarrolló en gran parte apoyándose en los resultados de la reflexología. Esta disciplina, fundada por Ivan Pavlov (1849-1936) y W. Bechterev (1857-1927), pretende, por lo demás, no sólo una investigación de los aspectos fisiológico y psicofisiológico de los reflejos y, en general, de las relaciones *estímulo-reacción*, sino la aplicación de la noción de reflejo y de sus formas a la comprensión de la vida social. Los movimientos reflejos han seguido siendo estudiados sobre todo en relación con el problema de las localizaciones cerebrales y con las emisiones

REF

eléctricas producidas por la zona encefálica, de forma que las cuestiones relativas al comportamiento, al aprendizaje y otras siguen implicadas en el estudio de estos movimientos.

W. Bechterev, *Obiéctivnáá psijologíá*, 1907-12 (trad. esp.: *La psicología objetiva*, 1953). — Id., *id.*, *Obtché osnovirefleksologii*, 1926 (hay trad. alemana: *Allgemeine Grundlagen der Reflexologie des Menschen*, 3ª edición, 1926). — I. P. Pavlov, *El reflejo condicionado* (trad. esp., 1958) [Suplementos del Seminario de problemas científicos y filosóficos. Nº 8. Segunda serie Univ. de México]. — Id., *id.*, *Obras escogidas* (trad. esp., 1959). — Véase también N. Kostyleff, *La réflexologie et les essais d'une psychologie structurale*, 1947. — P. Cassa, *Du réflexe au psychique. Présentation du système nerveux*, 1948. — J. Konorski, *Conditioned Reflexes and Neuron Organisation*, 1948. — E. Rabaud, *L'instinct et le comportement animal*, 2 vols., 1949 (I. *Réflexes et tropisme*. II. *Étude analytique et vue d'ensemble*). — G. Canguilhem, *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*, 1955.

REFLEXIÓN. La definición usual de la reflexión —entendida entonces casi siempre en un sentido puramente psicológico— es la de abandono de la atención de los actos sobre los contenidos intencionales para volverse sobre los actos mismos. La reflexión sería, según eso, una especie de inversión de la dirección natural o habitual de los actos, con lo cual se crearían las condiciones necesarias para la reversión completa de la conciencia y el logro de la conciencia de sí mismo. Ya en esta concepción están implícitos, sin embargo, multitud de problemas que desbordan el marco de la psicología. Esta penetración de diversas cuestiones dentro del ámbito del problema de la reflexión fue reconocida, por supuesto, desde hace mucho tiempo. Los escolásticos distinguían, por ejemplo, entre la reflexión psicológica y la reflexión ontológica (aun sin darles estos mismos nombres). La primera se refiere a los actos del sujeto, en cuyo caso reflexión puede ser equivalente a conciencia. La segunda se refiere a los objetos mismos, de modo que mientras el producto de la primera reflexión es una idea refleja, el producto de la segunda es una idea directa. Ahora bien, es evidente que,

REF

aunque calificada de psicológica, la reflexión del sujeto sobre los actos incluye una idea de la conciencia y del problema del conocimiento que no puede limitarse en todos los casos a la psicología. En verdad, es el problema del conocimiento el que permite un análisis más completo de todas las cuestiones relacionadas con los actos reflexivos. Esto ha ocurrido sobre todo en la idea de reflexión (*reflection*) sustentada por Locke y Hume. El primero de estos filósofos define, efectivamente, la reflexión como sentido interno, como algo contrapuesto esencialmente a la sensación; la reflexión significa por ello "aquella noticia que el espíritu adquiere de sus propias operaciones, y del modo de efectuarlas, en virtud de lo cual llega a poseer ideas de estas operaciones en el entendimiento" (*Essay*, II, i, 4) — operaciones que hay que entender, por lo demás, en un sentido amplio, no sólo como acciones de la mente sobre sus ideas, sino también como alguna clase de pasiones surgidas de ellas. Por medio de la reflexión se adquieren, pues, según Locke, las ideas o representaciones generales. A su vez, Hume clasifica las impresiones en dos clases: sensaciones y reflexiones. Las sensaciones surgen, según él, originariamente del alma por causas desconocidas. En cuanto a las reflexiones, "derivan en gran manera de nuestras ideas, y esto del siguiente modo: una impresión golpea primeramente los sentidos y nos hace percibir calor o frío, sed o hambre, placer o dolor de una clase u otra. De esta impresión surge una copia tomada por el espíritu que permanece después de cesar la impresión. A esto llamamos idea. Cuando vuelve al alma, esta idea de placer o dolor produce las nuevas impresiones de deseo y aversión, esperanza y temor, que pueden ser llamadas propiamente impresiones de reflexión, porque se han derivado de ella. Estas otras son copiadas por la memoria y la imaginación y se convierten en ideas, que acaso dan origen a su vez a otras impresiones e ideas. De modo que las impresiones de reflexión son sólo antecedentes de sus correspondientes ideas, pero consecuentes de las impresiones de sensación, y derivadas de ellas" (*Treatise*, I, 2). Aun cuando ningún conocimiento era posible,

REF

según Locke y, sobre todo, Hume, sin referencia a la impresión originaria, ninguno de estos filósofos intentó desarrollar una teoría radicalmente "reduccionista" de la reflexión, y sus análisis de ésta fueron más bien de tipo fenomenológico. En cambio, autores como Condillac y algunos ideólogos conciben la reflexión como esencialmente reductible a la sensación, o mejor dicho, al acto de atención a la sensación, surgido a su vez de sensaciones. Concepción aparentemente igual a la sustentada en la llamada escuela de Leibniz-Wolff si no fuese que aquí la atención no es derivada, sino primaria. Las dificultades psicológicas y, sobre todo, gnoseológicas planteadas por el problema de la reflexión fueron recogidas por Kant. Este filósofo llama reflexión (*Ueberlegung*) a "la conciencia de la relación entre las representaciones dadas y nuestras diferentes fuentes de conocimiento"; de ahí el tránsito a la reflexión trascendental, por la cual se determina el origen sensible o intelectual de la comparación de las representaciones dadas. Esta determinación produce los llamados conceptos de reflexión (*Reflexionsbegriffe*, nombre que habían recibido antes las categorías) — identidad y diversidad; acuerdo y desacuerdo; interno y externo; determinable o materia y determinación o forma— destinados a la comparación de conceptos. La confusión del uso empírico del entendimiento con su uso trascendental da lugar a la anfibolia (véase) de los conceptos de reflexión.

Puede advertirse por lo dicho que aparte de que el concepto de reflexión incluye casi siempre multitud de cuestiones pertenecientes a varias esferas, su significado suele variar grandemente de acuerdo con el predominio dado por cada filósofo a una esfera determinada. En rigor, la significación del concepto adopta, según los casos, un giro preponderantemente metafísico, lógico, psicológico o gnoseológico-trascendental. Así, por ejemplo, la concepción de la reflexión adoptada por el idealismo postkantiano, y en particular por Fichte, es de índole casi exclusivamente metafísica: la reflexión es entonces la posición del Yo por sí mismo. Algo parecido sucede con Hegel. Este autor trata de la reflexión en la doctrina de la esencia (véase). La reflexión surge

REF

cuando una apariencia queda como enajenada de su propia inmediatez. En vez de la pura inmediatez de la cosa se dan en la reflexión relaciones no "inmediatas". La reflexión presenta, pues, algo distinto de lo que transparece directamente de la cosa, y como este "algo distinto", en cuanto relaciona y fundamenta la cosa, es la esencia, la doctrina de la reflexión es, como antes apuntamos, parte de la doctrina de la esencia. Reflexión equivale en Hegel en gran parte a "relación" o a "sistema de relaciones". Las categorías de la reflexión son por ello categorías relacionales. La reflexión puede ser "reflexión ponente", "reflexión externa" y "reflexión determinante". La reflexión ponente es la meramente relacional y, por ello, relativa, pero se trata de una relación "fundante". La reflexión externa es la que constituye el punto de partida para la determinación de la cosa como esencia. La reflexión determinante es la síntesis de las reflexiones ponente y externa y es la base para cualesquiera ulteriores determinaciones de la cosa — las llamadas por Hegel "determinaciones reflexivas", tales como la identidad, la diferencia, la oposición, etc.

Los ontologistas (o llamados "ontologistas"), como Rosmini, adoptaron un concepto metafísico-ontológico de la reflexión bajo una terminología aparentemente psicológica. Los inmanentistas tendieron a un uso psicológico de la reflexión aun cuando su función fuera propiamente gnoseológica. De hecho, la reflexión era en ellos una operación aclaratoria. La fenomenología ha hecho asimismo un uso amplio del concepto de reflexión, y especialmente Husserl ha intentado concebirlo por así decirlo "neutralmente" como el conjunto de actos que hacen evidentes las vivencias. La reflexión husserliana no es, pues, meramente una percepción psicológica interna, sino una operación que incluye la aprehensión inmanente de las esencias. Sin embargo, una filosofía basada en el concepto mismo de reflexión y de todas sus implicaciones se ha dado solamente en un filósofo: en Shadworth Hollway Hodgson. Éste establece como principio de una "filosofía de la reflexión" el "modo de autoconciencia", y como método "un análisis repetido de los fenómenos tal como están en

REF

la conciencia, como partes o estados de ella, y no en su carácter como objetos fuera de la conciencia". Según Hodgson, la conciencia puede ser considerada bajo tres aspectos: conciencia primaria, reflexiva y directa. Ahora bien, sólo el "modo reflexivo" constituye el objeto central de la reflexión filosófica (Cfr. *Philosophy of Reflection*, I, ii, § 1). Pues el modo reflexivo no sólo es el único capaz de mantener la mencionada distinción entre los modos citados y entre los aspectos objetivo y subjetivo (o existencia y conciencia), sino que también es el único capaz, según Hodgson, de distinguir entre los dos aspectos de su propio objeto (op. cit., II, iv, § 2). Así, la filosofía de la reflexión es el método entero de la filosofía y no solamente un método peculiar de aprehensión de una cierta realidad.

Un sistema filosófico fundado en la noción de reflexión es el propuesto por Hans Wagner (op. cit. en bibliografía). La reflexión es, según dicho autor, el acto original y originario a partir del cual se comprenden las diversas formas reflexivas. Las principales formas son "la reflexión noética", "la reflexión noemático-constitutiva", "la reflexión noemático-avilológica" (o relativa a la validez). Estas formas reflexivas permiten, según Wagner, comprender las estructuras fundamentales de la realidad. El sistema "reflexivo" de Wagner es esencialmente "constructivista" en el sentido en que las estructuras de la realidad son construidas como "estructuras de la reflexión".

Véase, además de los textos citados en el artículo: Marvin Farber, "Modes of Reflection", *Philosophy and Phenomenological Research*, VIII (1947-1948), 588-600 (trad. esp.: "Sobre la reflexión natural y la reflexión pura", *Filosofía y Letras* [México], N° 30 (1948)). — W. Hoeres, *Sein und Reflexion*, 1956 [Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte, N. F., 11]. — Hans Wagner, *Philosophie und Reflexion*, 1961. — Sobre la reflexión en Hegel-Schulz, "H. y la metafísica", *Éco* [Bogotá], N° 26 (junio 1962), 109-37.

REFLEXIVIDAD. Véase REFLEXIÓN, RELACIÓN.

REFLEXOLOGÍA. Véase REFLEXIÓN.

REFUTACIÓN APARENTE (O SOFÍSTICA). Véase SOFISMA.

REG

RÉGIS (PIERRE-SYLVAIN) (1632-1707) nació en Salvétat de Blanquefort, cerca de Agen (a la sazón en el condado de Agenois; actualmente en el Departamento de Lot-et-Garonne). Estudió primero en Cahors con los jesuitas y luego en la Sorbona, en París, donde siguió las lecciones de Jacques Rohault (1620-1675: *Entretiens de philosophie*, 1671. — *Traité de Physique*, 1671. — *Oeuvres posthumes*, 1682, ed. Clerselier), un fiel cartesiano, que lo convirtió al cartesianismo. Pierre-Sylvain Régis —que no debe confundirse con otro cartesiano: Henricus Regius, o Henrik van Roy (1598-1679: *Fundamenta physicae*, 1646. — *Philosophia naturalis*, 1661), que abandonó luego el cartesianismo— fue uno de los más celebrados, entusiastas y eficaces propagadores de la filosofía cartesiana, aun cuando en algunos puntos (Cfr. *infra*) se separó de ella. Importantes en la propagación por Régis del cartesianismo fueron las lecciones que dio en Toulouse y luego —después de ser secretario del marqués de Vardes en Aigues-Mortes— en Montpellier y en París. Debido a la persecución a que estaba sometido entonces el cartesianismo en París, Régis fue obligado a suspender sus lecciones por orden del Arzobispo de París, retirándose entonces de la enseñanza y consagrándose a la redacción de sus obras principales, especialmente de su *Cours... de philosophie* (Cfr. *infra*).

En este "Curso" Régis dividió el "sistema de la filosofía" en cuatro partes: la lógica, la metafísica, la física y la moral. En la física siguió a Descartes casi punto por punto. En la lógica, utilizó algunos elementos de la Lógica de Port-Royal (véase PORTROYAL [LÓGICA DE]). En la moral defendió la tesis del "amor propio ilustrado" como fundamento de las leyes morales. En la metafísica manifestó tendencias empiristas en la interpretación de los principios cartesianos, sobre todo en los principios que no le parecían suficientemente evidentes por sí mismos. Régis siguió sosteniendo el innatismo (VÉASE), pero hizo de las "ideas innatas" simples productos del alma humana y no *veritates aeternae*. Tales "ideas innatas" se hallan, según Régis, en el alma en tanto que está unida al cuerpo, pues Régis mantenía que se puede conocer el cuerpo tan directa y evidentemen-

REG

te como, según Descartes, se conoce el alma. Régis se opuso con frecuencia a Malebranche, aun cuando en su explicación de la comunicación del alma con el cuerpo proclamó que solamente Dios es verdadera causa eficiente.

Obras: *Cours entier de philosophie, ou Système général selon les principes de Descartes*, 4 vols., 1690 (compuesto ya diez años antes de su publicación). — *Réponse au livre qui a pour titre Censura philosophiae cartesianae*, 1691 [contra la obra, *Censura philosophiae cartesianae*, 1689, del obispo de Avranches, Pierre-Daniel Huet (1630-1721)]. — *Réponse aux Réflexions critiques de M. Duhamel sur le système cartésien de la philosophie de M. Régis*, 1692 [contra las ideas de Jean-Baptiste Duhamel (1624-1706), autor de: *De corporum affectionibus*, 1670; *De mente humana*, 1672; *De corpore animato*, 1673, y de la obra *Philosophia vetus et nova*, o la llamada *Philosophia Burgundica*, a que nos hemos referido en el artículo ONTOLOGÍA]. — *Usage de la raison et de la foi, ou Accord de la raison et de la foi*, 1704.

Las "Cartas" de Descartes a Régis han sido publicadas en la edición de Descartes de Adam y Tannery, tomos III, IV y VIII; texto latino, trad. francesa, introducción y notas de dichas "Cartas" por Geneviève Rodis-Lewis en Descartes, *Lettres à Regius et remarques sur l'explication de l'esprit humain*, 1959.

REGLA. En general se llama "regla" a toda proposición que prescribe algo con vistas a obtener un cierto resultado. Más específica, y adecuadamente, se llama "regla" a un precepto a que se ha de ajustar lo que se haga con el fin de que las operaciones ejecutadas sean "rectas", es decir, conduzcan derechamente al fin apetecido. Las operaciones aludidas pueden ser intelectuales o no intelectuales, pertenecer a un arte o a una ciencia o ser de carácter moral. En este sentido hay similitud de significado entre 'regla', 'norma', 'máxima', 'precepto', 'ley', etc. Sin embargo, en el modo como los citados términos son normalmente usados se advierten ya ciertas diferencias de significación. Así, por ejemplo, se habla de "reglas de inferencia", pero no de "normas de inferencia" o "máximas de inferencia"; se dice que hay que seguir "las máximas de la gente prudente", pero no se dice que hay que seguir "las leyes de la gente prudente", etc.

Podrían citarse otros casos en los que el uso indica con relativa claridad cuál es el significado prominente, o los significados prominentes, de 'regla'.

En la literatura filosófica el término 'regla' se usa, o se ha usado, principalmente en los sentidos siguientes.

Por un lado, se usa 'regla' en la expresión ya citada 'regla de inferencia' dentro de la lógica para indicar las operaciones que deben ejecutarse para llevar a cabo inferencias correctas. Así, por ejemplo, se habla de la "regla de separación", que es la regla según la cual dado 'si *p*, entonces *q*', y dado '*p*', se infiere '*q*'.

Por otro lado, se usa 'regla' en un sentido más general para referirse a preceptos a seguir en un método. En este sentido se habla de las "reglas cartesianas" (las "cuatro reglas" del *Discurso del método*) y de las *Regulae philosophandi* de Newton y otros autores.

Finalmente, se habla, como hizo Kant, de reglas "prácticas", las cuales expresan lo que, dado un principio general, hay que hacer para actuar rectamente. Estas reglas no son universales en el sentido de que no indican lo que hay que hacer en todos los casos y sin excepción. Las "reglas prácticas" requieren buen juicio para su aplicación. En efecto, no son derivables lógicamente de los principios, estando contenidas únicamente en la determinación general de la voluntad. Por eso dos o más reglas pueden ser iguales con respecto a distintos principios, o pueden ser distintas con relación a un mismo principio.

Debe advertirse que el uso que hace Kant del término 'regla' no es siempre unívoco, ni siquiera cuando se restringe el alcance de las reglas a la esfera práctica. Tampoco es unívoco cuando se refiere a las reglas en la esfera teórica (cuando, por ejemplo, habla del entendimiento como "la facultad de las reglas" o cuando habla de principios de razón que deben servir como "reglas", es decir, tener carácter "regulativo" [véase CONSTITUCIÓN Y CONSTITUTIVO]).

REGULATIVO. Véase CONSTITUCIÓN Y CONSTITUTIVO, KANT (I).

REHMKE (JOHANNES) (1848-1930), nac. en Elmshorn (Schleswig-Holstein), estudió en Kiel y en Zürich. De 1875 a 1883 fue profesor de religión y filosofía en la escuela cantonal de St. Gallen; de 1885 a 1887

fue "profesor extraordinario" y de 1887 hasta 1922, fecha de su jubilación, profesor titular en Greifswald.

La filosofía de Rehmke, calificada por el propio autor de "filosofía como ciencia fundamental", se halla en cierto modo en el punto de tránsito entre las direcciones inmanentistas que alcanzaron plena vigencia en los posteriores años del siglo XIX y comienzos del siglo XX, y las tendencias objetivistas y fenomenológicas que poco después sucedieron a aquéllas. En efecto, la "ciencia fundamental" tiene por misión investigar de un modo originario, sin supuestos y sin prejuicios, lo "dado en general", y ello, por lo pronto, en su máxima universalidad y generalidad, y aun podría decirse en su máxima "neutralidad". Pues el análisis de lo dado mediante tal ciencia fundamental es precisamente la única posibilidad que, según Rehmke, existe para poder colocarse más allá de las oposiciones y conflictos que caracterizan tanto la teoría del conocimiento como la metafísica. Lo dado en cuanto tal no es, en efecto, ningún producto de una previa elaboración conceptual; es lo que se ofrece y "aparece" tan pronto como nos situamos frente a él en una actitud absolutamente carente de supuestos. Esto es posible porque lo que llamamos "lo dado" es sencillamente algo muy parecido a lo que Meinong llama "el objeto". Se trata, así, de un "monismo de la realidad", pero de un monismo del cual se ha descartado previamente toda interpretación gnoseológica y, con mayor razón todavía, metafísica; de un monismo que elimina asimismo de la conciencia toda significación trascendental y aun toda significación psicológica. Pues la conciencia designa simplemente la cualidad de ser consciente el objeto, es decir, la cualidad de que algo, lo dado, le esté presente. Y, a la vez, lo dado es lo que es contenido o, mejor dicho, término de referencia de la conciencia. Una vacilación entre el inmanentismo de Schuppe y la teoría de los objetos de Meinong parece, pues, nuevamente, imponerse. Ahora bien, lo característico de la concepción de lo dado por parte de Rehmke es la progresiva acentuación de su carácter por así decirlo "objetivo". En rigor, lo único que hay es "lo dado". Y "lo dado",

además, tiene una tal consistencia propia que si quisiéramos interpretarlo en términos metafísicos, podríamos decir que es el "ser en sí mismo". De ahí que poco a poco queden también disueltas en lo dado las disciplinas filosóficas que al principio tenían por misión determinar sus caracteres. En su primer momento, la lógica y la teoría del conocimiento debían estudiar lo dado como pensado y como relativo a un sujeto por el cual es captado o aprehendido. En un segundo momento, hay sólo una disciplina, la ciencia de la conciencia, que se ocupa de lo dado en general. Y en un tercer y último momento lo dado es, como antes señalábamos, lo único que "realmente hay". Así, Rehmke no parece poder evitar los problemas gnoseológicos y metafísicos que en los comienzos había eliminado tan radicalmente. La determinación de lo dado implica algo dado. Y lo dado implicado no puede proceder, según Rehmke, sino de lo dado en general. Así, una metafísica radicalmente objetivista o, mejor dicho, objetivista-inmanentista, parece obligada. Lo dado es entonces como la materia primordial de la cual se extraen sus propias categorías. Éstas abarcan, ante todo, lo particular y lo general. Cada categoría da lugar a una ciencia o a un grupo de ciencias, desde las históricas, claramente individualizantes, hasta las matemático-naturales, enteramente generalizantes. Mas esta clasificación de lo dado y de sus modos de conocimiento no suprime, antes confirma, la radicalidad de una ciencia fundamental de lo dado. Tanto más cuanto que, según su autor, sólo ella permite reconstruir desde un nivel suficientemente originario y radical las diversas posibilidades de objetos metafísicos. Una metafísica del alma y aun una monadología no resultan entonces extrañas a la ciencia fundamental e inclusive parecen ser su consecuencia. Sobre todo la doctrina de la conciencia de Rehmke es la que lleva a culminación todas sus posibilidades. En efecto, la conciencia aparece primeramente como algo esencialmente opuesto a la cosa, pero al mismo tiempo como algo compuesto de momentos substanciales, de "instantes cosificados", que convierten la conciencia y, a través de ella, toda realidad en una estructura de carácter monadológico. En

todo caso, el objetivismo riguroso y la doctrina del primado de la conciencia como mónada no se le aparecen ya como incompatibles. Así lo ha considerado asimismo el principal discípulo de Rehmke, Johannes Erich Heyde (nac. 1892), que ha trabajado sobre lodo en el sentido de una teoría absoluta del valor (*Wert, eine philosophische Grundlegung*, 1926. — *Wege zur Klarheit*, 1960). Así lo había anticipado ya el filósofo búlgaro Dimitri Michalcev (nac. 1880: *Istori-jata nauka U je²*, 1905 [¿La historia y la ciencia?]. — *Forma i otnošenie*, 1914 [Forma y relación]. — Cfr. sobre todo: *Philosophische Studien. Beiträge zur Kritik des modernen Psychologismus*, 1909 [con prólogo de Rehmke]. Michalcev se orientó en el sentido de una "ciencia fundamental", aun antes de la aparición de la obra fundamental de Rehmke (1910).

Obras principales: *Die Welt als Wahrnehmung und Begriff. Eine Erkenntnistheorie*, 1880 (*El mundo como percepción y concepto. Una teoría del conocimiento*). — *Der Pessimismus und die Sittenlehre*, 1882 (*El pesimismo y la doctrina de las costumbres*). — *Unsere Gewissheit von der Aussenwelt. Ein Wort an die Gebildeten unserer Zeit*, 1894 (*Nuestra certidumbre del mundo externo. Una misiva a los hombres cultos de nuestro tiempo*). — *Lehrbuch der allgemeinen Psychologie*, 1894, 3ª ed., 1926 (*Manual de psicología general*). — *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 1896, 3ª ed., 1927, nueva ed., 1959, ed. F. Schneider (*Bosquejo de historia de la filosofía*). — *Aussenwelt und Innenwelt, Leib und Seele*, 1898 (*Mundo externo y mundo interno. Cuerpo y alma*). — *Die Seele des Menschen*, 1902, 5. ed., 1918 (*El alma del hombre*). — *Philosophie als Grundwissenschaft*, 1910, 2ª ed., 1929 (*Filosofía como ciencia fundamental*). — *Das Bewusstsein*, 1910 (*La conciencia*). — *Die Willensfreiheit*, 1911 (*La libertad de la voluntad*). — *Anmerkungen zur Grundwissenschaft*, 1913 (*Notas acerca de la ciencia fundamental*). — *Logik oder Philosophie als Wissenslehre*, 1918, 2ª ed., 1923 (*Lógica o filosofía como teoría del saber*). — *Die philosophische Erbsünde und Was bin ich?*, 1924 (*El pecado original filosófico, y ¿Qué soy yo?*). — *Grundlegung der Ethik als Wissenschaft*, 1925 (*Fundamentación de la ética como ciencia*). — *Der Mensch*, 1928 (*El hombre*). — Autocxposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, I, 1921. Edición de ensayos reunidos: *Gesammelte phi-*

losophische Aufsätze, ed. Kurt Gassen, 1928. Véase la colección de la revista *Grundwissenschaft*, fundada en 1918, como órgano de la "Johannes-Rehmke-Gesellschaft. Vereinigung für grundwissenschaftliche Philosophie", dedicada al examen de los problemas filosóficos desde el punto de vista de la "ciencia fundamental". — Véase asimismo: S. Hochfeld, *J. Rehmke*, 1923. — J. E. Heyde, *Grundwissenschaftliche Philosophie*, 1924. — Id., *J. Rehmke und seine Zeit*, 1935. — G. Troberg, *Kritik der Grundwissenschaft J. Rehmkes*, 1941 (Dis.). — E. Palmó, *Inledning til filosofi som grundvidenskab efter J. Rehmke*, 1954.

REICHENBACH (HANS) (1891-1953), nac. en Hamburgo, profesor en Berlín, Estambul y, desde 1938, en la Universidad de California (Los Ángeles), representó las opiniones del llamado "Grupo de Berlín", estrechamente relacionado con la tesis del Círculo de Viena (VÉASE) y ulteriormente con los desarrollos experimentados por el empirismo lógico, el empirismo científico y el movimiento para la ciencia unificada. Sin embargo, la actitud de Reichenbach fue en muchos puntos menos "radical" que la de otros adherentes a las mencionadas tendencias. En lo que toca especialmente a la teoría de la verificación (VÉASE), Reichenbach no solamente distinguió entre diversos tipos de verificabilidad, sino que incluyó en ellos un tipo de verificación que no necesita ser ni estrictamente lógica ni completamente empírica, ni menos aun reducirse a un concepto puramente operacional, sino que puede inclusive referirse a algo no empírico o, mejor dicho, supraempírico (Cfr. *Expérience and Prédiction*, 1938, § 8). La verificabilidad es, en otros términos, una regla metódica de carácter "abierto". La teoría de la probabilidad —central en el pensamiento de Reichenbach— no es, por lo demás, ajena a esta mayor apertura y multiplicidad de posibilidades. En efecto, al hilo de su filosofía de la causalidad, del tiempo y del espacio, Reichenbach identificó el significado de una proposición con el grado de su confirmación, esto es, con el índice de su probabilidad. De ahí la necesidad de un estudio a fondo de los procedimientos de inducción e inferencia, a base de grupos de teoremas del cálculo de probabilidades. 'Probable' no significa, pues,

simplemente 'algo que puede ocurrir'; es más bien un término sintáctico denotativo dentro de la clase de términos lógicos en virtud de que expresa relaciones numéricas. El desarrollo de una lógica probabilitaria, que incluya dentro de su marco toda polivalencia (VÉASE) lógica, ha sido por ello uno de los principales empeños de este filósofo, que ha calificado a su filosofía de "empirismo probabilístico". Ahora bien, la traducibilidad de los enunciados a un lenguaje probabilitario no significa ni mucho menos la reducción de todo lenguaje a una estructura sintáctica susceptible de formalización completa. Por el contrario, Reichenbach insistió en la imposibilidad de evitar un pensar material en el metalenguaje (VÉASE) —cualquiera que éste sea y aunque tenga una estructura completamente tautológica. En efecto, la misma definición formal de la tautología (VÉASE) no excluye una proposición según la cual lo enunciado como condición formal de la tautología sea, a su vez, un enunciado empírico. De ahí que cualquier enunciado acerca de la lógica tenga que ser efectuado dentro de la teoría del conocimiento empírico. Pero como los enunciados empíricos no son nunca seguros, solamente pueden mantenerse, en opinión de Reichenbach, como *posits*, es decir, como "posiciones", no trascendentales, sino, una vez más, probables y susceptibles de confirmaciones ulteriores. La negación de la cognoscibilidad de toda verdad absoluta no significa, ciertamente, empero, la negación de la existencia de verdades absolutas; significa simplemente que todo enunciado, sea el que fuere, tiene que darse dentro del marco de la teoría de la probabilidad. Las proposiciones de la filosofía "tradicional" no quedan entonces enteramente excluidas, sino afectadas de un valor o índice cuya naturaleza estadística les otorga por lo menos una probabilidad de verdad.

Obras: *Relativitätstheorie und Erkenntnis a priori*, 1920 (*Teoría de la relatividad y Conocimiento a priori*). — *Axiomatik der relativistischen Raum-Zeit-Lehre*, 1924 (*Axiomática de la teoría relativista del espacio-tiempo*). — *Die Bewegungslehre bei Newton, Leibniz und Huyghens* (*Kantstudien. Ergänzungshefte*, XXIX) (*La doctrina del movimiento en N., L. y H.*). — *Von Kopernikus bis*

REI

Einstein; der Wandel unseres Weltbildes, 1927 (De Copérnico a Einstein. La transformación de nuestra imagen del mundo). — *Die Philosophie der Raum-Zeit-Lehre, 1928 (La filosofía de la doctrina del espacio-tiempo).* — *Atom und Kosmos, Das physikalische Weltbild der Gegenwart, 1930 (trad. esp.: Átomo y Cosmos, 1931).* — *Ziele und Wege der Naturphilosophie, 1931 (Fines y vías de la filosofía de la Naturaleza).* — *Wahrscheinlichkeitslehre, 1935 (Teoría de la probabilidad; trad. inglesa, con adiciones y correcciones: Theory of Probability, 1949).* — *Experience and Prediction, 1938.* — *Philosophie Foundations of Quantum Mechanics, 1944.* — *Elements of Symbolic Logic, 1947.* — *The Eise of Scientific Philosophy, 1951 (trad. esp.: La filosofía científica, 1953).* — *Nomological Statements and Admissible Operations, 1953.* — *Les fondements logiques de la mécanique des quanta, 1953 [Annales de l'Institut H. Poincaré, VII, 2].* — *The Direction of Time, 1956 [póstuma] (trad. esp.: El sentido del tiempo, 1959).*

REID (THOMAS) (1710-1796) nació en Strachan (Kincardineshire, Escocia) y estudió teología en Aberdeen, ordenándose de ministro de la Iglesia presbiteriana. De 1752 a 1753 fue profesor de filosofía moral en Aberdeen, y de 1764 a 1780 fue profesor de la misma disciplina en Glasgow. En Aberdeen fundó la "Sociedad filosófica", que constituyó el punto de partida de la llamada "Escuela escocesa" (VÉASE) del sentido común (v.).

Reid se opuso, por lo pronto, a la doctrina de las ideas tal como había sido desarrollada por autores como Berkeley y Hume. Tanto si se entiende 'idea' en el sentido de Berkeley como en el de Hume, arguyó Reid, el mundo real termina por disolverse; en la teoría de Hume, además, el propio "yo" desaparece, siendo sustituido por un "haz de ideas" (o "impresiones"). Hay que rechazar, pues, las ideas; por lo menos, hay que rechazar la noción de que el fundamento del conocimiento son las "ideas simples". Tal fundamento es el juicio, y las ideas son obtenidas por análisis del juicio, y no a la inversa. El juicio de que habla Reid incluye la aprehensión, así como la creencia; es, en rigor, el acto de la percepción unido a la creencia en la existencia de lo percibido. En otros términos, "el mobiliario" del espíritu no son, como creyeron los empiristas, las ideas simples, las impresiones bási-

REI

cas, etc., sino los juicios. Estos juicios originarios y naturales constituyen el sentido común y los principios fundamentales del conocimiento son principios del sentido común. Este sentido común es el que tienen todos los hombres, pero es, además, la base del conocimiento. Dentro del sentido común se dan los juicios naturales y los principios del conocimiento. Lo que es evidente por sí mismo al sentido común constituye la base que permite ejecutar inferencias. Estas inferencias no están dadas junto con los principios del sentido común, pero pueden obtenerse mediante los juicios, tales como juicios de comparación y otros.

Los principios del sentido común incluyen, por un lado, verdades necesarias (como los principios lógicos, los axiomas matemáticos y los principios básicos morales y metafísicos) y, por otro lado, verdades contingentes (como los principios de la regularidad en la Naturaleza y de la existencia de las cosas tales como se perciben distintamente por los sentidos). Los principios morales son principios cuyo contrario no puede considerarse moral; así, por ejemplo, el principio de que debe conservarse la propia vida es un principio moral del sentido común, pues el principio contrario no es moral. Los principios metafísicos son los principios de la substancia o sujeto, de la relación causal y del designio.

Debe advertirse que la noción de sentido común en Reid —y en otros filósofos "escoceses"— no debe confundirse con la idea "vulgar" de sentido común; los principios del sentido común son, ciertamente, principios para todos los hombres, y son intuitivamente evidentes, pero no siempre se perciben por todos igualmente. El sentido común es poseído potencialmente por todos los hombres, pero no siempre se manifiesta en su madurez.

Obras: *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense, 1764.* — *On the Intellectual Powers of Man, 1785.* — *On the Active Powers of Man, 1788 (las dos últimas son conocidas también bajo el título común de Essays on the Powers of the Human Mind).* — *Philosophical Orations of Thomas Reid, 1937, ed. W. R. Humphries.* — Edición de obras por Dugald Stewart, 1804, y por Hamilton, 2 vols., 1846, 6^o ed. [con notas de H. L. Mansell], 1863. Trad. francesa de Th. Jouffroy, 6 vols., 1828-1836, con notas y comentarios. — Véase la bibliografía del ar-

REI

tículo ESCOCESA (ESCUELA) y la bibliografía de Jessop allí mencionada; además: J. F. Ferrier, "Reid and the Philosophy of Common Sense" (en las *Lectures de Ferrier*, ed. por Grant y Lushington, 1866, t. II). — James F. Latimer, *Immediate Perception as held by Reid and Hamilton considered as a Réfutation on the Scepticism of Hume, 1880.* — L. Dauriac, *Le réalisme de Reid, 1889.* — Matthias Kappes, *Der Common Sense als Prinzip der Gewissheit in der Philosophie des Schotten Th. Reid, 1890.* — A. Campbell Fraser, *Th. Reid, 1898.* — K. Peters, *Th. Reid als Kritiker von D. Hume, 1909 (Dis.).* — Olin McKendree Jones, *Empiricism and Intuitionism in Reid's Common-Sense Philosophy, 1927.* — Michèle Federici Sciacca, *La filosofia di Tomaso Reid. Con un'appendice sui rapporti con Galluppi e Rosmini, 1935.*

REIFICACIÓN. Se encuentra a veces en la literatura filosófica el vocablo 'reificación' (de *res* = "cosa"). Puede definirse en general como la acción o efecto de convertir algo en cosa, o de concebir algo por analogía con la naturaleza y estructura de las "cosas". En ocasiones se emplea también en el mismo sentido el término 'cosificación'.

'Reificación' se ha usado, o puede usarse, en varios sentidos y con distintos alcances. Todo intento de ver las realidades del mundo como si fuesen cosas, y especialmente como si fuesen primariamente objetos físicos, es una "reificación" de tales realidades. A esta reificación tienden los autores que se adhieren al fiscalismo (VÉASE), en oposición a los que sostienen el fenomenismo (VÉASE). El intento de ver las realidades como cosas en vez de verlas primariamente como "procesos" (véase PROCESO) puede considerarse asimismo como una reificación (o cosificación) de la realidad. Se ha hablado asimismo de reificación, o cosificación, con referencia a la tendencia a ver los seres humanos como "cosas"; se supone entonces que se procede a una deshumanización y reificación de lo humano. Marx usó el término *Verdinglichung* (que puede traducirse por 'reificación' o por 'cosificación') para referirse al proceso por medio del cual se objetivan los productos del trabajo, convirtiéndose en "cosas sociales". Si se amplía esta idea introduciendo en ella la de enajenación (VÉASE) se puede estimar que al reificarse los productos del tra-

REI

bajo, se reifica o cosifica asimismo el hombre que lo ha producido, convirtiéndose el mismo en "mercancía" y "cosa social".

REIMARUS (HERMANN SAMUEL) (1684-1768) nació en Hamburgo y fue "Privat-Dozent" en Wittenberg desde 1723 y profesor de hebreo y lenguas orientales en el Gimnasio de Hamburgo desde 1728. Reimarus es considerado como un wolffiano y como un filósofo de la Ilustración, bien que se opuso decididamente a las corrientes materialistas de la época ilustrada con el fin de defender el deísmo. El deísmo de Reimarus es un deísmo racionalista. Según Reimarus, el universo y el orden del Universo vienen de Dios, pero como Dios hizo un mundo causalmente ordenado, hay que rechazar los milagros y, en general, todo lo sobrenatural. Reimarus defendió la doctrina de la armonía preestablecida y consideró que los animales constituyen el fin de la creación. Los instintos animales muestran, según Reimarus, el finalismo del orden del universo. De este modo Reimarus unió el causalismo y el finalismo en una doctrina deísta y racionalista.

Obras: *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, 1754, 6ª ed., 1791, ed. J. A. Reimarus (*Ensayos sobre las más gratas verdades de la religión natural*). — *Vernunftlehre*, 1956, 5ª ed., 1790 (*Doctrina de la razón*). — *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere, hauptsächlich über ihren Kunsttrieb*, 1760, 4ª ed., 2 vols., 1798, ed. J. A. Reimarus (*Consideraciones generales sobre los instintos de los animales, especialmente sobre su instinto artístico*). — *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* (*Apología o defensa de los adoradores racionales de Dios*). Esta obra no fue publicada por el propio Reimarus; parte de la misma fue publicada por Lessing (v.) en sus "Wolfenbüttler Fragmente eines Ungenannten", en *Beiträge zur Geschichte und Literatur*, 1774-1778; otra parte fue publicada por C. A. E. Schmidt (pseudónimo) bajo el título "Übrige noch ungedruckte Werke des Wolfenbüttelschen Fragmentisten", en 1787; una tercera parte fue publicada por W. Klose en *Niederns Zeitschrift für historische Theologie* (1850-1852). Las tres partes fueron recogidas por D. F. Strauss en su *H. S. R. und sein Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, 1862, 2ª ed., 1877.

REI

Además del citado escrito de D. F. Strauss, véase: K. C. Scherer, *Das Tier in der Philosophie des H. S. R.*, 1898. — W. Büttner, *H. S. R. als Metaphysiker*, 1909 (Dis.). — H. Köstlin, *Das religiöse Erleben bei R.*, 1919 (Dis.). — A. C. Lundsteen, *H. S. R. und die Anfänge der Lebens-Jesu Forschung*, 1939. — Max Loeser, *Die Kritik des H. S. R. am Alten Testament*, 1941 (Dis.).

REINACH (ADOLF) (1883-1917) estudió en Munich con Theodor Lipps, pero disconforme con el "psicologismo" de su maestro se acercó a Husserl, de quien fue uno de los más cercanos discípulos y colaboradores en la Universidad de Gottinga. Reinach fue uno de los inspiradores, si no la figura más central, del llamado "Círculo de Gottinga" y algunos de los discípulos de Husserl — como Dietrich von Hildebrand, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius — asimilaron gran parte de la fenomenología por medio de Reinach. El propio Husserl parece haber desarrollado ciertas partes de la fenomenología, después de las *Investigaciones lógicas*, por incitación de Reinach.

Reinach insistió en el carácter metódico de la fenomenología y en la capacidad del método fenomenológico para descubrir los "tipos ideales" independientemente de los "hechos reales", pero como "cuadros ideales" de tales hechos. También puso de relieve la fecundidad de las "relaciones esenciales" no sólo en realidades propiamente ideales (como las matemáticas), sino en todas las realidades. Según Reinach, la fenomenología permite descubrir lo que llamó "el α priori fenomenológico" como *a priori* de todo aquello de que se puede decir "Es el caso que", es decir, de todas las "objetividades" (*Sachverhalte*). Este *a priori* no es subjetivo; es objeto de una intuición esencial directa y no de una ex-tracción o abs-tracción de los hechos mismos, ya que los hechos exhiben su estructura esencial y sus relaciones esenciales de modo directo y adecuado a la intuición.

Aunque Reinach no limitó en principio la aplicación del método fenomenológico a ninguna esfera, se ocupó principalmente de cuestiones de filosofía del Derecho, tratando de encontrar normas jurídicas esenciales y relaciones jurídicas esenciales dentro del marco de una "filosofía del Derecho

REI

a priori". Debe tenerse en cuenta que la universalidad y necesidad de las normas jurídicas en cuestión no era para Reinach equivalente a su generalidad; la propia "teoría general del Derecho" tiene, a su entender, su fundamento en la citada "filosofía del Derecho *a priori*" y, además, tienen su fundamento en ella todos los "hechos jurídicos".

La tesis doctoral de Reinach se titula: *Über den Ursachenbegriff im geltenden Strafrecht*, 1905 (*Sobre el concepto de causa en el Derecho penal válido*). — Los escritos de R. fueron recogidos en: *Gesammelte Schriften*, 1921, con introducción por Hedwig Conrad-Martius. Entre los escritos incluidos en los *Schriften* figuran: "Zur Theorie des negativen Urteils" (1911); "Die Überlegung: ihre ethische und rechtliche Bedeutung" (1912); "Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts" (1913); "Über Phénoménologie" (1914 [conferencia]).

Véase Edmund Husserl, "A. R.", *Kantstudien*, XXIII (1919), 147-9. — Luis Recaséns Siches, *Direcciones contemporáneas del pensamiento jurídico*, 1929, págs. 213-36. — J. M. Desterreicher, *Walls are Crumbling*, 1952, págs. 99-134. — J. M. Österreicher, *Sept philosophes juifs devant le Christ*, 1955 [Reinach escribió también varios trabajos — incompletos — sobre filosofía de la religión]. — Herbert Spiegelberger, *The Phenomenological Movement*, tomo I, 1960, págs. 195-205.

REINHOLD (KARL LEONHARD) (1758-1823) nació en Viena. Miembro de la Compañía de Jesús, ingresó en el Colegio de los Barnabitas al ser disuelta la Compañía, profesando durante unos años filosofía y desarrollando gran actividad literaria con colaboraciones en el *Wiener Realzeitung*, de Viena. Abandonados los hábitos religiosos, pasó a Leipzig y a Weimar, donde colaboró en el *Deutsches Merkur* y contrajo matrimonio con una hija de Wieland. De 1787 a 1793 fue profesor de filosofía en Jena y desde 1793 profesor en Kiel.

Según Klemmt (*op. cit. infra*) pueden distinguirse tres períodos en la evolución filosófica de Reinhold: (1) desde el año 1784 hasta el desarrollo de su teoría de la facultad representativa — período dominado por las influencias recibidas de las ideas de la Ilustración y la reacción a las mismas —; (2) desde los comienzos de la "filosofía elemental" hasta la "crítica de la razón"; (3) desde los comienzos

REI

de la discusión con Kant, y luego con Fichte, hasta el momento de elaborar los fundamentos para una "filosofía de la unidad" postkantiana. En el primer período, Reinhold se esforzó por unificar los tres planos de la sensibilidad, el entendimiento y la razón por medio del reconocimiento de lo que consideraba "un hecho primario", es decir, la "facultad representativa" o "representación". Tal facultad fue considerada por Reinhold como distinta de la sensibilidad, del entendimiento y de la razón, pero a la vez como el fundamento de cualesquiera y de todas ellas, ya que en la representación se encuentra lo que representa —el sujeto— y lo representado —el objeto—, así como la tendencia de la voluntad a lo sensible y su obediencia al imperativo moral. Estas reflexiones de Reinhold culminaron en su "filosofía elemental" y en lo que llamó "el principio de la conciencia", es decir, el principio según el cual "la representación de lo que representa y lo representado se hacen en la conciencia distintos y a la vez relativos al ser consciente". Con todo ello, y a pesar de ciertas divergencias fundamentales, Reinhold siguió el modo de pensar del criticismo kantiano, pero continuando su tendencia, ya iniciada en dicho "primer período", a la unidad, acentuó cada vez más la necesidad de encontrar un punto de partida único del cual pudieran deducirse otras proposiciones fundamentales de la filosofía. Esta exigencia de un punto de partida a la vez unificante y fundamentante era compartida por otros autores coetáneos, tales como Fichte y Jacobi. Pero aunque se hallan en Reinhold ideas parecidas a las de dichos autores, y en particular similares a algunas de Jacobi, rechazó de Fichte el activismo absoluto de la conciencia y de Jacobi el "primado de la fe" (o "creencia"). La filosofía de la unidad de Reinhold siguió basándose en la idea de representación y no en una intuición intelectual.

Obras principales: "Briefe über die kantische Philosophie", en *Deutsches Merkur*, 1786-1787, luego publicadas en libro, 2 vols., 1790-1792 ("Cartas sobre la filosofía kantiana"). — *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen*, 1789, reimpr., 1962 (*Ensayo de una nueva teoría de la facultad de representación humana*). — *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der*

REI

Philosophie, 2 vols., 1790-1794 (*Contribuciones al conocimiento de los malos entendidos habidos hasta ahora en la filosofía*). — *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens*, 1791 (*Sobre el fundamento del saber filosófico*). — *Auswahl vermischter Schriften*, 1796 (*Selección de escritos varios*). — *Beiträge zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie*, 1801 (*Contribuciones a una más fácil inteligencia del estado de la filosofía*). — *Grundlegung einer Synonymik für den allgemeinen Sprachgebrauch in den philosophischen Wissenschaften*, 1812 (*Fundamentación de una sinonimia para la terminología general en las ciencias filosóficas*). — *Menschliches Erkenntnisvermögen aus dem Gesichtspunkt des durch die Wortsprache vermittelten Zusammenhangs zwischen der Sinnlichkeit und dem Denkvermögen*, 1816 (*La facultad humana de conocimiento desde el punto de vista de la conexión entre la sensibilidad y el pensamiento proporcionada por la estructura verbal*). — *Die alte Frage, was ist Wahrheit?*, 1820 (*El antiguo problema: ¿Qué es la verdad?*). — Véase *Reinholds Leben und literarisches Wirken, nebst einer Auswahl von Briefen Kants, Fichtes, Jacobis und anderer philosophischen Zeitgenossen an ihn*, 1825, ed. E. Reinhold. — Véase R. Reicke, *De explicatione, qua Reinhold gravissimum in Kanti critica rat. pura locum epistolis suis illustraverit*, 1856 (Dis.). — Magnus Sellig, *Studien zur Geschichte der Transzendentalphilosophie: I. K. L. Reinholds Elementarphilosophie in ihrem philosophie geschichtlichen Zusammenhang*, 1938. — Alfred Klemmt, *K. L. Reinholds Elementarphilosophie. Eine Studie über den Ursprung des spekulativen deutschen Idealismus*, 1958. — Id., íd., "Die philosophische Entwicklung K. L. Reinholds nach 1800", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XV (1961), 78-101.

REININGER (ROBERT) (1869-1955) nació en Linz y fue "profesor extraordinario" (1903-1913) y profesor titular (1913-1922) en la Universidad de Viena. Reininger intentó solucionar, partiendo del positivismo inmanentista, el problema de la dualidad entre lo físico y lo psíquico, mediante la afirmación de que ambos no son sino aspectos de una misma realidad que, si por un lado se ofrece como una vivencia personal, por el otro se presenta como una representación objetiva. Esta solución condujo posteriormente a Reininger a intentar la elaboración de una

REI

"metafísica crítica" de la realidad, en la cual la primacía de lo psíquico no equivalía a un subjetivismo, sino a la necesidad de referir todo lo real a un absoluto independiente. La unión de esta metafísica con las demás esferas de la filosofía y en especial con la teoría de los valores era efectuada por Reininger mediante una conciliación de la subjetividad con todo juicio axiológico, en cuanto referencia del mismo a un "yo", con la necesaria objetividad del conjunto de todas las personalidades individuales manifestada en la unanimidad de sus valoraciones.

Obras principales: *Kants Lehre vom inneren Sinn und seine Theorie der Erfahrung*, 1900 (*La doctrina kantiana del sentido interno y su teoría de la experiencia*). — "Das Kausalproblem bei Kant", *Kantstudien*, VI (1901) ("El problema causal en K."). — *Philosophie des Erkennens. Ein Beitrag zur Geschichte und Fortbildung des Erkenntnisproblems*, 1911 (*Filosofía del conocer. Contribución a la historia y desarrollo del problema del conocimiento*). — *Das psychophysische Problem*, 1916 (*El problema psicofísico*). — *F. Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens. Der Ertrag seiner Philosophie für die Ethik*, 1922, 2ª ed., 1925 (*La lucha de Nietzsche en torno al sentido de la vida. Importancia y significación de su filosofía para la ética*). — *Metaphysik der Wirklichkeit*, 2 vols., 1932/3ª ed., 1947-1948 (*Metafísica de la realidad*). — *Wertphilosophie und Ethik: Die Frage nach dem Sinn des Lebens als Grundlage einer Wertordnung*, 1939 (*Filosofía de los valores y ética. La cuestión del sentido de la vida como fundamento de un orden axiológico*). — *Nachgelassene philosophische Aphorismen aus den Jahren 1948-1954*, 1962. Ed. Erich Heintel (*Aforismos filosóficos postumos de los años 1948-1954*). — Véase P. Knothe, *Kants Lehre vom inneren Sinn und ihre Auffassung bei R.*, 1905. — M. Haubfleisch, *Weg zur Lösung des Leib-Seele-Problems*, 1929.

REINO. El vocablo 'reino' ha sido empleado con frecuencia en la expresión 'reino de Dios', que se halla en la versión griega del Antiguo Testamento (βασιλεία = "reino", "reinado") y en expresiones similares tales como 'reino de los cielos'. El Reino de Dios puede entenderse en dos sentidos: como el reinado de Dios sobre todas las criaturas y como su propio reino o "Ciudad": la "Ciudad de Dios" (véase

REI

SE), o bien como ambos a un tiempo. En el siglo XVII, en parte por la tradición bíblica y teológica y en parte también por la idea de la Monarquía como modo ordenado y jerárquico de gobierno, el término 'reino' fue usado a veces para referirse al "reino de los espíritus" o "divina ciudad de los espíritus", de la cual es Dios el monarca; tal sucede, por ejemplo, en Leibniz (Cfr., entre otros pasajes, *Monadologie*, § 87). Este reino es al mismo tiempo un "reino moral" (*ibid.*, § 86).

El vocablo 'reino' ha sido usado asimismo en la literatura filosófica en otros sentidos. Por un lado, en la expresión 'reino de los fines', de que habló Kant (*Reich der Zwecke*). En la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* Kant escribe que "el concepto por el cual todo ser racional debe considerarse como un legislador universal por medio de todas las máximas de su voluntad de suerte que pueda juzgarse a sí mismo y sus actos, conduce a un concepto muy fecundo... es decir, al concepto de un *reino de los fines*". "Entiendo por reino de los fines —escribe Kant en la misma obra— la trabazón sistemática de diversos seres racionales por medio de leyes comunes [comunitarias]." En el reino de los fines los seres racionales (las personas) alcanzan dignidad (*Würde*), por su participación en la legislación universal" (*allgemeine Gesetzgebung*). Se trata de un "reino ideal" y de un *mundus intelligibilis*, no de un "mundo sensible". Kant ha hablado asimismo del reino de la virtud (*Reich der Tugend*), el cual es una comunidad que se rige según leyes virtuosas (*Tugendgesetzen*).

Por otro lado, el término 'reino' se ha usado, y sigue usando, para designar una "esfera" determinada de la realidad; tal sucede con las expresiones 'el reino del ser' (o 'los reinos del ser'), 'el reino ideal'. El vocablo 'reino' tiene una significación aproximada a la de 'mundo' cuando ésta se emplea para referirse a cierto orden de cosas, acciones, pensamientos, etc. También tiene una significación aproximada a la de 'plano' en expresiones como plano de la realidad'. Se ha hablado a veces de dos "reinos de la realidad" que están en conflicto para solucionar el cual es menester otro "reino" —un "tercer reino"— o bien de diversos "reinos de la realidad"

REI

agrupados en un solo reino, que sería "el reino del ser". Se ha hablado asimismo del "reino del valor" o 'reino de los valores', a veces en contraposición con "el reino del ser".

REISMO es la doctrina según la cual solamente existen cosas, *res*, y según la cual, por consiguiente, solamente pueden formularse enunciados acerca de cosas. Tanto el nombre de 'reísmo' como la doctrina reísta han sido propuestos por el filósofo polaco Tadeusz Kotarbiński, uno de los discípulos de Twardowski, y han sido aceptados, con varias modificaciones, por los esposos Ossovski (psicólogo el uno; estético, el otro), considerados como los más fieles discípulos de Kotarbinski, y por K. Ajdukiewicz. Kotarbinski ha declarado que el reísmo es la única opinión capaz de prescindir radicalmente de las entidades inútiles introducidas por otras doctrinas filosóficas, y especialmente por las varias formas de idealismo y platonismo; en efecto, el reísmo no admite más que una sola categoría de realidad —la de sustancia o la del individuo— y aplica a esta realidad predicados que a su vez no son sino expresiones de la llamada denotación múltiple. Por ejemplo, 'x es amarillo' es, según el reísmo, un enunciado en el cual 'x' denota una sustancia o individuo (un perro, un cuadro, una célula, etc.), y 'amarillo*' denota un predicado aplicable a varias sustancias o individuos amarillos. Lo cual no significa que 'amarillo' denote la clase de los objetos amarillos, pues justamente el reísmo, en su lucha contra todas las entidades abstractas, niega que el enunciado 'x es un miembro de la clase de objetos amarillos' tenga sentido. 'x es amarillo' es un enunciado perfectamente bien construido y admisible; lo mismo ocurre con el enunciado 'x es bueno'. En cambio, enunciados como 'El valor es deseable' o 'La contemplación es superior a la acción' no son considerados como admisibles, pues el 'es' no tiene en ellos la misma función que en los enunciados anteriores.

El reísmo de Kotarbinski puede ser entendido desde dos ángulos: semánticamente, como el intento de reducir todas las expresiones del lenguaje a expresiones relativas a cosas; ontológicamente, como la afirmación de que solamente existen cosas. Ko-

REL

tarbiński mismo ha prestado considerable atención a los dos puntos de vista, pero el aspecto semántico ha sido desarrollado por él con menos detalle que el aspecto ontológico.

Hay que advertir, sin embargo, que el reísmo de Kotarbinski no es equivalente al fiscalismo (v.), por cuanto el citado autor afirma que cada una de las ciencias debe expresarse en su propio lenguaje sin más condición que la de atenerse a los supuestos reístas antes mencionados. De hecho, el citado reísmo es un intento no sólo de dar un fundamento filosófico nominalista y substancialista a las ciencias naturales, sino también, y muy especialmente, de dársele a las ciencias humanísticas. Hay que advertir también que el reísmo no prejuzga en principio de qué tipo son las sustancias admitidas. Así, por ejemplo, el reísmo de Kotarbinski es un reísmo casi equivalente al pansomatismo, por cuanto las sustancias admitidas son solamente cuerpos, pero el citado autor declara que es perfectamente comprensible un reísmo espiritualista (como el admitido por Leibniz) o dualista (como el propuesto por Descartes). Y hasta puede afirmarse que si Aristóteles o Santo Tomás hubiesen reducido sus categorías a la sola categoría de sustancia, habrían podido ser calificados de autores reístas.

Las dificultades principales que ofrece el reísmo son: (1) Las mismas dificultades que ofrece el nominalismo; (2) Las que presenta toda teoría que no tiene en cuenta el desarrollo temporal de las realidades; (3) Las que suscita el *status* ontológico de los objetos matemáticos. Kotarbinski considera que la dificultad (1) no es fundamental, que la dificultad (2) puede resolverse mediante un refinamiento de la semántica del reísmo, pero que la dificultad (3) es considerable y solamente el futuro podrá permitir ver si es posible vencerla con las solas armas intelectuales del reísmo.

RELACIÓN. La relación es una de las categorías de Aristóteles, el cual define lo relativo ($\pi\rho\beta\omicron\varsigma\ \tau\iota$) como la referencia de una cosa a otra (del doble al tercio, del exceso al defecto, de lo medido a la medida, del conocimiento a la conciencia, de lo sensible a la sensación). Hay, así, relaciones numéricas determinadas e in-

determinadas, pero también relaciones no numéricas, relaciones "según la potencia" (relación de lo activo a lo pasivo) y también "según la privación de la potencia" (lo imposible, lo invisible, etc.). Los escolásticos desarrollaron la concepción aristotélica en una doctrina que, manteniendo la acepción fundamental que tiene la relación en dicho filósofo, pretende abarcar todos los modos de relaciones. La relación es examinada ante todo en la lógica como un predicamento y, en calidad de tal, es definida como el orden de una cosa respecto a otra. La relación predicamental es, por lo tanto, un accidente real enteramente referido a otra cosa, y requiere la existencia de un sujeto real y de un término real distinto realmente del sujeto para que el "ser" de la relación pueda advenir a modo de inserción entre los términos. En la ontología se examina la relación por medio de definiciones sensiblemente parecidas a las de la lógica, pero con un sentido mucho menos formal. Cuando la relación se afirma de la sola mente se trata, pues, de una relación lógica; cuando se dice de lo real se trata de una relación ontológica. Las divisiones establecidas para la relación aluden unas veces a la pertenencia a uno de los dos órdenes y otras veces al modo de considerar los tipos de relación dentro de cada orden. Así, los escolásticos distinguen no sólo entre la relación real y la lógica, sino, dentro de la primera, entre relación creada y relación increada. La relación es considerada asimismo o como relación trascendental o como relación predicamental. La relación trascendental es aquella que no constituye la cosa, sino que sigue a la esencia de la cosa en la cual está incluida. La relación predicamental es la referencia del sujeto a algo o, mejor dicho, el orden puro entre los términos. En todo caso, los escolásticos consideran la relación como algo distinto de una convención arbitraria o de un fenómeno real de índole meramente psicológica. Ejemplo característico es el de Santo Tomás cuando estima que la relación se halla en los entes de razón y en los accidentes, no siendo percibida por los sentidos (como los accidentes) ni tampoco por la pura inteligencia (como los entes de razón). Según el Aquinate, hay varios sinónimos de

la relación; tres de ellos son especialmente importantes: el respecto (*respectus*), el hábito (*habitus*) y la proporción (*proportio*) (Cfr. obra de A. Krempel citada en la bibliografía, págs. 127 y 146).

En cambio, aun cuando la relación siga siendo para Kant una categoría, lo es en el distinto sentido que tiene este concepto en la crítica kantiana. Las categorías de la relación, deducidas de los juicios así llamados (categóricos, hipotéticos, disyuntivos), son respectivamente la substancia y el accidente, la causalidad y la dependencia, y la comunidad o reciprocidad de acción entre el agente y el paciente. Ya en estas definiciones o concepciones de la relación puede advertirse la implicación de los elementos lógicos, gnoseológicos y ontológicos que es frecuente en toda investigación acerca de las relaciones. La relación es estudiada por Kant principalmente en su aspecto gnoseológico pero no exclusivamente en este aspecto. Por un lado, Kant se apoya en la idea de relación tal como había sido elaborada por la lógica tradicional. Por otro lado, no faltan en la "Analítica trascendental" implicaciones ontológicas. Éstas han sido tratadas especialmente en varias direcciones del pensamiento contemporáneo. Por ejemplo, para Eduard von Hartmann, si la relación es, propiamente hablando, una categoría del pensamiento, se trata, en último término de una categoría verdaderamente fundamental, de una *Urkatégorie*. La relación no es, en otros términos, una categoría como las demás, sino "la categoría, $\kappa\alpha\tau\ \epsilon\lambda\theta\iota\eta\nu$, lo general y universal para todas las demás categorías, de tal modo que estas últimas son únicamente formas especiales de esta categoría fundamental" (*Kategorienlehre*, II, pág. 22). William James, por su lado, señala que "las relaciones que conectan las experiencias deben ser a su vez relaciones experimentadas", de modo que "cualquier clase de relación experimentada debe ser considerada algo tan 'real' como cualquier otro elemento del sistema" (*Essays in Radical Empiricism*, Cap. II). Así, mientras el empirismo tradicional deja las cosas "sueitas", introduciendo como elementos de unión operaciones como el hábito, la costumbre, la creencia, etc., y el racionalismo une

las cosas mediante "ficciones metafísicas" (substancia, yo, categorías en sentido trascendental, etc.), el empirismo radical las une en la unidad misma de la cosa y de la relación, por lo cual "conjunciones y separaciones son fenómenos coordinados". Sin embargo, esta "ontologización" de la relación o, mejor dicho, esta suposición de que la relación es de algún modo real, no coincide exactamente con la consideración ontológica de la relación en varias otras direcciones del pensamiento contemporáneo, donde sin tener que reducirse la relación a una categoría trascendental, o a una forma lógica o a un acto subjetivo, se ha estudiado la relación ontológicamente, sobre todo dentro de la ontología del objeto ideal. Uno de los ejemplos al respecto es el de Martin Honecker, el cual, siguiendo precedentes de Meinong, considera las relaciones como hechos objetivos adscritos a dos o más objetos. Estas relaciones se clasifican, a su entender, del siguiente modo: (1) Relaciones fundamentales, que se subdividen en (a) relaciones de cualidad (como: *A y B son iguales, análogos, distintos*, etc.) y de unión (como: *A y B están unidos de algún modo*) y (b) relaciones no transformables en el mismo sentido, tales como: *A está a la derecha de B*, o bien las relaciones *causa-efecto, principio-consecuencia, medio-fin*, etc. (2) Relaciones mixtas, tales como la relación *mayor-menor*.

El examen de la relación como objeto ideal no agota todos los problemas que plantea la cuestión de las relaciones en la ontología, pues la relación se da en todas las esferas de los objetos o, cuando menos, tanto en la esfera de los objetos ideales como en la de los objetos reales. Esta presencia de la relación en ambos órdenes ofrece ya una primera grave dificultad que conduce con frecuencia a la confusión de las instancias reales con las ideales (reducción de lo real a lo ideal en el racionalismo; reducción de lo ideal a lo real psíquico en el empirismo psicologista, etc.). Si se dice que la relación es un tema de la ontología del objeto ideal, ello no significa que haya de excluirse la referencia de las relaciones a la realidad, pero no equivale tampoco a una confusión de las relaciones tal como el racionalismo y el

empirismo la practican en sentido inverso. Una investigación ontológico-formal de las relaciones deberá, pues, en primer lugar, señalar en cada caso el puesto y función de las relaciones; en segundo lugar, determinar las relaciones que pueden presentarse en los diferentes órdenes de objetos, y, finalmente, estudiar por separado las variedades y la función de las relaciones particulares. La universalidad de algunos tipos de relaciones, que ha conducido en muchas ocasiones a una hipóstasis de las mismas (la identidad, la indiferencia, tomadas como absolutos, etc.) y que en otros casos ha determinado un modo típico de conocimiento, hace que el tema de las relaciones, que aparentemente constituye un modesto apartado de la problemática filosófica, pueda conducir a una investigación a fondo de la índole de los objetos y de sus determinaciones generales, evitando la tan frecuente confusión entre el orden lógico, el metafísico y el ontológico-formal.

La importancia de la categoría de relación —como relación real— se pone de relieve al advertirse que muchos problemas filosóficos pueden enfocarse primariamente desde el punto de vista de las formas de relación. En su investigación del "encuentro" y de las "formas del encuentro" a que nos hemos referido en otro artículo (véase OTRO [E.]), Laín Entralgo indica que la relación llamada "encuentro humano" puede ordenarse dentro de varios tipos de relación o de "conexión sintáctica": el "*modo mineral*" de relación (ejemplificado en la colisión de cuerpos, fenómenos de atracción y repulsión, etc.) que puede llamarse "*relación de campo o energética*" y "cuya forma eminente es el *choque*"; el "*modo vegetal*" de relación (ejemplificable en la captación por la planta de la porción del contorno que convenga a sus fines vitales), que puede llamarse "*relación aceptiva*", cuya forma típica es "la *incorporación o asimilación*"; el "*modo animal*" de relación (ejemplificable en la busca de alimento, hembra, etc.), que puede llamarse "*relación apetitiva y cuesitiva*"; el modo propiamente humano de relación, que da lugar a la "*relación petitiva*" o "*encuentro personal*".

Una metafísica basada en la noción de relación es la de Enzo Paci (VÉASE), el cual entiende la relación como

"proceso" y, por tanto, como modo de unión dinámica.

Uno de los problemas más debatidos con respecto a las relaciones ha sido el de si éstas son, como se ha dicho, "relaciones externas" o "relaciones internas". Cuando se conciben las relaciones como "relaciones externas", se supone que las cosas relacionadas o relacionables poseen una realidad independiente de sus relaciones. Las relaciones no afectan, pues, fundamentalmente a las cosas relacionadas o relacionables. Cuando se conciben las relaciones como "relaciones internas", en cambio, se supone que las cosas relacionadas o relacionables no son independientes de sus relaciones. Por tanto, las relaciones son "internas" a las cosas mismas. Así, por ejemplo, en la teoría de las relaciones externas las cosas —sean las que fueren— son ontológicamente previas a las relaciones, las cuales se "sobrepone" a las cosas ordenándolas de ciertos modos. En la teoría de las relaciones internas, en cambio, ninguna cosa es previa a sus relaciones, pues las relaciones constituyen justamente la cosa. Ejemplos extremos de teoría de las relaciones externas e internas respectivamente son el atomismo lógico y el idealismo absoluto. La tesis según la cual la realidad está constituida (ontológicamente hablando) en forma "atómica" es, en efecto, completamente opuesta a la tesis según la cual "la verdad es el todo". Los defensores de la teoría de las relaciones internas arguyen que ninguna realidad es concebible a menos que sea determinada como "esta realidad". Pero el ser "esta realidad" equivale a estar relacionada con "esta otra realidad", y así sucesivamente, hasta llegar a un "Todo" no relacionado con nada excepto consigo mismo y en el cual todo lo que hay está "internamente relacionado". Los defensores de la teoría de las relaciones externas arguyen que ninguna relación es concebible a menos que sea relación de una cosa con la otra, ambas previas justamente a la relación.

Los anteriores párrafos se han referido al problema de la relación en un sentido general, con particular atención a los aspectos ontológicos y metafísicos. Estudiaremos ahora la noción de relación en la lógica. Comentaremos primero brevemente el concepto de relación en la lógica no

simbólica, y pasaremos luego a dar algunas nociones fundamentales sobre las relaciones en la lógica simbólica.

En la lógica no simbólica la relación se refiere al carácter condicionado o incondicionado de los enunciados (juicios o proposiciones). Cuando el enunciado es incondicionado tenemos las proposiciones categóricas; cuando es condicionado tenemos las proposiciones hipotéticas y disyuntivas. En la clasificación tradicional de la proposición (VÉASE), las proposiciones categóricas son una clase de las proposiciones simples; las hipotéticas y disyuntivas son clases de las proposiciones manifiestamente compuestas. Ejemplo de proposición categórica es 'Zacarías es viejo'; ejemplo de proposición hipotética es 'Si Antonio lee, aprenderá mucho'; ejemplo de proposición disyuntiva es: 'Susana pasa las vacaciones en Grecia o en Turquía'.

En la lógica simbólica las relaciones son concebidas de muy distinta manera. Se expresan por medio de esquemas cuantificacionales (V. CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL Y CUANTIFICADOR) que poseen más de una letra argumento: ' Fxy ', ' $Fxyz$ ', ' $Gwxyz$ ', etc. Estos esquemas reciben el nombre de esquemas cuantificacionales poliádicos. He aquí varios ejemplos. Para el esquema ' Fxy ' tenemos el ejemplo:

Júpiter es mayor que Mercurio.

Para ' $Fxyz$ ':

Berlín está entre París y Varsovia.

Para ' $Fwxyz$ ':

$$w; \chi : : y : z.$$

Las relaciones diádicas son las más simples y cuentan entre las más frecuentes en las expresiones del lenguaje ordinario. Nos referiremos ahora a ellas.

Ante todo, conviene notar que así como puede asociarse un esquema cuantificacional monádico con un esquema de clase (v.), puede asociarse un esquema cuantificacional diádico con un esquema llamado *esquema relational*. Se usa a tal fin un abstracto con dos variables o abstracto doble. La expresión:

$$\hat{x}\hat{y} (\dots x\dots y\dots),$$

es un abstracto doble, que se lee: la relación de todo x a todo y tal,

REL

que $x \dots y \dots$. Por ejemplo, la expresión:

$$\hat{x} \hat{y} \text{ (} x \text{ es simultáneo con } y \text{)}$$

denota la relación de simultaneidad. Los abstractos dobles son abreviados mediante las letras 'Q', 'R', 'S', etc. Así,

$$x R y$$

se lee:

x tiene la relación R con y ,

uno de cuyos ejemplos puede ser: Pedro es hermano de Juan.

Así como hay un álgebra de clases, hay un álgebra de relaciones, llamada, por analogía con la anterior, *álgebra booleana de relaciones*. Entre las operaciones fundamentales de esta álgebra figuran la inclusión, la identidad, la suma (lógica), el producto (lógico) y la noción de complemento. Nos hemos referido a ellas en los correspondientes artículos. Agreguemos aquí dos nociones esenciales en tal álgebra: la de la llamada *relación universal* y la de la llamada *relación nula*.

La relación universal es la relación que todo tiene con todo. El símbolo de la misma es \hat{y} .

$$\hat{y} = \text{def. } \hat{x} \hat{y} \text{ (} x = x \cdot y = y \text{)}$$

La relación nula es la relación que nada tiene con nada. El símbolo de la misma es $\hat{\lambda}$ y su definición es:

$$\hat{\lambda} = \text{def. } x y \text{ (} x \neq x \cdot y \neq y \text{)}$$

La analogía del álgebra de relaciones con el álgebra de clases se muestra también en las leyes de tales álgebras, las cuales son paralelas. He aquí algunos ejemplos de leyes del álgebra de relaciones que corresponden a las del álgebra de clases:

$$\begin{aligned} R &= R, \\ (R \cap \bar{R}) &= \hat{\lambda}, \\ (R \cup \bar{R}) &= \hat{y}, \\ (R \cup R) &= R \\ (R \cap R) &= R \\ (R \cup S) &= (S \cup R) \\ (R \cap S) &= (S \cap R) \\ (R \cup \hat{\lambda}) &= R, \\ (R \cup \hat{y}) &= \hat{y} \end{aligned}$$

Se usan también en la lógica de las relaciones las nociones de Converso, Producto (relativo) e Imagen (VÉANSE).

Entre las propiedades poseídas por las relaciones se destacan:

REL

Reflexividad. Una relación R se llama *reflexiva* cuando una entidad x tiene la relación R consigo misma. Ejemplo, la relación *idéntico a*.

Irreflexividad. Una relación R se llama *irreflexiva* cuando una entidad x no tiene la relación R consigo misma. Ejemplo, la relación *padre de*.

No reflexividad. Una relación R se llama *no reflexiva* cuando no es ni reflexiva ni irreflexiva. Ejemplo, la relación *amigo de*.

Simetría. Una relación R es llamada *simétrica* cuando si una entidad x tiene la relación R con y , entonces y tiene la relación R con x . Ejemplo, la relación *primo de*.

Asimetría. Una relación R es llamada *asimétrica* cuando si una entidad x tiene la relación R con y , entonces no es el caso que y tenga la relación R con x . Ejemplo, la relación *menor que*.

No simetría. Una relación R es llamada *no simétrica* cuando no es ni simétrica ni asimétrica. Ejemplo, la relación *incluido en*.

Transitividad. Una relación R es llamada *transitiva* cuando si una entidad x tiene la relación R con y , y la entidad y tiene la relación R con z , entonces x tiene la relación R con z . Ejemplo, la relación *antepasado de*.

Intransitividad. Una relación R es llamada *intransitiva* cuando si una entidad x tiene la relación R con y , y la entidad y tiene la relación R con z , entonces no es el caso que la entidad x tenga la relación R con z . Ejemplo, la relación *doble de*.

No transitividad. Una relación R es llamada *no transitiva* cuando no es ni transitiva ni intransitiva. Ejemplo, la relación *distinto de*.

Una misma relación puede tener varias propiedades a la vez. Así, la relación *es igual que* es reflexiva, simétrica y transitiva; la relación *mayor que* es irreflexiva, asimétrica y transitiva; la relación *madre de* es irreflexiva, asimétrica e intransitiva.

Observemos que no hay que confundir las relaciones con los nombres de las relaciones. Por este motivo las relaciones se designan sin acotar sus expresiones entre comillas — lo que las convertiría en nombres. Por razones de comodidad de lectura pueden escribirse entre comillas retóricas, encabezando cada relación con letra mayúscula o (como hemos hecho nosotros) escribiéndolas en letra cursiva.

REL

Se habla asimismo de tres clases de relaciones: de *uno a muchos*, de *muchos a uno* y de *uno a uno*. Si llamamos a x en el esquema ' $x R y$ ' *relacionante* y a y en el mismo esquema *relacionado*, definiremos las tres clases citadas del modo siguiente:

Relaciones de *uno a muchos* son aquellas en las cuales todos y cada uno de los relacionados de una relación R tienen exactamente un relacionado. Ejemplo, la relación de *padre a hijo*.

Relaciones de *muchos a uno* son aquellas en las cuales todos y cada uno de los relacionantes de una relación R tienen exactamente un relacionado. Ejemplo, la relación de *hijo a padre*.

Relaciones de *uno a uno* son aquellas en las cuales todos y cada uno de los relacionantes de una relación R tienen exactamente un relacionado, y todos y cada uno de los relacionados de la misma relación R tienen exactamente un relacionante. Ejemplo, la relación de *nación a capital*.

Para mayor información sobre las relaciones de *uno a muchos* y de *uno a uno*, véase FUNCIÓN.

Además de los textos citados en el artículo, véase: A. von Meinong, *Hume-Studien* (tomo II: *Zur Relations-theorie*, 1882). — A. Brunswig, *Das Vergleichen und die Relations-erkenntnis*, 1910. — A. Horvath, *Die Metaphysik der Relationen*, 1914 (Dis.). — Harald Höffding, *Relation som Kategon*, 1921 (trad. alemana: *Der Relationsbegriff*, 1922). — V. Strasser, *Psychologie der Zusammenhänge und Beziehungen*, 1921. — G. Katona, *Psychologie der Relationserfassung und des Vergleichens*, 1924. — Wilhelm Burkamp, *Begriff und Beziehung. Studien zur Grundlegung der Logik*, 1927. — Philipp Schwarz, "Zur Ontologie der Vergleichungsverhältnisse" *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, X (1929). — J. E. Salomaa, *The Category of Relation*, 1929. — Varios autores, *Studies in the Problem of Relations*, 1930 [University of California Publications in Philosophy, 13]. — E. Schojoth, *Gegenstands und Verhältnislehre*, 1936. — Francisco Romero, "Contribución al estudio de las relaciones de comparación", *Humanidades*, XXVI (1938). — A. Krempel, *La doctrine de la relation chez Saint Thomas*, 1952. — L'esse in" et l'esse ad" *dans la métaphysique de la relation*, 1951. — S. Scimè, *Metafisicae relazione*, 1955. — Pedro Laín Entralgo, *Teoría y rea-*

lidad del otro, vol. II, 1961, págs. 22 y sigs. — Para la lógica de las relaciones, José Ferrater Mora y Hugues Leblanc, *Lógica matemática*, 1955, §§ 26-31, 2ª ed., 1962, §§ 29-34. — Exposiciones de filosofías relacionistas en: E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, 1910. — Enzo Paci, *Tempo e relazione*, 1954. — Id., *id.*, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, 1957. — Ludovico Perinetti, *Dialettica della relazione*, 1959.

RELATIVIDAD (TEORÍA DE LA). Nos proponemos en este artículo presentar algunas de las discusiones filosóficas sobre la teoría de la relatividad, de Einstein. Las precederemos con una presentación sumaria de los puntos más destacados que ofrece dicha teoría.

En la física de Galileo y Newton se afirmaba la relatividad de los movimientos; el movimiento de un sistema dado, A, era medido en relación con el de otro sistema dado, B, en movimiento uniforme respecto a A. Ello es posible, según la mecánica clásica, porque hay dos sistemas de referencia absolutos dentro de los cuales se efectúan las mediciones: el espacio (siempre "similar e inmóvil") y el tiempo ("fluyendo uniformemente sin relación con nada externo", para usar las fórmulas de Newton). Análoga concepción se mantuvo cuando se intentó considerar el éter, en tanto que substancia elástica en completo reposo, como sistema de referencia para medir los movimientos de los astros. La confirmación de la hipótesis del éter habría reafirmado el edificio de la mecánica clásica. Pero los experimentos llevados a cabo en 1881 por A. A. Michelson y E. W. Morley para medir la velocidad de la tierra en el éter dieron un resultado sorprendente; según ellos, la tierra debería de haber estado en reposo. Para solucionar esta dificultad H. A. Lorentz propuso su célebre fórmula (la "transformación de Lorentz") de la cual se desprende que un objeto se acorta al moverse en el éter en la dirección del movimiento. Ello representó ya una primera importante revolución en los conceptos clásicos del espacio y del tiempo. Esta revolución fue llevada a culminación por Einstein. En 1905 formuló su teoría especial de la relatividad. Según la misma, todos los movimientos son relativos al sistema de refe-

rencia en el cual se halla el observador que los mide. Por lo tanto, espacio y tiempo no son ya entidades absolutas, sino que están sometidas al principio relativista. Este principio rige asimismo para la simultaneidad de los acontecimientos. La noción clásica de simultaneidad supone, en efecto, un tiempo absoluto; la noción relativista supone que lo que aparece como simultáneo a un observador puede no aparecer como simultáneo a otro observador. Señalamos que, al revés de lo que se ha señalado a veces en exposiciones demasiado populares del principio relativista, éste no sostiene la relatividad de las leyes de la Naturaleza, sino lo contrario: las leyes de la Naturaleza son las mismas para todos los sistemas en movimiento. Entre los resultados importantes de la teoría especial de la relatividad destacamos los siguientes: (1) la velocidad de la luz es constante y es la máxima velocidad en el universo; (2) la masa aumenta con la velocidad; (3) la energía es igual a la masa multiplicada por el cuadrado de la velocidad de la luz; (4) el tiempo disminuye con la velocidad; (5) el tiempo es representable en un sistema de cuatro coordenadas: una para el tiempo y tres para el espacio. Einstein formuló asimismo el principio de la equivalencia de masa y energía, tan fundamental para la física atómica. En la teoría generalizada de la relatividad, presentada en 1916, el principio relativista fue aplicado por Einstein también a sistemas en movimiento no uniformemente acelerado. Consecuencias de esta generalización son: (1ª) la equivalencia de gravitación e inercia; (2ª) la afirmación de la existencia de campos gravitatorios, con eliminación de la oscura noción de acción a distancia; (3ª) la afirmación de la curvatura del espacio, curvatura definida por la masa de materia. Con esta última proposición se llevaba a cabo una fisicalización de la geometría, paralela a una geometrización de la física. En 1950, finalmente, la teoría unificada del campo presentada por Einstein extendió los citados principios al mundo atómico y a los fenómenos electromagnéticos.

La mayor parte de la discusiones filosóficas habidas hasta la fecha se han referido a la teoría especial de

la relatividad. Sin embargo, dada la amplitud de los conceptos usados muchas de estas interpretaciones pueden asimismo aplicarse, y han sido luego aplicadas, a la teoría generalizada. Veamos algunas de las más conocidas.

Un grupo de doctrinas concluye que la teoría de la relatividad acentúa el carácter "subjetivo" de los conceptos físicos. Este carácter subjetivo no equivale, empero, al mero relativismo psicofisiológico de los observadores; se trata del sistema conceptual (o categorial) empleado por un observador con el fin de dar cuenta de la realidad física. Los autores neokantianos (por ejemplo, Cassirer) se han adherido a esta última tesis. A su entender, no hay diferencia fundamental epistemológica entre el kantismo y la física relativista. Todo lo contrario, ésta confirma brillantemente el primero.

Otro grupo de doctrinas mantiene que no hay nada subjetivo (ni siquiera subjetivo-trascendental) en los conceptos relativistas. Olvidarlo es no tener en cuenta que (como mantiene Russell) el observador a que se refiere la teoría relativista no es forzosamente un sujeto cognoscente; puede ser cualquier instrumento de medida. Esta concepción "objetivista" presenta muchas variantes. Una de ellas es la de Meyerson. Según este autor, espacio y tiempo einsteinianos pertenecen al universo concebido con independencia de todo sujeto. Lo subjetivo es, al entender de Meyerson, el espacio euclidiano; el espacio relativista es, en cambio, la cosa en sí.

Otro grupo de doctrinas interpreta la teoría de la relatividad en un sentido más filosófico general (y aun metafísico) que epistemológico. Algunos autores (por ejemplo, S. Alexander) sostienen que es una confirmación de la concepción de la continuidad Espacio-Tiempo. Otros autores (por ejemplo, Whitehead) mantienen que la teoría de la relatividad se halla dentro del marco de una filosofía de la Naturaleza de índole dinamicista. Otros (como Bergson) indican que las famosas paradojas de la teoría se desvanecen tan pronto como tenemos buen cuidado de distinguir entre el tiempo cósmico y el tiempo de la conciencia. Es común, pues, a estas concepciones el intentar acomodar los resultados de la teo-

REL

ría relativista dentro de un marco filosófico.

Finalmente, otro grupo de doctrinas mantiene que la teoría de la relatividad (especial y generalizada) presenta un notable progreso en la concepción de los conceptos físicos como conceptos operacionales (Bridgman y otros). Según esta idea, Einstein comprendió que el sentido de las proposiciones físicas no era otro que el de las mediciones efectuadas por un observador. No tiene, pues, sentido preguntar por la correspondencia de tales proposiciones con la realidad en el sentido tradicional de tal correspondencia.

Puede preguntarse si es justo sobreponer a la teoría de la relatividad —que es una teoría física— interpretaciones filosóficas y en particular epistemológicas. Nuestra respuesta es afirmativa. Más aun: hay, a nuestro entender, en la teoría relativista consideraciones de índole epistemológica —y, en un sentido muy amplio de la expresión, ontológica— que están no sólo sobrepujadas, sino entrelazadas con ella. Ello no es sorprendente. La teoría de la relatividad es, para emplear el vocabulario de Braithwaite, una teoría de teorías; por consiguiente, aunque debe estar siempre apoyada por los hechos, posee una estructura conceptual propia que es posible someter a análisis filosófico y que, en parte, viene determinada por razones de índole epistemológica.

Para las obras de Einstein, el artículo sobre este autor. Mencionamos algunas de las obras sobre la teoría de la relatividad que han retenido particularmente la atención de los filósofos y físicos con propensión filosófica. A. Müller, *Das Problem des absoluten Raumes*, 1911, 2ª ed. con el título: *Die philosophische Probleme der Einsteinschen Relativitätstheorie*, 1922. — J. Petzoldt, "Die Relativitätstheorie im erkenntnistheoretischen Zusammenhang des relativistischen Positivismus", *Vierteljahrsschrift der deutschen physikalischen Gemeinschaft*, XIV (1912). — Lorentz-Einstein-Minkowski, *Das Relativitätsprinzip. Eine Sammlung von Abhandlungen*, Cuaderno 8 de *Fortschritte der mathematischen Wissenschaften* (1913), con observaciones de A. Sommerfeld v prólogo de O. Blumenthal. — M. Palágyi, *Die Relativitätstheorie in der modernen Physik*, 1914 [del mismo autor: *Neue*

REL

Theorie des Raumes und der Zeit. Entwurf einer Metageometrie, 1901]. — E. Sellien, *Die erkenntnistheoretische Bedeutung der Relativitätstheorie*, 1919 (*Kantstudien, Ergänzungshefte*, 48). — A. N. Whitehead, *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*, 1919. — Id., id., *The Concept of Nature*, 1920 [también, del mismo autor, artículos de 1919, 1920, 1922 y 1923 mencionados en su bibliografía]. — H. W. Carr, *The General Principle of Relativity in Its Philosophical and Historical Aspects*, 1920. — H. Reichenbach, *Axiomatik der relativistischen Raum-Zeit-Lehre*, 1920. — E. Casirer, *Zur Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen*, 1921. — H. Dingler, *Physik und Hypothesen. Versuch einer induktiven Wissenschaftslehre nebst eine kritische Analyse der Fundamente der Relativitätstheorie*, 1921. — Id., id., *Relativitätstheorie und Ökonomieprinzip*, 1932. — A. S. Eddington, *Space, Time, and Gravitation*, 1921. — Id., id., *The Mathematical Theory of Relativity*, 1924. — M. Born, *Die Relativitätstheorie Einsteins*, 1922. — H. Bergson, *Durée et simultanéité*, 1922. — A. Phalén, *Ueber die Relativität der Raum- und Zeitbestimmungen*, 1922. — H. Weyl, *Raum, Zeit, Materie*, 5ª ed., 1923. — A. Wenzl, *Das Verhältnis der Einsteinschen Relativitätstheorie zur Philosophie der Gegenwart*, 1923. — H. Driesch, *Relativitätstheorie und Philosophie*, 1924 (trad. esp.: *La teoría de la relatividad y la filosofía*, 1927). — A. C. Elsbach, *Kant und Einstein. Untersuchungen über das Verhältnis der modernen Erkenntnistheorie zur Relativitätstheorie*, 1924. — B. Russell, *The ABC of Relativity*, 1925, ed. rev., 1958 (trad. esp.: *El ABC de la Relatividad*, 1943). — E. Meyerson, *La déduction relativiste*, 1925. — F. Sandgathe, *Die absolute Zeit in der Relativitätstheorie. Ein raum-zeitlicher Umbau der Relativitätstheorie*, 1928. — G. Bachelard, *La valeur inductive de la relativité*, 1929. — E. Schrödinger, *Spezielle Relativitätstheorie und Quantenmechanik*, 1931 [sobretiro de la Berliner Akademie der Wissenschaften]. — P. Langevin, *La relativité, conclusion générale*, 1932 (Actualités scientifiques et industrielles, 45). — A. P. Ushenko, *The Philosophy of Relativity*, 1935. — Varios autores, *Théories nouvelles de relativité*, 1949 [Problèmes de philosophie des sciences. Premier Symposium (Bruselas, 1947)]. — A. Sommerfeld, L. de Broglie, H. Reichenbach et al., *A. Einstein: Philosoph-Scientist*, 1949, ed. P. A. Schilpp. — H. Törnebohm, *A Lógica*

REL

Analysis of the Theory of Relativity, 1952. — Enrique Loedel, *Física relativista*, 1955. — Varios autores, *Fünfzig Jahre Relativitätstheorie. Cinquantenaire de la Théorie de la Relativité. Jubilee of Relativity Theory*, 1956, ed. A. Mercier y M. Kervaire [reunión en Berna, 11 a 16 de junio de 1955]. — J. D. García Bacca, *Filosofía y teoría de la relatividad*, 1956 (monog.) — P. W. Bridgman, *A Sophisticated's Primer of Relativity*, 1962 [prefacio de A. Grünbaum]. — Véase también la bibliografía de EINSTEIN (ALBERT); ESPACIO; TIEMPO.

RELATIVISMO se dice, en primer lugar, de la tendencia gnoseológica que rechaza toda verdad absoluta y declara que la verdad o, mejor dicho, la validez del juicio depende de las condiciones o circunstancias en que es enunciado. En segundo lugar, se dice de la tendencia ética que hace el bien y el mal dependientes asimismo de circunstancias. Estas circunstancias que condicionan la validez en el primer caso y los valores morales en el segundo pueden ser internas o externas. Cuando se acentúa el carácter determinante de las primeras se habla de subjetivismo; cuando se subrayan las segundas, se habla de relativismo en sentido estricto. Según Husserl, el concepto primario del relativismo gnoseológico queda definido por la fórmula de Protágoras: "el hombre es la medida de todas las cosas", tomando como medida de toda verdad el hombre como individuo (véase HOMO MENSURA). Este relativismo es distinto de aquel otro relativismo según el cual la contingente especie de seres que juzgan en cada caso representa el punto de referencia para la validez del juicio, es decir, de aquel que afirma que la medida de todas las cosas es el hombre como tal. Así se distingue entre un relativismo individual y un relativismo específico, al cual convendría llamar antropologismo. El relativismo puede quedar determinado, por otro lado, por la elección de otros puntos de referencia: la raza, las condiciones históricas, etc. El relativismo, que pretende ser por su lado un punto de referencia absoluto, conduce, cuando es afirmado consecuentemente, al escepticismo radical y de éste al nihilismo. Todo relativismo brota de una actitud escéptica en el problema del conocimiento y de una actitud cínica en el problema moral. Véase ESCEPTICISMO.

El relativismo es considerado generalmente como una *actitud*; en algunas ocasiones, empero, puede presentarse como una filosofía o, mejor dicho, como el punto de partida necesario para cualquier ulterior desarrollo filosófico. Ejemplo de esta última posición es el de Hermann Wein cuando, después de haber analizado diversos aspectos del relativismo (el relativismo en la verdad, el relativismo en las ciencias, el relativismo en la valoración y el relativismo como reduccionismo: a lo biológico, a lo histórico, etc.) señala que hay diversas formas de transición (relativismo ecléctico, sincrético, absolutista) y que tales formas permiten ver que no es indispensable adherirse ni a un relativismo ni a un absolutismo completos. Un término medio entre estos dos últimos aparece cuando, tras haber aceptado el relativismo, se advierte que éste actúa como un correctivo, pero no para pasar de nuevo a un absolutismo, sino para erigir una filosofía positiva en la cual la relatividad y su reconocimiento sean plenamente admitidos. Tal filosofía se basa en el principio "Ni relativismo ni absolutismo" — principio que no es una mera elección entre dos extremos, sino una "absorción" de ellos en una unidad superior.

José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, 1921. — A. Metzger, *Phänomenologie und Metaphysik. Das Problem des Relativismus und seiner Ueberwindung*, 1933. — Herbert Spiegelberg, *Antirelativismus. Kritik des Relativismus und Skeptizismus der Werte und des Sollens*, 1935. — E. May, *Am Abgrund des Relativismus*, 1941. — Johannes Thyssen, *Der philosophische Relativismus*, 1941. — E. Wentscher, *Relative oder absolute Wahrheit*, 1941. — H. Ferguson, *A Critical Investigation into Relativism*, 1948. — Hermann Wein, *Das Problem des Relativismus*, 1950.

RELATIVO. Véase ADSOLUTO.

RELATIVO (RELATIVUS). Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS y RELACIÓN.

RELATIVUS. Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS.

RELIGIÓN. Dos interpretaciones etimológicas suelen darse de 'religión'. Según una, 'religión' procede de *religio*, voz relacionada con *religatio*, que es sustantivación de *religare* (= "religar", "vincular", "atar"). Según otra

—apoyada en un pasaje de Cicerón, *De off.*, II, 3—, el término decisivo es *religiosus*, que es lo mismo que *religens* y que significa lo contrario de *negligens*. En la primera interpretación lo propio de la religión es la subordinación, y vinculación, a la divinidad; ser religioso es estar religado a Dios. En la segunda interpretación, ser religioso equivale a ser escrupuloso, esto es, escrupuloso en el cumplimiento de los deberes que se imponen al ciudadano en el culto a los dioses del Estado-Ciudad. En la primera interpretación se acentúa la dependencia del hombre con respecto a la divinidad, aun cuando el concepto de religación puede entenderse de varios modos: como vinculación del hombre a Dios o como unión de varios individuos para el cumplimiento de ritos religiosos. En la segunda interpretación se acentúa el motivo ético-jurídico. Según J. L. L. Aranguren, puede llamarse al primer sentido propiamente hablando *religión* y al segundo *justicia* (en la amplia acepción que tenía el vocablo *iustitia* entre los romanos). Cuando la religión se interpreta exclusivamente como justicia se cae en el peligro de abandonar lo específicamente religioso para prestar atención solamente a lo moral; un ejemplo es el pelagianismo. Cuando la moral se sacrifica enteramente a la fe, se cae en el peligro de destruir la universalidad del orden moral y de separar por completo la moral de la fe; ejemplo es el luteranismo. Las polémicas al respecto no han quedado limitadas, empero, a las habidas entre diversas confesiones religiosas; filósofos y literatos han intervenido frecuentemente en este punto. Entre los ejemplos filosóficos de diversas actitudes contrapuestas podemos mencionar los siguientes. Por un lado, tenemos una defensa de lo ético que llega a absorber lo religioso en Renan, el cual niega el carácter sobrenatural de la fe cristiana, pero quiere conservar su carácter parenético. Por otro lado, tenemos una absorción de lo ético en lo religioso y en la fe en Kierkegaard o en Chestov, quienes se apoyan en una cierta interpretación del famoso pasaje del *Génesis* (22: 19) en el cual Abraham se ve atenuado por el conflicto entre la razón natural (y social) que le empuja a no matar a su hijo Isaac, y el mandato divino, que le ordena sa-

crificarlo. Una formulación penetrante de esta última posición se encuentra no en un filósofo profesional, sino en un novelista, Dostoievski, cuando hace decir al Príncipe Mischkin, en *El idiota*: "La esencia del sentimiento religioso no está afectada por ninguna suerte de razonamiento o de ateísmo, y no tiene nada que ver con crímenes o fechorías. Hay aquí algo más y habrá siempre algo más — algo que los ateos escamotearán siempre, pues siempre estarán hablando de algo distinto."

Si prestamos atención a la concepción de la religión como religación, encontraremos que esta última puede a su vez manifestarse de varios modos. Por un lado, puede entenderse la religación o vinculación como algo que tiene su órgano propio en un sentimiento de dependencia, de "terror" y de fascinación. Por otro lado, puede entenderse como una intuición de ciertos valores supremos, los valores de la santidad, a los cuales el hombre se siente vinculado. Finalmente, puede entenderse como un reconocimiento racional de la fundamental relación de la persona con la divinidad. Estas tres formas de vinculación no son siempre incompatibles entre sí, si bien el predominio de una de ellas supone la atenuación de las demás, de tal suerte que quien manifiesta por el sentimiento su vinculación o dependencia, rechaza hasta donde es posible la expresión racional de su sentimiento o la reducción de la vida religiosa a la intuición de los valores de santidad. Mas, por otro lado, la religión se distingue por el objeto al cual el hombre se siente vinculado o, mejor dicho, por la "situación" de este objeto. Así, puede haber una religión immanente y una religión trascendente. En realidad, estas dos formas condicionan a su vez de modo considerable la *expresión* del hecho de la vinculación en el hombre, de manera que este hecho es sentido, intuitivo o pensado generalmente de acuerdo con la atribución de immanencia o trascendencia, según que el objeto o, si se quiere, el sujeto que religa y vincula a la existencia humana, sea intuitivo como algo que está en el mundo o como algo que se halla fuera de él. En el primer caso, hay una intuición de la divinidad, de lo que fundamenta toda existencia religiosa,

mediante la visión interna y, en última instancia, mediante la contemplación de aquello que de Dios se manifiesta en la Naturaleza. En el segundo caso hay una revelación que se efectúa por medio de la gracia, sin la cual se concibe como imposible toda relación del hombre con Dios. Esta última forma alcanza su culminación en el cristianismo, donde, en vez de hallarse cada uno de los hombres a solas con la divinidad, alcanza a ésta a través de una comunidad, a través de una iglesia, esto es, mediante la organización que transmite la revelación o las revelaciones de Dios al hombre. La primera, en cambio, es típica de las religiones llamadas filosóficas, que desembocan generalmente en el panteísmo y que son intentos de sustituir las viejas creencias por una metafísica accesible a todos, vulgarizada y simplificada. Este es, por ejemplo, el caso del estoicismo, del neoplatonismo, de muchas manifestaciones del naturalismo materialista, donde, frente a las religiones que pueden denominarse religiones de la vida, aparece la religión de la razón.

Entre las diversas maneras como la religión se ha relacionado con la filosofía destacan tres. En primer lugar, la filosofía y la religión se acercan mutuamente, pudiendo hasta llegar a sustituirse la segunda por la primera. En segundo término, la filosofía se sitúa frente a la religión críticamente — o, según los casos, analíticamente. Finalmente, la filosofía procede a describir el hecho religioso como tal, independientemente de sus contenidos específicos. En el primer caso se produce la fusión de filosofía y religión en el sentido apuntado en el párrafo anterior. En el segundo caso, la filosofía suele intentar aclarar filosóficamente el contenido de una determinada religión positiva. En el último caso, se pide auxilio a todos los saberes que pueden contribuir a aclarar los fenómenos religiosos (psicología de la religión, ciencias de la religión en sentido estricto, estudio comparado de las religiones, sociología de la religión, etc.). Sólo en los casos segundo y tercero — y de un modo específico en este último caso — puede hablarse propiamente de "filosofía de la religión".

El problema de la religión desde

el punto de vista de la filosofía es tan difícil justamente porque en el curso de la historia no ha habido siempre una rigurosa discriminación entre ambas, sino que se ha pretendido con frecuencia, o bien fundamentar por la razón filosófica una religión positiva o, como en la llamada religión natural, una supuesta religión existente en todos los hombres, o bien aproximar la religión y la filosofía de modo que se absorbieran mutuamente. Las posibles actitudes ante Dios han determinado también en gran parte las actitudes frente a la religión. No es sorprendente que haya habido con frecuencia una cierta tensión entre el vivir filosófico (en sentido tradicional) y el vivir religioso. Ambos pretenden no ser un mero producto de la historia, sino algo que contiene la historia. El vivir filosófico y el vivir religioso aspiran a trascender de la historia dentro de la cual se manifiestan y a descubrir verdades (absolutas) independientes de toda condición temporal y de toda circunstancia. La tensión puede disminuir cuando la religión está, como fenómeno histórico, firmemente establecida en las creencias, cuando el vivir religioso satisface y cubre toda la existencia humana. Pero cuando la religión vacila o cuando una forma religiosa agoniza, la tensión aumenta y llega a hacerse, finalmente, insostenible. Nacen entonces, en primer lugar, toda suerte de subterfugios para evitar la lucha de la religión con la filosofía — la distinción entre las verdades de razón y las verdades de fe, la expulsión de la filosofía como incapaz de decir nada sobre el misterio religioso, el apartamiento de lo racional, la teología negativa. Mas, en segundo lugar, la filosofía misma busca, de una o de otra manera, sustituir a la religión, hacerse cargo de ella. Es lo que aconteció, como vimos, al final del mundo antiguo y lo que se ha repetido en la edad moderna (spinozismo, religión natural, panteísmo, materialismo). Por la ausencia del fenómeno perturbador de la religión filosófica ha podido surgir, en cambio, en nuestra época una auténtica filosofía de la religión, la cual resultaba imposible cuando el vivir religioso absorbía el filosófico o éste se fundía con el primero. Por eso ha sido posible que en la edad moderna

aparecieran, durante el romanticismo, intentos de fundir la religión con la filosofía, sin que semejante unión representara la creación de una verdadera religión filosófica. "El hecho de que en Occidente — escribe Scheler — hayan ganado casi siempre el juego los poderes de la religión de revelación y de la ciencia exacta y la técnica en su secular *lucha común contra el espíritu metafísico espontáneo*, es lo que constituye quizá la característica más importante de la modalidad occidental del saber."

Concluiremos indicando algunos de los problemas fundamentales que la religión plantea a la filosofía. Son los siguientes: (1) La relación (o, según algunos, la falta de relación) entre la religión y la moral; (2) El papel que desempeña la religión en la vida humana cuando consideramos a ésta como un tema filosófico; (3) La estructura de la experiencia religiosa y del hecho religioso; (4) La dilucidación de los valores específicamente religiosos y su relación con otros valores (v. VALOR); (5) Las distintas formas de aprehensión de los objetos y valores religiosos. Para la aclaración de cada una de estas cuestiones se requiere el auxilio de diversas disciplinas, tanto filosóficas — epistemología, teoría de los valores, etc. — como no filosóficas — historia, psicología, sociología, etc. Puede decirse, sin embargo, que para la dilucidación de (1) y de (2) es especialmente fundamental la metafísica; para la dilucidación de (3), la fenomenología; para la de (4), la teoría de los valores; para la de (5), la epistemología.

Fenomenología de la religión: Max Scheler, *Vom ewigen im Menschen*, 1921 (trad. esp. [parcial]: *De lo eterno en el hombre*, 1940). — Otto Gründler, *Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage*, 1922 (trad. esp.: *Elementos para una filosofía de la religión sobre base fenomenológica*, 1926). — G. Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 1933, 2ª ed., 1956 (trad. esp.: *Fenomenología de la religión*, 1963). — Experiencia religiosa: William James, *The Varieties of Religious Experience*, 1902. — Rudolf Otto, *Das Heilige*, 1917 (trad. esp.: *Lo santo*, 1925). — M. T. L. Penido, *La conscience religieuse*, 1936. — A. C. Knudson, *The Validity of Religious Experience*, 1937. — Conocimiento religioso: Léon Brunschvicg, *La raison et la religion*, 1939. — D. C. Macin-

tosh, *The Problem of Religious Knowledge*, 1940. — J. H. Leuba, *A Psychological Study of Religion*, 1912. — Wilhelm Keilbach, *Die Problematik der Religionen. Eine religionsphilosophische Studie mit besonderer Berücksichtigung der neuen Religionspsychologie*, 1936. — Georges Berger, *traité de psychologie de la religion*, 1946. — Henri Duméry, *Critique et Religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*, 1957 [extensa bibliografía, págs. 285-352]. — Sociología de la religión: Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 vols., 1930. — Joachim Wach, *Einführung in die Religionssoziologie*, 1931 (trad. esp.: *Sociología de la religión*, 1946). — Roger Bastide, *Eléments de sociologie religieuse*, 1935. — Glenn M. Vernon, *Sociology of Religion*, 1962. — Filosofía de la religión: Otto Pfliederer, *Philosophy and Development of Religion*, 2 vols., 1894 [Gifford Lectures 1894-1895]. — A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et d'après l'histoire*, 1897 (trad. esp.: *Ensayo de una filosofía de la religión según la psicología y la historia*, 1912). — Harald Höfding, *Religionsfilosofi*, 1901 (trad. esp.: *Filosofía de la religión*, 1909). — Rudolf Eucken, *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, 1901 (trad. esp.: *El contenido de verdad en la religión*, 1925 [del mismo autor: *Die Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart*, 1907]). — Rudolf Otto, *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*, 1909. — R. G. Collingwood, *Religion and Philosophy*, 1916. — Georg Mehlis, *Einführung in ein System der Religionsphilosophie*, 1917. — F. Brunstaed, *Die Idee Religion*, 1922. — Reinrich Scholz, *Religionsphilosophie*, 1921, 2^o ed., 1922. — K. Girgensohn, *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens*, 1921. — J. Wach, *Religionsphilosophie*, 1924. — Paul Tillich, *Religionsphilosophie*, 1926. — Andrew Seth (Pringle-Pattison), *Philosophy of Religion*, 1930. — Leo Hamburger, *Die Religion in ihrer dogmatischen und ihrer reinen Form*, 1930. — U. A. Padovani, *Saggio di una filosofia della religione*, 1934. — A. Masnovo, *La filosofia verso la religione*, 1936. — K. Kessler, *Religionsphilosophie*, 1937. — Alois Dempf, *Religionsphilosophie*, 1937. — Edgar Sheffield Brightman, *A Philosophy of Religion*, 1940. — Maurice Pradines, *L'esprit de la Religion*, 1941. — Filemón Castellano, *Filosofía de la religión*, 1947. — Othmar Spann, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, 1947.

— Paul Ortega, S. J., *Philosophie de la religion. Synthèse critique des systèmes contemporains en fonction d'un réalisme personaliste communautaire*, 2 vols., 1948. — Johannes Hessen, *Religionsphilosophie*, 2 vols., 1940 (*I. Methoden und Gestalten der Religionsphilosophie. II. System der Religionsphilosophie*). — I. Quiles, S. J., *Filosofía de la religión*, 1949. — J. Todolí, *Filosofía de la religión*, 1955. — Henri Duméry, *Le problème de Dieu en philosophie de la religion. Examen critique de la catégorie d'Absolu et du schéma de transcendance*, 1957. — Íd., íd., *Philosophie de la religion*, 2 vols., 1957 (*I. Catégorie de sujet. Catégorie de grâce. II. Catégorie de foi*). — Walter Kaufman, *Critique of Religion and Philosophy*, 1958. — Geddes MacGregor, *Introduction to Religious Philosophy*, 1959. — John Hick, *Philosophy of Religion*, 1963. — Lógica y lenguaje religiosos: Frederick Ferré, *Language, Logic, and God*, 1961. — B. F. Kimpel, *Language and Religion: A Semantic Preface to a Philosophy of Religion*, 1957. — Ian T. Ramsey, *Religious Language*, 1957. — John Wilson, *Philosophy and Religion: The Logic of Religious Belief*, 1961. — Moral y religión: H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932 (trad. esp.: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, 1946). — Geddes MacGregor, *Les frontières de la morale et de la religion*, 1952. — B. Häring, *Das Heilige und das Gute. Religion und Sittlichkeit in ihrem gegenseitigen Bezug*, 1952. — José Luis L. Aranguren, *El protestantismo y la moral*, 1954. — Historia de la filosofía de la religión e historia del concepto de religión: Jean Baruzi, *Problèmes d'histoire des religions*, 1935. — E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912. — O. Gilbert, *Griechische Religionsphilosophie*, 1911. — O. Pfliederer *Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis zur Gegenwart*, 1893. — Johannes Hessen, *Die Religionsphilosophie des Neukantianismus*, 1924. — Erich Przywara, *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, 1927. — Emil Brunner, *Religionsphilosophie evangelischer Theologie*, 1927. — Hans Leisegang, *Religionsphilosophie der Gegenwart*, 1930. — M. Maresca, *Il problema della religione nella filosofia contemporanea*, 1952.

RELIGIONARIOS. Véase LIBRE-PENSADORES.

REMIGIO DE AUXERRE (ca. 841-908) fue discípulo de Enrique de Auxerre (VÉASE), a quien sucedió en la enseñanza en Auxerre (Borgoña) an-

tes de trasladarse primero a Reims y luego a París. Remigio de Auxerre escribió comentarios a varios gramáticos (sobre todo, Donato y Prisciano), a los poetas Persio y Juvenal, al *De consolatione* y a varios tratados teológicos (*Opuscula sacra*) de Boecio, y a Marciano Capella. Sus comentarios sobre el último se hallan fuertemente influidos por el *De divisione naturae*, de Juan Escoto Erigena. Remigio de Auxerre escribió también *glossae marginales* a un tratado titulado *Dialectica*, atribuido (erróneamente) a San Agustín. La citada influencia de Juan Escoto Erigena se manifestó en la posición tomada por Remigio de Auxerre en la disputa sobre los universales. Esta posición fue determinada y radicalmente realista. Remigio de Auxerre afirmó, en efecto, que inclusive los accidentes de los individuos existen previamente como universales.

Edición del comentario a Donato (al *Ars minor*) por A. Fox, *A. Remigii Antissiodorensis in artem Donati minore commentum, ad fidem cod. mss.*, 1902. — K. Schulte, *Das Verhältniss von Notkers Nuptiae philologiae et Mercurii zum Commentar des Remigii Antissiodorensis*, 1911. — Véase también artículo de P. Courcelle en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, XIV(1939), 56-65.

REMINISCENCIA (ἀνάμνησις) llamaba Platón al recuerdo que tiene el hombre en este mundo de la vida anterior en que contemplaba de un modo inmediato y directo las ideas. La reminiscencia explica, según Platón, la aprehensión actual de las ideas a través de las sombras de los sentidos y constituye la única fuente de conocimiento verdadero. La reminiscencia no es, empero, sólo el fundamento del saber verdadero, sino una de las pruebas principales de la inmortalidad del alma. Pues "si este principio es exacto —escribe Platón en el *Fedón*— es indispensable que hayamos aprendido en otro tiempo las cosas de que nos acordamos en éste, lo cual sería imposible si nuestra alma no hubiera existido antes de asumir forma humana". Observemos, con todo, que Platón desarrolló el concepto de reminiscencia no sólo en el *Fedón* (principalmente 72 E - 77 A), sino también en otros diálogos; por ejemplo, en el *Menón* (80 D - 86 D), en el *Fedro* (249 C sigs.) y en las *Leyes* (V, 732 A). Se trata,

en rigor, de una noción central dentro del platonismo. A este respecto se ha preguntado —como acontece con otras nociones platónicas— si es en el pensamiento de Platón un concepto metafísico o bien una metáfora que expresa un mito. La respuesta a esta cuestión depende, como es usual, de la correspondiente interpretación general de la filosofía platónica. Para autores que ven en Platón sobre todo un teórico del conocimiento, la reminiscencia es únicamente un modo de defender la tesis del innatismo (véase). Para autores que ven en Platón sobre todo un metafísico la reminiscencia es un mito, que puede tal vez ser rastreado, como dice Ernst Müller, en anteriores tradiciones místico-religiosas. En uno y otro caso, sin embargo, hay algo de común que cualquier interpretación debe reconocer: que la reminiscencia es en Platón un principio activo del alma, aquello que hace que el alma despierte del "sueño" en el cual se halla sumida cuando vive entregada a las cosas y a la acción y se olvida de la contemplación y del ser verdadero.

Ernst Müller, "Die Anamnesis. Ein Beitrag zum Platonismus", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXV, N. F. XVIII (1912), 196-225. — A. K. Coomaraswamy, *Recollection, Indian and Platonic*, 1944. — Bernhard Waldenfels, *Das sokratische Fragen. Aporie, Elenchos, Anamnesis*, 1960 [Monographien zur philosophischen Forschung, 26].

Véanse también notas de R. S. Bluck a su ed. del *Menón: Plato's Meno*, 1961.

RENACIMIENTO. Se suele llamar "Renacimiento" a un período de la historia de "Occidente" caracterizado por varias notas: resurrección de la Antigüedad clásica; crisis de creencias e ideas; desarrollo de la individualidad —o, en términos de Jakob Burckhardt, "descubrimiento del hombre como hombre"—; concepción del Estado como obra de arte; descubrimiento de nuevos hechos y nuevas ideas; ampliación del horizonte geográfico e histórico; fermentación de nuevas concepciones sobre el hombre y el mundo; confianza en la posibilidad del conocimiento de la Naturaleza y dominio de la Naturaleza; tendencias escépticas; exaltación mística; actitud crítica, etc., etc. Puede verse fácilmente que estas y otras notas que podrían agregarse son tan diversas y en parte tan

contradictorias entre sí que no permiten caracterizar el período en cuestión con razonable vigor. Por este motivo, algunos autores destacan ciertas notas —por ejemplo, el *ritorno all'antico* más bien que la crisis de creencias e ideas, o viceversa— y se valen de ellas para caracterizar el Renacimiento. Otros autores señalan que todas las notas indicadas, y otras además, caracterizan el Renacimiento, justamente porque este período se distingue de otros por su carácter multiforme y conflictivo. Ha habido, en suma, muchos debates acerca de las características propias del Renacimiento y acerca también de sus límites temporales, aun admitiendo que tales límites no pueden ser determinados nunca con precisión, y cambian según los países. Así, ciertos autores consideran que el Renacimiento abarca desde fines del siglo XIV hasta comienzos del siglo XVII. Otros lo restringen al siglo XV. Otros lo confinan al siglo que va de mediados del siglo XV a mediados del siglo XVI. Algunos autores dudan de que haya ninguna unidad histórica ni cultural que pueda llamarse "Renacimiento" y proponen suprimir este término. Ciertos historiadores destacan la continuidad entre la Edad Media y el "Renacimiento", pero siguen usando el vocablo "Renacimiento" como una designación cómoda, sobre todo si se entiende por "Renacimiento" el "Renacimiento de las letras" y se acentúa el carácter "transicional" del período de referencia. Hiram Haydn indica que lo que se llama "Renacimiento" abarca, en rigor, tres grandes movimientos: el Renacimiento clásico, el Contra-renacimiento, y la Reforma científica. El primer movimiento es el humanismo (véase), al cual se agregan los esfuerzos con el fin de encontrar una *pax fidei*. El segundo movimiento está constituido por las tendencias que subrayaron la importancia de la experiencia, tanto la experiencia "interior" y la experiencia religiosa (y mística) como la experiencia científica. El tercer movimiento está constituido por todas las tendencias que pueden reunirse bajo el nombre de "reforma del entendimiento".

La complejidad del significado de 'Renacimiento' —si sigue usándose este término, aunque sólo sea como vocablo cómodo— se refleja en las tendencias filosóficas. Parece imposible destacar ninguna característica de

la llamada "filosofía renacentista" en vista de que en ella se hallan alojadas muy diversas tendencias, tales como tendencias neopépiciras (Valla), neostoicas (Guillermo du Vair, Justus Lipsius), neoplatónicas (Academia florentina), neorristotélicas (Escuela de Padua, averroísmo; alejandrismo), místicas (Weigel, Böhme), humanista "realista" (Maquiavelo), humanista "liberal" (Erasmus, Reuchlin), platónicas de diversas direcciones (Nicolás de Cusa, Telesio, Bruno, Campanella), escépticas (Montaigne, Charron, Sánchez), naturalistas y científicas (Vinci, Copérnico, Kepler, Galileo), anti-dialécticas (Vives), etc., etc. Ciertos nombres de filósofos parecen más "renacentistas" que otros (así, Marsilio Ficino, Pico della Mirándola), pero por qué son "renacentistas" es justamente la gran cuestión.

En vista de ello se ha intentado a veces establecer diferencias entre el pensamiento filosófico medieval y el renacentista inclusive dentro de las mismas tendencias filosóficas. Así, por ejemplo, Kristeller señala que hay diferencias entre el aristotelismo medieval (siglos XIII y XIV) y el Renacentista. En este período el aristotelismo se manifiesta de dos modos: en la "fijación" de Aristóteles en la enseñanza universitaria, y en el aristotelismo "empirista" (o "aristotelismo médico") de la Escuela de Padua. Se ha intentado también efectuar un inventario de corrientes y tendencias renacentistas. Para el citado Kristeller, estas corrientes son: el aristotelismo - el humanismo (especialmente como "Renacimiento de las letras clásicas" y no, excepto ocasionalmente, como tendencia filosófica hacia "lo humano") - el platonismo - la filosofía de la Naturaleza. Para el también citado Haydn, las tendencias filosóficas renacentistas se articulan de acuerdo con los tres grandes movimientos referidos. Según Julián Marías, se hallan en el Renacimiento dos niveles. En el primero hay: 1. El escolasticismo en dos formas: (a) La forma tradicional, que persistía en la enseñanza oficial (donde luego fue sustituida por el cartesianismo), y que había evolucionado en el escotismo y occamismo, y (b) La forma moderna de la filosofía española de la Contrarreforma. 2. La mística en sus diversas ramas: (a) procedente de la tradición mística medieval, con raíces filosóficas neo-

platónicas, especialmente del *Corpus Dionisiacum*; (b) procedente de una nueva teología viva (Eckhart, Suso, Tauler, *Theologia deutsch*; luego, Weigel, Böhme y la mística protestante; mística católica española). 3. Filosofías renacentistas y humanistas de sesgo "literario": Academia florentina, etc. En el segundo nivel hay: 1. Especulación natural de tendencias panteísta. 2. Filosofía natural (física). 3. Filosofía renacentista premoderna (que arranca de Occam o de Eckhart, y que habitualmente se hace arrancar de Cusa, Bruno, etc.). 4. Exigencias metodológicas "empíricas" (Francis Bacon).

En suma: el Renacimiento como período histórico y como fase en la historia de la filosofía está lejos de quedar bien perfilado; lo único común en los autores que han tratado de caracterizar dicho período y fase es el reconocer su variedad, su carácter "transicional" y también su menor importancia filosófica en comparación con las fases llamadas "medieval" y "moderna".

El concepto de Renacimiento anteriormente dilucidado es un concepto histórico. Se ha intentado también elaborar el concepto de Renacimiento de otros modos. Mencionaremos dos de ellos.

Emile Bréhier ha considerado que "Renacimiento" es una forma básica y recurrente en la evolución filosófica occidental. Las ideas filosóficas, dice Bréhier, renacen de vez en cuando en ciertos espíritus, pero no siempre para simplemente reiterarlas o desarrollarlas, sino para tomarlas como punto de partida para un nuevo impulso original. Este último punto es capital. "Cuando hablo de renacimiento —escribe Bréhier— no pretendo negar la originalidad de una filosofía. Un renacimiento en el sentido pleno es la reasunción [*reprise*], no la continuación de un pensamiento. El renacimiento está muy lejos de ser la tradición, la cual se jacta de ser continua. En el sentido amplio de la palabra, un renacimiento puede inclusive no ligarse formal y explícitamente a una fase histórica de la corriente de pensamiento que reasume. Por ejemplo, el platonismo de Marsilio Ficino, que es de inspiración tradicional, no tiene nada de común con lo que, a pesar de todo, puede llamarse 'el platonismo de Descartes', el cual reasume una

corriente de ideas que el nivel de las matemáticas en la época de Platón no había permitido a éste llevar a su término. Tal como lo entendemos, el renacimiento no tiene nada que ver con una influencia; es la reasunción de una intuición, no de una tradición." Como en Eugenio d'Ors, pero por razones distintas, el renacimiento es en Bréhier una especie de "constante (VÉASE) del espíritu humano" (por lo menos en Occidente); la historia de la filosofía, considerada, por decirlo así, internamente, está compuesta de discontinuidades y de renacimientos. Si tal historia es un todo orgánico, lo es en un sentido distinto del de Hegel, pues está abierta siempre a desarrollos imprevisibles — de los que los renacimientos constituyen uno de los más notables ejemplos.

Max Scheler ha investigado "el fenómeno del renacimiento" en relación con el arrepentimiento. Éste es un "proceso anímico" que se manifiesta psicológicamente, pero que no se reduce a "fenómeno psicológico". El arrepentimiento no es, pues, como creía Nietzsche (y han creído muchos autores modernos), un autoengaño interno. Desde el ángulo moral —o, mejor dicho, "anímico-moral"—, el arrepentimiento es "una forma de *auto-curación* del alma por medio de la cual el alma puede recobrar sus perdidas fuerzas". Y desde el punto de vista religioso, el arrepentimiento es "el acto natural que Dios otorga al alma con el fin de llevarla hacia Sí". Por medio del arrepentimiento el alma "renace", se autorregenera, se hace otra sin dejar de ser la misma. Como nosotros hemos indicado en otro lugar: "En el arrepentimiento —a diferencia del mero remordimiento— se renace, no porque nada de lo que fue no hubiese existido, sino porque comienza a existir de otro modo. Y existir de otro modo es para un hecho humano una alteración de la estructura esencial del hecho." Según Scheler, el fenómeno llamado "renacimiento" es propio del contenido puramente espiritual de la cultura (el expresado en obras artísticas y filosóficas sobre todo). Para los valores técnicos, renacer es retroceder; tales valores tienen que manifestarse en forma de progreso. En los valores espirituales, en cambio, no hay progreso histórico; las obras en las cuales encarnan estos valores pueden no estar

presentes durante ciertos períodos y revivir durante otros períodos. No son, pues, manifestaciones del "espíritu de la época" (VÉASE); trascienden las épocas y pueden por ello justamente ser "renacientes".

Los escritos sobre el Renacimiento son muy numerosos aun si nos confinamos a los que tratan el concepto de Renacimiento como fase histórica, y a la filosofía y filosofías del Renacimiento. Todas las historias generales de la filosofía se ocupan de "la filosofía del Renacimiento"; de ella tratan también muchas de las obras mencionadas en HUMANISMO y otros artículos del presente Diccionario. A continuación daremos una selección de escritos, atendiendo principalmente al interés que puedan ofrecer para discutir las cuestiones planteadas en este artículo.

Jakob Burckhardt. *Die Kultur der Renaissance in Italien*, 1860, nueva ed., 1890 (trad. esp.: *La cultura del Renacimiento en Italia*, 1942). — Wilhelm Dilthey, "Affassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, IV (1891), 604-51; V (1892), 337-400, reimp. en *Gesammelte Schriften*, II (1921) (trad. esp. [con otros escritos del autor]: *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, en la serie de *Obras*, de W. D., trad. por E. Imaz). — K. Burdach, *Von Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung*, 1893. — Id., id., *Reformation, Renaissance, Humanismus*, 1918. — B. Wernle, *Renaissance und Reformation*, 1912. — R. Höningwald, *Philosophische Motive im neuzeitlichen Humanismus*, 1918. — Id., id., *Die Renaissance in der Philosophie. Ein Vortrag*, 1929. — L. S. Olschki, *Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichen Literatur*, 3 vols., 1919-1922. — Giovanni Gentile, *Studi sul Rinascimento*, 1923. — F. Olgiati, *L'anima dell'Umanesimo e del Rinascimento*, 1924. — August Reikel, *Die Philosophie der Renaissance*, 1925. — Ermínio Troilo, *Studi sull'Umanesimo e sul Rinascimento*, 1925. — Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, 1927, reimp., 1962 (trad. esp.: *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, 1951). — G. Heffele, "Zum Begriff der Renaissance", *Historisches Jahrbuch*, XLIX, 3 (1929). — A. von Martin, *Soziologie der Renaissance. Zur Physiognomie und Rhythmik bürgerlicher Kultur*, 1932 (trad. esp.: *Sociología del Renacimiento*, 1946). — E. Waisner, *Gesammelte Studien zur Geistesgeschichte der Renaissance*, 1932. — Etienne Gilson, "Humanisme

de Renan, 1909. — H. Parigot, *Renan, l'égoïsme intellectuel*, 1910. — P. Michælis, *Philosophie und Dichtung bei Renan*, 1913. — Mariette Soman, *E. Renan, sa formation philosophique d'après des documents inédits (1843-1849)*, 1914. — E. Psychari, *Renan*, 1925. — F. L. Mott, *E. Renan*, 1921. — f. Pommier, *Renan d'après des documents inédits*, 1923. — Íd., íd., *La pensée religieuse de Renan*, 1925. — P. Lasserre, *La jeunesse d'Ernest Renan*, 2 vols., 1925. — Marcel Henri Jaspard, *Ernest Renan et sa république*, 1934. — H. Psychari, *Renan d'après lui-même*, 1937. — M. Weiler, *La pensée de Renan*, 1945. André Cresson, *E. Renan, Sa vie, son oeuvre, sa philosophie*, 1949. — R. Dussaud, *L'oeuvre scientifique de Renan*, 1951. — J. Chaix-Ruy, *Renan*, 1954. — Richard M. Chadbourne, *E. R. as an Essayist*, 1957.

RENOUVIER (CHARLES) (1815-1903), nacido en Montpellier, fue considerado como el principal representante del neocriticismo en Francia. Sin embargo, su kantismo equivalía más bien a la reacción contra la filosofía romántica que a la lucha contra el positivismo, del cual aceptó en toda su integridad la tesis del conocimiento por relaciones tal como fue elaborada por Comte. El relacionismo de Renouvier, que implica una decidida oposición a toda intuición de un Absoluto o de un Incondicionado, consiste en la afirmación de que no hay conocimiento posible y, por lo tanto, no hay concepción posible de una existencia real más que por medio de las relaciones. Así, pues, los problemas de la metafísica se hallan fuera de toda posible investigación por medio de relaciones, por cuanto se refieren a entes absolutos y, a tenor de ello, no pueden ser objeto de demostración. Renouvier llegó por este camino a la formulación de una serie de tesis que, situadas dentro del relacionismo del conocimiento, permitían al propio tiempo superar toda pretensión de solución racional. Estas ideas, que penetran toda su obra, representan simultáneamente la opción que debe darse necesariamente a los dilemas metafísicos capitales que se manifiestan bajo la forma de una oposición entre lo incondicionado y lo condicionado, entre lo infinito y lo finito, entre el impersonalismo y el personalismo, entre el determinismo y la libertad. Lo incondicionado, lo infinito, el impersonalismo y el de-

terminismo son los principios adoptados por todas las doctrinas realistas, por las cuales hay que entender la afirmación de la realidad de las ideas abstractas, tal como se expresa en todas las metafísicas de lo Absoluto, desde las ideas platónicas hasta lo Incognoscible de Spencer. En cambio, la doctrina relativista admite sólo lo condicionado, lo finito, el personalismo y la libertad. Toda la lucha de Renouvier contra el infinitismo y el determinismo y especialmente contra el impersonalismo abstracto era una manifestación de su relativismo fundamental, de su decidida opción por lo que se opone a lo Absoluto, a lo que es incapaz de ser miembro de una relación. El fundamento lógico de la opción mencionada se encuentra en el principio de contradicción opuesto a la identidad de las oposiciones que el hegelianismo admitió a la vez en la lógica y en la metafísica. Por el principio de contradicción y por la forzosidad del conocimiento mediante relaciones entre las existencias reales, la filosofía de Renouvier ha sido calificada de fenomenismo racionalista; la expresión, que corresponde bastante aproximadamente a su posición filosófica teórica, resulta, sin embargo, incompleta si se atiende a la totalidad de su pensamiento, centrado, sobre todo en los últimos años de su vida, en la reflexión sobre el problema moral.

Este problema fue resuelto por Renouvier en estrecha relación con su filosofía teórica, pero la trascendió por cuanto el personalismo se convirtió en fundamento de toda reflexión teórica tanto como en postulado indispensable para la realización de lo moral. El personalismo, que implica la libertad y la individualidad, no es ya sólo una mera consecuencia de la elección entre lo absoluto y lo relativo, entre lo impersonal abstracto y lo personal concreto; es también la condición indispensable para que la moral deje de ser una mera hipótesis y se convierta en un orden humano, en un ideal que puede ser alcanzado, por lo menos aproximadamente, pues en su realización a través de la historia interviene la personalidad como libertad. La personalidad es la base de la historia y de lo moral; sólo porque es una personalidad y, por lo tanto, una entidad libre, puede el hombre, al hacer su propia

historia, realizar un efectivo progreso y no el mero desenvolvimiento de una serie de momentos predeterminados. La fatalidad de la historia, así como el utopismo progresista son eliminados radicalmente de una concepción que ve en la libertad personal la condición del progreso efectivo y concreto tanto como de la moralidad. Por eso une Renouvier a su lucha contra el determinismo el intento de la demostración de la posibilidad de una historia distinta de la que ha sido, de una ucrónia (VÉASE), que muestre, por la irrupción de factores azarosos, la posible desviación del curso seguido hasta ahora por la Humanidad.

El pensamiento y el método de Renouvier ejercieron una considerable influencia dentro de la filosofía francesa de la última década del siglo XIX y primeros años del actual. Sin embargo, muchos de los que son usualmente considerados como sus discípulos han tenido simplemente en él un punto de partida para su propia meditación filosófica. Otros, influidos por Renouvier, no lo han sido menos por Hamelin, Lachelier o Boutroux. El más fiel discípulo fue Louis Prat, que propagó y defendió el pensamiento del maestro, examinando desde el punto de vista neocriticista la noción de substancia (*De la notion de substance. Recherches historiques et critiques*, 1905) y defendiendo en una obra última el pensamiento religioso y social de Renouvier (*La religion de l'harmonie*, 1922). Colaborador muy cercano de Renouvier fue François Pillon (nac. Fontaines: 1830-1914: *La psychologie de Hume*, 1878. — *La critique de l'infini*, 1890. — *L'évolution historique de l'idéalisme*, 1892. — *La philosophie de Secretan*, 1898), que escribió frecuentemente en *L'Année philosophique*, revista por él fundada en 1867, suspendida en 1870, reaparecida en 1878 bajo el título de *Critique philosophique*, y en 1891 bajo el título original. Respecto a otros pensadores influidos por Renouvier, hay que mencionar a Octave Hamelin (v.) y a Gaston Milhaud (v.). Victor Brochard (nac. Quesnoy: 1848-1907) se distinguió como historiador de la filosofía, y sus estudios sobre la filosofía antigua y moderna, y en particular sobre los escépticos griegos, unen la comprensión histórica con la crítica filosófica.

REN

Su principal contribución, la teoría del error (VÉASE), se apoyaba en parte en Renouvier, y en parte en el voluntarismo ya clásico del no menos clásico racionalismo francés moderno: voluntad y razón se presentaban entonces como las instancias engendradoras de la libertad. François Évellin (nac. en Nantes: 1835-1910) trató particularmente los problemas relativos al infinito y a las antinomias (véase ANTI-NOMÍA, INFINITO). Aunque puede calificarse a este filósofo de "finitista", hay que hacerlo en un sentido no enteramente igual al que corresponde a Renouvier, sobre todo si se tiene en cuenta que para Évellin no se presentaban a la razón la tesis y la antítesis, sino únicamente la primera. La segunda no puede ni siquiera ser rechazada, porque no puede ser racionalmente presentada. En verdad, las tesis son, según Évellin, verdaderas, porque pertenecen a lo real, en tanto que las antítesis corresponden a lo sensible. Temas afines a los de Renouvier fueron desarrollados por Jean Jacques Gourd (v.). Podrían citarse otros autores más o menos influidos por Renouvier, pero siempre que se tuviese en cuenta que pertenecen muchas veces menos al círculo específico de ideas suscitadas por el filósofo que al correspondiente a la época. Es el caso de Lionel Dauriac (1847-1923), profesor en Montpellier y en la Sorbona. Influido por Boutroux, Dauriac se inclinó luego a las tesis de Hamelin, sobre todo en su teoría de las categorías. En sus obras principales (*Croyance et Réalité*, 1889; *Contingence et Rationalisme*, 1928, obra postuma) Dauriac se esforzó por fundamentar un racionalismo que no eliminase, antes bien apoyara la contingencia y la libertad. Su doctrina de las categorías se inclinó, pues, a un empirismo más acentuado que el de Renouvier, atribuyendo a la conciencia el origen de toda determinación categorial, excepto el principio de identidad. Es el caso también de Emile Boirac (nac. en Guelma [Argelia]: 1851-1917), que fue a la vez discípulo de Fouillée (v.). Boirac sometió a una aguda crítica la idea de fenómeno (*L'Idée de Phénomène*, 1898), pero no para adherirse simplemente a la ontología tradicional del ser, sino para mostrar que sólo a partir de un "fenomenismo" sería posible apoyar suficientemente aque-

REN

Ha ontología. Aunque está relacionado con los temas de Renouvier, es más bien un discípulo de Lachelier que de Renouvier el filósofo Louis Liard (nac. en Falaise [Calvados]: 1846-1917), conocido sobre todo por sus estudios lógicos. En sus obras *Les définitions géométriques et les définitions empiriques* (1873) y *La Science positive et la Métaphysique* (1879), Liard estableció una distinción de principio entre ciencia y metafísica, especialmente la llamada metafísica de las causas finales. Liard desembocaba de este modo en una posición finalista muy semejante a la de Lachelier.

Obras: *Manuel de Philosophie moderne*, 1842 (es la reelaboración de su anterior *Mémoire sur le Cartésianisme*). — *Manuel de Philosophie ancienne*, 2 vols., 1844. — *Essais de critique générale* (I. *Analyse générale de la connaissance*, 1851; II. *L'Homme*, 1858; III. *Les Principes de la Nature*, 1864; *Introduction à la philosophie analytique de l'histoire*, 1864). Reelaboración de los *Ensayos* (I, 3 vols., 1875; II, 3 vols., 1875; III, 2 vols., 1892; IV, 1896). — *La Science de la morale*, 2 vols., 1869. — *Uchronie. L'Utopie dans l'histoire*, 1876 (trad. esp.: *Ucronía*, 1944). — *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques* 2 vols., I, 1885; II, 1886 (trad. esp.: *Bosquejo de una clasificación sistemática de las doctrinas filosóficas*, 1948). — *La Philosophie analytique de l'Histoire*, 4 vols., 1895-1898. — *La nouvelle monadologie*, 1899 (en colaboración con L. Prat). — *Victor Hugo, le philosophe*, 1900. — *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, 1901 (trad. esp.: *Historia y solución de los problemas metafísicos*, 1951). — *Le Personalisme* (con un *Étude sur la Perception externe et la Force*), 1901. — *Les dilemmes de la métaphysique pure*, 1903 (trad. esp.: *Los dilemas de la metafísica pura*, 1945). — *Derniers entretiens*, recogidos por L. Prat, 1905 (trad. esp.: *Los últimos coloquios*, 1940). — *Critique de la doctrine de Kant*, 1906 (postuma, ed. L. Prat). — Además, numerosas colaboraciones en *L'Année philosophique* y en *La Critique philosophique*, fundada por el filósofo (1872-1889). Edición de correspondencia con Ch. Secretan, 1910. — Véase E. Bernard, *La critique de Renouvier et l'évolution*, 1890. — M. Ascher, "Renouvier und der französische Neukritizismus" *Berner Studien*, XXII (1900). — H. Miéville, *La philosophie de M. Renouvier et le problème de la con-*

REN

naissance religieuse, 1902. — Varios autores, *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1904. — E. Janssens, *Le Néo-criticisme de Ch. Renouvier. Théorie de la connaissance et de la certitude*, 1904. — G. Séailles, *La philosophie de Ch. Renouvier. Introduction à l'étude du néo-criticisme*, 1905. — F. Feigl, *Renouviens Philosophie der praktischen Vernunft*, 1905. — Ph. Bridel, *Ch. Renouvier et sa philosophie*, 1905. — A. Arnal, *La philosophie religieuse de Ch. Renouvier*, 1907. — A. Darlings, *De l'idée de Dieu dans le néo-criticisme*, 1910 (tesis). — P. Archambault, *Renouvier*, 1910. — Octave Hamelin, *Le système de Renouvier*, 1927. — P. Mouy, *L'idée de progrès dans la philosophie de Renouvier*, 1927. — L. Foucher, *La Jeunesse de Renouvier et sa première philosophie (1815-1854)*, 1927. — Gaston Milhaud, *La philosophie de Ch. Renouvier*, 1927. — W. Platz, *Ch. Renouvier als Kritiker der französischen Kultur*, 1934. — L. Prat, *Ch. Renouvier, philosophe*, 1937. — I. Corawell, *Les principes de droit dans la philosophie de Ch. Renouvier*, 1938. — R. Verneaux, *Renouvier, disciple et critique de Kant*, 1945. — Id. id., *L'idéalisme de Renouvier*, 1945. — Gallo Galli, *Prime linee d'un idealismo critico e due studi su Renouvier*, 1945. — M. Méry, *La critique du christianisme chez Renouvier*, t. I (1815-1889), 1952; t. II (1890-1903), 1952. — Valdemar Hansen, *Ch. R. Hans Liv og hans Tanker*, 1962 (*Ch. R. Su vida y su pensamiento*).

RENSI (GIUSEPPE) (1871-1941) nació en Villafranca (Verona) y fue profesor en Ferrara, Florencia, Messina y Genova. En 1927 fue suspendido del empleo por su oposición al régimen fascista.

Se suele hablar de varios periodos en la evolución filosófica de Rensi. En el primer periodo, hasta 1914 aproximadamente, Rensi desarrolló una filosofía de tipo idealista, con algunas tendencias místicas. En el segundo periodo, el más importante y fecundo y que duró hasta pocos años antes de su muerte, Rensi defendió una filosofía escéptica, fundada en una serie de experiencias tales como la de la ausencia de una razón válida para todos los hombres. Rensi buscó en este periodo lo que llamó *la verità effettuale della cosa*. Contra todo racionalismo y todo panlogismo, así como contra el hegelianismo al cual se había inclinado durante su primer periodo, Rensi

REN

puso de relieve que no hay ninguna verdad universal, que la historia transcurre entre conflictos insolubles y que, en rigor, no hay historia, sino historias. El escepticismo y el relativismo fue destacado por Rensi en todas las esferas: en los principios del pensar, en la historia, en los valores, en las creencias religiosas. Junto a este escepticismo y relativismo Rensi defendió una especie de realismo político o, mejor dicho, trató de buscar tras las ideologías las "realidades auténticas". Al mismo tiempo, y ya que se había opuesto a todo principio racional de carácter universal, se inclinó hacia el irracionalismo. En polémica contra Croce y Gentile, Rensi combatió acerbamente el idealismo y se acercó a posiciones positivistas, fenomenistas y materialistas.

La última época del pensamiento de Rensi no constituye una completa ruptura con la fase anterior, sino que de alguna manera consiste en llevar a sus últimas consecuencias ciertas posiciones adoptadas durante la misma. El irracionalismo llevó a Rensi a buscar una realidad "más profunda", de carácter religioso, una especie de fundamento divino de la realidad y en particular de la personalidad humana.

Las obras de R. son muy numerosas; citamos: *Gli antichi regimes e la democrazia diretta*, 2ª ed., 1902 (3ª ed.: *La democrazia diretta*, 1926). — *Le antinomie dello spirito*, 1910. — *Sin et Non. Metafisicae poesis*, 1911. — *Il genio etico e altri saggi*, 1912. — *Il fondamento filosofico del Diritto*, 1912. — *Formalismo e amoralismo giuridico*, 1914. — *La trascendenza. Studio sul problema morale*, 1914. — *Lineamenti di filosofia scettica*, 1919, 2ª ed., 1921. — *L'orma di Protagora*, 1920. — *La filosofia dell'autorità*, 1920. — *La scepsi estetica*, 1920. — *Polemiche antidogmatiche*, 1920. — *Introduzione alla scepsi etica*, 1921. — *Principi di politica impopolare*, 1921. — *Teoria e pratica della reazione politica*, 1922. — *L'irrazionale, il lavoro, l'amore*, 1923. — *Interiora rerum*, 1924, 2ª ed. con el título: *La filosofia dell'assurdo. Le ragioni dell'irrazionalismo*, 1933. — *Realismo*, 1925. — *Apologia dell'ateismo*, 1925. — *Autorita e liberta*, 1926. — *Apologia dello scetticismo*, 1928. — *Lo scetticismo*, 1928, 2ª ed. con el título: *La mia filosofia*, 1939. — *Spinoza*, 1929, 2ª ed., 1940. — *Schegge*, 1930. — *Cicute*, 1931. — *Impronte*, 1931. — *Le aporie della religione*, 1932. — *Passato, presente e futuro*, 1932. — *Motivi spirituali platonici*, 1933. —

REP

Sguardi, 1934. — *Il materialismo critico*, 1934. — *Raffigurazioni. Schizzi d'uomini e di dottrine*, 1934. — *Platone e Cicerone*, 1934. — *Frammenti d'una filosofia del dolore e dell'errore, del male e della morte*, 1937. — *Paradossi di estetica e dialoghi dei morti*, 1937. — *Ardigò e Gorgia*, 1938. — *Poemetti in prosa e in verso*, 1939. — *Testamento filosofico*, 1939. — *La morale come pazzia*, 1942. — *Lettere spirituali*, 1943. — *Governi d'ieri e di domani*, 1945. — *Trasea contro la tirania*, 1948. — *Safe della vita*, 1951. Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, VI (1927). — Véase E. Buonaiuti, G. R., *lo scettico credente*, 1945. — C. Mignone, R., *Leopardi e Pascal*, 1954. — Piero Noñis, *La scepsi etica di G. R.*, 1957 [con bibliografía]. — Gianfranco Morra, *Scetticismo e misticismo nel pensiero di G. R.*, 1958.

REPETICIÓN. En varias obras, pero especialmente en una titulada *La Repetición*, publicada en 1843 —la misma fecha en la cual apareció *Temor y Temblor*—, Kierkegaard presentó y desarrolló el concepto o, mejor dicho, la categoría de repetición (*Gjentagelsen*) como una categoría religiosa. En calidad de tal, no puede ir más allá: "La primera forma de lo interesante —escribe Kierkegaard en una parte de la citada obra— es el cambio, la segunda es la voluntad de repetición, pero como algo que se basta a sí mismo, sin intervención del dolor." "La repetición —escribe en otro lugar— no es simplemente objeto de contemplación, sino que es el quehacer de la libertad, la libertad misma." Con ello la categoría de la repetición trasciende de su significación en el mundo natural; no es la ley según la cual se repiten los fenómenos, sino algo muy distinto de la ley o, si se quiere, es la ley de la libertad misma. Pues mientras la repetición en lo natural —y aun la reminiscencia platónica en lo espiritual— se vuelcan hacia el pasado, la repetición kierkegaardiana se encamina hacia el futuro. La repetición es engendradora, así, por el absurdo, y por eso es un elemento esencial al cristianismo.

Heidegger ha reiterado la idea kierkegaardiana de la repetición (*Wiederholung*) dándole un sentido distinto. La repetición es la imitación o, mejor, la réplica que hace el *Dasein* (VÉASE) a su propio pasado — especialmente, si no exclusivamente, a su

REP

pasado auténtico (v.). Al enfrentarse con su porvenir finito, el *Dasein* rebota, por así decirlo, contra su pasado como "siendo sido" (*gewesend*). En su resolución ("estado de resuelto" en la versión por José Gaos de *Sein und Zeit*), el *Dasein* retrocede hacia sí mismo y se hace tradición de sí mismo. Cuando ello ocurre en forma expresa se produce la "repetición", "La repetición —escribe Heidegger— es la tradición expresa, es decir, el regreso a posibilidades del *Dasein* como sido (*des dagewesenen Daseins*)" (*Sein und Zeit*, § 74).

José Gaos traduce *Wiederholung* por 'reiteración'. Este término es adecuado en cuanto que en él transparece la idea de "volver a andar el camino" (*iter*). Conservamos, sin embargo, el vocablo 'repetición' por ser el más corrientemente usado y por revelar la referencia a Kierkegaard.

Puede considerarse asimismo como manifestación de la idea de repetición la insistencia de Unamuno en "revivir lo ya vivido". Para Unamuno, la "beatitud" consiste en des-nacerse para dirigirse hacia un "eterno ayer". Unamuno pide que el pasado —los "días de ayer en sucesión de olvido"— vuelva íntegramente a él, recuperando así todo "bien perdido".

Las tres ideas de repetición reseñadas se aplican a la existencia humana —si bien el *Dasein* no es estrictamente equivalente a esta existencia—. En cambio, la idea de "eterno retorno" (VÉASE) se refiere al universo entero. Para referirse a tal eterno retorno es mejor, pues, evitar usar el término 'repetición' en su significación "existencial" (o "existenciaria").

REPOSO. Véase CATEGORÍA.

REPRESENTACIÓN. El término 'representación' es usado como vocablo general que puede referirse a diversos tipos de aprehensión de un objeto (intencional). Así, se habla de representación para referirse a la fantasía (VÉASE) (intelectual o sensible) en el sentido de Aristóteles; a la impresión (directa o indirecta), en el sentido de los estoicos; a la presentación (sensible o intelectual, interna o externa) de un objeto intencional, o *repraesentatio*, en el sentido de los escolásticos; a la reproducción en la conciencia de percepciones anteriores combinadas de varios modos, o *phantasma*, en el sentido asimismo de los escolásticos; a la imaginación en el

REP

sentido de Descartes; a la aprehensión sensible, distinta de la conceptual, en el sentido de Spinoza; a la percepción (v.) en el sentido de Leibniz; a la idea (v.) en el sentido de Locke, Hume y algunos ideólogos; a la aprehensión general, que puede ser intuitiva, conceptual o ideal, de Kant; a la forma del mundo de los objetos como manifestación de la Voluntad, en el sentido de Schopenhauer, etc. etc. Esta multiplicidad de aplicaciones del vocablo 'representación' lo hace de uso incómodo tanto en filosofía como en psicología. Es, pues, necesario, cuando se hable de representación especificar en qué sentido se emplea el concepto.

Es posible sistematizar los diversos sentidos del término 'representación' de modo que los usos históricos puedan ser entendidos en relación con el empleo sistemático. Sin pretender aquí agotar los sentidos en cuestión, consideramos fundamentales los siguientes:

(1) La representación es la aprehensión de un objeto efectivamente presente. Es usual identificar entonces la representación con la percepción (v.).

(2) La representación es la reproducción en la conciencia de percepciones pasadas; se trata entonces de las llamadas "representaciones de la memoria" o recuerdos.

(3) La representación es la anticipación de acontecimientos futuros, a base de la libre combinación de percepciones pasadas. Es usual identificar entonces la representación con la imaginación.

(4) La representación es la composición en la conciencia de varias percepciones no actuales. En este caso se habla asimismo de imaginación, y a veces de alucinación.

Los cuatro sentidos anteriores no se refieren a lo que se ha llamado la cualidad de la representación. Pueden considerarse ahora los dos siguientes tipos.

(1a) Representaciones basadas en el predominio de un sentido, en cuyo caso se habla de representaciones ópticas, acústicas, etc.

(2a) Representaciones basadas en la forma, en cuyo caso se habla de representaciones eidéticas, no eidéticas, conceptuales, afectivas, volitivas, etcétera.

Observemos que en ninguno de los

RES

usos anteriores se precisa si el término 'representación' se refiere al acto del representar o al contenido de este acto. Los escolásticos proponían tal distinción al hablar respectivamente de representaciones formales y de representaciones objetivas. En el vocabulario usual puede establecerse la diferencia mediante el uso respectivo del verbo 'representar' aun cuando este último aparece definido en el vocabulario ordinario como 'la acción y el efecto del representar'.

Algunos autores (como Hamelin) dan el nombre de *representación* a los actos por medio de los cuales lo concreto y diverso es pensado bajo una forma categorial. La representación equivale entonces a la categoría, mas a una categoría que tiene principalmente un fundamento psicológico y no exclusivamente trascendental.

Kazimierz Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, 1894. — L. Pfeifer, *Ueber Vorstellungstypen*, 1907. — G. E. Müller, *Zur Analyse der Gedächtnistätigkeit und des Vorstellungsverlaufs*, 3 vols., 1911-1924. — K. Koffka, *Zur Analyse der Vorstellung*, 1912. — Baerwald, *Zur Psychologie des Vorstellungstypus*, 1916. — C. Stumpf, *Empfindung und Vorstellung*, 1918. — Paul Hoffmann, *Empfindung und Vorstellung, Ein Beitrag zur Klärung der psychologischen Grundbegriffe*, 1919. (*Kanistudien. Ergänzungshefte*, 47). — André Cresson, *La représentation*, 1936. — Sobre la representación como categoría: Octave Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, 1907. — Historia del concepto de representación en la filosofía moderna: Carl Knüfer, *Grundzüge der Geschichte des Begriffs "Vorstellung" von Wolff bis Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen Terminologie*, 1911 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 37]. — P. Köhler, *Der Begriff der Repräsentation bei Leibniz*, 1913. — H. Naegelsbach, *Das Wesen der Vorstellung bei Schopenhauer*, 1927 [Beiträge zur Philosophie, 12].

RES. Véase COSA, TRASCENDENTALES.

RESIDUOS (MÉTODO DE). Véase CANON, MILL (J. S.).

RESISTENCIA. En el artículo EXTERIOR nos hemos referido a la tesis gnoseológica según la cual el sentimiento de cierta resistencia ofrecida

RES

por el mundo constituye la mejor, si no la única, prueba de su existencia. Esta tesis se ha propuesto en diversas épocas y de distintos modos. La historia de la misma ha sido investigada por uno de los autores que la han adoptado y profundizado: Wilhelm Dilthey, el cual dedicó al tema su trabajo "Beitrag zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seine Recht", publicado en las *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* (1890 [trad. esp. por E. Imaz: "Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior", en el volumen de escritos de Dilthey titulado *Psicología y teoría del conocimiento*, 1945, págs. 153-201]). Pero aunque se deben a Dilthey muchas informaciones acerca del concepto de resistencia como concepto gnoseológico, y en parte metafísico, hay aspectos de la historia de la idea de resistencia que Dilthey no trató en su mencionado trabajo. En el presente artículo incorporaremos los resultados de Dilthey a un esquema histórico que consideramos más completo.

La idea de resistencia en un sentido "físico" fue elaborada por muchos filósofos por lo menos desde los estoicos. A esta idea nos hemos referido en el artículo ANTITIPIA, que fue el vocablo usado a este respecto por los estoicos, y el mismo que usó Leibniz. Ciertos aspectos del concepto de antitipia se hallan asimismo en la noción de resistencia tal como aquí la reseñaremos, pero a efectos de mayor claridad distinguiremos entre el concepto de resistencia en sentido físico y el mismo concepto en sentido gnoseológico, psicológico y metafísico. Por este motivo, aunque pueda hablarse de "resistencia" en autores como Leibniz y Locke, así como en autores como Wolff —el cual daba una *Resistentia definitio* como sigue: *Impedimentum actionis dicitur Resistentia* (*Ontologia*, § 723)—, preferimos tratar primariamente de los autores que introdujeron la noción de resistencia no sólo en relación con los cuerpos físicos, sino también, y especialmente, en relación con posibles modos de redacción ante los cuerpos físicos.

Tal sucedió, por lo pronto, con Destutt de Tracy en sus *Éléments d'Idéologie (Première Partie: Idéologie proprement dite*, 3^a ed., 1817,

RES

Cap. VIII, pág. 154), en donde escribe que "... cuando un ser organizado para querer y actuar siente en sí una voluntad y una acción, y al mismo tiempo una resistencia a esta acción querida y sentida, se halla asegurado de su existencia y de la existencia de algo que no es él" (Cfr. también *op. cit.*, Caps. IX, XI, XII, XIII y "Mémoire sur la faculté de penser", en *Mémoires de l'Institut National. Sciences morales et politiques*, t. I, Año VI, 1ª parte, 2ª parte, I-V). A esta idea de Destutt de Tracy se refirió Cabanis al escribir: "El ciudadano Tracy, mi colega en el Senado y mi compañero en el Instituto Nacional, prueba, con gran sagacidad, que toda idea de los cuerpos exteriores supone impresiones de resistencia, y que tales impresiones de resistencia solamente se hacen distintas por medio de la sensación [*sensiment*] de movimiento. Prueba, además, que esta misma sensación de movimiento está relacionada con la de voluntad que lo ejecuta o que se esfuerza por ejecutarlo; que solamente existe a través de ella; que, por consiguiente, la impresión o la conciencia del *yo* experimentado [*senti*], del *yo* reconocido como algo distinto de las demás existencias, únicamente puede adquirirse mediante la conciencia de un esfuerzo querido; que, en una palabra, el *yo* reside exclusivamente en la voluntad" (*Rapports du physique et du moral de l'homme*, en *Mémoires de l'Institut National* [1802], 2ª ed., 1805, X § ix, en *Oeuvres de Cabanis*, ed. C. Lehec y J. Cazeneuve, 1ª parte, XLIV, 1 [1956], pág. 546).

Una idea parecida, aunque fundada en un más detallado análisis psicológico se encuentra en la noción de la "sensación del esfuerzo" o "sentimiento [*sensiment*] del esfuerzo", desarrollada por Maine de Biran como fundamento de su análisis de la conciencia de voluntad y, en último término, de la libertad. Se ha mostrado (Cfr. Marguerite Thibaud, *L'Effort chez Maine de Biran et Bergson* [1939], que la noción de referencia ocupa un puesto central en el pensamiento de Maine de Biran. Se trata de un "hecho primitivo" del sentido íntimo. "Para proceder regularmente [en este análisis] —escribe Maine de Biran—, retomo el principio de Descartes; *pienso, existo*, y descendiendo en mí mismo, intento caracterizar más expre-

RES

samente cuál es ese pensamiento primitivo, substancial, que se supone que constituye toda mi existencia individual, y lo hallo identificado en su fuente con la sensación [sentimiento] de una acción o de un esfuerzo querido. Este esfuerzo será para mí el hecho primitivo, o el modo fundamental que busco y del que tengo que analizar caracteres o signos" (*Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la Nature*, en *Oeuvres de M. de B.*, ed. P. Tisserand, VIII, pág. 177). Maine de Biran se refiere al respecto a Schelling, a Fichte, a Destutt de Tracy y a Cabanis, pero, además, puede relacionarse su idea de esfuerzo con los modos como ciertos filósofos (Locke, Hume, los filósofos escoceses del sentido común y otros) analizaron los orígenes de ideas tales como las de substancia, fuerza, etc.

En un sentido parecido analizó las nociones de esfuerzo y actividad Friedrich Buterwerk (VEASE). Según este filósofo, tales nociones son conocidas únicamente por medio de la separación entre el sujeto que lleva a cabo el esfuerzo y los objetos que se resisten a él. Ahora bien, mientras Buterwerk y los autores antes mencionados emplean primariamente, si no exclusivamente, un lenguaje psicológico en su análisis de la idea y el sentimiento del esfuerzo, otros filósofos, tal como Fichte, tratan de la idea de resistencia en un sentido a la vez metafísico y moral. En todo caso, hay en Fichte una "demostración moral" de la existencia del mundo exterior y también, y sobre todo, la idea de que el mundo exterior aparece como la resistencia opuesta a la infinita aspiración del Yo. La noción de resistencia se halla asimismo en Schopenhauer. Johannes Müller (v.) —en su doctrina de la "energía específica de los sentidos"— y H. Helmholtz —en sus análisis de la percepción— hicieron asimismo uso de la idea de resistencia, pero, a diferencia de la tendencia moral y metafísica de Fichte y Schelling, se fundaron en consideraciones científico-naturales.

Dilthey recogió algunos de estos precedentes y les dio un fundamento a la vez psicológico-descriptivo y gnosológico. Para Dilthey hay que partir de los hechos de conciencia hasta alcanzar la realidad exterior si se pretende fundar una verdad de validez

RES

universal. El supremo punto de vista en la filosofía es, pues, el punto de vista fenoménico. Pero no debe permitirse, a su entender, una degeneración y disolución intelectualista-asociacionista en el fenomenismo. Por eso Dilthey explica "la creencia en el mundo exterior no por una conexión mental, sino partiendo de una conexión de vida que se da en el impulso, en la voluntad y en el sentimiento y que luego es mediada por procesos equivalentes a los mentales" (*op. cit.*, trad. Imaz, pág. 160). La distinción entre un yo y un objeto, entre un interior y un exterior, surge de la propia vida y de sus impulsos, sentimientos y voliciones. Siendo el hombre ante todo un sistema de impulsos, llega pronto a una experiencia de la resistencia, de la cual surge una diferenciación, al principio imperfecta e insuficiente, entre la vida propia y lo otro. Se trata últimamente de una impulsión volitiva. Pero tanto la impulsión volitiva como la experiencia de la resistencia están revestidas, al entender de Dilthey, de determinaciones cualitativas y espaciales que hacen del mundo exterior no un mero bloque indiferenciado, sino un sistema de diversas cualidades.

En un sentido análogo desarrolló la tesis de la resistencia A. Riehl en su obra *Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*, 1876-1887). También podemos encontrar, cuando menos implícitamente, una doctrina del yo como resistencia en la gnoseología de Ramón Turró. Pero sólo en época más reciente la citada doctrina se ha difundido hasta hacerse común a muchos filósofos. Citaremos entre ellos a Max Scheler, a M. Frischeisen-Köhler, a Ch. S. Peirce, a Ortega y Gasset y a E. d'Ors. Para Scheler, la existencia de los objetos no debe confundirse (como hace el idealismo) con la objetividad de lo existente: "se da sólo inmediatamente como objeto resistente a la relación de impulso y voluntad, no a un 'saber' de ningún género" (Cfr. *El saber y la cultura*, trad. J. Gómez de la Serna y Favre, pág. 101; análogos tesis en *El puesto del hombre en el cosmos* y en *La Sociología del saber*). Para Frischeisen-Köhler (Cfr. sobre todo *Das Realitätsproblem*, 1912), la aprehensión de la realidad como resistencia prece- de a toda aprehensión intelectual.

RES

Peirce (*Collected Papers*, 1.431) indica que toda duda acerca de la realidad del mundo externo se desvanece desde el instante en que el escéptico tiene que afrontar alguna situación real que le exige intervenir en el mundo. Como en tantas otras ocasiones, la acción desencadenada por la resistencia soluciona un conflicto intelectual que la pura razón se ve impotente para decidir: "la resistencia muestra al hombre que algo independiente de él está ahí". Para Ortega y Gasset, "nada aparece ante nosotros como realidad sino en la medida en que es indócil" (O. C. VI [1933], 178). Para Eugenio d'Ors (Cfr. *Religio est libertas*), tanto en el trabajo como en el juego —igualmente importantes para el hombre— se halla lo mismo: "la lucha de una potencia interna contra una resistencia externa".

Hemos visto en el citado artículo sobre el concepto de lo exterior que hay en Heidegger una inversión completa de la clásica cuestión de la "prueba" del mundo externo. Para mostrarlo, dicho filósofo se refiere a la tesis diltheyana de la resistencia y a la elaboración de la misma por Scheler. A diferencia de estos pensadores, sin embargo, Heidegger interpreta la resistencia no como un fenómeno psicológico, gnoseológico o fenomenológico-vital, sino como algo que tiene una condición previa: el hecho de que la Existencia está "abierta al mundo". Así, "la experiencia de la resistencia" (*Widerstandserfahrung*) y el impulso y la voluntad revelados en ella son, como dice en *Ser y Tiempo* (§ 43 [b]), modificaciones del Cuidado (v.), pues sólo un ser como la Existencia puede chocar con lo resistente como algo intramundano. Este es el motivo por el cual la conciencia de la realidad es "un modo de ser del Ser-en-el-mundo" (*loc. cit.*). Observemos que podemos encontrar en Sartre y en Merleau-Ponty análisis de la idea de realidad como resistencia que recuerdan, por un lado, las concepciones descritas en el párrafo anterior y que se aproximan, por el otro, a las opiniones de Heidegger. También R. Le Senne se refiere —en sentido psicológico y ontológico— a la realidad como resistencia.

RESOLUCIÓN. Véase ANÁLISIS y GALILEI (GALILEO).

RES

RESPONSABILIDAD. Se dice de una persona que es responsable cuando está obligada a *responder* de sus propios actos (véase OBLIGACIÓN). Aunque algunos autores (como Simmel) mantienen que la libertad es definida por la responsabilidad, la gran mayoría de los filósofos está de acuerdo en que el fundamento de la responsabilidad es la libertad de la voluntad. En efecto, dentro de un mundo cuyos fenómenos estuvieran todos enteramente determinados la responsabilidad se desvanecería. Ahora bien, una vez admitida la libertad que fundamenta la responsabilidad se plantean todavía respecto a ésta varias cuestiones importantes.

Ante todo, se trata de saber si la responsabilidad afecta solamente a algunos actos de la persona o bien si afecta a todos los actos. Los que destacan el papel desempeñado por los impulsos naturales suelen adherirse a la primera opinión; los que consideran a la persona como siendo esencialmente una entidad espiritual se inclinan por la segunda, y hasta indican que la persona no solamente es responsable por todos sus actos, sino también por todos los efectos queridos por tales actos. Hay que advertir, sin embargo, que los partidarios de la responsabilidad total no ignoran la flaqueza del ser humano e insisten en que para ser responsables los actos deben ser espontáneos y no automáticos. Así, por ejemplo, los "primeros movimientos" deben ser descontados, según los moralistas católicos, si son meramente automáticos.

En segundo lugar, se plantea el problema de los grados de responsabilidad en lo que se refiere a la intención. Así, se ha preguntado si se es responsable por el mal causado solamente cuando se ha querido el mal o si se es también responsable por tal mal aunque no se haya intentado producirla. Las soluciones al respecto varían de acuerdo con la opinión sustentada acerca de la intención (VÉASE) moral. Señalemos que aun cuando no haya intención puede admitirse la posibilidad de prever el efecto causado por las acciones. Por tal motivo muchos autores se inclinan a manifestar que hay responsabilidad inclusive cuando, previniéndose el mal, no se manifiesta decidida oposición a él.

RES

Finalmente, se plantea el problema de la entidad o entidades ante las cuales se es responsable. Hay acuerdo general en que esta entidad o entidades deben ser de carácter personal. Pero mientras algunos autores subrayan exclusivamente la responsabilidad para con Dios, o para consigo mismo, o para con la sociedad, otros indican que no puede excluirse ninguna de las tres instancias.

Además de bosquejarse las diversas posiciones fundamentales posibles respecto a nuestro problema, puede trazarse una historia de la noción de responsabilidad que, como la que fue bosquejada por Lévy-Bruhl, destaque no solamente las variaciones experimentadas en el concepto en cuestión, sino también la maduración y creciente complejidad del sentimiento de responsabilidad. Según dicho autor, la presencia de tal sentimiento supone una civilización bastante avanzada en la cual existen la ley y la sanción. La responsabilidad queda entonces bien precisada aun cuando no puede decirse que sea muy pura, ya que está ligada a la idea del castigo. Con más pureza se destaca la noción del ser responsable cuando aparece el sentimiento de culpabilidad. Este sentimiento es primero de carácter colectivo y puede explicarse por los avatares sufridos por la sociedad. Poco a poco, sin embargo, se desliga de la sociedad —cuando menos de lo que Bergson llamó "sociedad cerrada"— para fundarse en instancias superiores, tales como la humanidad en general, el mundo como entidad divina o la razón universal. Estas instancias superiores están, no obstante su aparente alejamiento, más cerca de la persona humana que las sociedades particulares. Por este motivo es fácil el tránsito de unas a la otra. En tal caso el sentimiento de responsabilidad es un sentimiento personal, que compromete a cada persona y le hace comprender que no puede simplemente abandonarse a sus conveniencias individuales. Las divergencias aparecen entonces en la relación que se establece entre la persona y otras instancias ya mencionadas —por ejemplo, Dios, la sociedad—, aunque debe advertirse que algunos autores cortan semejante relación al proclamar que no hay otra instancia más que sí mismo. Según algunos filósofos, ade-

más (por ejemplo, J. P. Sartre), la responsabilidad de la persona (o del "para sí") es de tal modo total que resulta abrumadora: el "para sí" lleva el mundo entero sobre sus hombros, y no es solamente responsable, sino que (lo mismo que ocurre con la libertad) está condenado a serlo.

Wilhelm Weischedel (*op. cit.* en bibliografía) ha llevado a cabo una investigación de las formas de la responsabilidad (del fenómeno de la responsabilidad), de la cual ha extraído un concepto (general) de "responsabilidad". Tales formas son: la responsabilidad social, la religiosa y la auto-responsabilidad, o responsabilidad de la persona con respecto a sí misma — que parece ser la más importante. Cada una de estas tres formas tiene dos grados, y cada uno de ellos puede examinarse desde dos puntos de vista: el "formal" y el "concreto". El concepto general de responsabilidad se determina, según Weischedel, por la suposición de una "duplicidad" de la existencia con respecto a un futuro. En virtud de esta dimensión temporal —o, más exactamente, temporal-existencial—, la profunda responsabilidad personal hinc sus raíces en "la libertad radical del hombre", la cual es el fundamento último de la responsabilidad.

L. Lévy-Bruhl, *L'idée de responsabilité*, 1884 (tesis). — W. Schuppe, *Das Problem der Verantwortlichkeit*, 1913. — P. Fauconnet, *La responsabilité. Étude de sociologie*, 1920. — W. Weischedel, *Das Wesen der Verantwortung. Ein Versuch*, 1933, 2* ed., 1958. — J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*, 1943 (trad. esp.: *El ser y la nada*, 1950), Parte IV, Cap. I, 3. — W. Fales, *Wisdom and Responsibility. An Essay on the Motivation of Thought and Action*, 1946. — L. Husson, *Les transformations de la responsabilité. Étude sur la pensée juridique*, 1947. — J. Amstutz, *Was ist Verantwortung? Das Problem der sittlichen Verantwortung, mit besonderer Berücksichtigung seiner Lösung im Werk Jeremias Gotthelfs*, 1947. — A. Schüler, *Verantwortung. Vom Sein und Ethos der Person*, 1952. — M. Ginsberg, *The Nature of Responsibility*, 1954. — Juan Beneyto, *El sentido de la responsabilidad*, 1955 [monog.]. — R. McKeon, N. Abbagnano *et. al.*, artículos sobre el problema de la responsabilidad en *Revue Internationale de Philosophie*, N° 39 (1937), 3-133. — Arthur W. H. Adkins, *Merit and Responsibility. A Study*

in Greek Values, 1960. — Giuseppe Semerari, *Responsabilità e comunità umana. Ricerche etiche*, 1960. — M. Stockhammer, *Kantszurechnungs-idee und Freiheitsantinomie*, 1961.

RESTRICCIÓN (RESTRICCIÓN). Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS.

RESTRICCIÓN. Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS.

RETÓRICA. La historia del concepto de retórica en Occidente comenzó con los sofistas (VÉASE). Según Heinrich Gomperz, había una estrecha relación entre retórica y sofística, hasta el punto de que, como lo manifiesta en su libro *Sophistik und Rhetorik* (1921, Cap. II), una buena parte de la llamada "producción filosófica" de los sofistas —por ejemplo, el escrito de Gorgias sobre el no ser, pero también las opiniones de Trasímaco de Calcedonia, Antífono de Atenas, Hipias de Elis, Pródico de Ceos, Protágoras de Abdera y otros— no tenían un "contenido objetivo", sino una mera "intención declamatoria". La tesis de Gomperz no ha pasado sin objeciones por parte de otros helenistas y filósofos, pero todos están de acuerdo por lo menos en que la línea de separación entre filosofía y retórica en los sofistas no era siempre clara, de modo que con frecuencia pasaban de la una a la otra, muchas veces sin darse cuenta del cambio. Según Gomperz, la inclinación retórica de los sofistas se manifestaba sobre todo en su constante atención por la formación oratoria del hombre con vistas a su intervención en los asuntos de la Ciudad (*op. cit.*, Cap. VIII), formación encaminada al ideal del "bien decir" (o "buen decir"), εὖ λέγειν, y conseguida por medio de un intenso estudio de los "lugares comunes" o tópicos en el sentido antiguo de este vocablo.

Es posible que una parte de esta tendencia pasara a Sócrates y a algunos de los llamados socráticos (v.). No puede, sin embargo, darse respuesta definitiva a esta cuestión en vista de la disparidad de opiniones que reina todavía en la interpretación de Sócrates y del socratismo. Quienes acercan hasta lo máximo Sócrates a Platón niegan que haya en el primero elementos sofísticos y, por lo tanto, sofístico-retóricos. Quienes, en cambio, presentan a Sócrates como muy cercano a los sofistas acentúan

la existencia en su pensamiento del elemento retórico. En todo caso, parece plausible afirmar que había en Sócrates, y luego en Platón, por lo menos un interés por la retórica y sus problemas. En efecto, la cuestión del papel desempeñado por el hombre libre en la Ciudad, la necesidad de que se preparara para desarrollar argumentos en defensa de sus propias tesis y motivos similares abonan la suposición de que la cuestión del "bien decir", en el sentido antes apuntado, no era ajena a las preocupaciones de los dos filósofos.

Ahora bien, la diferencia principal a este respecto entre los sofistas, por un lado, y Sócrates y Platón, por el otro, consistió en que los dos filósofos realizaron considerables esfuerzos por subordinar la retórica a la filosofía. Esto es particularmente cierto en el autor de la *República*. Pues aunque la retórica tenía según él cierta función como una de las técnicas necesarias en el complejo arte de regir la Ciudad, la filosofía constituía algo más que una de las técnicas: era un saber riguroso, que aspiraba a la verdad absoluta, la cual en principio (como se desprende, entre otros escritos, de la *Carta VII*) no era susceptible de manipulación retórica y ni siquiera de comunicación a la mayoría. Por eso Platón criticó, principalmente en el *Gorgias* y en el *Fedro*, la retórica de los sofistas, a quienes acusó de convertir el bien decir en un mero arte, τέχνη, para la persuasión, con independencia del contenido de lo enunciado.

Las opiniones de Platón al respecto fueron seguidas por Aristóteles (véase edición crítica de la *Ῥητορικὴ* por W. D. Ross, *Aristotelis Ars Rhetorica*, 1959). Pero sólo en parte. Por un lado, en efecto, el Estagirita combatió la concepción de la retórica como un arte meramente empírico y rutinario. El ejercicio retórico debe apoyarse, a su entender, en el conocimiento de la verdad, aunque no puede ser considerado como una pura transmisión de ella. Pues mientras en la transmisión pura y simple de la verdad no se presta atención principal a la persona a la cual se comunica, en la persuasión de lo verdadero por medio de la retórica, la personalidad del oyente es fundamental. Por otro lado, y sin por ello defender la sofística, Aristóteles acentuó el ca-

rácter "técnico" de la retórica como arte de la refutación y de la confirmación. La consecuencia de las dos concepciones fue una teoría del justo medio, tan cara siempre al Estagirita. Hay que edificar, en efecto, escribía, un arte que pueda ser igualmente útil al moralista y al orador, los cuales tienen su función propia dentro de la Ciudad. La retórica posee por ello una clara dimensión "política" (es decir, social o ciudadana): el arte retórico debe ser útil para el ciudadano.

Por haber intentado unir los diversos aspectos hasta entonces separados de la retórica, Aristóteles fue, así, el primero en dar una presentación sistemática de este arte y en organizar en un conjunto los detalles ya tratados por otros autores (por ejemplo, por Corax, el primero que parece haber escrito sobre la retórica). La retórica es definida por el Estagirita como la contraparte, ἀντίστροφος, de la dialéctica. Ni una ni otra son ciencias especiales, sino que se refieren a asuntos conocidos de todos los hombres. Todos usan, pues, naturalmente de la retórica, aunque pocos la utilicen como un arte. Retórica y dialéctica están, así, estrechamente relacionadas con el saber; ambas se fundan en verdades — aunque en verdades de opinión comunes. Pero mientras la segunda expone, la primera persuade o refuta. Por eso la retórica se basa en gran parte en el entimema, que es el "cuerpo de la persuasión" o "cuerpo de la creencia", σώμα της πείσεως. La retórica puede ser, pues, definida como "la posibilidad de descubrir teóricamente lo que puede producir en cada caso la persuasión" (*Rhet.*, I 2, 1355 b). Aristóteles dio otras definiciones del arte retórico. Pero todas se basaban en el mencionado primado de lo persuasivo. La misma orientación siguieron sus investigaciones sobre los temas tratados por la retórica, sobre la relación entre el orador y el público, sobre el tipo de razonamientos usados, sobre las premisas (probables) en los que se basan éstos y, finalmente, sobre las divisiones del arte retórico. Siguiendo a otros autores (especialmente al mencionado Corax), el Estagirita dividió el discurso retórico en *exordio*, *construcción*, *refutación* y *epílogo* (con la *narración* añadida a veces tras

el exordio). No estudiaremos aquí con detalle cada una de dichas partes, porque nuestro problema es sólo el de la relación de la retórica con otras partes de la filosofía.

Después de Aristóteles hubo numerosas elaboraciones del arte retórico en la edad antigua. De ellas mencionaremos solamente las de los estoicos, las de los filósofos empíricos, la de Cicerón y la de Quintiliano.

Según los estoicos, la retórica es —junto con la dialéctica— una de las dos partes en que se divide la lógica (Cfr. Diog. Laercio, VII, 73; X, 13, 30). Mientras la retórica es, en efecto, la ciencia del bien hablar, la dialéctica es la ciencia del bien razonar. La dialéctica, en suma, se ocupa de lo verdadero y lo falso; la retórica, de la invención de argumentos, su expresión en palabras, la ordenación de éstas en el discurso y la comunicación del discurso al oyente.

Según los filósofos empíricos (de varias escuelas, entre ellas la epicúrea de Filodemo de Gadara), la retórica se basa en argumentos probables entresacados de los signos. La retórica emplea así el método de la conjetura. Más aun: la retórica es considerada por muchos empíricos como una de las ciencias conjeturales, contrapuestas a las ciencias exactas. La *Retórica de Filodemo* (Περὶ Ρητορικῆς, ed. Sudhaus, 2 vols., 1892-1896) es muy explícita en este sentido. La retórica se convierte así para dichos filósofos en un conjunto de reglas, sacadas de la experiencia, encaminadas a un decir afectado por varios grados de probabilidad. Ahora bien, mientras por un lado la retórica es admitida como una legítima ciencia empírica, por otro lado es rechazada por varios autores (por ejemplo, el citado Filodemo) como una actividad impropia del filósofo. Esto último ocurre especialmente cuando se acentúa demasiado el aspecto emotivo del decir, lo cual, al entender de estos últimos pensadores, oscurece la exactitud y la simplicidad de la expresión.

En cuanto a Cicerón, define la retórica como una *ratio dicendi* que exige amplios y sólidos conocimientos de todas las artes y ciencias, y especialmente de la filosofía. Por lo tanto, la retórica no es para Cicerón una aplicación mecánica de una serie de

reglas de elocuencia. La concepción de la retórica como virtuosismo verbal es combatida, en efecto, por Cicerón en todos sus escritos relativos al asunto: en el *Orator*, en el *Brutus*, en el *De inventione*, en las *Partitiones Oratoriae* y especialmente en el *De Oratore*. En esta última obra, por ejemplo, afirma Cicerón que, sin el mucho saber, la retórica se convierte en un vacuo y risible verbalismo: *uerborum uolubilitas manís atque inridenda est* (*De Oratore*, I, 17). Por lo tanto, no se puede llegar a ser un buen orador a menos que se esté al corriente de todos los magnos problemas y de todas las ciencias y artes (*ibid.*, I, 20). En suma, la retórica es para Cicerón no sólo el arte de hablar, sino también, y sobre todo, el arte de pensar (con justicia); no es una ciencia especial, una técnica, sino un arte general guiado por la sabiduría. Ahora bien, esta concepción de la retórica —llamada la concepción filosófica— ejerció escasa influencia. Los partidarios de la retórica como arte especial, como conjunto de reglas mecánicamente combinables y aplicables, ganaron mucho mayor ascendiente. Así, se elaboraron cada vez con mayor detalle los aspectos especiales de la retórica, tales como la mencionada división de la oración o discurso, que también habían sido tratados por Cicerón, pero dentro de un conjunto más amplio. Cuestiones técnicas como la diferencia entre narración y confirmación (que exponen los hechos), y exordio y peroración (que mueven los ánimos), así como la naturaleza de la llamada *cuestión indeterminada* o *trinitaria* (que es una *consulta* o *caso general*) y de la llamada *cuestión determinada* o *final* (que es la *causa particular*) alcanzaron el primado sobre los problemas "generales" y "filosóficos". Lo muestra el caso de Quintiliano (v.) (Marcus Fabius Quintilianus). Aunque en su *Institutio Oratoria* este autor hizo grandes elogios de Cicerón y se adhirió, además, a la tesis ciceroniana (y catoniana) según la cual el orador es el hombre bueno que posee habilidad para hablar bien, influyó sobre todo durante el resto de la Edad Antigua y buena parte de la Edad Media por su elaboración técnica de las reglas retóricas, y fue considerado, por lo tanto, como

el representante de la concepción "técnica".

Durante la Edad Media la retórica fue, con la gramática y la dialéctica, una de las partes en las que se dividió por algún tiempo, a partir del siglo IX, el *Trivium* (v.) de las artes liberales. Era, pues, una de las artes del discurso. Pero su contenido *no* era exclusivamente literario. Como arte de la persuasión la retórica abarcaba todas las ciencias en la medida en que eran consideradas como materia de opinión y aun en la medida en que se consideraba necesario apelar a todos los recursos —literarios y lógicos— para exponerlas y defenderlas. El puesto ocupado por la retórica en el sistema de las artes liberales cambió, sin embargo, ya a partir del siglo XII, en algunas de las divisiones de las artes propuestas por varios filósofos y educadores. Así, por ejemplo, en el *Didascalion* de Hugo de San Víctor, la retórica aparecía —junto a la dialéctica— como una de las dos ramas de la llamada *lógica dissertativa* (véase CIENCIAS [CLASIFICACIÓN DE LAS]). Se ha creído durante mucho tiempo que, no obstante el importante lugar ocupado por la retórica en el conjunto de las artes liberales de la Edad Media, el interés por la retórica fue escaso. Esta opinión —que procede en gran parte de los tratadistas del Renacimiento (Vives, Valla, Ramus)— es cierta si consideramos la retórica casi exclusivamente desde el punto de vista literario. Pero es más dudosa si la estimamos como un arte que abarca no sólo las cuestiones del bien decir, sino asimismo ciertos problemas tradicionalmente adscritos a la lógica. Desde este último ángulo, la preocupación por la retórica en la Edad Media fue considerable, siguiendo en buena parte las líneas marcadas no solamente por Cicerón y Quintiliano, sino también por los autores que se hallan en los límites entre el mundo antiguo y el medieval — Casiodoro, Boecio y Marciano Capella principalmente. Según R. McKeon, hay tres líneas de desarrollo intelectual en la Edad Media fuertemente influidas en sus estadios iniciales por la retórica: la tradición de los retóricos; la tradición de los filósofos y teólogos que hallaron en San Agustín un platonismo reconstruido a base de las filosofías académicas y neo-

platónicas y formulado mediante distinciones retóricas ciceronianas; y la tradición de la lógica llamada aristotélica (que se basaba efectivamente en el Estagirita para la doctrina de los términos y las proposiciones, pero que se apoyaba en Cicerón para las definiciones y los principios). Estas líneas se fundieron posteriormente cuando los problemas lógicos propiamente dichos predominaron sobre las cuestiones retóricas en sentido tradicional.

Durante el Renacimiento y primeros siglos modernos el aspecto literario de la retórica fue considerablemente subrayado. Pero salvo escasas excepciones no se prescindió nunca de las referencias a la filosofía. Esto ocurrió en los numerosos tratados *de arte dicendi* en los cuales se seguían comúnmente los precedentes de Aristóteles, Cicerón y Quintiliano, y se criticaban a la vez muchas de las reglas y algunas de las definiciones propuestas por estos autores. Un ejemplo de ello es el del *de arte dicendi*, de Juan Luis Vives, el cual defendió enérgicamente la tesis de la subordinación de la retórica a la filosofía. Otros ejemplos de una retórica filosófica se encuentran en las obras de Laurentius Valla o Lorenzo della Valla, sobre todo en sus *Dialecticae disputationes contra Aristotelicos* (1499) y especialmente en los libros de Marius Nizolius o Mario Nizoli (1488-1566 o 1498-1576), entre los que destacan el célebre *Thesaurus Ciceronianus* (1535) y el *Antibarbarus philosophicus sive de veris principiis et vera ratione philosophandi contra Pseudophilosophos* (1553). Valla se opuso al aristotelismo, doctrina que declaró lingüísticamente bárbara y apta para engendrar toda clase de sofismas, y proclamó la necesidad de una nueva retórica para forjar un lenguaje apropiado a la descripción de la realidad. Nizolius señaló que la retórica, es decir, la retórica filosófica es el principio de todos los saberes, pues es la que analiza la significación de los términos, y sin el conocimiento de las significaciones exactas no es posible ninguna investigación de la naturaleza de las cosas; tal retórica es, pues, equivalente a una semántica filosófica, y permite, al entender de Nizolius, sustituir la oscura noción de "abstracción" por la más clara y más "natural" de

"comprensión" en tanto que recolección mental de los individuos de una clase. Una enérgica reforma del arte de decir fue también proclamada por Petrus Ramus. Ahora bien, durante la misma época fue frecuente el debate entre la concepción de la retórica como conjunto de reglas y la retórica como arte del hombre libre a que nos hemos referido antes. La oposición Quintiliano-Cicerón fue por ello renovada. Y como bien pronto el estudio retórico pasó de los filósofos a los humanistas y literatos, la tendencia —o supuesta tendencia— de Quintiliano alcanzó con frecuencia el triunfo. Poco a poco se fue produciendo un retroceso de la retórica del campo de la filosofía. Sin embargo, tal retroceso no fue nunca una completa retirada. Por un lado, hemos visto en los ejemplos anteriores hasta qué punto la retórica pudo ser considerada como una semántica general y una lógica superior. Por el otro, la inclusión de la retórica como una de las partes de la filosofía y, sobre todo, la idea de que hay una cierta relación entre ambas se ha conservado hasta hace relativamente poco tiempo en muchos programas de enseñanza, verbigracia en la locución "Clase de Rhétorique et Philosophie" usada por los educadores franceses. Además de ello, algunos filósofos se ocuparon de retórica, si bien no siempre bajo este nombre. Particularmente importantes son a este respecto los trabajos de los pensadores franceses del siglo XVII que, como hemos dicho en otra parte (véase SEMIÓTICA), analizaron muy a fondo los problemas planteados por el decir e inauguraron nuevas formas del *ars dicendi* y *ars disserendi*. Es el caso de Condillac, quien en su *Art de Penser* y en su *Art d'Écrire* trató muchos de los temas tradicionalmente estudiados por la retórica —por ejemplo, la elocuencia—, si bien señaló las diferencias entre las concepciones de los antiguos y las de los modernos sobre este punto (*Art d'Écrire*, Cap. IV). Entre quienes volvieron a usar el nombre 'retórica' como objeto inmediato de la investigación filosófica figura el filósofo y teólogo escocés George Campbell (1719-1796). En su *Philosophy of Rhetoric* (1776, nueva ed., 1850) examinó dicho autor bajo el nombre 'retórica' una gran cantidad de temas:

RET

el chiste, el humor, la risa y el ridículo; el problema de la elocuencia en su relación con la lógica y la gramática; las fuentes de la evidencia en diversas ciencias y en el sentido común; el razonamiento moral; el silogismo; el orador y su público; la elocución, la crítica verbal y sus cánones; la pureza gramatical, el estilo y sus problemas (oscuridad, claridad, ambigüedad, ininteligibilidad, profundidad, equivoicidad, tautología, pleonismo, etc., etc.), y, finalmente, el uso de las partículas conectivas en la oración. El fundamento último del estudio retórico era el problema de la elocuencia o del bien decir en tanto que adaptado a uno cualquiera de los siguientes fines: iluminar el entendimiento, complacer la imaginación, suscitar las pasiones o influir sobre la voluntad. La obra de Campbell fue, sin embargo, una de las últimas en las que explícitamente se relacionaron filosofía y retórica durante la época moderna. En el curso del siglo XIX, en efecto, y salvo lo que aparece en los programas de enseñanza, a pocos filósofos se les ocurrió incluir la retórica—considerada cada vez más como una parte del estudio literario— dentro de su ciencia. Llegó, al final, un momento en que retórica y filosofía fueron estimadas como disciplinas completamente distintas. Ahora bien, en los últimos decenios se ha manifestado en algunos pensadores un renovado interés por la retórica. Por un lado, algunos historiadores de la filosofía (como el citado Gomperz y F. Solmsen—este último en su obra sobre la evolución de la lógica y la retórica en Aristóteles—) han incluido a la retórica en sus estudios del pensamiento antiguo. Por otro lado, varios filósofos han planteado de nuevo el problema de la finalidad y contenido de la retórica. Entre ellos figuran I. A. Richards, Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca. I. A. Richards manifiesta en su libro *The Philosophy of Rhetoric* (1936)—en el cual discute los propósitos del discurso, lo que llama la "interanimación de los vocablos" y, sobre todo, la metáfora (véase)— que conviene hacer revivir el antiguo tema de la retórica, pero que ésta no debe ser ya entendida en el sentido tradicional, sino como un "estudio de la mala interpretación [mala inteligencia] y sus

RET

remedios". Así, por ejemplo, hay que estudiar malas inteligencias tales como las que se producen en lo que el autor llama "la superstición del significado propio" (de un vocablo o de una expresión). A tal fin es menester llevar a cabo lo que los retóricos anteriores habían a veces incluido en sus propósitos, pero no habían ejecutado nunca: analizar el lenguaje y sus funciones. La retórica es, pues, verdaderamente, un estudio filosófico. En cuanto a Chaïm Perelman (v.) y L. Olbrechts-Tyteca, han expresado sus puntos de vista sobre la retórica en sus obras *Rhétorique et philosophie* [1952], especialmente Caps. I, III y VI, y *Traite de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, 2 vols. [1958], especialmente "Introducción", de la que hay trad. esp.: *Retórica y Lógica* [1959], en Suplemento del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos. Universidad Nacional de México. N° 20, Segunda serie. De acuerdo con estos autores, el objeto de la retórica es "el estudio de los medios de argumentación que no dependen de la lógica formal y que permiten obtener o aumentar la adhesión de otra persona a la tesis que se proponen para su asentimiento". No es, pues, justo, según ellos, usar el término 'retórica' en el sentido despectivo que tiene en el lenguaje ordinario. Más bien hay que volver al uso de Aristóteles y de muchos autores antiguos. Esto parece tanto más plausible cuanto que ciertas disciplinas (como la ética, la política y buena parte de la "filosofía general") contienen solamente opiniones plausibles que deben ser "demostradas" mediante argumentos también meramente plausibles. Tales argumentos son los que tienen sus premisas "abiertas" y constantemente sometidas a revisión. Con esto se enlaza el mencionado concepto de retórica con la idea de Perelman sobre la diferencia entre filosofías primeras y filosofías regresivas a que nos hemos referido al final del artículo Protofilosofía (v.), diferencia que constituye uno de los temas de la filosofía neodialéctica del grupo de Zürich, partidario, según hemos indicado, de la adopción de principios continuamente "revisables".

Para léxicos en la antigua retórica: J. C. T. Ernesti, *Lexicon technologiae Graecorum rhetoricae*, reimp., 1962.

REU

— Id., *id.*, *Lexicon technologiae Latinarum rhetoricae*, reimp., 1962.

Sobre historia de la retórica, además de las obras citadas en el texto del artículo, véase: R. Volkman, *Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht dargestellt*, reimp., 1962. — Alfonso Reyes, *La antigua retórica*, 1942, reimp. en *Obras completas*, XIII (1961). — George Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*, 1963. — Armando Plebe, *Breve storia della retorica antica*, 1961. — M. Buccellato, *La retorica sofistica negli scritti di Platone*, 1953. — S. Robert, F. S. C., "Rhetoric and Dialectic: According to the First Latin Commentary on the Rhetoric of Aristotle", *The New Scholasticism*, XXXI (1957), 484-98. — L. Virginia Holland, *Counterpoint. Kenneth Burke and Aristotle's Theories of Rhetoric*, 1959. — Antonio Russo, *La filosofia della retorica in Aristotele*, 1962. — Karl Barwick, *Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik*, 1957 [Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philol.-hist. Klasse. XLIX, 3]. — Alain Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron. Essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*, 1961. — Richard McKeon, "Rhetoric in the Middle Ages", *Spéculum*, XVII (1942), 1-32. — C. S. Baldwin, *Medieval Rhetoric and Poetic*, 1928. — Th. M. Charland, *Artes praedicandi. Contribution à l'histoire de la rhétorique au moyen âge*, 1930 [Publications de l'Institut d'Études Médiévales d'Ottawa, 7]. — D. L. Clark, *Rhetoric*, 1953. — Wilbur S. Howell, *Logic and Rhetoric in England, 1500-1700*, 1956 [incluye estudio de los "ramistas ingleses" y de la lógica y retórica de Descartes y Port-Royal].

Para los estudios actuales, además de las obras mencionadas de I. A. Richards y Chaïm Perelman-L. Olbrechts-Tyteca, véase: Stephen E. Toulmin, *The Uses of Argument*, 1958. — Henry W. Johnstone, Jr., *Philosophy and Argument*, 1959. — Maurice Natanson y Henry W. Johnstone, Jr., eds., *Rhetoric and Philosophical Argumentation*, 1964.

REUHLIN (JOHANNES) (1455-1522) nació en Pforzheim (Baden), estudió en la Universidad de Basilea y fue durante un tiempo profesor de Jurisprudencia en Tubinga. En el curso de dos viajes que hizo a Florencia (1482, 1490) entró en contacto con algunos de los platónicos de la Academia Florentina (v.)—Marsilio Ficino, Pico della Mirandola— y se interesó sobre todo por la tradición cabalística

(véase CABALA). Concedor del griego y luego del hebreo, que comenzó a estudiar en 1492, y del que publicó una de las primeras gramáticas, Reuchlin desarrolló un pensamiento cabalístico, fundado en la creencia en el poder de la palabra. A su entender, los misterios divinos se expresan mediante la palabra revelada y, en general, las palabras, y sus combinaciones — así como las combinaciones silábicas — fueron consideradas por Reuchlin como reveladoras de la esencia de las cosas. Al arte cabalístico unió Reuchlin una numerología de carácter pitagórico. El pensamiento de Reuchlin tiene un fuerte carácter "sincretista" (véase SINCRETISMO); aunque la domina el cabalismo se hallan en él también elementos pitagóricos, platonícos, órficos, zoroástricos — todos los cuales considera como precedentes de la teología cristiana.

Consultado por el Emperador acerca de la propuesta del judío converso Johann Pfefferkorn de quemar todos los libros hebreos por ser contrarios a la fe cristiana, Reuchlin respondió defendiendo a los libros hebreos que no contuvieran ataques al cristianismo. Al escrito *Handspiegel*, de Pfefferkorn, respondió Reuchlin con su *Augenspiegel* (1511), y luego con varios escritos que suscitaron grandes polémicas. Los teólogos de Colonia, que se oponían a Reuchlin, fueron objeto de un ataque, la *Defensio Reuchlini contra calumniatores suos Colonienses* (1513). Muchos humanistas alemanes — como Crotus Rubianus y Ulrich von Hutten — salieron en defensa de Reuchlin y publicaron la célebre *Epistola obscurorum virorum*. A la muerte de Reuchlin Erasmo publicó el diálogo titulado *Apotgeosis Capnisios* [del nombre 'Capnio', que tenía Reuchlin].

Obras principales: *De verbo mirifico libri tres*, 1494. — *De arte cabalística libri tres*, 1517 (ambos reimp. en 1 vols., 1963). — Edición de correspondencia: *Briefwechsel*, por L. Geiger, 1870, reimp., 1963.

Véase L. Geiger, *l. R., Sein Leben und seine Werke*, 1871. — K. Schiffmann, *J. R. in Linz*, 2° ed., 1929.

REVELACIÓN es, en sentido general, manifestación o descubrimiento de algo oculto. En teología se llama *revelación* a la manifestación por Dios al hombre de una verdad o de un grupo de verdades. Cuando esta revelación se refiere al contenido de la religión, las religiones

que la admiten se llaman *religiones reveladas*. La revelación puede ser natural o sobrenatural. La primera concierne a la manifestación de la existencia de Dios por medio de la creación. La segunda se refiere a una comunicación especial de Dios al hombre por medio de la palabra o por medio de ciertos signos. El contenido de lo revelado en la revelación sobrenatural puede ser un conjunto de verdades (o de mandamientos) que son conocidos del hombre, pero que quedan entonces reafirmados por su procedencia divina, o un conjunto de misterios inaccesibles a la razón humana pero aceptables en virtud de constituir la palabra divina.

Varios problemas se plantean con respecto a la revelación. Unos son de naturaleza preponderantemente religiosa y teológica; otros, de índole predominantemente filosófica.

Entre los problemas religiosos y teológicos mencionamos los siguientes: (1) Cómo es posible la revelación; (2) Cuáles son las garantías para que una revelación sea considerada como auténtica; (3)Cuál es la diferencia entre una revelación dada en un momento de la historia y una revelación de tipo continuo.

Entre los problemas filosóficos destaca uno: el de la relación entre la revelación y la razón. Tres posiciones fundamentales pueden adoptarse al respecto: (I) La revelación es opuesta a la razón, pues lo que se revela es inaccesible a ella; (II) La revelación coincide con la razón; (III) La revelación es superior a la razón. En el primer caso se pueden dar dos opiniones: (Ia) La oposición no muestra la falsedad de la revelación, sino la debilidad de la razón; (Ib) La revelación no puede ser verdadera por oponerse a la razón. En el segundo caso se supone que la racionalidad de Dios, de la realidad y del hombre son substancialmente las mismas y las únicas posibles. En el tercer caso se rechaza que verdad revelada y verdad racional sean iguales u opuestas y se declara que se hallan en relación de subordinación de la segunda a la primera. La verdad revelada no contradice entonces la verdad racional, pero la trasciende infinitamente.

Revelación en sentido religioso: R. Seeberg, *Offenbarung und Inspiration*,

1908. — Friedrich Gogarten, *Von Glauben und Offenbarung*, 1923. — K. Bornhausen, *Die Offenbarung*, 1928. — R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, 1931.

Sobre filosofía y revelación y filosofía de la revelación: H. Bavinck, *Philosophie der Offenbarung*, 1909. — M. Cordovani, *Rivelazione e filosofia*, 1923. — E. Brunner, *Philosophie und Offenbarung*, 1925. — D. Draghicesco, *Vérité et Révélation*, 2 vols., 1934. — H. Roberts, S. J., *Wijdsgeerte en Openbaring*, 1948. — A. Marc, S. T., *Raison philosophique et religion révélée*, 1955. — Otto Samuel, *Die religiösen und nichtreligiösen Offenbarungsbegriffe. Eine meontologische Untersuchung der holistischen Offenbarung*, 1958. — K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 1962. — Albert C. de Veer, "Revelare-revelatio". Elements d'une étude sur l'emploi du mot et sur sa signification chez Saint Augustin", *Recherches augustiniennes*, II (1962), 331-57.

Análisis de 'ser revelado': Julian Hartt, *Being Known and Being Revealed*, 1957.

Obras principalmente históricas: Richard Kroner, *Spéculation and Revelation in pré-Christian Philosophy*, 1956. — Id., id., *Spéculation and Révélation in the Age of Christian Philosophy*, 1959. — *Spéculation and Revelation in Modern Philosophy*, 1961. — H. D. McDonald, *Theories of Révélation. A Historical Study 1860-1960*, 1963.

REVERSIBILIDAD, REVERSIBLE. Véase IRREVERSIBILIDAD, IRREVERSIBLE.

REY HEREDIA (JOSE MARÍA) (1818-1861) nació en Córdoba y fue (desde 1844) profesor de Lógica en el Instituto de Ciudad Real, y (desde 1843) profesor de Psicología y Lógica en el Instituto de Madrid. Rey y Heredia es considerado como el más importante kantiano español del siglo XIX. Sin embargo, Rey y Heredia difería de Kant en varios puntos. Por lo pronto, aunque consideraba que las matemáticas no procedían de la experiencia, las desligaba todavía más de la experiencia que el propio Kant. Las entidades matemáticas son, según Rey y Heredia, el producto de la actividad del espíritu, especialmente del orden temporal "subjetivo" y de varios conceptos del entendimiento. Por otro lado, Rey y Heredia estimaba que las intuiciones puras del espacio y del tiempo y los conceptos fundamentales

tales como la fuerza, el infinito, etc., son conceptos metafísicos, que no deben ser rechazados y cuya anterioridad a la experiencia debe reconocerse.

La obra principal de Rey y Heredia es: *Teoría trascendental de las cantidades imaginarias*, 1865 [póstuma]. — Durante su vida Rey y Heredia publicó varios textos para la enseñanza de la filosofía en los Institutos: *Curso de Psicología y Lógica*, 1849, 10ª ed., 1872 [en colaboración con Felipe Monlau]. — *Elementos de Ética o Tratado de Filosofía Moral*, 1853, reimp., 1922.

RIBOT (THÉODULE) (1839-1916) nac. en Guingamp (Bretaña), profesor en la Sorbona desde 1885 y en el Collège de France desde 1888, ha trabajado sobre todo en el terreno de la psicología positiva y experimental, que ha querido liberar de toda metafísica y aun de toda filosofía. Desde este punto de vista el nombre de Th. Ribot podría excluirse de la historia de la filosofía. Sin embargo, la influencia ejercida por su obra sobre la filosofía misma y el alcance amplio de sus teorías psicológicas le otorgaron un papel preponderante en la filosofía francesa de su época. Ribot rechazó toda psicología de carácter introspectivo, del tipo de la de Maine de Biran o de la del positivismo espiritualista, y subrayó la necesidad de atenerse a la experiencia en el mismo sentido en que ésta había sido concebida en Francia por Taine y en Inglaterra por Spencer, John Stuart Mill y Bain. Pero el rechazo de la metafísica se refería tanto al espiritualismo como al materialismo: la psicología debe permanecer, según Ribot, neutral frente a toda interpretación extraempírica y atenerse a los fenómenos y a sus leyes. De ahí la tendencia a un cierto fenomenismo que se manifiesta cada vez que Ribot pretende delimitar la realidad del hecho psicológico, único modo de constituir una ciencia "objetiva", y de ahí también la inclinación hacia el tratamiento de los fenómenos mórbidos, que facilitan la comprensión de todo proceso psíquico. Ribot consagró también una parte importante de su obra al examen de los fenómenos afectivos, que estimaba preponderantes sobre los puramente intelectivos, excesivamente subrayados, a su entender, por los psicólogos y filósofos anteriores.

La influencia de Ribot fue muy amplia. Sin que puedan considerarse

como estrictamente adheridos a su "escuela", han partido de sus puntos de vista metodológicos autores como Alfred Binet (nac. Niza: 1857-1911), que fundó *L'Année psychologique* (1895) y trabajó en los problemas de psicología experimental y en la dilucidación de los problemas psicológico-filosóficos en sentido próximo al de Ribot (*La psychologie du raisonnement*, 1886. — *Le magnétisme animal*, 1886. — *Introduction à la psychologie expérimentale*, 1894. — *Les altérations de la personnalité*, 1894. — *L'âme et le corps*, 1905); Frederic Paulhan (nac. Nîmes: 1856-1931), que intentó ampliar el cuadro del asociacionismo mediante una crítica de los aspectos abstractos de ésta (*L'activité mentale et les éléments de l'esprit*, 1889) y que se consagró principalmente a estudios caracterológicos (*Les Caractères*, 1894. — *Les mensonges du caractère*, 1905), inclinándose a un cierto ficcionalismo (*Le mensonge du monde*, 1921); Jules Payot (nac. Chamonix: 1859-1940), que se distinguió por sus estudios sobre la voluntad (*L'éducation de la volonté*, 1893. — *Le travail intellectuel et la volonté*, 1909) y sobre la creencia (*De la croyance*, 1896); Henri Piéron (nac. 1881 en París), que defendió la estrecha vinculación del cerebro con el pensamiento contra toda forma de "espiritualismo" (*Le cerveau et la pensée*, 1923) y la vinculación de la memoria al proceso orgánico (*L'évolution de la mémoire*, 1920) y ha publicado otros numerosos estudios psicológicos y psicofisiológicos (*Le problème physiologique du sommeil*, 1912. — *Psychologie expérimentale*, 1927. — *Les sensibilités cutanées*, 2 vols., 1928. — *La sensation, guide de vie*, 1945. — *La psychologie différentielle*, 1949), algunos de ellos en el *Traité de Psychologie*, de Dumas (Cfr. *infra*) (así: *L'attention*; y *L'habitude et la mémoire*, en el tomo IV; *Psychologie zoologique*, en el tomo VIII). Mucho más independientes de Ribot, pero adoptando en el fondo los mismos supuestos de que emergía la psicología de éste son autores como Pierre Janet (nac. París: 1859-1947), que se inclinó, de todos modos, al reconocimiento de la importancia de la autorreflexión interna y que reconoció el carácter sintético de las operaciones de la conciencia, tendiendo con ello a un con-

tingentismo y a un pluralismo (*L'automatisme psychologique*, 1899; *Neuroses et idées fixes*, 2 vols., 1898; *Les médications psychologiques*, 3 vols., 1919; *De l'angoisse à l'extase. Études sur les croyances et les sentiments*, 2 vols., 1926; *L'évolution de la mémoire et la haine*, 1930; *Les débuts de l'intelligence*, 1935); Georges Dumas (1862-1946), autor de varias obras psicológicas (*La tristesse et la joie*, 1900 [tesis]. — *Le sourire et l'expression des émotions*, 1906. — *Le surnaturel et les dieux dans les maladies mentales*, 1946. — *La vie affective*, 1948) y cuyo *Traité de Psychologie* (2 vols., 1924) y, sobre todo, la dirección del monumental *Traité de Psychologie* (10 vols., 1930 y sigs.; hay trad. esp.: *Nuevo tratado de psicología*) coronaba la obra iniciada por Ribot y por los trabajos del Laboratorio de Psicología Experimental fundado (1889) en la Sorbona.

Obras: *Quid David Hartley de conso-ciatione idearum senserit*, 1872 (tesis). — *L'hérédité psychologique*, 1873. — *La Psychologie anglaise contemporaine*, 1879. — *La Psychologie allemande contemporaine*, 1879. — *Les maladies de la mémoire*, 1881. — *Les maladies de la volonté*, 1883. — *Les maladies de la personnalité*, 1885. — *Psychologie de l'attention*, 1885. — *La psychologie des sentiments*, 1896. — *L'Évolution des idées générales*, 1897. — *Essai sur l'imagination créatrice*, 1900. — *La logique des sentiments*, 1905. — *Essai sur les passions*, 1907. — *Problèmes de psychologie affective*, 1909. — *La vie inconsciente et les mouvements*, 1914. — Véase S. Krauss, *Théodule Ribot Psychologie*, 1905. — G. Dumas, *Théodule Ribot*, 1925. — Varios autores, *Centenaire de Théodule Ribot. Jubilé de la psychologie scientifique française*, 1939.

RICARDO DE MIDDLETON o Ricardus de Mediavilla (t entre 1300 y 1309), llamado el *doctor solidus*, uno de los maestros franciscanos de Oxford (VÉASE), maestro asimismo en París y preceptor, en Nápóles, de los hijos de Carlos II, mostró, como todos los otros maestros oxonienses, una decidida inclinación hacia la experiencia —entendida, por supuesto, en el más amplio sentido, que incluye, como muy principal, la experiencia interior— no reñida en modo alguno con la especulación. Las influencias ejercidas sobre él por San Agustín y San Buenaventura no

parecen, sin embargo, ser tan importantes como las que se manifestaron, por ejemplo, en Juan Pecham. Por el contrario, Ricardo de Middleton admite, sobre todo en el problema del conocimiento mediante el intelecto agente y en la demostración de la existencia de Dios, posiciones muy próximas a las sustentadas por los dominicos y en particular por Santo Tomás de Aquino. Sin embargo, algunos autores señalan que no hay en Ricardo de Middleton una "tendencia tomista", sino más bien lo contrario, de modo que en toda su especulación se atuvo estrictamente a las directivas marcadas por las condenaciones de Tempier (1277) y de Roberto Kildwardby. Esto se mostraría especialmente en su negativa a admitir la materia como principio de individuación y en su rechazo de la concepción de lo universal como algo que existe actualmente en los individuos. La distinción real entre la esencia y la existencia era asimismo negada por Ricardo de Middleton; tal distinción era para él una *distinctio rationis*. Lo mismo que Juan Pecham y que Duns Escoto, Ricardo de Middleton consideraba como *posible* la creación inmediata por Dios de una materia sin forma. Ahora bien, estas negaciones, y los intereses científicos que lo aproximaron a las tesis antinecesitarias y voluntaristas que se abrieron camino en todo el siglo XIV tanto en Oxford como en París no impidieron que Ricardo de Middleton intentara, a su vez, una síntesis doctrinal en la cual los elementos aristotélicos aparecieron como atenuados dentro de una filosofía de tendencia conciliadora. En la teoría del conocer y en la teología, Ricardo de Middleton parece aproximarse, pues, al tomismo; en la teoría del mundo y de los compuestos parece aproximarse más a la tradición de San Buenaventura, tal como fue elaborada por la mayor parte de los maestros de Oxford.

Entre las principales obras filosóficas y teológicas de Ricardo de Middleton figuran las *Quaestiones disputatae*, *Quodlibeta Tria*, un *Commentum super IV Sententiarum*, y un escrito *De Gradu Formarum*. El comentario apareció editado en Venecia (1489, 1509), junto con los tres *Quodlibeta* (los cuales, por lo demás, fueron editados separadamente: Ve-

neia, 1507, 1509; París, 1510, 1519, 1529). Rcimp. de la ed. de 1591, en 4 vols., del Comentario de las Sentencias, 1963. — Una de las cuestiones disputadas ha sido incluida en la colección de obras de San Buenaventura impresa en la edición de Quaracci, 1883. Edición de textos inéditos: *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, por R. Zavaloni, O. F. M., 1951, en la série *Philosophes médiévaux*, II. — Para los escritos de Ricardo de Middleton véase A. G. Little, *The Gray Friars in Oxford*, 1892. — Véase Edg. Hocedez, S. J., *Richard de Middleton, sa vie, ses oeuvres, sa doctrine*, 1925 [Spicilegium sacrum Lovaniense, 7]. — D. E. Sharp, *Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century*, 1930, págs. 211-76. — Palmez Rucker, *Der Ursprung unserer Begriffe nach Richard von Mediavilla. Ein Beitrag zur Erkenntnislehre des Doctor Solidus*, 1934 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XXXI, 1]. — J. Reuss, *Die theologische Tugend der Liebe nach R. von M.*, 1935. — R. Zavaloni, *op. cit. supra*.

RICARDO DE SAN VICTOR, o de SANCT VICTOR († 1173), discípulo y seguidor de Hugo, siguió también la tendencia mística no incompatible con la integración dentro de ella de las llamadas ciencias profanas y en particular de la meditación teológica. El agustinismo anselmiano resuena con particular vigor en la obra de Ricardo de San Victor, quien, al igual que Hugo, considera la *contemplatio*, y especialmente el último grado del *raptus mentis* o *alienatio mentis*, como el término final de una escala ascendente cuyos peldaños inferiores pueden ser la *cogitatio* y la *meditatio*. La preparación del alma para su itinerario hacia Dios no es, pues, incompatible con la elaboración teológica, inclusive dentro del cauce de la dialéctica. Más aun: el ascenso se verifica también por medio de una especie de analogía de lo real con lo sensible, el cual efectivamente muestra algo, aunque sólo sea su carencia ontológica. Las pruebas de la existencia de Dios y de los misterios utilizan todos estos accesos, que fueron elaborados en un sentido muy parecido por Santo Tomás de Aquino, y ello hasta el punto que, por lo menos en este aspecto, el pensamiento teológico de Ricardo parece estar situado en un camino intermedio en-

tre el anselmiano y el tomista, como está situado, por lo demás, en una vía intermedia entre San Anselmo y Duns Escoto.

Los principales escritos teológicos de Ricardo de Saint Victor son los seis libros *De Trinitate* y el tratado *De verbo incarnato*. Los más importantes escritos místicos son: *De praeparatione animi ad contemplationem seu Liber dictus Benjamin minor*. — *De gratia contemplationis seu Benjamin maior*. — *De statu interioris hominis*. — *De exterminatione mali et promotione boni*. — *De quatuor gradis violentae charitatis*. — Edición de obras en Venecia (1506). Otras ediciones: Venecia (1592), París (1518, 1540), Lyon (1534), Colonia (1621), Rouen (1650). La edición de Rouen ha sido reimpressa por Migne, *Patrologia latina*, t. CLXXVII. Edición de *Sermons et Opusculs spirituels inédits*, I, 1951, texto latino, introducción y notas por J. Chatillon y W. J. Tulloch. — Ed. de *De quatuor gradis*, etc.: *Les quatre degrés de la violente charité*, con introducción y notas por G. Dumeige, 1954. — Ed. de *Liber exceptionum*, por J. Chatillon, con introducción y notas, 1958 [Textes philosophiques du moyen âge, 5]. — *De Trinitate*, ed. crítica, introducción y notas por Jean Ribaillier, 1958 [Textes philosophiques du moyen âge, 6]. — *De Trinitate*, texto, traducción y notas por G. Salet, S. J., 1959 [Sources chrétiennes, 63]. — Véase Wilhelm Kaulich, *Die Lehren des Hugo und Richard von S. Victor*, 1864. — G. Buonamici, *Riccardo di S. Vittore: saggio di studi sulla philosophia mistica del secolo XII*, 1898. — J. Ebner, *Die Erkenntnislehre Richards von St. Victor*, 1907. — E. Kulesza, *La doctrine mystique de Richard de Saint Victor*, 1925. — Carmelo Ottaviano, "Riccardo di S. Vittore. La vita, le opere, il pensiero" en *Memorie della Reale Accademia naz. dei Lincei*, IV (1933). — Marcel Lengart, *La théorie de la contemplation mystique dans l'oeuvre de Richard de Saint Victor*, 1935. — G. Dumeige, *fl. de Saint Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, 1952. — R. Roques, *Structure théologique de la Gnose à R. de S. V.*, 1962.

RICARDO SWINESHEAD. Véase SWINESHEAD (RICARDO).

RICKERT (HEINRICH) (1863-1936), nacido en Danzing, profesó en la Universidad de Friburgo desde 1894 y en la de Heidelberg desde 1916 como sucesor de Windelband. Adalid con este último de la llamada escuela de Baden y afi-

liado, por lo tanto, al movimiento de renovación kantiana igualmente opuesto al positivismo y a la metafísica, su filosofía representa una profundización y sistematización de las tendencias bosquejadas por Windelband. Preocupado por una fundamentación lógica y metodológica de la historia y, a través de ella, de la ciencia cultural en general, establece, como Windelband, una distinción entre las ciencias de la Naturaleza y las ciencias de la cultura. Pero lo que para Windelband se cifra simplemente en su carácter nomotético o en su carácter ideográfico, para Rickert consiste en una oposición formal entre las ciencias generalizantes y las ciencias individualizadoras. Las primeras, que comprenden toda la ciencia natural, se ocupan de sus objetos abstrayendo de los casos particulares las leyes generales; las segundas se aplican a lo particular, con lo cual no se indica que haya de eliminarse de ellas la causalidad, pues existen, según Rickert, relaciones causales particulares en las que la identidad de la causa y el efecto es sustituida por una peculiar desigualdad. La diferencia entre el método naturalista y el método cultural es, pues, por lo pronto, una diferencia formal. Pero a ella se agrega cierta oposición material entre Naturaleza y cultura, oposición que puede resumirse mediante la indicación de que en esta última hay siempre una referencia a los valores. Los valores que, siguiendo los precedentes de Lotze, son aquello de lo cual no puede predicarse el ser, sino el valer, constituyen el fundamento de la ciencia cultural y la única salida para evitar el relativismo historicista. La ciencia no reproduce la realidad, necesariamente heterogénea, continua e irreductible, pero la transforma y simplifica. Esta transformación, cuya referencia al sujeto trascendental es evidente, tiene lugar tanto en la ciencia natural como en la cultural, pero mientras en la primera se trata, por así decirlo, de cubrir la realidad con conceptos universales, en la segunda se efectúa una conceptualización individualizadora y avaloradora, que da significación e importancia a lo que se pone bajo la dependencia del reino de los valores. Estos valores se insertan también, por otro lado, en el reino de la ciencia natural, conforme a la concepción de

la verdad como un "deber ser verdadero". Los valores, que de este modo forman el campo propio de la reflexión filosófica, superan lo relativo, temporal e histórico para constituir un reino supra-histórico, absoluto y trascendente. La validez absoluta del valor otorga a la ciencia cultural su objetividad y la hace merecedora de figurar en el mismo plano de dignidad científica que la ciencia de la Naturaleza. Los valores se realizan en la historia, pero de un modo imperfecto y contingente. Justamente el problema de la relación entre la realidad y el valor o, dicho de otro modo, entre lo relativo y lo absoluto constituye para Rickert el problema de una posible metafísica que es, a la vez, una concepción del mundo y de la vida. La reflexión de Rickert sobre el problema de la avaloración o referencia a los valores representa para él, al mismo tiempo, una crítica del pragmatismo y de la filosofía de la vida: el pragmatismo se niega a reconocer el carácter absoluto de los valores; la filosofía de la vida llega a lo sumo a conceder a la vida el valor supremo. Contra esta tesis acentúa Rickert la superioridad de la cultura objetiva, la necesaria sumisión de los valores vitales inferiores a los valores espirituales superiores. En este primado de los valores superiores y en la investigación de la relación existente entre la realidad y el valor se encuentra la puerta de acceso al sistema total de la filosofía. Como trascendentes a la realidad material y mental, los valores son absolutos, pero la subordinación de la realidad al valor hace necesaria una indagación del sentido de esa última, sentido que solamente puede descubrirse mediante un análisis de la avaloración, esto es, de la referencia en que se halla cada suceso particular con respecto a aquel reino trascendente. El sistema de la filosofía queda constituido de este modo no sólo por una lógica y metodología de las ciencias, sino también por una comprensión de los valores y por una interpretación del sentido de la realidad. Las tendencias neofichtianas y neohegelianas que se manifiestan al lado de las propiamente neokantianas en la filosofía de Rickert quedan evidenciadas en esta inserción de la reflexión filosófica en el dominio del sentido, pues al

concebir el mundo en su totalidad se hace algo más que proceder a su explicación. Las dificultades que implica el sistema de Rickert y que se refieren casi todas a la falta de una firme tabla de valores filosóficamente fundada son obviadas por él mediante la idea del "sistema abierto" que niega la posibilidad de llegar a la formación de un sistema total de las categorías. Este sistema debe ser, en todos los casos, conceptual; contra toda filosofía de la vida y de la existencia, contra el intuitivismo fenomenológico subraya Rickert en todas partes la superioridad del concepto único que, a su entender, puede abarcar la realidad.

Obras principales: *Zur Lehre von der Definition*, 1888 (trad. esp.: *Teoría de la definición*, 1960 [México. Centro de Estudios Filosóficos, Cuad. 9]). — *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transzendenz*, 1892, 6ª ed., 1928 (*El objeto del conocimiento. Contribución al problema de la trascendencia filosófica*). — *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, 1896-1902, 5ª ed., 1929 (*Los límites de la conceptualización naturalista. Introducción lógica a las ciencias históricas*). — *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 1899 (trad. esp.: *Ciencia cultural y ciencia natural*, 1922, varias edic.). — *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, 1907 [publicado antes en *Festschrift Kuno Fischer*, 1904], 3ª ed., 1924 (trad. esp.: *Introducción a los problemas de la filosofía de la historia*, 1961)]. — "Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs", *Logos*, II (1911-1912), 26-78; ed. separada, 1924 ("El Uno, la Unidad y lo Uno. Observaciones sobre la lógica del concepto de número"). — "Vom System der Werte", *Logos*, IV (1913), 295-327 ("Del sistema de los valores"). — *Die Philosophie des Lebens*, 1920, 2ª ed., 1922 (*La filosofía de la vida*). — *System der Philosophie. I. Grundlegung*, 1922 (*Sistema de filosofía. I. Fundamentos*). — *Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch*, 1924 (*Kant como filósofo de la cultura moderna. Un ensayo histórico-filosófico*). — *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*, 1930 (*La lógica del predicado y el problema de la ontología*). — *Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie*, 1931 (*La tradición de Heidelberg en la filosofía alemana*). —

Grundprobleme der Philosophie, Methodologie, Ontologie, Anthropologie, 1934 (Problemas fundamentales de filosofía, metodología, ontología, antropología) — Unmittelbarkeit und Sinndeutung. Aufsätze zur Ausgestaltung des Systems der Philosophie, 1939 (Inmediatez e interpretación del sentido. Ensayos para la estructuración del sistema de la filosofía. Recopilación postuma de trabajos publicados en Logos de 1925 a 1929). — Autoexposición en *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestalten*, t. II (1934). — Véase Fanny Lowtsky, *Studien zur Erkenntnistheorie. Rickerts Lehre über die logische Struktur der Naturwissenschaften und der Geschichte*, 1910 (Dis.). — O. Schiunke, *H. Rickerts Lehre vom Bewusstsein. Eine Kritik*, 1912. — E. Spranger, "Rickerts System", *Logos*, XII (1923). — W. Schirren, *Rickerts Stellung zum Problem der Realität*, 1923. — A. Dirksen, *Individualität als Kategorie. Ein logisch-erkenntnistheoretischer Versuch in Form einer Kritik der ausführlicher dargestellt Individualitätslehre Rickerts*, 1926. — A. Faust, *H. Rickert und seine Stellung innerhalb der Philosophie der Gegenwart*, 1927. — Federico Federici, *La filosofia dei valori di H. Rickert*, 1933. — G. Ramming, *Karl Jaspers und H. Rickert. Existentialismus und Wertphilosophie*, 1948. — Pedro Laín Entralgo, "El problema de la historiografía en Rickert y en Dilthey" (1942), en el volumen del autor titulado *Vestigios* (1948), págs. 201-33. — A. Miller-Rostowska, *Das Individuelle als Gegenstand der Erkenntnis. Eine Studie zur Geschichtsmethodologie H. Rickerts*, 1955.

RICOEUR (PAUL) nac. (1913) en Valence (Drôme), ha profesado en varios Liceos (entre ellos, Colmar, Nancy y Rennes) y en la Universidad de Estrasburgo. Actualmente es profesor en la Sorbona. Aunque no puede situarse a Ricoeur estrictamente dentro del movimiento fenomenológico, parte considerable de su obra puede comprenderse con relación al método y temas de la fenomenología, tanto de Husserl como, y sobre todo, de Scheler, y también de Pfänder. Puede asimismo comprenderse en relación con muchas ideas de Heidegger, Jaspers, Sartre y Merleau-Ponty. En muchos casos los pensamientos desarrollados por Ricoeur surgen de un diálogo crítico con los filósofos mencionados. Fundamental ha sido en Ricoeur, además, su encuentro con el pensamiento de Gabriel Marcel y su

relación íntima con el grupo personalista de *Esprit* dirigido por Emmanuel Mounier.

Característico del pensamiento de Ricoeur es una actitud esencialmente "afirmativa" frente al "negativismo" de algunos filósofos existenciales o existencialistas. Tal actitud se refiere primariamente a la afirmación y, por así decirlo, reconciliación del hombre entero con su mundo, con el fin de superar el estadio en el cual la unidad ha sido rota — el estadio del "mundo roto" en palabras de Marcel. La reconstitución de dicha unidad se efectúa a base del reconocimiento de la trascendencia, que es reconocimiento del "misterio". Ello, sin embargo, no significa entregarse a una filosofía irracionalista y oscura; el misterio no es para Ricoeur incompatible con la claridad, sino es el que hace posible la claridad como claridad profunda. El empleo del método fenomenológico es a tal fin indispensable, pues sólo mediante el mismo puede llegarse a la comprensión de los fenómenos estudiados. Estos fenómenos son para Ricoeur fenómenos humanos — en cuanto lo humano está ligado al mundo y suspendido en lo trascendente. De ellos se ha ocupado Ricoeur hasta ahora especialmente de la voluntad y del problema del mal.

En lo que toca a la voluntad, Ricoeur ha tratado de los varios grados de acción voluntaria (decisión, acción, consentimiento), indicando en qué respectos cada uno de estos grados de acción voluntaria es describable y en qué respectos trasciende toda descripción. Fundamental en el examen de Ricoeur es la relación entre la conciencia y el cuerpo, lo que le ha llevado a una fenomenología del cuerpo y a un análisis de la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo. El estudio de la acción voluntaria supone asimismo un estudio de lo involuntario, que no es siempre lo necesario, pero que plantea la cuestión de la conciliación entre la voluntad y la naturaleza. La libertad es considerada como una conciliación de lo voluntario y de lo involuntario.

En lo que respecta al mal, Ricoeur ha retomado la cuestión de la voluntad, pero esta vez en relación con "la falta", la cual ha alterado las condiciones o estructuras de lo voluntario y de lo involuntario. Ello equivale a un análisis del hombre como "ser fa-

lible" — falibilidad que no consiste solamente en la orientación hacia el mal, sino también en la caída en el error. El estudio de las estructuras de la falibilidad lleva a un examen más a fondo de la realidad humana con sus diversos poderes "teóricos" (entendimiento, imaginación, etc.) y "prácticos" (decisión, elección, etc.), los cuales están íntimamente relacionados entre sí. Base del mencionado estudio es una descripción de las diversas dimensiones de "la falta" (mancha, pecado, culpabilidad), que lleva a Ricoeur, entre otras cosas, a distinguir "culpa" y "pecado", pero que lo lleva asimismo a tratar de arraigar estas dimensiones en el hecho fundamental del "servo albedrío". La explicación de este hecho es usualmente mítica, y Ricoeur procede, según ello, a examinar los diversos mitos, y en particular los cuatro mitos fundamentales (el de la creación, el del Dios malvado, el de la caída y el del alma desterrada) que han aparecido dentro del ámbito del pensamiento cristiano o paracristiano. Estos mitos están estrechamente relacionados entre sí, y cada uno de ellos lleva al otro sin que ninguno pueda eliminarse dentro de su estructura "circular".

Escritos principales: "L'attention. Étude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques", *Bulletin du Cercle Philosophique de l'Ouest*, 4 (Enero-Marzo, 1940), 1-28. — K. Jaspers y la filosofía de l'existence, 1947 [en colaboración con M. Dufrenne; págs. 173-393 son de P. R.]. — *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, 1948. — "Le renouvellement de la philosophie chrétienne par les philosophies de l'existence", en *Le problème de la philosophie chrétienne*, 1949, págs. 43-67. — "Husserl et le sens de l'histoire", *Revue de Métaphysique et de Morale*, LIV (1949), 280-316. — *Philosophie de la volonté. I. Le volontaire et l'involontaire*, 1950. — "Analyses et problèmes dans *Idées II* de Husserl", *Revue de Métaphysique et de Morale*, LVI (1951), 357-94 y LVII (1952), 1-16. — "Étude sur les 'Méditations Cartésiennes' de Husserl", *Revue Philosophique de Louvain*, LII (1954), 75-109. — *Histoire et Vérité*, 1955 [Colección de artículos, entre ellos: "Objectivité et subjectivité en histoire" (1953), "L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai" (1954), "Le christianisme et le sens de l'histoire" (1951), "Vérité et mensonge"

RIE

(1951), "Travail et Parole" (1953), "Vraie e fausse angoisse" (1953)]. — "Négativité et affirmation originaire", en *Aspects de la dialectique*, 1956, págs. 101-24. [Recherches de philosophie, 2]. — *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, 1957 [Les Cours de Sorbonne; mimeog.]. — *Philosophie de la volonté. Finitude et Culpabilité*. I. *L'homme faillible*, 1960; H. *La symbolique du mal*, 1960. — "Histoire de la philosophie et historicité", ponencia de P. R. seguida de discusión en *L'histoire et ses interprétations. Entretiens autour de A. Toynbee sous la direction de R. Aron*, 1961 [Congrès et Colloques. III. Centre culturel international de Cerisy-la-Salle, 10-19 julio, 1958]. — "Herméneutique des symboles et réflexion philosophique", ponencia de P. R. seguida de discusión en *Archivio di Filosofia* [Il problema della Demitizzazione. Atti del Convegno. Roma, 16-21 enero, 1961], 1961. — "Herméneutique et réflexion", *ibid.*, 11-16 enero, 1962, 1962. — Bibliografía de P. R. por Dirk F. Vansina, "Bibliographie de P. R. 'jusqu'au 30 juin 1962'", *Revue philosophique de Louvain*, LXVII (1962), 394-413.

Véase Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, vol. II, 1960, págs. 563-79 [Phaenomenologica, 6]. — Alphonse de Waelhens, "Pensee mythique et philosophie du mal", *Revue philosophique de Louvain*, LXII (1961), 315-47. — Véase asimismo discusión sobre la *Philosophie de la volonté*, I (1950) en "L'unité du volontaire et de l'involontaire", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, XLV (1951).

RIEHL (ALOIS) (1844-1924), nacido en Bozen (Tirol), fue "profesor extraordinario" de filosofía (1873-1878) y profesor titular (1878-1882) en Graz, y también profesor en Friburgo i.B. (1882-1896), Kiel (1896-1898), Halle (1898-1905) y Berlín (desde 1905). Su pensamiento osciló entre el kantismo y el positivismo, elementos inseparables para Riehl de la crítica filosófica de las ciencias. El kantismo enseña que el conocimiento es una síntesis; el positivismo, que no hay otro saber posible que el saber de las relaciones fenoménicas. La filosofía se reduce, por lo tanto, a teoría del conocimiento, y debe eliminar, como infundada, la metafísica. La teoría del conocimiento es "la ciencia fundamental". Ahora bien, el tipo de conocimiento del cual debe partir la teoría del conocimiento es el conocimiento empírico — siempre que se en-

RIE

tienda por 'empírico' el tipo de saber que incluye las percepciones sensibles y las operaciones por medio de las cuales tales percepciones se ordenan, comparan, etc. Las percepciones no son "inmanentes" al sujeto percipiente, porque una percepción se justifica como tal porque hay, o puede haber, un objeto percibido. Este objeto no es una "cosa en sí"; es una realidad cognoscible. No es tampoco el resultado de una actividad sintética del sujeto. Riehl rechaza todas las interpretaciones idealistas del kantismo para defender una interpretación muy próxima a lo que ha sido llamado "realismo (VÉASE) crítico".

El tipo ejemplar de conocimiento es, según Riehl, el conocimiento proporcionado por las ciencias. Éstas emplean un método común, de modo que no puede aceptarse ninguna división de las ciencias en ciencias de la Naturaleza y ciencias del espíritu. Sin embargo, ello no significa que para Riehl toda la realidad se reduzca al mundo de objetos conocidos por las ciencias naturales. Aunque el método para el conocimiento de lo espiritual sea, en el fondo, el mismo que el que se usa para el conocimiento de lo natural, lo espiritual posee ciertas características propias. Una de ellas es que en el mundo del espíritu se llevan a cabo valoraciones. Éstas constituyen el fundamento de todas las manifestaciones culturales — las cuales se hallan fundadas, por lo demás, en el mundo natural. Además, cuando se considera la Naturaleza en conjunto, puede aplicarse a ella asimismo la idea de valor.

A partir de una crítica de las ciencias Riehl desarrolló, pues, una filosofía que, negando todo supuesto metafísico, estaba vinculada a lo que se llama "concepción del mundo". La "concepción del mundo" defendida por Riehl era un "monismo filosófico", por medio del cual este autor aspiraba a superar todo dualismo, especialmente el dualismo entre lo físico y lo psíquico.

Obras: *Realistische Grundzüge*, 1870 (*Rasgos fundamentales realistas*). — *Moral und Dogma*, 1871. — *Über Begriff und Form der Philosophie*, 1872 (*Sobre el concepto y forma de la filosofía*). — *Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. I. *Geschichte und Methode des philosophischen Kritizismus*, 1876. II, 1. *Die sinnlichen*

RIG

und logischen Grundlagen der Erkenntnis, 1879. II, 2. *Zur Wissenschaftslehre und Metaphysik*, 1887, 2ª y 3ª ed., 1924-1926 (*El criticismo filosófico y su significación para la ciencia positiva*). I. *Historia y método del criticismo filosófico*. II, 1. *Los fundamentos sensibles y lógicos del conocimiento*. II, 2. *Para la doctrina de la ciencia y la metafísica*). — *Ueber wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie*, 1883 (*Sobre filosofía científica y no científica*). — *Lessing*, 1882. — *G. Bruno*, 1900. — *Beiträge zur Logik*, 1892 (*Contribuciones a la lógica*). — *F. Nietzsche*, 1897, 8ª ed., 1923. — *R. Haym*, 1902. — *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, 1903 (*Para la introducción a la filosofía del presente*). — *I. Kant*, 1904. — *H. von Helmholtz und Kant*, 1904. — *Plato*, 1905. — *Logik und Erkenntnistheorie, en Kultur der Gegenwart*, I, 6 (*Lógica y teoría del conocimiento*). — Véase G. Lehmann, *Die grundwissenschaftliche Kritik des Phänomenalismus erörtert am kritischen Realismus Riehls*, 1913 (Dis.). — L. Ramlow, *A Riehl und Spencer*, 1933 (Dis.).

RIGORISMO. El rigorismo se entendió primariamente como designación de una cierta especie de moral: la moral rigorista se oponía a la moral laxa. En un sentido muy parecido usó el concepto Kant al referirse a los rigoristas (*Rigoristen*) y al oponerlos a los latitudinarios (*Latitudinarien*). En su obra *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793) — *La religión dentro de los límites de la mera razón* — Kant señala, en efecto, que aunque la experiencia muestra que la proposición disyuntiva "El hombre es por naturaleza o moralmente bueno o moralmente malo" no corresponde a la realidad y que ésta se halla al parecer entre los extremos, conviene de todos modos evitar admitir en ética nada moralmente intermedio, ya sea en las acciones o bien en el carácter humano. Conviene ser, pues, rigorista y no latitudinario, sea latitudinario de la neutralidad (indiferentista) o de la combinación (sincretista). Ello sucede porque la libertad de la voluntad posee una naturaleza única, ya que un incentivo puede determinar la voluntad a la acción "sólo en tanto que el individuo la ha incorporado a su máxima" (véase MÁXIMA). La disposición respecto a la ley moral no puede ser jamás indiferente; nunca puede decirse moral-

RIG

mente de algo que es "ni bueno ni malo". Tampoco puede decirse de un sujeto que es moralmente bueno en algunos respectos y malo en otros.

Debe advertirse que si el rigorismo se opone al eudemonismo (VÉASE), no es menos opuesto —en la mente de Kant— al ascetismo y al espíritu simplemente monástico. Kant contesta a la objeción formulada por Schiller en su obra sobre la gracia y la dignidad contra las concepciones rigoristas indicando que el rigorismo se refiere a la estricta sumisión a la ley moral y en modo alguno a la mortificación o, mejor dicho, automortificación. La majestad de la ley moral no incluye, ciertamente, la gracia, pero tampoco el temor; inspira el respeto y despierta el sentido de la sublimidad.

RIG-VEDA. Véase VEDA.

RINTELEN (FRITZ-JOACHIM VON) nació (1898) en Stettin. De 1934 a 1936 fue profesor de filosofía en Bonn; de 1936 a 1941, cuando tuvo que abandonar la cátedra por oposición al régimen nacionalsocialista, fue profesor en Munich. En 1946 fue nombrado profesor en Maguncia. Von Rintelen se ha ocupado principalmente del problema de los valores, al comienzo al hilo de un análisis del pensamiento de Troeltsch y luego en estrecha relación con toda la teoría axiológica contemporánea. Von Rintelen propone una doctrina de los valores en la cual el dolor es identificado con el concepto del Bien y en la que el valor concreto es considerado como "un contenido significativo cualitativo que se ha hecho concreto" y que constituye el objetivo de una "aspiración consciente o inconsciente". El concepto de valor posee, según von Rintelen, "una dimensión vertical de profundidad". La esfera del valor puede ser impersonal (Naturalidad) o personal (espíritu, actos psíquicos). En la primera esfera predomina el ser sobre el valor; en la segunda ocurre lo inverso. La historia es considerada por von Rintelen como el proceso de la realización de valores hasta llegar al valor supremo. A la luz de su axiología y filosofía de la historia von Rintelen ha sometido a crítica la filosofía actual, la cual es considerada por él como una filosofía de la finitud. Ello es propio no solamente de las tendencias existencialistas, sino también de las científicas. Ahora bien, la concepción de la finitud debe, según von Rintelen, ser superada por una filosofía del espíritu, de la persona y de la trascendencia que esté basada en "la plenitud del libre espíritu viviente" y que supere definitivamente todas las artificiosas limitaciones del pensamiento actual.

Obras: *Pessimistische Religionsphilosophie der Gegenwart*, 1924 (La actual filosofía pesimista de la religión [sobre E. von Hartmann]). — *Der Versuch einer Ueberwindung des Historismus bei E. Troeltsch*, 1929 (El ensayo de una superación del historicismo por E. T.). — *Das philosophische Wertproblem: I. Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung, 1. Altertum und Mittelalter*, 1932 (El problema filosófico del valor: I. La idea de valor en la evolución espiritual europea. 1. Antigüedad y Edad Media). — *Albert der Deutsche und Wir*, 1935 (Alberto el alemán y nosotros). — *Dämonie des Willens*, 1947 (El carácter demoníaco de la voluntad). — *Von Dionysos zu Apollon. Der Aufstieg im Geiste*, 1948 (De Dionisios a Apolo. La ascensión en el espíritu). — *Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart*, 1951, 2ª ed., 1961 (Filosofía de la finitud como espejo del presente). En la intención del autor, estas tres últimas obras forman una trilogía. — *Der Rang des Geistes. Goethes Weltverständnis*, 1955 (El rango del espíritu. La comprensión del mundo por G.). — *Der europäische Mensch*, 1958 [Tres conferencias]. — *Humanidad y espíritu occidental*, 1962 [conferencias en la Universidad de León, México, julio de 1962, más dos estudios]. — Véase R. Wisser, "Klassische Geistphilosophie und die existenzphilosophische Bewegung. Eine Auseinandersetzung im Denken F.-J. von Rintelens", *Giornale di Metafisica*, X (1955), 886-902. — Id., íd., "Weltwirklichkeit und Sinnverständnis. Gedanken zur Philosophie von F. J. von R.", *Sinn und Sein. Ein Philosophisches Symposium*, 1960, ed. R. Wisser, págs. 611-708.

RITSCHL (ALBRECHT) (1822-1889) nació en Berlín y estudió en Bonn y en Halle. Después de entrar en relación personal con Ferdinand Christian Baur (VÉASE), se inclinó en favor de las ideas teológicas de la llamada "Escuela de Tübinga" y constituyeron, junto con su enseñanza, la base para la llamada "Escuela de Göttinga". Base del pensamiento de

RIT

Ritschl es la separación kantiana entre el saber y la fe. Esta separación permite, según Ritschl, dar entera "libertad" a la ciencia para proceder de acuerdo con sus propios métodos, pero también a la fe para desarrollarse fuera de todo posible ataque por la ciencia. En efecto, la fe no completa lo que la ciencia o la propia metafísica esbozan. Tampoco se halla fundada en ellas. Es el producto de una experiencia básica, de un sentimiento de impotencia y dependencia del hombre respecto a Dios.

Pero la fe se halla dentro de un conflicto peculiar suyo, distinto de todos los demás conflictos. Puede expresarse en la cuestión de cómo es posible, siendo cristiano, llevar una vida moral, libre y autónoma y a la vez reconocer la dependencia de Dios y de su gracia, liberal y misteriosamente otorgada al hombre. En el centro de la respuesta de Ritschl se halla la doctrina de la justificación y salvación del hombre por Dios. Esta doctrina constituye el fundamento de la vida cristiana y del entero desarrollo del cristianismo. Pero una vez reconocida esta doctrina se plantea entonces otro conflicto: el que hay entre la vivencia cristiana de la justificación del hombre por Dios y los dogmas producidos con el fin de expresar y explicar tal justificación. Este conflicto es resucitado por Ritschl destacando el carácter oprimente y hasta cierto punto falsificador de la dogmática. Los dogmas son lo muerto frente a lo vivo de la creencia y vivencia religiosas. Ello sin embargo no equivale a hacer de tal creencia y vivencia un hecho puramente individual y subjetivo. Ritschl pone de relieve que el advenimiento del reino de Dios es un hecho que afecta a todos los hombres y, por tanto, es un hecho de algún modo "social".

Entre los discípulos de Ritschl destacaron Johann Wilhelm Hermann (nac. en Melkow: 1846-1922: *Die Metaphysik in der Theologie*, 1876. — *Die Religion in ihrem Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit*, 1879. — *Verkehr der Christen mit Gott*, 1886. — *Ethik*, 1901), Julius Wilhelm Kaftan (nac. Loit: 1848-1926: *Das Wesen der christlichen Religion*, 1881. — *Dogmatik*, 1897. — *Philosophie des Protestantismus*, 1917) y, sobre todo, Adolf von Harnack (VÉASE) y E. Troeltsch (v.).

ROB

Obras: *Das Evangelium Marcions*, 1846 (*El Evangelio de M.*). — *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 3 vols. 1870-1874, 4ª ed., 1900-1905 (*La doctrina cristiana de la justificación y expiación*). — *Schleiermachers Reden über die Religion*, 1874 (*Los discursos sobre la religión, de Schleiermacher*). — *Die christliche Vollkommenheit*, 1874, nueva ed. por Fabricius, 1924 (*La perfección cristiana*). — *Geschichte des Pietismus*, 3 vols., 1880-1886 (*Historia del pietismo*). — *Theologie und Metaphysik*, 1881. — Edición de ensayos reunidos: *Gesammelte Aufsätze*, 1893-1896. — Véase Fricke, *Metaphysik und Dogmatik in ihrem gegenseitigen Verhältnis unter besonderer Berücksichtigung der Ritschlen Theologie*, 1882. — L. Stählin, *Kant, Lotze, A. R. Eine kritische Studie*, 1888. — R. Esslinger, *Die Erkenntnistheorie Ritschis*, 1891 (Dis.). — O. Ritschl, *A. Ritschis Leben*, 1892. — E. Pfennigsdorf, *Vergleich der dogmatischen Systeme von R. A. Lipsius und Albrecht Ritschl*, 1896. — G. Ecke, *Die theologische Schule A. Ritschis*, I, 1897; II, 1904. — J. Steinbeck, *Das Verhältnis von Theologie und Erkenntnistheorie erörtert an Ritschl und Sabatier*, 1898. — J. Wendland, *A. Ritschl und seine Schüler im Verhältnis zur Theologie, zur Philosophie, zur Frömmigkeit unserer Zeit*, 1899. — A. T. Swing, *The Theology of A. Ritschl*, 1901. — C. Fabricius, *Die Entwicklung in A. Ritschis Theologie von 1874 bis 1889 nach den verschiedenen Auflagen seiner Hauptwerke dargestellt und beurteilt*, 1909. — W. Weber, *Die Frage der Rechtfertigung in der Theologie A. Ritschis*, 1940 (Dis.). — Gösta Hök, *Die elliptische Theologie A. Ritschis*, 1942.

ROBERTO DE MELUN (t. ca. 1167) estudió en París con Hugo de San Victor y quizá con Abelardo, a quien sucedió en la Escuela de Artes de Santa Genoveva. Se trasladó luego a Melun, donde enseñó la dialéctica y la teología. No más de un decenio antes de su muerte se dirigió a Inglaterra, donde fue arcediano (en Oxford) y obispo (de Hereford). La obra principal de Roberto de Melun son dos libros de *Sentencias* que constituyen una muy amplia *Summa* de teología y convierten al autor en uno de los principales sentenciaros o sumistas (véase SUMAS) de la época. Las influencias más visibles en la citada obra de Roberto de Melun son las de Abelardo y de Hugo de San Victor. Estas influencias se reflejan especialmente en la forma de

ROB

la obra —que fue con frecuencia resumida y citada—, es decir, en la organización de las cuestiones y en las relaciones establecidas entre los problemas teológicos y las discusiones y soluciones filosóficas. Se deben, además, a Roberto de Melun las siguientes obras teológicas: *Quaestiones de divina pagina* y *Quaestiones de Epistolis Pauli*.

Edición de obras por R. M. Martin: I. *Quaestiones de divina pagina*, 1932; II. *Quaestiones de Epistolis Pauli*, 1938; III. *Sententiae*, 1947. — Edición y comentario de la *Cristología* en Fr. Anders, *Die Christologie des R. von Melun*, 1926. — Véase M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, II, 323-358. — R. M. Martin, "L'immortalité de l'âme d'après R. de Melun", *Revue Néoscholastique*, XXXVI (1934), 128-45. — p. W. Nash, S. J. "The Meaning of 'Est' in the Sentences (1152-1160) of R. of Melun", *Mediaeval Studies*, XIV (1952), 129-42.

ROBERTO GROSSETESTE o Lincolnensis (ca. 1175-1253), nacido en Stradbroke, Suffolk, estudió en Lincoln y Oxford, fue maestro en Oxford, estudió probablemente teología en París, y fue de nuevo (1214) maestro en Oxford y *Magister scholarum* o Canciller de la Universidad (cargo que fue el primero, o uno de los primeros, en ocupar). En 1229 fue nombrado archidiácono de Leicester y en 1235 elegido Obispo de la sede de Lincoln. Grosseteste enseñó filosofía a los franciscanos y es considerado por ello como uno de los "fundadores" de la "Escuela de Oxford" (VÉASE) del siglo XIII. Su ontología está basada principalmente en la tesis de la composición de potencia y acto en todos los seres, excepto en el ser absoluto —de quien únicamente el ser puede predicarse como algo actual absolutamente—, pero considera a la vez la potencia como algo que puede ser activo y pasivo. Ahora bien, la originalidad del pensamiento de Grosseteste se manifiesta sobre todo en su conocida teoría de la luz (VÉASE). Las influencias platónicas y neoplatónicas se mezclaron en su pensamiento con el conocimiento de los comentaristas árabes y aun de una extensa parte de la obra de Aristóteles, pero es dudoso pensar que fue tal combinación de elementos lo que engendró directamente su concepción metafísica de lo luminoso. Según ella, la

ROB

realidad creada después de la creación de la materia sin forma fue la luz, que puede ser considerada como fuente de todas las cosas y de sus formas. En efecto, pensaba Grosseteste, la luz, siendo la forma más sutil posible dentro del orden de lo creado, siendo casi algo incorpóreo, se engendra perpetuamente a sí misma y se propaga o difunde instantáneamente en forma esférica. Un punto de luz es, pues, suficiente para engendrar una esfera luminosa. En otros términos, como el propio Grosseteste afirma repetidamente, la luz es un principio unificante y a la vez un principio de actividad. La actividad se produce por medio de la formación del ámbito espacial que sólo la luz es capaz de engendrar. La luz es, en último término, un centro dinámico que engendra una esfera luminosa y que extiende su materia en todas direcciones. El último límite de la extensión es el firmamento o "cuerpo primero perfecto en la extremidad de la esfera". De este modo la luz se convierte en la "primera forma corpórea". Ahora bien, este modo de producción del universo requiere ser entendido por medio de la geometría; la *philosophia naturalis* será a la vez una *philosophia mathematica*. Pues siendo, en verdad, un "campo" que llena y sostiene todo lo real, las propiedades de la luz y del espacio podrán ser medidas por líneas y figuras. Ahora bien, esta luz no es sólo algo que tiene propiedades geométricas; en el orden del conocimiento la luz es considerada como una claridad espiritual que permite el acceso a lo inteligible. Y en el orden de lo divino se puede decir inclusive, como en I Juan, I, 1, que "Dios es luz"; luz que ilumina al entendimiento y que constituye la fuente de la verdad.

Además de los numerosos tratados luego citados, según la clasificación de L. Baur, Grosseteste escribió comentarios sobre los *Analíticos posteriores*, sobre las *Refutaciones de los sofistas*, sobre el Pseudo-Dionisio (cuya *Teología mística* y *De los nombres divinos* tradujo) y sobre San Juan Damasceno. Durante mucho tiempo se le han atribuido comentarios a la *Física* de Aristóteles, pero actualmente se consideran inauténticos, estimándose, en cambio, como auténticos otros comentarios inéditos sobre tales libros. La *Summa philosophiae*, que antes era también atri-

ROB

buida a Robert Grosseteste ha sido considerada apócrifa por L. Baur (véase PSEUDO GROSSETESTE). — La edición de los tratados de Grosseteste hecha en Venecia en 1514 ha recibido grandes correcciones en la edición crítica de L. Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln*, 1912 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, IX], quien ha demostrado cumplidamente la inautenticidad de varios de los escritos mencionados. Baur divide las obras en los apartados siguientes: I, Introducción a la filosofía (*De artibus liberalibus, De generatione sonorum*); II, Filosofía natural: astronomía (*De sphaera, De generatione stellarum, De cometis*); meteorología (*De impressionibus aëris*), cosmogonía (*De luce seu de inchoatione formarum*), óptica (*De Uñéis, angulis et figuris, De natura locorum, De iride, De colore*), física (*De calore solis, De differentiis locorum, De impressionibus elementorum, De motu corporali, De motu supercoelestium, De finitate motus et temporis*). III, Metafísica (*De unica forma omnium, De intelligentiis, De statu causarum, De potentia et actu, De veritate, De veritate propositionis, De scientia Dei, De ordine ejanandi causarum a Deo*). IV, Psicología (*De liberi arbitrio, De anima*). — Trad. inglesa del tratado *De luce*, por Clare C. Riedl, *On Light* (en *Mediaeval Philosophical Texts in Translation*, N° 1. Milwaukee, Wis., 1942; la trad. ha sido hecha a base de la edición de Baur). — Véase también la bibliografía de S. Harrison Thomson, *The Writings of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln*, 1175-1253, 1940. — Véase: Reinhold Pauli, *Bischof Grosseteste und Adam von Marsh*, 1864. — Gotthard Victor Lechler, *R. Grosseteste, Bischof von Lincoln*, 1867. — G. G. Perry, *The Life and Times of R. Grosseteste*, 1871. — J. Feiten, *R. Grosseteste, Bischof von Lincoln*, 1887. — Fr. S. Stevenson, *R. Grosseteste, Bishop of Lincoln. A Contribution to the Religious, Political and Intellectual History of the Thirteenth Century*, 1899, reimp., 1962. — L. Baur, *Die Philosophie des Robert Grosseteste*, 1917 [Beiträge, XVIII]. — F. M. Powicke, R. G. and the *Nichomachean Ethics, a Study in His Share in the first complete Latin translation of the "Ethics"*, 1930. — A. G. Little y F. Pelster, *Oxford Theology and Theologians A. D. 1282-1302*, 1934. — A. C. Crombie, R. G. and the *Origins of Experimental Science; 1100-1700*, 1953. — D. A. Callus, D. Smalley, A. C. Crombie, R. W.

ROB

Hunt, T. H. Strawley, W. A. Pantin, *Robert Grosseteste, Scholar and Bishop*, 1956, ed. D. A. Callus y M. Powicke.

ROBERTO HOLKOT. Véase HOKOT (ROBERTO).

ROBERTO KILWARDBY (t 1279), de la Orden de los Predicadores, fue maestro de teología desde 1248 a 1261 en Oxford, arzobispo de Canterbury desde 1272 y Cardenal desde 1278. Es conocido sobre todo como uno de los maestros dominicos de la llamada "primera generación" que defendieron la tradición agustiniana contra las posiciones tomistas que ya comenzaban a introducirse en Oxford. Poco después de la condenación del averroísmo en París por Esteban Tempier (7, marzo, 1277), Roberto Kilwardby condenó en Oxford (18, marzo, 1277) treinta proposiciones tomistas: catorce sobre la gramática y la lógica, y dieciséis relativas a la "filosofía natural". Entre las proposiciones condenadas del primer grupo se halla la que afirma que toda proposición verdadera relativa al futuro es necesaria. Entre las proposiciones condenadas del segundo grupo destacan la que afirma que hay en la materia potencia activa, y la que sostiene que hay una forma simple vegetativa, sensitiva e intelectual. Es de advertir que no se trata de una condenación de tales proposiciones como heréticas, sino solamente como peligrosas y, de consiguiente, impropias para la enseñanza. La posición filosófica de Roberto Kilwardby en las famosas disputas de la época es especialmente visible en la carta que dirigió a Pedro de Conflans (Petrus de Conflans), en la cual se toman varias de las proposiciones prohibidas y se examina su inconsistencia filosófica y su inaceptabilidad teológica. En esta carta se advierte que el agustinismo puede conciliarse con el aristotelismo siempre que se subraye en éste la tesis de que hay algo de forma en la materia y, por lo tanto, una potencia activa. Además de las opiniones citadas Roberto Kilwardby desarrolló tesis filosóficas en varios tratados; especialmente importante es el dedicado a la clasificación de los saberes en la línea de Aristóteles, Domingo Gundisalvo y Hugo de San Victor. A ellas nos referimos en el artículo Ciencias (Clasificación de las) (VÉASE).

ROB

Los tratados referidos son: *De oríscientiarum* (véase D. E. Sharp, "The 'De ortu scientiarum' of Robert Kilwardby", *The New Scholasticism*, VIII [1934], 1-30). — *De spiritu imaginativo* (véase M.-D. Chenu, "Le 'De spiritu imaginativo' de R. K.", *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, XV [1926], 507-17). — *De conscientia* (véase Id., *id.*, "Le 'De conscientia' de R. K.", *Ibid.*, XVI [1927], 318-26). — *De tempore* (véase *id.*, *id.*, "Le traité *De tempore* de R. K.", *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, Homenaje a M. Grabmann, 1935, págs. 855-61). — *De imagine et vestigio Trinitatis* (véase F. Stegmüller, "Der Traktat des R. K., O. P. 'De imagine et vestigio Trinitatis'", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, X [1935-1936], 324-407). — Roberto Kilwardby escribió asimismo comentarios sobre Porfirio, sobre varias obras de Aristóteles (incluyendo el *Organon*) y sobre las *Sentencias*. — Entre los numerosos escritos sobre la condenación de 1277 destacamos: F. Ehrle, "Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts", *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, V (1889), 614-32. — A. Birkenmajer, *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, 1922 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie der Mittelalters, XX, 5, págs. 36-9]. — M.-D. Chenu, "Les réponses de saint Thomas et de Kilwardby à la consultation de Jean de Verceil 1271", *Mélanges Mandonnet*, t. I. 1930, págs. 191-222. — D. E. Sharp, "The 1277 Condemnation of Kilwardby", *The New Scholasticism*, VIII (1934), 306-18. — Véase, además: E. M. F. Sommer-Seckendorff, *Studies in the Life of Robert Kilwardby*, O. P., 1937. — I. Thomas, "Kilwardby on Conversion", *Dominican Studies*, VI (1953), 56-76. — *Id.*, *id.*, "Maxims in Kilwardby", *ibid.*, VII (1954), 129-46.

ROBLES (OSWALDO) nac. (1904) en Monterrey (México), profesor en la Universidad Nacional de México, es el más destacado representante de la tendencia neotomista en el citado país. Robles mezcla, sin embargo, las tendencias tomistas con las agustinianas, señalando que lo que hay de aceptable en las corrientes existencialistas puede encontrarse, más sólidamente fundado, en la filosofía agustiniano-tomista. En nombre de ella Robles se opone a otras corrientes vigentes, si bien a veces

ROD

con espíritu ecléctico al reconocer lo que algunas de ellas (como la fenomenología o la epistemología de N. Hartmann) pueden tener de valioso.

Obras: *El alma u el cuerpo*, 1935. — *La teoría de la idea en Malebranche y en la tradición filosófica*, 1937. — *Esquema de antropología filosófica. Ensayo acerca de las relaciones entre el espíritu y el cuerpo*, 1942. — *Propedéutica filosófica*, 1943. — *Introducción a la filosofía científica*, 1948, 4ª ed., 1961. — *Filósofos mexicanos del siglo XVI*, 1950. — *Freud a distancia*, 1955. — *Símbolo y deseo*, 1956. — *El problema de la angustia en la psicopatología de K. Jaspers*, 1958 (tesis). — O. Robles ha traducido y comentado obras de Fray Alonso de la Veracruz.

RODAS (ESCUELA DE). Véase ESTOICOS.

ROGELIO BACON. Véase BACON (ROGELIO).

ROLAND-GOSSELIN (M. D.) (1883-1934), uno de los miembros del *Studium* del Saulchoir (v.) ha defendido el llamado "realismo de la inteligencia" que ha constituido, dentro del neotomismo (VÉASE) contemporáneo, una de las posiciones características del realismo (VÉASE). Este realismo de la inteligencia se opone, por lo pronto, del modo más terminante a las posiciones del realismo inmediato y a la teoría del sentimiento de presencia, así como, y sobre todo, a las tesis influidas por el blondelismo. El realismo de la inteligencia es para Roland-Gosselin la verdadera posición tomista, para la cual el conocimiento intuitivo exigiría una interpenetración de sujeto y objeto. El inmaterialismo del acto del conocimiento es justamente lo que permite la aprehensión de la esencia y la perfección del conocer. Una especie de "primado de la esencia sobre la actualidad de la existencia", cuando menos en el sentido gnoseológico, se hace, así, indispensable. El conocimiento es, en otros términos, esencialmente intencional y no "intuitivo" o "inmediato"; sólo el orden intencional permite, al entender de Roland-Gosselin, proyectar una luz sobre el objeto y aun admitir, como subsumida en dicho orden, la intuición subjetiva del acto. De lo contrario, opina dicho autor, el realismo tiene que ser abandonado por el idealismo, y no se ve de qué modo la negación de la inte-

ROL

ligibilidad del ser previa a su existencia puede seguir manteniendo unidos los conceptos de realismo y de inteligencia que Santo Tomás se había empeñado en sostener y equilibrar.

Obras: *L'habitude*, 1920. — *La morale de Saint Augustin*, 1925. — *Aristote*, 1928. — *L'amour, a-t-il tous les droits? Peut-il être un péché?*, 1929. — *Essai d'une étude critique de la connaissance. I. Introduction et première partie*, 1932 [Bibliothèque thomiste, XVII]. — Entre los artículos de M.-D. Roland-Gosselin destacan: "La révolution cartésienne", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, IV (1910), 678-93. — "L'évolution de l'intellectualisme grec de Thaïes à Aristote", *id.*, VII (1913), 5-25. — "L'intuition bergsonienne et l'intelligence", *id.*, VII (1913), 389-411. — "L'intellectualisme de Leibniz", *id.*, VIII (1914), 127-217. — "La perception extérieure d'après M. Bergson", *id.*, VIII (1914), 397-422. — "Peut-on parler d'intuition intellectuelle dans la philosophie thomiste?", *Philosophia perennis (Festgabe J. Geysler)*, 1930, tomo II, págs. 709-30.

Crítica en: E. Gilson, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, 1947, cap. IV.

ROLANDO DE CREMONA, de la Orden de los Predicadores, ocupó de 1229 a 1231 una cátedra de teología en París a instancias del arzobispo, Guillermo de Auvernia. Se dirigió luego a Toulouse, donde escribió su más celebrada obra: una *Summa* [*Summa theologica*], llamada también *Liber quaestionum*. Luego se trasladó a Bolonia, en donde residió hasta su muerte.

Rolando de Cremona es considerado como uno de los primeros "aristotélicos" de París, es decir, de los que Fernand Van Steenberghen ha llamado "aristotélicos eclécticos". Además de la citada *Summa* se deben a Rolando de Cremona tratados *De incarnatione* y *De virtute*, y un *Comentario al Libro de Job*.

Summae Magistri Rolandi Cremonensis, O. P. liber tertius, 1962, edito princeps al cuidado de A. Cortesi [Monumenta Bergomensia, 7]. En prep. los libros I y II (a cargo de Eduarda Preto), en 2 vols., así como un volumen sobre la vida y escritos de Rolando, tablas, fuentes, etc. Véase E. Filthaut, *R. von C. und die Anfänge der Scholastik im Predigerorden*, 1936. — F. Van Steenberghen, *Aristotele in Occident. Les origines de l'aristotélisme parisien*, 1946 (trad. inglesa con algunos cambios importan-

ROM

tes introducidos por el autor: *Aristotle in the West. The Origins of Latin Aristotelianism*, 1955).

ROMAGNOSI (GIOVANNI DOMENICO) (1761-1835) nació en Salsomaggiore. Estudió en el "Collegio Alberoni" de Piacenza y en Parma. Luego se trasladó a Trento, consagrándose a actividades políticas en favor de las ideas jacobinas. De 1802 a 1807 fue profesor de Derecho moral en Parma; de 1807 a 1809 profesó en Pavía y de 1809 a 1812 en Milán. De 1812 hasta su muerte pasó por muy diversas vicisitudes a causa de sus ideas de reforma jurídica y política.

La labor principal de Romagnosi es la que llevó a cabo en la jurisprudencia, pero aquí nos interesan principalmente sus ideas filosóficas generales. Éstas son las ideas de un grupo de pensadores coetáneos, entre los que figuran Melchiorre Gioia (nac. Piacenza: 1767-1829: *Lógica della statistica*, 1803. — *Elementi di filosofia*, 1813. — *Ideologia*, 1822. — *Filosofia della statistica*, 1822); Francesco Soave (nac. Lugano: 1743-1806: *Analisi dell'umano intelletto*, 1775. — *Istituzioni di lógica, metafisica ed etica*, 1791); Cesare Baldinotti (nac. Florencia: 1747-1821: *De recta humanae mentis institutione*, 1787. — *Testamentum metaphysicorum libri tres*, 1817), maestro de Rosmini; Pasquale Borelli (1782-1859) y otros. No todos ellos abrazaron las mismas ideas, pero todos siguieron tendencias empiristas y sensualistas derivadas en parte de Locke y sobre todo de Condillac — el cual ejerció una influencia directa sobre los pensadores italianos por su estancia (1758-1767) en los ducados del Norte de Italia, cuando fue preceptor de Don Fernando en la Corte de Parma. También influyeron en varios de estos pensadores (por ejemplo, en Soave) los ideólogos y especialmente Destutt de Tracy. Romagnosi siguió tendencias sensualistas condillacianas, pero trató de evitar el radicalismo de Condillac. En efecto, para Romagnosi la "ideología" (o estudio de las ideas humanas) muestra que aunque las sensaciones sean base de conocimiento, no son suficientes para explicar todo el conocimiento. En efecto, las sensaciones no se organizan por sí mismas para formar las facultades superiores; es menester el concurso de la inteligencia. Sin embargo, la inteligencia sola es asimismo insuficiente,

pues no hay inteligencia si no hay sensación. Las ideas se forman, pues, en virtud de una cooperación de la sensación y de la razón, así como en virtud del concurso de los elementos internos y de los que proceden de los objetos mismos.

Los intentos de mediación entre apuntados se completan con el ensayo de tender un puente entre la multiplicidad de las impresiones del mundo externo y la unidad procedente del yo. El yo unifica, pero si no hubiese en lo diverso cierta potencia de unificación permanecería diverso. A la vez, la unificación del yo es unificación de multiplicidad, de modo que debe de haber en el yo una potencia de diversificación sin la cual sería incapaz de abarcar la diversidad.

A la "filosofía de las ideas" de Romagnosi se agrega lo que llamó "filosofía civil", un estudio del "hombre real" como "hombre en sociedad".

Obras principales: *Genesi del diritto penale*, 1791. — *Introduzione allo studio del diritto pubblico universale*, 1805. — *Saggio filosofico-politico sull'istruzione pubblica*, 1807. — *Principii della scienza del diritto naturale*, 1820. — *Che cosa è la mente sana*, 1827. — *Della suprema economia dell'umano sapere*, 1829. — *La morale degli antichi*, 1831. — *Della natura e dei fattori dell'incivilimento*, 1832. Edición de *Opere*, Florencia, 1822-1835, y Milán, 1836-1841. Escritos inéditos, Milán, 1873. — Véase Bartolomei, *Del significato del valore delle dottrine di Romagnosi*, 1901. — G. Ferrari, *La mente di G. D. Romagnosi*, 1913. — A. Norsa, *Il pensiero filosofico di Romagnosi*, 1930. — Lorenzo Caboara, *La filosofia politica di Romagnosi*, 1936. — M. Barillari, *Il diritto pubblico del Romagnosi*, 1936. — E. di Cario, *Biblioteca Romagnosiana*, 1936. — G. A. Belloni, *Saggi sul Romagnosi*, 1940. — A. Draetta, *Della civile filosofia di G. D. Romagnosi*, 1950.

ROMANES (GEORGE JOHN) (1848-1894), nac. en Kingston (Canadá), es considerado, igual que Clifford, uno de los principales representantes del evolucionismo naturalista, pero al contrario de quienes convertían el evolucionismo darwiniano en un sustituto de la creencia religiosa, Romanes estima que el teísmo, que al principio rechazaba, constituye un problema que no puede resolverse por los medios de una ciencia natural que hipostasia sus leyes en principios metafísicos.

De ahí la adopción, para solucionar un problema de carácter religioso de un punto de vista cabalmente metafísico; el agnosticismo es, así, sólo un punto de partida y en modo alguno la culminación del proceso del pensamiento. Ahora bien, dicho punto de vista metafísico es aparentemente igual al adoptado por Clifford. Como este último, Romanes supone que lo real forma un tejido mental, un *mind-stuff*, visto desde un aspecto, da lugar a la naturaleza material, y desde otro a la realidad psíquica. Pero mientras Clifford subordina esta última a la primera, Romanes sigue la vía inversa. El mundo es también un *eject y*, como tal, un absoluto que en principio debería ser impersonal. Sin embargo, la tendencia de Romanes a la justificación metafísica de la actitud teísta que en los comienzos sometió a una crítica agnóstica, lo condujo pronto a una personalización de lo Absoluto. Sólo así podrá colmarse, a su entender, no sólo el vacío producido entre la concepción materialista-evolucionista y la creencia tradicional, sino también el dualismo de lo material y de lo psíquico, pues la personalización o, mejor dicho, la superpersonalización de lo absoluto "ejectivo" engloba en su seno todas las formas subordinadas de realidad.

Obras: *A Candid Examination of Theism*, 1878 (publicado con el pseudónimo "Physicus"). — *Mind and Motion, and Monism*, 1895 (con su principal ensayo, "The World as an Eject", publicado por vez primera en 1886). — *Thoughts on Religion*, 1896 (obra postuma, que debía publicarse con el pseudónimo "Metaphysicus"). — *Essays*, 1897 (postuma). A ellas hay que agregar sus obras biológicas y de historia de la evolución: *Mental Evolution*, 1878. — *The Scientific Evidences of Organic Evolution*, 1882. — *Darwin's Work in Zoology and Psychology*, 1882. — *Animal Intelligence*, 1883. — *Mental Evolution in Animals*, 1884. — *Mental Evolution in Man*, 1889. — *Darwin and after Darwin*, 3 vols., 1892-1897. — *Shellfish Starfish and Sea Urchins*, 1893-1894. — *An Examination of Weismannianism*, 1894.

ROMANTICISMO. Consideramos aquí solamente algunos de los rasgos generales del movimiento romántico, especialmente los que tienen o pueden tener alcance filosófico.

Se ha discutido mucho si 'romanticismo' es un término que designa solamente una cierta época de la vida y de la cultura occidentales, o bien si puede ser considerado como expresión de una constante histórica (VÉASE). Los historiadores se inclinan a la primera concepción; algunos filósofos de la historia y de la cultura, a la segunda. Según esta última, el romanticismo ha estado presente en varias épocas y constituye una de las dimensiones del alma fáustica y dionisiaca en oposición al alma apolínea. Así, en la cultura griega *predominaría* la constante clásica; en la germánica, la romántica. Observemos que en numerosas ocasiones las concepciones anteriores llegan a fundirse. En efecto, los historiadores no prescinden de ciertos rasgos generales; los filósofos de la cultura y de la historia inducen la mayoría de tales rasgos del romanticismo en tanto que designación de un cierto período de la historia de Occidente.

Restringiremos aquí el significado de 'romanticismo' al movimiento de ideas, sentimientos, creencias y productos culturales que se extendió aproximadamente desde 1800 a 1850 por diversos países europeos (Francia, Alemania, Inglaterra, Italia, España, etc.) y americanos y que fue precedido por concepciones muy variadas del siglo XVIII (Rousseau, la poesía pastoril, las morales del sentimiento, etc., etc.). Pero señalaremos al propio tiempo ciertos rasgos generales de tal movimiento que, si se quiere, pueden ser usados en la doctrina de las constantes históricas. Advertimos que en la mayor parte de los casos tales rasgos son *tendencias* más bien que conceptos fijos o exclusivos. Además, insistiremos en las características del pensamiento (particularmente filosófico) más que en las de otras esferas de la cultura.

Característica del pensamiento romántico es el rechazo de la noción de medida y la acentuación de lo inconmensurable y a veces de lo infinito (que, contrariamente al movimiento barroco, no es ordenado y limitado, sino exaltado). Con ello se une la aspiración a la identificación de contrarios y a la fusión de todos los aspectos de la realidad y de la cultura en un principio único omnicompreensivo. De este modo llega a afirmarse la igualdad de la filoso-

ROM

fía con la ciencia, la religión y el arte. Hay también un desvío manifiesto por el modo de conocer (o cuando menos por el predominio del modo de conocer) propio de las ciencias naturales cuando éstas adoptan el método mecánico-matemático, y una preferencia indudable por las ciencias del espíritu o por la concepción de la Naturaleza de acuerdo con tales ciencias. Así, lo mecánico es sustituido por lo orgánico, lo atomizado y parcial por lo estructural y total, el análisis por la síntesis. No es sorprendente que a tenor de ello surja un interés decidido por la historia y en particular por ciertos períodos históricos que, como la Edad Media, se les aparecían a los románticos como semejantes al propio. Predomina en tal interés la acentuación por lo velado, por lo misterioso, por lo sugestivo y, en general, por el "fondo" contra la "superficie". Pero, además, se abre paso cada vez más la orientación hacia lo dinámico contra lo estático. Esta última orientación puede dar lugar a dos actitudes: o a la tradicionalista, opuesta al espíritu de la Ilustración y amiga de las manifestaciones específicas de cada comunidad, o a la progresista, que adopta ciertos postulados de la Ilustración, pero los transforma insuflándoles el patetismo y la carga emocional de que éstos carecían a los ojos de los románticos. Es fácil descubrir en ambas direcciones el elemento de lo religioso, si bien en un caso se trata de la religión tradicional (y hasta pre-tradicional) y en el otro de la "religión del futuro". En lo que se refiere al método, el romanticismo sostiene con frecuencia el primado de la intuición y del sentimiento frente a la razón y al análisis; lo irracional le atrae indudablemente más que lo racional, lo imprevisible más que lo previsible, lo multiforme (que se sigue manteniendo en el seno de todo principio omnicompreensivo) más que lo uniforme, lo trágico más que lo cómico (inclusive la ironía [v.] es una ironía trágica), lo oculto más que lo presente, lo implícito más que lo explícito, lo sublime (v.) más que lo bello, lo aristocrático (y lo popular) más que lo burgués, el espíritu colectivo más que el individual, lo anónimo (o lo genial) más que lo nombrable, lo interno más que lo externo y lo dramático más que lo apa-

ROM

cible. Hemos dicho antes que se trataba de *tendencias*; especificamos ahora que nos las habernos con *atracciones*. Con ello queremos precaver contra las fáciles objeciones de que por un lado encontramos en las obras románticas muchos elementos que según la anterior enumeración deberían estar excluidos de ellas, y de que por otro lado el romanticismo tiene, según los autores, las generaciones y los países, caracteres propios irreductibles a esquemas demasiado generales.

Véase sobre el romanticismo, y especialmente sobre el romanticismo filosófico alemán: H. Hettner, *Die romantische Schule in ihrem inneren Zusammenhang mit Goethe und Schiller*, 1850. — R. Haym, *Die romantische Schule*, 1870, 5ª ed., 1928. — Ricarda Huch, *Blütezeit der Romantik*, 1902, 16ª ed., 1931. — O. Ewald, *Romantik und Gegenwart*, I. *Die Probleme der Romantik als Grundfragen der Gegenwart*, 1904. — M. Joachimi, *Die Weltanschauung der deutschen Romantik*, 1905. — E. Kircher, *Philosophie der Romantik*, 1906. — W. Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*, 1906 (trad. esp.: *Vida y Poesía*, 1945). — R. M. Waerner, *Romanticism and the Romantic School in Germany*, 1910. — R. Benz, *Die deutsche Romantik*, 1937. — R. Ruprecht, *Der Aufbruch der romantischen Bewegung*, 1948.

ROMERO (FRANCISCO) (1891-1962) nació en Sevilla (España) y se trasladó muy pronto a la Argentina. Hasta 1946 fue profesor en las Universidades de Buenos Aires y La Plata; presentada en dicho año su dimisión por inconformidad con el gobierno de Perón, fue repuesto en sus cátedras al caer éste en 1955. Perteneciendo al círculo de Korn. e interesado en la difusión de la filosofía en Hispanoamérica, formó un grupo de discípulos con el fin de impulsar la producción filosófica hispanoamericana y hacer de ella algo a la vez original y firmemente vinculado con la tradición europea. Romero recibió incitaciones para su filosofía de diversos lados; junto a Korn hay que mencionar a Ortega y Gasset y a un grupo de pensadores alemanes contemporáneos, entre los que destacan W. Dilthey, Max Scheler y N. Hartmann. Un rasgo constante de su pensamiento es la idea de la filosofía como problema (VÉASE); contra el dogmatismo y la precipitación de muchos

ROM

filósofos, Romero proclama con frecuencia que la filosofía es una larga tarea. En ella ha colaborado Romero en varios campos: la antropología filosófica, la teoría de la cultura, la metafísica y la interpretación del pensamiento actual. Nos referiremos principalmente a los tres primeros.

Romero ha descrito con detalle la intencionalidad (V. INTENCIÓN E INTENCIONALIDAD) como característica primaria del hombre. Esta intencionalidad se basa en un psiquismo originario, pero mientras el animal se confina a él, el hombre monta sobre el mismo un haz de intenciones proyectadas hacia el objeto. Esto permite establecer una relación entre sujeto y objeto. Aunque esta tesis tiene un aire intelectualista, hay que tener en cuenta que no se olvidan en ella lo emotivo y lo volitivo, los cuales están asimismo penetrados de intencionalidad, aun cuando se fundan siempre en la constitución cognoscitiva de un mundo de objetividades. Esta constitución alcanza madurez en el acto del conocimiento objetivo, basado en el juicio objetivante (v.). En el curso del mismo se producen signos objetivos, con lo cual la teoría del hombre implica asimismo una teoría de la comunidad humana en tanto que comunidad objetivante. Romero ha elaborado, por lo demás, su teoría de la comunidad humana y de la cultura al hilo de una filosofía del espíritu (v.) en el cual descubre el estadio superior del crecimiento de la intencionalidad. Contra las concepciones que hacen de la cultura (v.) un obstáculo para el desarrollo individual, Romero subraya la importancia que tienen las fijaciones culturales para el propio individuo. Puede decirse que el espíritu es lo propio del hombre, y el nivel supremo de la realidad, junto a la realidad inorgánica, orgánica y el psiquismo intencional. Aunque el hombre participa de los cuatro niveles ontológicos, el nivel espiritual lo destaca por encima de los demás entes y hace que el hombre sea "más hombre". El espíritu posee las notas de objetividad absoluta (y, por ende, unidad), universalidad (y, por ende, libertad como evasión del particularismo animal), historicidad (que no debe concebirse como nota única), interés desinteresado y absoluta trascendencia (v.). Esta última nota es

particularmente interesante, porque su elaboración lleva hasta la metafísica. En efecto, el absoluto trascender es, según Romero, la característica principal del espíritu, pero a la vez el trascender espiritual debe ser entendido en el marco de una metafísica para la cual la trascendencia constituye el *elemento positivo* de la realidad. Cada nivel de realidad se caracteriza por el menor o mayor ímpetu trascendente, desde la mínima trascendencia de lo inorgánico hasta la trascendencia máxima de lo espiritual. A base de esto puede inclusive llegarse a una conclusión que es a la vez base de ulteriores meditaciones: ser es trascender. Según Romero, la trascendencia no ha sido hasta ahora objeto de adecuado examen, debido al carácter esencialmente inteligible de lo inmanente, única esfera a la cual parece poder aplicarse sin límites la razón (v.).

Obras: *Lógica*, 1938, 17ª ed., 1961 [en colaboración con E. Pucciarelli]. — A. Korn, 1940 (en colaboración con A. Vasallo y L. Aznar). — *Filosofía contemporánea. Primera serie*, 1914. — *Sobre la historia de la filosofía*, 1943. — *Filosofía de la persona*, 1944. — *Papeles para una filosofía*, 1945. — *Filosofía de ayer y de hoy*, 1947. — *Filósofos y problemas*, 1947. — *Ideas y figuras*, 1949. — *El hombre y la cultura*, 1950. — *Sobre la filosofía en Iberoamérica*, 1952. — *Teoría del hombre*, 1952, 2ª ed., 1958. — *Estudios de historia de las ideas*, 1953. — *¿Qué es la filosofía?*, 1953. — *Ubicación del hombre*, 1955. — *Relaciones de la filosofía. La filosofía y el filósofo. Las alianzas de la filosofía*, 1959. — *Historia de la filosofía moderna*, 1959 [Breviarios, 150]. — *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual*, 1960. — Romero dejó inéditos, entre otros papeles, una *Interpretación de la filosofía actual*, que se está preparando para publicación (ver un capítulo del manuscrito titulado "La estructura de la historia de la filosofía", en *La Torre*, Año X, Nº 38 [1962], 11-38). — Véase Hugo Rodríguez Alcalá, *Misión y pensamiento de F. R.*, 1959. — Antonio Rodríguez Huescar, "La idea de la realidad en la 'Teoría del hombre', de F. R.", *La Torre*, Año VI, Nº 24 (1958), 81-130. — Marjorie S. Harris, *F. R. on Problems of Philosophy*, 1960.

ROSCELINO (ca. 1050 - ca. 1120) de Compiègne —Roscelinus de Compendis, de Compendio o Compendien-

sis— enseñó, en calidad de canónigo, en Compiègne y Loches, donde fue maestro de Abelardo, así como en Besançon y en Tours. Como principal representante del nominalismo (VÉASE) en la disputa de los universales, Roscelino sostenía que toda distinción entre géneros y especies, substancias y accidentes es una simple distinción verbal; todo objeto es, en cuanto objeto, según Roscelino, indivisible, pues la única realidad es la individualidad. Esta doctrina, que algunos consideran efectivamente fundada por Roscelino y de la que, según otros, hay antecedentes en varios pensadores y maestros de que se tienen escasas noticias —como cierto Juan, abad de Athelney, en el siglo IX; Roberto de Paros, Arnulfo de Laon y otros que enseñaban la dialéctica "a la manera de los modernos"— se halla ya implícita, empero, en la misma cuestión netamente formulada por Porfirio. Más aun: el nominalismo surge desde el instante en que, descubiertos por los griegos los "universales", se plantea naturalmente la cuestión de su "realidad". Sea como fuere, el nombre de Roscelino va adscrito a la dirección nominalista medieval como su primer capital representante, sobre todo porque su defensa de la misma parecía suponer su aplicación a esferas extrafilosóficas, como al misterio de la Trinidad, concebida como tres seres distintos. Tal consecuencia o posible consecuencia fue combatida sobre todo por San Anselmo de Canterbury, y Roscelino se vio obligado a abjurar de los resultados teológicos de sus principios dialécticos en el concilio de Soissons (1092).

Fuentes para el conocimiento de la doctrina de Roscelino, en la edición de Cousin de las obras de Abelardo, especialmente el tratado *De generibus et speciebus*. Véase también el libro de Reiners sobre el nominalismo en la escolástica temprana citado en la bibliografía del artículo NOMINALISMO. — Lo más completo sobre Roscelino sigue siendo el libro de F. Picavet, *Roscelin, philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire; sa place dans l'histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, 1896, 2ª ed., 1911.

ROSENKRANZ (JOHANN KARL FRIEDRICH) (1805-1879), nació en Magdeburgo y fue "profesor extraordinario" en Halle (1831-1833) y pro-

fesor titular en Königsberg (desde 1833) como sucesor en la cátedra de Herbart. Rosenkranz se consideró a sí mismo como un fiel hegeliano (véase HEGELIANISMO) y polemizó contra los que se oponían a Hegel o bien se desviaban a su entender de las verdaderas doctrinas hegelianas. Sin embargo, aunque Rosenkranz partió de Hegel y conservó gran parte de la "metafísica del Espíritu" hegeliano, se apartó, de hecho, de su maestro por el modo como entendió la relación entre lo temporal y lo intemporal y especialmente por su elaboración de la "lógica" como "ciencias de las ideas lógicas". En lo que toca al primer punto, Rosenkranz intentó superar el dualismo entre lo temporal y lo intemporal, pero sin utilizar a tal efecto el método dialéctico hegeliano, antes bien intentando mostrar lo que hay de temporal en lo intemporal y de intemporal en lo temporal. En cuanto al segundo punto, Rosenkranz dividió la "ciencia de las ideas lógicas" en metafísica, lógica e ideología (o doctrina de las ideas). La primera abarca la ontología, la etiología (o doctrina de las causas) y la teleología. La segunda se ocupa del problema de la relación entre el ser y el pensar. La última trata del método. Rosenkranz se ocupó asimismo de cuestiones teológicas y estéticas, intentando revalorizar aspectos del pensamiento de Hegel que habían sido mal interpretados o desarrollar ciertas ideas hegelianas poco tratadas por su maestro.

Entre las muchas obras de R. destacamos: *Ästhetische und poetische Mittheilungen*, 1827 (*Comunicaciones estéticas y poéticas*). — *Über Calderons Tragödie vom wunderthätigen Magus, ein Beitrag zum Verständnis der Faust'schen Fabel*, 1829 (*Sobre la tragedia de Calderón, acerca del mágico prodigioso; contribución a una comprensión de la fábula fáustica*). — *Der Zweifel am Glauben. Kritik der Schriften de tribus impostoribus*, 1830 (*La duda en la fe. Crítica de los escritos de tribus impostoribus* [de los tres impostores]). — *Die Naturreligion*, 1831. — *Encyklopädie der theologischen Wissenschaften*, 1831, 2ª ed., 1845 (*Enciclopedia de ciencias teológicas*). — *Studien*, 1839-1848. Estos *Estudios* se dividen en 5 partes: Parte I (*Reden und Abhandlungen. Zur Philosophie und Literatur*), 1839; Parte II (*Id., id.*), 1844; Parte III (*Die Modificationen der Logik abgeleitet aus dem Begriff des Denken*),

ROS

1846; Parte IV (*Cedichte*), 1847; Parte V (*Reden und Abhandlungen. Zur Philosophie und Literatur*), 1848. Las Partes II y V son "Neue Folge" de la Parte I. Filosóficamente, la Parte más importantes es la III (*Lös modifikationen de la lógica, deducidas del concepto del pensamiento*). — *Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre*, 1836 (*Crítica de la doctrina de la creencia, de S.*). — *Geschichte der Kantischen Philosophie*, 1840 [Vol. XII de la ed. de obras de K. por Rosenkranz y Schubert]. — *System der Wissenschaft, ein philosophisches Enchiridion*, 1850 (*Sistema de la ciencia; un epitome filosófico*). — *Meine Reform der Hegelschen Philosophie, Sendschreiben an J. U. Wirty*, 1852 (*Mi reforma de la filosofía hegeliana. Misiva a J. U. W.*). — *Die Aesthetik des Hässlichen*, 1853, reim., 1963 (*Estética de lo feo*). — *Apologie Hegels gegen R. Haym*, 1858. — *Wissenschaft der logischen Idee*, 2 vols., 1858-1859 (*Ciencia de las ideas lógicas*). — *Epilegomena zur Wissenschaft der logischen Idee gegen Michelet und Lassalle*, 1862. — *Hegels Naturphilosophie und die Bearbeitung derselben durch den italienischen Philosophen A. Vera*, 1868 (*La filosofía de la Naturaleza de Hegel, v su elaboración por el filósofo italiano, A. V.*). — *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, 1870, reim., 1963. — *Neue Studien*, 1875-1878. Estos Nuevos Estudios constan de 4 partes: Parte I (*Studien zur Culturgeschichte*), 1875; II (*Studien zur Literaturgeschichte*), 1877; III (*Studien zur Literatur- und Culturgeschichte*), 1877; IV (*Zur Geschichte der neueren Philosophie, besonders del Hegelschen*), 1878. — Correspondencia: *Briefwechsel zwischen K. R. und Varnhagen von Ense*, 1926, ed. Arthur Warda.

Véase Richard Quäbicker, K. R., *eine Studie zur Geschichte der Hegelschen Philosophie*, 1879. — Richard Joñas, K. R., 1906. — Erwin Metzke, K. R. und Hegel. *Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des sogenannten Hegelianismus im 19. Jahrh.*, 1929. — Lotte Esau, K. R., *als Politiker. Studien über den Zusammenhang der geistigen und politischen Bewegung in Ostpreussen*, 1935.

ROSENZWEIG (FRANZ) (1886-1929) nació en Cassel. Estudió medicina en Göttinga, Munich y Friburgo, filosofía en Berlín y Friburgo, y jurisprudencia en Leipzig. Aunque durante un tiempo vaciló en si debía convertirse al cristianismo, decidió, en 1913, permanecer dentro de la religión judía. En 1923 le fue conferido el título de "rabino". Durante los últimos

ROS

años de su vida tradujo a Yehuda ha-Leví y, en colaboración con Martin Buber, la Biblia.

Rosenzweig elaboró un pensamiento filosófico —y teológico— que tiene lo que podría llamarse "sabor existencial", razón por la cual ha sido comparado con el de Jaspers, con el de Heidegger —con ciertas diferencias muy fundamentales con respecto a este filósofo— y con el de Buber. Se trata de lo que el propio Rosenzweig ha llamado "el nuevo modo de pensar" (*das neue Denken*), al cual se acercaron ya varios pensadores después de Hegel (y, en parte, como consecuencia de Hegel), tales como Feuerbach y Kierkegaard, y que fue propuesto por el maestro y amigo de Rosenzweig, Hermann Cohen, en sus últimos escritos de carácter filosófico-religioso, muy distintos de sus obras neokantianas. El "nuevo modo de pensar" es, como escribe Rosenzweig, el que "se lleva a cabo desde el punto de vista personal del pensador", el cual "debe proceder osadamente desde su propia situación subjetiva" con el fin de "llegar a ser objetivo". Ser objetivo quiere decir abarcar el "entero horizonte", pero ello no puede ponerse en práctica desde una posición distinta de aquella en la cual se encuentra el pensador y, por supuesto, no puede ponerse en práctica desde ninguna posición. Así, Rosenzweig no parte de una falsa generalidad, sino de una realidad concreta, la realidad propia del hombre en su propia situación, la cual no está sólo en el tiempo, sino que es tiempo. Ahora bien, a diferencia de los filósofos que encuentran en la finitud del hombre, en la realidad de la muerte, en la contingencia humana, todo lo que hay, Rosenzweig, orientado en su creencia judía, encuentra que la finitud y temporalidad del hombre es comprensible solamente cuando se tiene en cuenta que el hombre no consiste en estar en el mundo, sino en una relación entre el ser humano, el mundo y Dios. El hombre no se limita a reconocer verdades temporales, porque la verdad temporal misma depende de lo Eterno, esto es, de Dios. Pero lo Eterno no es un reino inteligible: es la fuente de un comienzo —la creación— de un acontecimiento cardinal —la revelación— y de un final — la redención. Esta última etapa es la decisiva, y es decisiva no, o no

ROS

sólo, para el hombre individual, sino para cada hombre en su relación con el prójimo: la redención es redención de "mí mismo" y del "otro yo" que es el "tú". En este respecto el judío se halla, según Rosenzweig, en una posición peculiar: es aquel que no ha nacido pagano y se ha hecho cristiano, sino que ha nacido judío para seguir siéndolo. Ser judío es a la vez una bendición y una condenación: Dios se revela al hombre en su "pueblo elegido", pero la revelación sitúa a este "pueblo elegido" fuera de la historia "normal". De ahí que la vida del judío sea la exacerbación de las paradojas en que consiste el ser humano. El judío es "el que es esencialmente errante", pero justamente por su error puede orientarse hacia "la estrella de la redención", que brilla únicamente para el errabundo y no para que el que está "fijado" — sea en la Naturaleza, sea en la historia. "La sagrada enseñanza de la Ley —pues el nombre *Torah* designa a la vez la enseñanza y la Ley— eleva al pueblo por encima de la temporalidad e historicidad de la vida, y lo desposee del poder sobre el tiempo" (*Der Stern der Erlösung*, III, 51). Es por ello que cuanto más arraigado está en el tiempo, tanto más inmerso está en la Eternidad.

Obras principales: *Hegel und der Staat*, 2 vols., 1920, reim., 1962 (*Hegel y el Estado*). — *Der Stern der Erlösung*, 1921, 2ª ed., 1930 (*La estrella de la redención*). — Yehuda Halevi, 1927 [traducción de 92 poemas y comentario]. — *Briefe*, 1935, ed. Edith Rosenzweig con la colaboración de Ernst Simon (*Cartas*). — *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, 1936 [en colaboración con Martin Buber] (*La Biblia y su traducción alemana* [contiene los ensayos sobre la Biblia y su traducción realizada por F. R. y Martin Buber; esta traducción, que consta de 15 vols., comenzó a publicarse en 1925]). — *Kleinere Schriften*, 1937 (*Escritos menores*) [reúne muchos trabajos de F. R. a partir de su escrito "Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. "Schellingianum", publicado en *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*. Philos.-hist. KL, 1917. Otra colección de escritos menores de F. R. fue publicada en 1926 con el título *Zweistromland*].

Véase Gershom Scholem, F. R. *ve-sifro kohav ha-geulah*, 1930 [en hebreo]. — F. R., *eine Gedenkschrift*, 1930 [artículos en recuerdo de R., con

bibliografía]. — F. R., *ein Buch des Gedenkens*, 1930 [idem.]. — Else Freund, *Die Existenzphilosophie Fr. Rosenzweigs. Ein Beitrag zur Analyse seines Werkes "Der Stern der Erlösung"*, 1933 (Dis.), reimpr., 1959. — Karl Löwith, "M. Heidegger and F. Rosenzweig, or Temporality and Eternity", *Philosophy and Phenomenological Research*, III (1942-1943), 53-77. El original alemán, hasta entonces inédito, ha sido incluido, con el título "M. H. und F. R., ein Nachtrag zu 'Sein und Zeit'", en el volumen de ensayos filosóficos de Löwith: *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, 1960. — Nahum N. Glatzer, F. R., *zain leben un zaine ideas*, 1945 [en yidish]. — Id., id., F. R. *His Life and Thought*, 1953. — Nathan Rothenstreich, *Hamahshavah ha-yehudit ba-et hahadashah*, 1951, págs. 164-251 [en hebreo].

ROSMINI-SERBATI (ANTONIO) (1797-1855), nac. en Rovereto (Trentino), sacerdote católico ordenado en 1831, presentó su obra, movida por la voluntad de constituir una nacionalidad italiana y, sobre todo, por el deseo de fundamentar filosóficamente la teología católica, como una restauración de la *philosophia perennis*; en verdad, Rosmini quiso realizar en su época el mismo trabajo de asimilación y síntesis que realizó Santo Tomás en la suya. De ahí el constante frente de su pensamiento con las corrientes filosóficas modernas, y en particular con el empirismo, la ideología y el idealismo en sus varias formas. Se trataba, en suma, de dar al plano teórico el cimiento de que el catolicismo, según Rosmini, carecía a la sazón. Esto suponía no sólo una asimilación, sino una verdadera "restauración". Tal propósito se revela ya en sus primeras obras, pero se despliega sobre todo en su escrito capital, el *Nuovo Saggio*. En rigor, se trata de un sistema completo de filosofía, que comprende una teosofía o teoría del ente (término que luego Rosmini sustituyó por el de "ser"), la cual abarca la ontología o doctrina universal del ser, la teología como doctrina del ser absoluto, y la cosmología como doctrina del ser finito y relativo. En verdad, la teoría del ser es lo que constituye el principio de toda su especulación. En este sentido, pero sólo en este sentido, la filosofía de Rosmini es un ontologismo. Pues el ontologismo de Rosmini no es, como

el de Gioberti —a quien sin reservas puede llamarse "ontologista"— una derivación del existente a partir del ente. Rosmini atiende mucho más que Gioberti a la realidad dentro de cuyo ámbito se da el ser, y por eso su sistema es considerado muchas veces como un psicologismo ideológico más bien que como un ontologismo *sensu stricto*. Ahora bien, el pensamiento del ser *in universale* es, en todo caso, el verdadero *hecho primitivo*. De ahí que Rosmini señale (*Nuovo Saggio*, ed. Castelli, § 399) que "el hecho obvio y simplicísimo del cual parto es el hecho de que el hombre piensa el ser de un modo universal" y que cualquiera que sea la explicación que pueda darse del hecho, éste es indudable. La idea del ser está, así, en todo pensamiento del hombre, no necesitando de ninguna otra idea para ser intuita y no procediendo de ninguna otra fuente y menos todavía de ninguna fuente sensible. El innatismo de la idea del ser es dondequiera afirmado por Rosmini, pero este innatismo no significa que tal idea emerge del yo, de un modo completamente immanente, o bien sea creada en nosotros por Dios en el acto de la percepción. La idea del ser es innata en el sentido de que "nacemos con la presencia y con la visión del ser posible" (*ibid.*, § 468), aun cuando ella no se actualice siempre e inmediatamente en nuestra conciencia. De esta idea del ser se deriva precisamente la forma de todo conocimiento y las formas generales —como la verdad, la substancia, la causalidad— mediante las cuales se conoce. Mas estas formas no son, propiamente hablando, categorías del entendimiento, sino verdaderas flexiones del ente. Rosmini rechaza todo idealismo en el sentido estricto de la palabra, así como todo psicologismo que permanezca en la región de lo immanente. Lo inteligible no es sólo aquello con lo cual algo se conoce, sino aquello que *hay*. De ahí "las aplicaciones posibles de la idea del ser" (*ibid.*, § 1137 y siguientes) y la teoría del Yo como una substancia que se piensa a sí misma, es decir, como algo que revela su substancialidad en un sentimiento fundamental por el cual se siente permanente y consistente. El mundo de las esencias no es por ello una mera hipótesis de lo sensible ni tampoco algo que se encuentre

en una región absolutamente trascendente al hombre. Rosmini piensa, en efecto, que las esencias son el verdadero "mundo" del hombre y que, por consiguiente, el pensamiento humano se aplica, naturalmente, por un "hábito" —análogo al de los escolásticos— a ese mundo esencial e inteligible. Pues el mundo inteligible en el cual se despliega la idea del ser es un mundo "objetivo" (*ibid.*, § 1226 y siguientes). Por eso se impone una especie de dialéctica de lo inteligible, y por eso también, al aplicarse a la teología, esta filosofía (que para un psicologismo radical aparece como un ontologismo, pero que para éste aparece como algo fundado por lo menos en la existencia de la conciencia) sostiene la posibilidad de un conocimiento *a priori* puro de un infinito, es decir, de Dios. El conocimiento negativo de Dios no es eliminado, pero, evidentemente, conduce con frecuencia a la idea de un ser incomprendible. Rosmini no confunde la idea positiva de un ser infinito con la indeterminación del ser en tanto que *ens commune*, pero es indudable que la ontología general muere por igual sobre la una y la otra. Así, puede decirse que la contemplación del ser inicial demuestra que éste no puede poseer una subsistencia absoluta, porque la comprensión misma de este ser necesita su dependencia o participación en un ser absoluto subsistente. Así, "el ser necesario subsistente o metafísico se identifica con el ser necesario lógico al cual se agrega su término natural, y de ahí que no existan propiamente por sí mismas dos necesidades —una lógica, y otra metafísica—, sino una sola, que está a la vez en la mente y en sí misma" (*ibid.*, § 1461). Pero lo inteligible no es sólo fundamento de toda ciencia, sino que es también, para Rosmini, norma de la vida moral. Por eso Rosmini termina por sostener la "conversión" de los trascendentales, pues sólo en ella y en su esencial inteligibilidad podrá hallarse el camino para esa restauración y asimilación que, después de haber pasado por la filosofía moderna, desea encontrar, enriquecida con nuevas experiencias, el camino de la filosofía perenne y tradicional.

Obras: *Saggio sulla felicità*, 1822. — *Dell'educazione cristiana*, 1823. — *Opusculi filosofici*, 1827-28. — *Nuo-*

ROS

vo saggio sull'origine delle idee, 1830. — Il rinnovamento di Terenzio Mamiani esposto ed esaminato, 1836. — Principii di scienza, morale e storia comparata dei sistemi morali, 1831-1837. — L'antropologia in servizio della morale, 1883. — Filosofia del diritto, 1839-1841. — Opuscoli morali, 1841. — Trattato della coscienza morale, 1844. — Introduzione alla filosofia, 1850. — Logica, 1854. Postumamente se publicaron: *Del supremo principio della metodologia e delle sue applicazioni all'educazione*, 1857. — *La filosofia di Aristotele*, 1858. — *Teosofia*, 1859. — *Corrispondenza*, 1857. — "Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del proprio sistema", *La Sapienza*, Nos. 5-6 (1881) en vol.: 3ª ed., 1949; ed. G. Bonafede (trad. esp.: *Breve esquema de los sistemas de filosofía moderna y de mi propio sistema*, 1959). — *Saggio storico-critico sulle catégorie e la dialettica*, 2 vols., 1883. — *Antropologia soprannaturale*, 3 vols., 1884. — *Psicologia*, 1887. — *Carteggio fra Alessandro Manzoni e Antonio Rosmini*, 1901. — *Scritti sul matrimonio*, 1902. — *Epistolario completo*, 1905. — Edición de *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini-Serbati*, por Enrico Castelli, 1934 y sigs. — Véase: A. Testa, *il nuovo saggio sull'origine delle idee del Rosmini*, 1837. — Vincenzo Gioberti, *Degli errori filosofici di A. Rosmini*, 3 vols., 1841-1844. — V. Lilla, *Kant e Rosmini*, 1869. — A. Paoli, *Esposizione ragionata della filosofia di A. Rosmini*, 2 vols., 1879. — Fr. Paoli, *Memorie della vita di A. Rosmini-Serbati*, I, 1880; II, 1884 (con bibliografía). — T. Davidson, *Rosmini's philosophical System*, 1882. — G. M. Cornoldi, *Il rosminianismo, sintesi dell'ontologismo e del panteismo*, 1883. — K. Werner, *A. Rosmini, seine Stellung in der Geschichte der neueren Philosophie der Italiener*, 1884. — *Id., id., Die italienische Philosophie des 19. Jahrhunderts*, 5 vols., 1884-1886, especialmente vol. I (*R. und seine Schule*). — L. Zani, *Il filosofo A. Rosmini e i suoi contraddittori*, 1885. — R. Benzone, *Dottrine dell'essere nel sistema rosminiano*, 1888. — T. Pertusati, *Di A. Rosmini-Serbati*, 1891. — F. de Sarlo, *La lógica di A. Rosmini ei problemi della logica moderna*, 1892. — *Id., id., Le basi della biologia e della psicologia secondo il Rosmini considerate in rapporto ai risultati della scienza moderna*, 1893. — G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, 1898. — C. Guastella, *Dottrina di Rosmini sull'essenza della materia*, 1901. — G. Morando, *Esame critico delle XL proposizioni rosminiane condannate dalla S. R. U. Inquisizione*,

ROS

1905. — Adolf Dyroff, *Rosmini*, 1906. — F. Orestano, *Rosmini*, 1908. — F. Palhoriès, *Rosmini*, 1908. — Pantaleo Carabellese, *La teoria della percezione intelletiva di A. Rosmini*, 1907. — C. Gavazzi, *Il pensiero letterario di A. Rosmini*, 1909. — C. Cavaglione, *Il vero Rosmini. Saggio di interpretazione*, 1912. — Gallo Galli, *Kant e Rosmini*, 1914. — G. Capone-Braga, *Saggio su Rosmini, U mondo delle idee*, 1914. — F. Pérez Bueno, *Rosmini. Doctrinas ético-jurídicas*, 1919. — Francesca Carassale, *A. Rosmini*, 1936. — G. Ceriani, *U ideologia rosminiana nei rapporti con la gnoseologia agostiniano-tomista*, 1938. — M. F. Sciacca, *La filosofia morale di A. Rosmini*, 1938, 2ª ed., 1955 (trad. esp.: *El pensamiento filosófico de A. R.*, 1954). — Dante Morando, *Rosmini*, 1945. — A. Luciani, *L'origine dell'anima «mana secondo A. Rosmini*, 1950. — G. Rovea, *Filosofiae religione in A. Rosmini*, 1952. — J. J. Ruiz Cuevas, *La filosofía como salvación en Rosmini*, 1952. — G. Bonafede, *La percezione intelletiva in Rosmini*, 1955. — Varios autores (A. Muñoz Alonso, M. Albendea, G. Bonafede, S. Benvenuti, A. García Martínez), número especial de *Crisis*, Año II, N° 6 (1955), sobre Rosmini. — Cario Giacom, *L'oggettività in A. R.*, 1960. — Pietro Prini, *fl. postumo. La conclusione della filosofia dell'essere*, 2ª ed., 1961. — Desde 1906 apareció la *Rivista Rosminiana*, con numerosos artículos sobre Rosmini. — Bibliografía por Dante Morando, en el tomo I de la *Edizione Nazionale delle Opere complete* (1936).

ROSS (WILLIAM DAVID), nac. (1877) en Thurso, Caithness (Escocia), profesor de Filosofía Moral en la Universidad de Oxford (1923-1928), es conocido sobre todo por sus ediciones, traducciones y extensos comentarios de obras de Aristóteles, entre ellas la *Física*, la *Metafísica*, la *Ética a Nicómaco* y los *Analíticos*. Los comentarios de Ross han contribuido grandemente a un mejor y más exacto conocimiento de la obra del Estagirita. Como historia de la filosofía Ross se ha distinguido asimismo en el estudio de la doctrina platónica de las ideas; nos hemos referido a uno de sus análisis al respecto en el artículo PARTICIPACIÓN. En cuanto filósofo sistemático, Ross ha trabajado especialmente en el examen de problemas éticos, con particular atención al significado de términos tales como 'justo' (right), 'bueno', etc. Ross ha sometido a crítica varias definiciones

ROT

de estos términos, señalando que cada una de ellas es aceptable en algunos respectos, pero inaceptable en otros. Oponiéndose a la concepción de lo bueno como algo objetivo, lo mismo que como una relación, Ross ha concluido que la palabra 'bueno' expresa un valor intrínseco. Ross se ha opuesto al intuitivismo en la ética y ha declarado que los principios morales fundamentales parecen ser —como los axiomas de la matemática— sintéticos *a priori*.

Obras: aparte los comentarios a obras de Aristóteles, se deben a Ross las obras siguientes: *Aristotle*, 1923, 5ª ed., 1919 (trad. esp.: *Aristóteles*, 1957). — *The Right and the Good*, [Gifford Lectures, 1935-1936], 1930. — *Foundation of Ethics*, 1939. — *Plato's Theory of Ideas*, 1951. — *Kant's Ethical Theory, a Commentary on the Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1954. — *The Development of Aristotle's Thought*, 1958 [Dawes Lecture].

ROTHACKER (ERICH) nac. (1888) en Pforzheim, "profesor extraordinario" desde 1924 en Heidelberg y profesor titular desde 1928 en Bonn, ha trabajado sobre todo en los problemas de la filosofía del espíritu y de la personalidad siguiendo en gran parte las orientaciones de Dilthey. Pertenece, pues, según él mismo confiesa, a la tendencia filosófica basada en la "escuela histórica alemana" y destaca, en efecto, en todas sus investigaciones no solamente las cuestiones históricas, sino también el hecho de que toda elaboración filosófica está hecha desde un cierto nivel histórico. Fundamental para sus análisis es el partir del hombre (en comunidad) como un ser eminentemente concreto que vive estrechamente vinculado con una tradición y una cultura y que no puede ser reducido ni a un sujeto epistemológico ni a una entidad biológica. Importante es en particular la vida creadora del hombre a base de la cual debe entenderse toda teoría y no a la inversa. El estudio de esta vida creadora permite, según Rothacker, entender la función que desempeñan las concepciones del mundo y los cambios de estas concepciones. Pero permite entender, además, que la vida del hombre es un conjunto de "acciones" arraigadas en "situaciones" determinadas y concretas. Frente a todo abstraccionismo, Ro-

thacker (que recibió también la influencia de Nietzsche) proclama que debe prestarse máxima atención al sistema de los impulsos humanos, los cuales se manifiestan no solamente en sus actos individuales, sino también en las grandes culturas, que son en el fondo grandes estilos de vida. Estos estilos poseen —como los actos humanos— significación, hasta tal punto que el "principio de la significación" debe sustituir, según el mencionado autor, a los antiguos principios de la conciencia o de la objetividad. En último término, la realidad —lo mismo que la personalidad— está constituida a base de una trama de significaciones, que alcanzan su máxima potencia en el hombre, pero que pueden percibirse asimismo en el resto de los entes, especialmente en los seres biológicos cuando éstos son estudiados no aisladamente, sino junto con su peculiar ambiente.

Obras principales: *Ueber die Möglichkeit und den Ertrag einer genetischen Geschichtschreibung im Sinne K. Lamprechts*, 1912 (Dis.) (*Sobre la posibilidad y alcance de una historiografía genética en el sentido de K. Lamprecht*). — *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1920 (*Introducción a las ciencias del espíritu*). — *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, 1926, 3ª ed., 1948. — *Geschichtsphilosophie*, 1933 (trad. esp.: *Filosofía de la historia*, 1951). — *Die Schichten der Persönlichkeit*, 1938, 4ª ed., 1947 (*Las capas de la personalidad*). — *Probleme der Kulturanthropologie*, 1942, 2ª ed., 1948 (trad. esp.: *Problemas de antropología cultural*, 1957). — *Mensch und Geschichte*, 1944, 2ª ed., 1950 (*Hombre e historia*). — *Schelers Durchbruch in die Wirklichkeit*, 1949 (*La irrupción de Scheler en la realidad*). — *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus*, 1954 [Abh. der Geistes- und Sozialwiss. Kl. der Ak. der Wiss. und der Lit. in Mainz]. — *Intuition und Begriff. Ein Gespräch*, 1962 [en colaboración con J. Thyssen]. — *Heitere Erinnerungen*, 1963. — Autoexposición en W. Ziegenfuss y G. Jung, *Philosophen-Lexikon*, tomo II, 1950, págs. 375-82. — Rothacker dirige el *Archiv für Begriffsgeschichte* (desde 1955).

Homenaje a E. R.: *Konkrete Vernunft*, ed. G. Funke, 1958.

ROUGES (ALBERTO) (1880-1945) nac. en Tucumán (Argentina), y uno

de los fundadores de la Universidad de esta ciudad, fue nombrado rector de ella poco antes de su muerte. La producción filosófica de Rouges es escasa; aunque ahora empiezan a recogerse sus escritos y cursos (véase bibliografía), sigue siendo lo más importante su libro sobre las jerarquías del ser y la eternidad. En este libro se encuentra una arquitectura metafísica completa. La base de ella está constituida por un análisis de las diferencias entre el mundo físico y la realidad espiritual. El primero es de naturaleza instantánea, de modo que hay que reducirlo a un ser sin devenir (mecanicismo) o a un devenir sin ser (fenomenismo). El segundo posee duración, y no solamente la del pasado que se conserva, sino también la del porvenir que se anticipa. El mundo espiritual se orienta hacia la eternidad (VÉASE), que es un presente espiritual infinitamente rico. Esta orientación es distinta según los varios niveles del ser espiritual. De hecho, Rouges concluye que los grados de eternidad se manifiestan en todos los seres, desde la mínima del ser físico hasta la máxima del ser espiritual, sobre todo del que se halla más cercano a la "empresa divina" constituida por "todas las jerarquías del ser".

La obra capital de Rouges en la que hemos basado nuestra exposición es: *Las jerarquías del ser y la eternidad*, 1943. — Véase, además, "Curso del seminario de metafísica", presentado por María Teresa Segura, en *Humanitas* [Tucumán], N° 8, págs. 205-30. — Edición de obras: *Obras completas*: tomo I: *Las jerarquías del ser y la eternidad*, 1962 [Cuadernos de "Humanitas" (Tucumán), 10]. — Véase Diego F. Pro, A. R., 1957.

ROUGIER (LOUIS) nac. (1889) en Lyon, ha profesado en la Universidad de Besançon (1924-1939), en el St. John College, de Annapolis (1941), en la New School for Social Research, de Nueva York (1941-1943) y en el Institut Franco-Canadien de Montréal (1945). Desde 1955 profesa en la Universidad de Caen. En sus trabajos de teoría del conocimiento y del lenguaje, Rougier ha partido, según propia confesión, de la necesidad de adaptar la epistemología a la revolución científica contemporánea (axiomática hilbertiana, teoría de la relatividad y de los cuantos, progresos en la investigación lógica), la

cual ha quebrado, a su entender, los marcos del racionalismo clásico, tanto aristotélico-tomista como moderno. Contra la afirmación de la existencia de verdades *a priori*, incondicionalmente necesarias, obtenidas por intuición intelectual o evidencia trascendente, Rougier sostiene que tales supuestas evidencias aprioricas son sólo o verdades hipotéticamente necesarias o tautologías vacías o convenciones sugeridas por la experiencia. Siguiendo, además, las orientaciones del Círculo de Viena (VÉASE), de quien ha sido uno de los principales propagadores en Francia, y de las direcciones neopositivistas y analíticas Rougier mantiene la distinción epistemológica entre verdad formal y verdad empírica de las proposiciones, base de un estudio de la formación de las teorías deductivas, de la formación de las teorías científicas que contienen proposiciones cuya verdad es empírica y cuya misión es la coordinación de los datos de la experiencia, y (con el fin de denunciarlas) de las "teorías" que contienen pseudo-proposiciones. El rechazo del apriorismo epistemológico y ontológico y la tesis de que los pensamientos son símbolos de cosas significadas y no copias de supuestos modelos invariables no lleva, sin embargo, a Rougier a una renovación de la concepción estática de la razón, sino a una concepción evolutiva y funcional para la cual la razón es "la función superior que, al coordinar todas nuestras informaciones y nuestras reacciones, nos permite adaptarnos de modo cada vez más armonioso y eficaz al medio físico y social que nos circunda" (*Traite*, cap. XXV, 5 V). En sus estudios sobre historia de las religiones, Rougier ha querido mostrar las bases cosmológicas de ciertas concepciones religiosas. En sus obras de carácter político, social y económico, se ha inclinado hacia un neoliberalismo, liberalismo social o doctrina de la planificación basada en la competencia.

Obras: *La matérialisation de l'énergie; essai sur la théorie de la relativité et la théorie des quanta*, 1919 (nueva edición, con el título: *La matière et l'énergie, selon la théorie de la relativité et la théorie des quanta*, 1921). — *Les paralogismes du rationalisme; essai sur la théorie de la connaissance*, 1920 (tesis). — *La philosophie géométrique de H. Poincaré*, 1920 (tesis). — *En marge de Curie*,

de Carnot et d'Einstein; *étude de philosophie scientifique*, 1920. — *La structure des théories déductives; théorie nouvelle de la déduction*, 1921. — *La Scolastique et le Thomisme*, 1925. — *Cebe ou le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif*, 1926. — *La mystique démocratique; ses origines, ses illusions*, 1929. — *Les origines astronomiques de la croyance pythagoricienne en l'immortalité des âmes*, 1932. — *La mystique soviétique*, 1934. — *Les mystiques politiques contemporaines et leurs incidences internationales*, 1935. — *Les mystiques économiques; comment l'on passe des démocraties libérales aux États totalitaires*, 1938. — *La France à la recherche d'une Constitution*, 1952. — *Traité de la connaissance*, 1955. — *La méta-physique et le langage*, 1960. — Véase R. Pardo, *El carácter evolutivo de la razón en la epistemología de L. Rougier y en la epistemología del empirismo filosófico*, 1955 (monografía).

ROUSSEAU (JEAN JACQUES) (1712-1778) nació en Ginebra. Su vida y su carácter han sido expuestos por él mismo en sus *Confesiones* (publicadas postumamente: 2 vols., 1782, 2ª parte, 2 vols., 1789; 1ª ed. completa, 1789) y en las *Divagaciones de un paseante solitario* (publicadas postumamente, 1782) como los de un hombre en toda la verdad de la naturaleza". El pensamiento de Rousseau no es, en efecto, el producto de una especulación racional, sino el resultado de su propia vida frente a todas las resistencias, la expresión de un pensar al que conviene como en muy pocos otros filósofos el nombre de existencial. Relacionado primeramente con los enciclopedistas, se separó muy pronto de ellos y sostuvo una penosa y amarga lucha con Voltaire. Muy pronto se manifestó su rebeldía en su *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750) que obtuvo el primer premio en el concurso abierto por la Academia de Dijon sobre el tema de la influencia de la renovación de las artes y las ciencias en el desarrollo y elevación de las costumbres. En este trabajo se trasluce ya su oposición al optimismo de los enciclopedistas, confiados en el poder esclarecedor de la cultura; en su opinión, las artes y ciencias, en cambio, no solamente no han depurado las costumbres, sino que las han corrompido. Esta misma tesis es sostenida en su *Discurso sobre los orígenes y*

fundamentos de la desigualdad entre los hombres (1758), que presenta al hombre de la cultura como el producto de las sucesivas impurezas que se han adherido al hombre natural. Sólo en este último se revela del modo más claro la bondad originaria del sentimiento y la relación directa con la Naturaleza. No se trata, en realidad, de una existencia perfecta anterior a la constitución de la sociedad y del nacimiento de la civilización. Rousseau no predica la vuelta al hombre natural como la regresión a un supuesto estado primitivo, pero este estado constituye, por así decirlo, el punto de referencia hacia el cual se vuelve toda consideración de tipo social y moral. De ahí la teoría jurídica del *Contrato social* (*Du contrat social ou principes du droit politique*, 1762) completada con la pedagogía del *Emilio* (*Emile ou sur l'éducation*, 1762) en donde se señala el método para llegar a la pureza del hombre natural con la supresión de toda la maldad acumulada por la cultura artificiosa y por la desigualdad humana. El medio para alcanzar este *desiderátum* es el desarrollo de las fuerzas naturalmente buenas del hombre, expresadas en sus sentimientos puros, con vistas a la formación de un nuevo estado social. Las pasiones y egoísmos nacidos al calor de dicha sociedad innatural quedan obviadas por la hipótesis del contrato social, en donde el individuo como tal se desvincula voluntariamente de las formas de relación interindividuales para someterse por consentimiento libre a la obediencia a las leyes determinadas por una voluntad general. Dichas leyes, que coinciden, además, con la forma natural de la existencia humana, no representan ya la coacción impuesta por las pasiones y por el egoísmo, sino la forma de la igualdad expresada simultáneamente en la ley común y en el sentimiento. Este contrato no es, por consiguiente, el producto de una reflexión intelectual que incita a la constitución de la sociedad para evitar la destrucción del individuo; es la manifestación de la soberanía de la voluntad general en un Estado democrático puro, respetuoso de los derechos naturales de cada persona, cuya renuncia a la libertad no es más que la renuncia a la libertad de obrar con el egoísmo propio del estado de falsa civiliza-

ción. La constitución concreta de un Estado semejante se aproxima, según Rousseau, a la democracia ginebrina de su tiempo, con un número limitado de magistrados que legislan y proponen las leyes al pueblo entero. Las teorías del contrato social influyeron considerablemente sobre la Revolución Francesa, que adoptó el lema "Igualdad, Libertad, Fraternidad" y que intentó en diversas ocasiones, particularmente en la constitución de 1793, copiar las líneas esenciales de la doctrina jurídica del *Contrato*.

Culminación del pensamiento de Rousseau son su confesión religiosa y concepción del mundo expuestas sobre todo en la "Profesión de fe del vicario saboyano". Lo que el corazón admite como evidente cuando es sinceramente consultado es para Rousseau el fundamento de toda posición teórica y de toda actitud práctica. El hombre se siente como un ser limitado y humillado, anonadado ante la inmensidad de la Naturaleza y vinculado, por medio de un sentimiento de confianza, a un Dios infinitamente potente y sabio. Esta relación con la divinidad es una relación inmediata, hostil a los "intermediarios", a las autoridades y a las tradiciones que suelen aparecer en las religiones positivas. Toda impureza de la razón trastornada por el egoísmo de la cultura debe eliminarse con el fin de alcanzar ese estado de completa sinceridad, donde lo íntimo se identifica con lo universal.

Comprender adecuadamente el pensamiento de Rousseau exige entender suficientemente su personalidad. Pero entender esta última supone no dejarse desorientar por los aspectos "contradictorios" que la constituyen; ambos son igualmente necesarios para poder dibujar un cuadro completo del espíritu rousseauiano. Así, se encontrará por igual en Rousseau un impulso hacia la purificación y otro hacia la prosecución hasta el final de todas las experiencias, un llamado constante al corazón y el frecuente freno de la razón, la manifestación de la alegría y el desbordamiento vital y la expresión del dolor, del pesimismo y de la amargura. En la primera de las *Divagaciones* (*Rêveries*) de un paseante solitario Rousseau se presenta como un "pobre mortal infortunado" que se halla "tran-

ROU

quilo en el fondo del abismo". Parece que la amargura predomina. Pero esta es sólo una cara de su experiencia vital y de su pensamiento; tan pronto como aparece otra "alma amante", Rousseau se vuelca hacia ella y descubre que la verdad del propio yo puede encontrarse únicamente en la comunidad.

El *Discours sur les sciences et les arts* respondía al problema planteado por la Academia de Dijon: Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs. El título original del otro discurso es: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. A estas obras, a las *Confesiones*, al *Contrato Social*, al *Emilio* y a las *Rêveries du promeneur solitaire* en el texto del artículo hay que agregar *Julie ou la nouvelle Héloïse* (1761). Ediciones de obras: París (1764, 1782). La edición de Musset-Pathey apareció en 22 vols., en 1818-1820. La edición de A. de LaTour, en 1868. Ed. de obras en la colección La Pléiade, desde 1959 (I, 1959, ed. B. Gagnebin, R. Osmont, M. Raymond; II, 1961, ed. B. Guyon, J. Scherer, C. Guyot). — Edición de *Correspondance*, por Théophile Dufour, 20 vols. (1924-1934). Desde 1905 se publican en Ginebra los *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*. Hay trad. esp. de las obras más importantes. — Bibliografía: J. Sènehier, *Bibliographie générale des oeuvres de J. J. Rousseau*, 1950. — Véase L. Moreau, *l. l. Rousseau et le siècle philosophique*, 1870. — John Morley, *Rousseau*, 2 vols., 1873. — R. Mahrenholtz, *l. l. Rousseau Leben, Geistesentwicklung und Hauptwerke*, 1889. — H. Höffding, *Rousseau und seine Philosophie*, 1897 (trad. esp., 1931). — J. Benrubi, *Rousseau ethisches Ideal*, 1904 (Dis.). — E. Rod, *L'affaire J. J. Rousseau*, 1906. — F. Macdonald, *l. l. Rousseau*, 2 vols., 1906. — J. Lemaitre, *l. l. Rousseau*, 1907. — G. Chinni, *Le fonti dell'Emile di Rousseau*, 1908. — C. de Girardin, *Iconographie de J. J. Rousseau. Portraits, scènes, habitations, souvenirs*, 1909. (Para introducción biográfico-histórica e iconografía en español, véase el volumen de R. P. Labrousse, *Rousseau*, 1945). — J. Morel, *Recherches sur les sources du Discours de J. J. Rousseau sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1910. — E. Faguet, *Vie de Rousseau*, 1911. — G. Capponi, *Der allgemeine Wille im Gesellschaftsvertrage von J. J. Rousseau. Ein Versuch*, 1912. — *Id.*, *Id.*, *l. l. Rousseau e la rivoluzione fran-*

ROU

cese, 1912. — Varios autores (Delbos, Parodi, Mornet, Dwelshauvers, Bougie, etc.). Lecciones profesadas en *l'École des Hautes Études sociales* sobre Rousseau, 1912. — B. Bouvier, *Rousseau*, 1912. — P. Sakmann, *J. J. Rousseau*, 1913, 2ª ed., 1923. — Ernst Cassirer, "Das Problem J. J. R.", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XLI (1932), 177-213, 479-513 (trad. inglesa, con una extensa introducción por Peter Hay: *The Cuestión of J.-J. R.*, 1954). — Rodolfo Mondolfo, *Introduzione a Rousseau*, 1934, 2ª ed., aumentada, con el título: *Rousseau e la coscienza moderna*, 1954 (trad. esp.: *Rousseau y la conciencia moderna*, 1954). — R. Hubert, *Rousseau et l'Encyclopédie. Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau*, 1928. — A. Schinz, *La pensée de J. J. Rousseau*, 1929. — *Id.*, *État présent des travaux sur J. J. Rousseau*, 1941. — Robert Derathé, *Le rationalisme de J. J. Rousseau*, 1948. — B. Groethuyzen, *l. l. Rousseau*, 1949. — P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J. J. Rousseau*, 1952. — G. di Napoli, *Il pensiero di G. G. Rousseau*, 1953. — F. C. Green, *J.-J. Rousseau: a Critical Study of His Life and Writings*, 1955. — Lourival Gomes Machado, *Homem e sociedade na teoria política de J.-J. R.*, 1956. — Jean Starobinski, *J.-J. R.: la transparence et l'obstacle*, 1957. — *Id.*, *Id.*, "J.-J. R. et le péril de la réflexion", en el volumen del autor: *L'Œil vivant*, 1961, págs. 91-190. — Giuseppe Agostino Roggerone, *Le idee di G. G. R.*, 1961. — F. Jost, *J.-J. R. Étude sur sa personnalité et sa pensée*, 2 vols., 1961. — Jean Guéhenno, *J.-J. R. Histoire d'une conscience*, nueva ed., 2 vols., 1962. — M. de la Cueva, F. Larroyo, J. Gaos et al., *J.-J. R. (Presencia de R.)*, 1962. — J. H. Broome, *R.: A Study of His Thought*, 1963.

ROUSSELOT (PIERRE) (1878-1915) nació en Nantes. Miembro de la Compañía de Jesús, profesó teología dogmática en el "Institut Catholique" de París (desde 1909). Rousselet ha representado dentro del realismo neotomista contemporáneo una posición análoga a la de Joseph Maréchal e influida por el blondelismo. En efecto, Rousselet afirma la imposibilidad del conocimiento de lo real, por lo menos de lo real espiritual, por medio de un orden puramente intencional e intelectual. El realismo de la copia olvida, en efecto, según Rousselet, la peculiaridad de lo espiritual, esa singularidad completa que, en vez de resolverse en sensaciones, expresa la pura reali-

ROY

dad de la forma o de la idea. De ahí que el conocimiento y el amor sean, en el fondo, la misma cosa. Este inmanentismo del conocer no suprime, empero, según Rousselot, antes confirma y establece, la objetividad. La negación de la posibilidad de una intelección por amor de lo espiritual representa, a su entender, el olvido de la espiritualidad misma del hombre y la excesiva acentuación de lo que hay también en el hombre de espiritual. De ahí la fundamentación última de la aprehensión de lo real espiritual mediante un "sentido de lo divino" sin el cual resultaría inteligible el propio amor del alma a sí misma.

Obras: *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, 1908, reed., 1933 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VI, 6]. — *L'intellectualisme de Saint Thomas*, 1908; reed., 1924, 1936. — Además, colaboraciones en la *Revue de Philosophie*, *Revue néo-scholastique de Philosophie*. — Véase M. de Wulf, *La justification de la foi chez Saint Thomas et Pierre Rousselot*, 1946.

ROYCE (JOSIAH) (1855-1916) nac. en Grass Valley (California), estudió en la Johns Hopkins University y perfeccionó sus estudios en Göttinga, donde a la sazón profesaba Lotze. Desde 1882 profesó en la Universidad de Harvard, siendo uno de los "cuatro grandes" de Harvard, junto con William James, Ch. S. Peirce y Santayana.

Aunque el pensamiento de Royce tiene diversas facetas, la más importante y conocida es la idealista; Royce fue, en efecto, el principal representante del idealismo norteamericano y desempeñó en Estados Unidos un papel análogo al que tuvo Bradley en Inglaterra. Sin embargo, la analogía no llega tan lejos como a veces se supone. Las influencias recibidas por Royce, sobre todo después de sus estudios en Alemania, giraron particularmente en torno a Kant, Schopenhauer, los idealistas románticos y Lotze. Mas a estas influencias se superpuso el intento de justificar la actividad moral y religiosa del individuo, sin la cual para Royce ningún pensamiento puede ser válido. De ahí su orientación religiosa o, mejor dicho, ético-religiosa. El materialismo, con su acompañamiento del dogmatismo fatalista, debe ser superado si se quie-

ROY

re situar al hombre en el centro de su libre vida personal. Pero junto con el materialismo deben eliminarse aquellas corrientes que, a fuerza de exagerar la condición absoluta de lo Absoluto, recaen en inconvenientes análogos, si no teóricos, sí prácticos. La diferencia entre el idealismo de Royce y el de Bradley es, pues, evidente. La filosofía de Bradley desembocaba en una serie de conflictos entre los cuales parece ser el principal la discusión metafísica en tomo a la posibilidad de un universo monadológico; el pensamiento de Royce contenía, en cambio, dentro de sí todas las posibilidades que, debidamente seguidas, podrían dar lugar, por ejemplo, a un idealismo pragmatista de la acción humana. El absolutismo personalista de Royce se halla, así, en el punto equidistante del absolutismo y del personalismo, del "eternismo" y del "pragmatismo". El problema de la verdad es resuelto por Royce mediante la reducción de lo externo a lo interno. Es, sin duda, el interno significado del juicio —en que transparece la transición del intelectualismo al voluntarismo— el que prima, al final, sobre la referencia a lo externo. Pero esto significa que, en último término, una separación ontológica entre significado interno y referencia externa es impensable. La separación es resuelta en la unidad de una conciencia o, si se quiere, en la unidad de la idea. La cual es algo más que signo mental, pero también algo más que objeto: es lo que condiciona la existencia del objeto, del sujeto que lo piensa y su relación mutua. La idea es a la vez realidad y verdad. Y la posibilidad de un acercamiento del sujeto al objeto reside precisamente en esa previa reducción de ambos elementos a la realidad de un individuo que incluye dentro de sí el fundamento de toda posible ulterior escisión entre lo que la cosa es y el hecho de ser, entre la esencia y la existencia. De ahí que el idealismo de Royce, aun siendo de carácter "absoluto", tienda cada vez más a asumir, como él mismo lo reconoce, un sesgo "personalista". Persona y voluntad son los elementos de que la realidad ha de "componerse" si se quiere que estas realidades no queden absorbidas en una pura noción del ser. En esto se funda la crítica realizada por Royce de las no-

ROY

ciones del ser tales como las que defienden el realismo, el misticismo y el racionalismo crítico. El ser puede ser lo presente inmediatamente (realismo), lo contenido en el interior del ser aparentemente dado en realidad (misticismo) y lo verdadero (racionalismo crítico). Esta última posición tiene alguna mayor justificación que las otras, y por tal motivo deberá ser incorporada a la verdad "total" del idealismo. Pero la disyuntiva está siempre presente: o se desemboca en el escepticismo cognoscitivo o se busca una superior posición que, sin eliminar la verdad, no elimine tampoco lo real en ella. Así, el idealismo aparece como la posición inevitable, pues sólo permite una unión de la experiencia, de la actualidad y de la idealidad, una conjunción de lo intelectual con lo volitivo. La experiencia absoluta que el idealismo propugna parece conducir a un monismo absoluto de la conciencia, pero ello ocurre sólo en la medida en que el monismo está condicionado por las exigencias unificantes de la razón. Cuando ésta abandona sus pretensiones, el monismo puede dar lugar inclusive a un pluralismo, que no suprime el carácter totalista de la experiencia, pero que permite eludir su impersonalidad. El primado del voluntarismo sobre el intelectualismo, de la acción consciente de sí sobre la pura aprehensión racional de un objeto supuestamente independiente, forman, por consiguiente, los elementos esenciales de una filosofía que aspira de continuo a justificar la existencia moral y religiosa del hombre mediante un concepto del ser que, orientado hacia la experiencia absoluta, permita deducir los caracteres concretos de esta experiencia. A ello debían contribuir asimismo los estudios lógicos a que, particularmente por la influencia de Peirce, se consagró Royce en sus últimos tiempos. Lo mismo cabría decir de su "filosofía de la lealtad" a que nos hemos referido en otro artículo (véase FIDELIDAD), filosofía que confirma la decidida busca de un fundamento concreto que permita apoyar la acción moral también concreta. Una vez más: la "posibilidad" del ser, y aun el ontologismo subyacente en el pensamiento de Royce, no son, como pudiera serlo la idea puramente racional, algo vacío, sino algo previamente colmado con una expe-

ROY

riencia orientada de continuo hacia la plenitud de un absoluto que es moralidad y personalidad.

Obras: *The Religious Aspect of Philosophy*, 1885. — *The Spirit of Modern Philosophy*, 1892 (trad. esp., *El espíritu de la filosofía moderna*, 1947). — *The Conceptions of God*, 1897 (con Howison, J. E. Conté y S. E. Mezes). — *Studies of Good and Evil*, 1898. — *The World and the Individual*, 2 vols., 1900, reed., 2 vols., 1959. — *The Conception of Immortality*, 1900. — *The Philosophy of Loyalty*, 1908 (trad. esp.: *Filosofía de la fidelidad*, 1949). — *Sources of Religious Insight*, 1912. — *The Problem of Christianity*, 1913. — *Lectures on Modern Idealism*, 1919 (trad. esp.: *El idealismo moderno*, 1945). — *Fugitive Essays*, 1920 (ed. J. Loewenberg). — *Logical Essays*, 1951, ed. D. S. Robinson. — *J. R.'s Seminar, 1913-1914 as recorded in the Notebooks of Harry T. Costello*, 1962, ed. Grover Smith. — Véase Howison R. C. Cabot, Dewey, M. W. Calkins, George P. Adams, W. H. Sheldon, E. G. Spaulding, Morris R. Cohen, W. E. Hocking, *Papers in Honor of J. Royce on His Sixtieth Birthday*, ed. J. E. Creighton (con bibliografía por Benjamin Rand, págs. 287-94), 1916. — J. Aronson, *La philosophie morale de J. Royce*, 1927. — F. Olgiati, *Un pensatore americano: J. Royce*, 1917. — Boris Jakovenko, *L'idealismo costruttivo ed assoluto di Josiah Royce*, 1937. — Gabriel Marcel, *La philosophie de J. Royce*, 1945. — John Edwin Smith, *Royce's Social Infinite. The Community of Interpenetration*, 1950. — J. H. Cotton, *Royce on the Human Self*, 1954. — W. E. Hocking, J. Loewenberg, H. T. Costello, R. Hocking, J. L. Blau, H. B. White, D. S. Robinson, J. H. Cotton, Ch. Hartshorne, H. M. Kallen, "In Memoriam J. Royce", número especial de *The Journal of Philosophy*, LIII (1956), 57-139. — K. T. Humbach, *Das Verhältnis von Einzelperson und Gemeinschaft nach J. R.*, 1962.

ROYER-COLLARD (PIERRE-PAUL) (1763-1843) nac. en Sompuis (Champagne) se distinguió por su actividad política en varias posiciones: representante en el Consejo de la Comuna de París, miembro del grupo moderado de la Convención, diputado en el Consejo de los Quinientos. Sin abandonar los ideales de libertad de la Revolución, su tendencia al orden y a la legitimidad lo convirtió en consejero del partido monárquico; diputado en la Cámara

RUD

desde 1815 a 1839 con escasas interrupciones, fue uno de los adalides del partido de los doctrinarios, junto con François Guizot (1787-1874). Su actividad filosófica se desarrolló sobre todo desde 1811 a 1814 en los cursos dados en la Facultad de Letras de la Sorbona. Opuesto a la filosofía sensualista de Condillac y de los ideólogos, Royer-Collard fue atraído por la refutación que Thomas Reid había hecho de los sensualistas ingleses. Para Royer-Collard tanto Condillac como los ideólogos disolvían la psicología en una mera psicognosia. Con ello pretendía restablecer la gran corriente de la filosofía clásica francesa, de Descartes a Pascal, la cual había distinguido entre la sensación y la percepción consciente. Solamente de este modo era posible, según Royer-Collard, encontrar principios sólidos, tales como los de la sustancialidad del yo y los de la causalidad en el mundo externo, principios que no constituyen ya hipótesis racionales indemostradas, sino el reconocimiento de hechos primarios. Uno de los discípulos de Royer-Collard en sus cursos fue Victor Cousin, por lo que es común considerar al primero como "restaurador del espiritualismo". Característico de Royer-Collard es la atención prestada a los aspectos morales y sociales de la especulación filosófica y la oposición al intelectualismo disolvente en nombre de ciertas creencias no ciegas. "La vida intelectual —dijo en una de sus lecciones— es una sucesión ininterrumpida, no solamente de ideas, sino también de creencias explícitas o implícitas. Las creencias del espíritu constituyen la fuerza del alma y los móviles de la voluntad. Las leyes fundamentales de la creencia constituyen la inteligencia."

Los fragmentos filosóficos de Royer-Collard (procedentes de sus lecciones y publicados primeramente en la traducción por Joffroy de las obras de Reid, vols. III, IV) han sido editados por A. Schimberg, *Les fragments philosophiques de Royer-Collard*, 1913. — E. Spuller, *Royer-Collard*, 1895. — Véase A. De Barante, *Royer-Collard*, 1862. — Antonescu, *Royer-Collard als Philosoph*, 1904. — Obra biográfica: R. Langeron, *Royer-Collard, conseiller secret de Louis XVIII*, 1958.

RÜDIGER (ANDREAS) (1673-1731) nació en Rochlitz y estudió

RUD

filosofía y teología en Halle (con Christian Thomasius) y Derecho y Medicina en Leipzig; luego, ejerció la profesión médica y enseñó asimismo en las dos Universidades citadas.

Influido por su maestro Thomasius, y en oposición a varias tesis capitales de Wolff —y, en general, de la llamada "escuela de Leibniz-Wolff"—, Rüdiger trató de fundar la reflexión filosófica, según apunta Schepers (*op. cit. infra*, págs. 31 y sigs.), en la *recta ratio* (véase RAZÓN [Tipos DE]), en la "sana razón humana" (*gesunde Vernunft, gesunder Menschenverstand*), es decir, en una especie de "buen sentido" o "sentido común" que hace ver de inmediato que el método propio de la filosofía no puede ser el mismo que el de la matemática o el de la lógica. En efecto, el método puramente deductivo no puede servir de modelo para adquirir las verdades que solamente la experiencia de los sentidos puede proporcionar. Ningún concepto puro podrá jamás por sí solo garantizar la existencia de lo que el concepto designa, o pretende designar. La verdad no es nunca una correspondencia entre el concepto y una supuesta esencia de la cosa, sino que es simplemente una adecuación entre el concepto y las impresiones sensibles descritas mediante el concepto. En lo que toca al conocimiento de lo real, no hay nunca *veritates aeternae* y mucho menos *veritates aeternae* de las cuales puedan deducirse proposiciones válidas para la experiencia. Con todo ello parece Rüdiger establecer una separación completa entre matemática y lógica, por una parte, y filosofía, por la otra, y, además, fundar la filosofía en la experiencia. Sin embargo, cuando Rüdiger trata de mostrar en qué consisten las proposiciones matemáticas, llega a la conclusión de que estas proposiciones son aprehendidas por una especie de intuición, fundada últimamente en el proceso del contar y de la numeración. Por tanto, solamente la lógica —por la cual entiende Rüdiger la doctrina sigolística— es puramente formal y, por ello mismo, "vacía" desde el punto de vista del conocimiento.

Obras principales: *Disputatio philosophica de uso et abusu terminorum technicorum in philosophia*, 1700. — *Disputatio philosophica de eo, quod omnes ideae oriuntur a sensone*, 1704. — *Philosophia syntetica tribus libris*

RUG

de sapientia, justitia et prudentia. . . , 1707; nueva ed. con el título: *Institutiones eruditionis seu philosophia synthetica tribus libris de sapientia, justitia et prudentia*. . . , 1711; nueva ed., *ibid.*, 1717. — *De sensu veri et falsi libri IV, in quibus sapientia ratiocinativa a praecipuis Aristotelicis et Cartesianis purgatur, multisque nominis et ad veram eruditionem necessariis meditationibus mactatur*, 1709; editio altera, 1722. — *Physica Divina, recta via, eademque inter superstitionem et atheismum média ad utramque hominis felicitatem, naturalem atque moralem ducens*, 1716. — *Anweisung zu der Zufriedenheit der menschlichen Seele als dem höchsten Gute dieses zeitlichen Lebens*, 1721, 2ª ed., 1726. — *Philosophia pragmática methodo apodictica et quoad ejus licuit mathematica conscripta*, 1723; editio altera, 1729. — *Christian Wolffs Meinung von dem Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt und Andreas Rüdigers Gegen-Meinung*, 1727. — *Commentationes de diaeta eruditorum ad conservandam et prorogandam vitam*. . . , 1728, nueva ed., 1737.

Véase W. Carls, A. Rüdigers *Moralphilosophie*, 1894 [Erdmanns Abhandlungen zur Philosophie, 2]. — K. H. E. de Jong, R. uno *ein Anfang! Kant und ein Ende!*, 1931. — Wilhelm Rudolf Jaitner, *Thomasius, R., Hoffmann und Crusius*, 1939. — Heinrich Schepers, A. Rüdigers *Methodologie und ihre Voraussetzungen. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Schulphilosophie im 18 Jahrhundert*, 1959 [Kantstudien. Ergänzungshefte 78].

RUGE (ARNOLD) (1802-1880) nació en Bergen (Sajonia) y estudió filología y filosofía en las Universidades de Jena, Halle y Heidelberg. Ruge se destacó en la fundación y dirección de publicaciones periódicas en las cuales colaboraron principalmente los hegelianos, y sobre todo los hegelianos de izquierda: los *Hallsche Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*, fundados en 1838, en colaboración con Theodor Echtermeyer y en donde escribieron, entre otros, D. F. Strauss, L. Feuerbach, Bruno Bauer, E. Zeller, Heine. En 1841 Ruge tuvo que trasladarse a Dresde por presión del gobierno prusiano y allí continuó su publicación con el nombre de *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*, en los que empezó a colaborar Marx. Por nueva presión del gobierno prusiano fue suspendida la publicación. El mismo año se trasladó Ruge a París, donde fundó, como continuación de los anteriores *Jahrbücher*, los

RUG

Deutschfranzösische Jahrbücher, en cuya dirección colaboró Marx. Sin embargo, Ruge rompió pronto con Marx y se trasladó primero a Zurich y luego a Frankfurt, donde se consagró a actividades políticas. En 1848 fundó en Berlín *Die Reform*, que fue suspendida el mismo año. Emigrado a Inglaterra, donde falleció, siguió dedicándose a actividades políticas en favor del movimiento democrático y liberal europeo, pero poco después de advenir Bismarck al poder se adhirió a la política bismarckiana.

La importancia filosófica de Ruge reside en parte en el hecho de haber sido en varias ocasiones punto de reunión de grupos hegelianos, de suerte que el nombre de Arnold Ruge está vinculado al del desarrollo del hegelianismo — especialmente del llamado "hegelianismo de izquierda". En parte también reside en sus contribuciones filosóficas dentro de los supuestos hegelianos, que no abandonó nunca a través de sus cambios de posición política. Las más destacadas contribuciones filosóficas de Ruge lo fueron en la estética y en la filosofía social. Ruge insistió en la necesidad de entender la dialéctica hegeliana como dialéctica que se constituye en el curso de la historia y que hace posible la constante aproximación y al final la fusión de lo racional y lo real. Así, la historia no es para Ruge el resultado de una dialéctica, sino a la inversa: la dialéctica surge del movimiento mismo de la historia. La dialéctica es, así, el desarrollo de la historia como progresiva racionalidad.

Obras principales: *Die platonische Ästhetik*, 1832 (*La estética platónica*). — *Neue Vorschule der Ästhetik*, 1837 (*Prolegómenos a la estética*). — *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik*, 1843 [con otros autores] (*Anécdotas para la reciente filosofía y publicística alemanas*). — *Zwei Jahre in Paris. Studien und Erinnerungen*, 2 vols., 1846 (*Dos años en París. Estudios y recuerdos*). — *Aus früherer Zeit*, 4 vols., 1862-1867 (*Del tiempo pasado*). — *An die deutsche Nation*, 1866 (*A la nación alemana*). — *Reden über die Religion, ihr Entstehen und Verhegen, an die Gebildeten unter ihren Verehrern*, 1868 (*Discursos sobre la religión, su origen y decadencia, a los ilustrados entre sus adoradores*). — *Staat oder Papst*, 1876 (*Estado o Papado*). — A estas obras deben agregarse sus colaboraciones en las revistas fundadas

RUG

por R. y también: *Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1880*, 2 vols., 1886, ed. Paul Nerlich, y *Unser System*, 1903, ed. Clair J. Grèce, 1903. — Edición de obras: *Gesammelte Schriften*, 10 vols., 1846-1848 [incompletos].

Véase W. Bolin, A. ñ. und dessen Kritiken, 1891. — Hans Rosenberg, "A. R. und die hallischen Jahrbücher", *Archiv für Kulturgeschichte*, XX (1929-1930), 281-308. — Walter Neher, A. R. als Politiker und politische Schriftsteller, 1933 [Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte, 64].

RUGGIERO (GUIDO DE) (1888-1948) nació en Nápoles, y ha sido profesor en la Universidad de Roma, en la cátedra ocupada por Pantaleo Carabellese, y Rector en la misma Universidad. Por sus actividades políticas en favor del "Partido de Acción", fue encarcelado durante un tiempo, en 1943, pero en 1944 fue nombrado Ministro de Instrucción Pública, y fue luego representante de Italia en la UNESCO.

Guido de Ruggiero es conocido sobre todo por su extensa *Storia della filosofia*, la más completa historia general de la filosofía publicada en italiano. Aunque sin desmedro de la objetividad del historiador, se manifiestan en esta obra las tendencias idealistas, y especialmente actualistas, que caracterizaron el pensamiento filosófico de Guido de Ruggiero, el cual siguió en gran parte a Croce, pero en sentido actualista (véase ACTUALISMO). Importante es en Guido de Ruggiero su exposición y crítica de muchos aspectos del pensamiento filosófico y científico del siglo actual; oponiéndose a las corrientes irracionalistas y existencialistas, Guido de Ruggiero proclama la necesidad de desarrollar, debidamente refundamentada, la tradición racionalista e idealista "clásica". Debe observarse que en diversos escritos Guido de Ruggiero, aunque todavía actualista, rechazó el inmanentismo radical y el historicismo con el fin de poner de relieve el carácter "trascendente" de los productos culturales.

Obras principales: *Filosofia contemporanea*, 1912, 2ª ed., 1920 (trad. esp.: *La filosofía contemporánea*, 1946). — *Storia della filosofia*, 14 vols., 1920-1934 (varias ediciones posteriores de tomos sueltos). — *Il pensiero politico meridionale nei secoli XVIII e XIX*, 1922. — *Storia del li-*

RUS

beralismo europeo, 1925. — *Sommario di storia della filosofia italiana*, 1925. — *Filosofia del novecento*, 1934 (trad. esp.: *Filosofías del siglo XX*, 1947). — *Il ritorno alla ragione*, 1946 (trad. esp.: *El retorno a la razón*, 1949).

RUNZE (GEORG) (1852-1922) nació en Wotersdorf (Pomerania) y fue "profesor extraordinario" de teología en la Universidad de Berlín. Runze se ocupó sobre todo de problemas de teología y de filosofía de la religión a base de un modo de pensar que llamó "filosofía glotológica" (literalmente: "filosofía fundada en la lengua"). Según Runze, la lengua determina el tipo de problemas que pueden investigarse, el modo como pueden formularse tales problemas y la proporción en que pueden entenderse y resolverse. Sólo dentro del pensamiento "glotológico" se realiza, según Runze, lo que llamó "voluntad de verdad" (*Wille zur Wahrheit*). La "filosofía glotológica", regida por una "lógica glotológica", llega hasta el umbral del sentimiento religioso, pero no puede, al entender de Ruze, traspasarlo.

Obras principales: *Schleiermachers Glaubenslehre*, 1877 (*La doctrina de la fe, de S.*). — *Der ontologische Gottesbeweis*, 1882 (*La prueba ontológica*). — "Die Bedeutung der Sprache für das wissenschaftlichen Erkennen", en *Verhandlung der philosophischen Gesellschaft* (1886) ("La significación del lenguaje para el conocimiento científico"). — *Studien zur vergleichenden Religionswissenschaft*, 3 vols., I, 1889; H, 1894; III, 1897 (*Estudios para la ciencia comparada de las religiones*). — *Praktische Ethik*, 1891. — F. Nietzsche als Theologe und als Antichrist, 1896. — *Katechismus und Religionsphilosophie*, 1901. — *Katechismus der Metaphysik*, 1905. — *Essays zur Religionspsychologie*, 1914. — *Religionspsychologie*, 1920. — *Psychologie der Religion*, 1922. — Bruno Bauer, 1931. — *Bruno Bauer redivivus*, 1934.

RUSSELL (BERTRAND) nac. (1872) en Trelleck, estudió en Trinity College (Cambridge), teniendo como maestro de filosofía a Henry Sidgwick, James Ward y G. F. Stout. Sus primeros intereses fueron los matemáticos, pero pronto los combinó con otros filosóficos, históricos y sociales. Russell ha dado conferencias y ha profesado en multitud de instituciones y Universidades. En 1952 recibió el Premio Nobel de Literatura.

La evolución filosófica de Russell es bastante compleja. Sin embargo,

esta complejidad no hace totalmente imposible, como algunos críticos suponen, bosquejar algunas líneas principales de la filosofía del autor. Por una parte, por debajo de los cambios de posiciones hay una actitud constante que se refleja en ciertas preferencias y métodos — y, desde luego, en cierto lenguaje. Por otro lado, los cambios no son debidos en la mayor parte de los casos a giros bruscos, sino a la necesidad de salir de vías muertas o excesivamente congestionadas. El único cambio radical experimentado en la evolución filosófica de Russell es el que le hizo pasar del idealismo —kantismo y especialmente hegelianismo bajo la forma que le había dado Bradley y que le habían inculcado sus maestros cantabrigienfies— a una posición realista (epistemológica) y a la vez analítica. Tal cambio no fue provocado, pero sí acelerado por G. E. Moore que fue, con Russell, el adalid del movimiento anti-idealista en Inglaterra. Gran influencia ejerció sobre Russell, según propia confesión, el contacto con Peano y sus discípulos en el Congreso Internacional de filosofía, de París, del año 1900. Empezó entonces a trabajar en colaboración con Whitehead en la fundamentación lógica de la matemática. Algunos de los descubrimientos en este sentido habían sido ya realizados por Gottlob Frege, pero Russell sólo posteriormente entró en trato intelectual y personal con este lógico y matemático. Es interesante notar el hecho, destacado por Russell, de que el trabajo con que contribuyó con Whitehead a la redacción de los *Principia Mathematica*, se le presentó al principio como "un paréntesis en la refutación de Kant". Varias dificultades se interpusieron en esta labor; la más destacada fue la demostración por Cantor de que no hay el mayor cardinal. Esto engendró la contradicción acerca de las clases que no son miembros de sí mismas a que nos hemos referido en Paradoja (VÉASE). Esta contradicción ejerció gran influencia sobre el desarrollo de los pensamientos lógicos de Russell. En los principios este autor se había adherido al realismo platónico de las entidades matemáticas, pues aunque se opuso al idealismo no por ello encontró satisfacción en las tesis empiristas de J. S. Mill, según las cuales las entidades

matemáticas son el resultado de generalizaciones empíricas. Este realismo le había sido confirmado tanto por su propio modo de pensar como por la influencia de Meinong. Pero las dificultades con que éste había chocado en la explicación de expresiones que son verdaderas, pero en las cuales interviene una entidad que no existe (como 'La montaña de oro no existe') le obligaron a forjar, en 1905, su influyente teoría de las descripciones (V. DESCRIPCIÓN). Y como los símbolos de clases podían ser tratados como descripciones, llegó a la conclusión de que las clases podían ser definidas como símbolos incompletos. A su entender, esto permitiría abrir el camino a una solución de la contradicción cantoriana. Importante es al respecto la teoría russelliana de los tipos lógicos (V. TIPO). Esta teoría no puede resolver las paradojas semánticas, pero el propio Russell insinuó posteriormente una solución de estas últimas basada en la teoría de los niveles de lenguajes (V. METALENGUAJE). Todos estos trabajos convencieron cada vez más a Russell de la necesidad de emplear el principio de Occam de no multiplicar los entes más de lo necesario. Tal principio no ha sido abandonado nunca por Russell, quien lo ha formulado con frecuencia mediante la máxima: "Siempre que sea posible, hay que sustituir las inferencias a entidades desconocidas por las construcciones a base de entidades conocidas." Una manifestación de la aplicación de esta máxima es la teoría russelliana de la existencia (v.). En general, puede decirse que la máxima ha sido aplicada en todos los casos en los cuales Russell ha puesto de relieve que ciertas proposiciones son ejemplos de "mala gramática". Ahora bien, la máxima en cuestión no es un principio metafísico, sino una regla metodológica. Por este motivo su aplicación es universal, y abarca desde las cuestiones tradicionales filosóficas, como el problema de los universales, hasta los más recientes problemas de la epistemología.

Estos últimos problemas han ocupado crecientemente la atención de Russell. Al principio parecía considerar que el análisis lógico poseía fuerza suficiente para despejar la mayor parte de las incógnitas en la

teoría del conocimiento. Su tesis de que la lógica se halla en la base de toda filosofía (que aplicó históricamente al caso de Leibniz) estaba dentro de esta dirección. Contribuía a ella la tendencia logicista en la fundamentación de la matemática. Desde este ángulo pueden entenderse ciertas posiciones de Russell, tales como el llamado atomismo lógico (v.). He aquí cómo lo define el filósofo: "La filosofía por la cual abogo es considerada generalmente como una especie de realismo, y ha sido acusada de inconsistencia a causa de los elementos que hay en ella y que parecen contrarios a tal doctrina. Por mi parte, no considero la disputa entre realistas y sus opositores como fundamental; podría alterar mi punto de vista en ella sin cambiar mi opinión sobre ninguna de las doctrinas que más deseo subrayar. Considero que la lógica es lo fundamental en la filosofía, y que las escuelas deberían caracterizarse por su lógica más bien que por su metafísica. Mi propia lógica es atómica, y este es el aspecto que deseo subrayar. Por lo tanto, prefiero describir mi filosofía como un 'atomismo lógico' más bien que como un 'realismo', con o sin adjetivo" ("Logical Atomism", en *Contemporary British Philosophy*, ed. J. H. Muirhead, I, 1935, pág. 359). Ahora bien, junto a la tendencia "logicista" se ha abierto paso en Russell una fuerte tendencia empirista. Ésta se ha manifestado en el análisis de las cuestiones epistemológicas. Varias posiciones se han sucedido al respecto. Una está determinada por la distinción entre el conocimiento directo (de ciertos fenómenos dados) y el conocimiento descriptivo (de estructuras lógicamente construidas o de características de una entidad dada) (V. DESCRIPCIÓN; Cfr. *Problems of Philosophy*, Cap. V). La otra es el llamado "monismo neutral", que Russell admitió por algún tiempo y que abandonó luego. Según la misma, lo físico y lo psíquico pueden ser considerados como dos caras de la misma realidad. Esto obligaba, entre otras cosas, al abandono de la noción de "conciencia". Pero las cuestiones suscitadas por los modos de verificación de las proposiciones sobre la realidad externa hicieron tal posición difícilmente sostenible. Russell buscó por ello primero una acla-

RUS

ración y luego una solución satisfactoria a problemas tales como la "verificación", el "significado", etc. Del monismo neutral pareció pasar a un "subjetivismo". Mas, como el propio autor ha indicado, tal "subjetivismo" no es sino la consecuencia de la necesidad de *comenzar* por examinar los procesos cognoscitivos del sujeto y en modo alguno la adopción de una posición idealista o solipsista. Por el contrario, es sobremedida importante, al entender de Russell, ver cómo la experiencia subjetiva y las proposiciones de un sujeto cognoscente pueden encajar con la realidad en tanto que descrita. Los positivistas lógicos dieron a este problema la solución conocida con el nombre de "teoría de la verificación" (v.). Russell ha manifestado más de una vez que, cuando menos en la actitud mental, se siente próximo a esta tendencia. Pero no se adhiere a ella. Por el contrario, ha combatido la doctrina lógico-positivista de la verificación y ha admitido ciertos postulados del conocimiento empírico que pueden ser considerados como un intento de mediación entre algunas posiciones tradicionales y las tendencias neopositivistas. Tales postulados no se basan, según Russell, en la experiencia, pero son confirmados por la experiencia. No se trata de principios metafísicos, sino solamente de "creencias justificadas". Ahora bien, estas investigaciones epistemológicas no han llevado a Russell a abandonar por completo lo más legítimo de sus anteriores posiciones logicistas. En la polémica contra los miembros del grupo de Oxford (v.), Russell ha manifestado, en efecto, que el análisis del lenguaje ordinario no puede considerarse como una panacea que resuelva todos los problemas; el análisis lógico y el uso de los lenguajes formalizados es en muchas ocasiones indispensable para la filosofía.

Russell ha dedicado asimismo mucha atención a las cuestiones históricas y sociales. Su posición al respecto ha seguido los postulados del liberalismo y del individualismo manifestados con frecuencia en la tradición de la filosofía política inglesa. En cierto modo pueden considerarse como una continuación del "radicalismo filosófico" decimonónico. Pero a diferencia de este radicalismo Russell no desconoce ni ciertas exi-

RUS

gencias de la sociedad de masas actual ni las debilidades de la fe progresista. Por este motivo ha intentado en varias ocasiones encontrar solución a los conflictos entre el individualismo y el socialismo, entre el progresismo y el pesimismo y, sobre todo, entre la exigencia de la libertad y la del orden. Se trata de una especie de "iluminismo para la época presente", opuesto al optimismo utópico y al pesimismo tradicionalista. Aunque las concretas opiniones sociales, políticas e históricas de Russell han variado con frecuencia, las anteriores tendencias han permanecido invariables. Lo mismo puede decirse de ciertas constantes que, como el naturalismo, el empirismo moderado y el sentido común irónico, han dominado casi toda su filosofía. Interesante al respecto es su tesis acerca de la relación entre las condiciones sociales e históricas y las manifestaciones culturales. Según Russell, no hay una relación unívoca de determinación de unas por las otras. Por un lado, las manifestaciones culturales son a la vez efecto de una situación histórica y factor para otra situación histórica. Por otro lado, la influencia de la estructura histórico-social cambia según el carácter más o menos técnico del producto cultural correspondiente: las manifestaciones culturales más técnicas (como la lógica o la matemática) están menos sujetas a los cambios históricos y a las condiciones histórico-sociales que las menos técnicas (teorías sociales, metafísicas, religiosas, etc.).

Obras principales: *An Essay on the Foundations of Geometry*, 1897. — *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, 1900, nueva ed., 1937. — *The Principles of Mathematics*, I, 1903, 2ª edición, 1938. — *Principia Mathematica* (en colaboración con A. N. Whitehead), I, 1910; II, 1912; III, 1913, 2ª edición, 1925-1927, reimp. parcial (hasta "56"), 1962. — *Philosophical Essays*, 1910. — *The problems of Philosophy*, 1912. — *Our Knowledge of the External World*, 1914, 2ª ed., 1929. — *Principles of Social Reconstruction*, 1916. — *Road to Freedom: Socialism, Anarchism and Syndicalism*, 1918. — *Mysticism and Logic and other Essays*, 1918. — *Introduction to Mathematical Philosophy*, 1919. — *The Analysis of Matter*, 1921. — *What I Believe*, 1925. — *The ABC of Relativity*, 1925, ed. red., 1958. — *The Analysis of Matter*, 1927. — *An Outline of Philosophy*,

RUS

1927. — *Sceptical Essays*, 1928. — *The Scientific Outlook*, 1931. — *Education and the Social Order*, 1932. — *Freedom and Organisation (1814-1914)*, 1934. — *Power: a New Social Analysis*, 1938. — *An Inquiry into Meaning and Truth*, 1940. — *A History of Western Philosophy*, 1947. — *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, 1948. — *Authority and the Individual*, 1949 [The Reith Lectures 1948-1949]. — *Unpopular Essays*, 1950. — *The Impact of Science on Society*, 1951 [Conferencias en la Franklin J. Matchette Foundation]. — *New Hopes for a Changing World*, 1952. — *Human Society in Ethics and Politics*, 1955. — *Portraits from Memory, and Other Essays*, 1956. — *Logic and Knowledge. Essays 1901-1950*, ed. R. Ch. Marsh [incluye, entre otros trabajos: "The Logic of Relations" (1901); "On Denoting" (1905); "Mathematical Logic as Based on the Theory of Types" (1908); "On the Nature of Acquaintance" (1914); "The Philosophy of Logical Atomism" (1918); "Logical Positivism" (1950)]. — *Why I am not a Christian*, 1957 [varios artículos y conferencias, así como el libro *What I Believe* (1925) y el trabajo "A Free Man's Worship" (1903)]. — *The Will to Doubt*, 1958 [Ensayos]. — *Common Sense and Nuclear Warfare*, 1959. — *My Philosophical Development*, 1959. — B. R. Speaks His Mind, 1960 [diálogos televisados entre B. R. y Woodrow Wyatt]. — *Fact and Fiction*, 1962 [artículos y ensayos]. — Se deben también a R. dos libros de relatos: *Satan in the Suburbs*, 1953 y *Nightmares of Eminent Persons*, 1954. — La mayor parte de obras de R. han sido traducidas al español; citamos: *Los problemas de la filosofía*; *Nuestro conocimiento del mundo exterior. Introducción a la filosofía matemática*; *Principios de reconstrucción social*; *Los caminos de la libertad*; *Análisis de la materia*; *Ensayos de un escéptico*; *Panorama científico*; *Libertad y Organización*; *El poder en los hombres y en los pueblos*; *Investigación sobre el significado y la verdad*; *Los principios de la matemática*; *Autoridad e individuo*; *Historia de la filosofía occidental*; *Misticismo y lógica*; *Análisis del espíritu*; *Ensayos impopulares*; *Elogio de la ociosidad y otros ensayos*; *El impacto de la ciencia en la sociedad*; *Nuevas esperanzas para un mundo en transformación*; *Ética y política en la sociedad humana*; *Religión y ciencia*; *El conocimiento humano. Su alcance y sus limitaciones*; *La evolución de mi pensamiento filosófico*; *Por qué no soy cristiano*; *¿Tiene el hombre un futu-*

RUY

to?; *La guerra nuclear ante el sentido común; Lógica y conocimiento; Retratos de memoria y otros ensayos.* — Hay, además, un volumen de *Obras escogidas*, 1956.

Véase R. Thalheimer, *A Critical Examination of the epistemological and psychological Doctrines of B. Russell*, 1929 (Dis.). — Morris Weitz, *The Method of Analysis in the Philosophy of B. Russell*, 1943 (tesis). — H. Reichenbach, Morris Weitz, K. Gödel, James Feibleman, G. E. Moore, Max Black, Ph. P. Wiener, A. Einstein, J. Laird, E. Nagel, W. T. Stace, A. P. Ushenko, R. M. Chisholm, H. Ch. Brown, J. E. Boodin, J. Buchler, E. S. Brightman, E. C. Lindeman, V. J. McGill, B. H. Bode, S. Hook, *The Philosophy of Bertrand Russell*, ed. A. Schilpp, 1944, con respuesta de Russell a las objeciones y bibliografía de Lester I. Denonn. — A. Wedberg, *B. Russell's Empiricism*, 1937. — André Darbon, *La philosophie des Mathématiques, Étude sur la Logistique de Russell*, publicado por Madeleine Lagarce-Darbon, 1949. — H. W. Leggett, *B. Russell. A Pictorial Biography*, 1950. — A. Dorward, *B. Russell*, 1951 (folleto). — Ch. A. Fritz, Jr., *B. Russell's Construction of the External World*, 1952. — Erik Götlind, *B. Russell's Theories of Causation*, 1952 (Dis.). — A. Vasa, G. Preti et al., arts. sobre B. R. en *Rivista critica di storia della filosofia*, VIII (1953), 108-335. — E. Rivero, *Il pensiero di B. R. Esposizione storico-critica*, 1958 [con amplia bibliografía]. — James K. Feibleman, *Inside the Gréat Mirror. A Critical Examination of the Philosophies of Russell, Wittgenstein, and Their Followers*, 1958. — A. Wood, B. R., *The Passionate Sceptic. A Biography*, 1958. — A. Quinton, C. Lejewski et al., arts. sobre B. R. en *Philosophy*, XXV (1960), 1-50. — L. F. Guerra Martinieri, *El logicismo en B. R.: Esbozo de sus consecuencias filosóficas*, 1961. — M. Bunge, O. Doderer Lüscher et al., *La filosofía en el siglo XX*, 1962 [Homenaje a B. R., con selección de textos]. — J. Aomi, B. R., 1962. — Herbert Gottschalk, B. R., 1962 [Köpfe des XX Jahr., 26]. — L. W. Aiken, *B. Russell's Philosophy of Morals*, 1963.

RUYER (RAYMOND) nació (1902) en Plainfaing (Vosges, Francia). Desde 1945 es profesor en la Facultad de Letras de la Universidad de Nancy. Ruyer ha trabajado sobre todo en los problemas filosóficos planteados por la realidad orgánica. Después de

RUY

haber defendido un "mecanicismo integral" basado en una concepción estructural de la realidad al cual nos hemos referido en el artículo Estructura (VÉASE), Ruyer ha llegado a la concepción, en muchos aspectos opuesta a la anterior, según la cual el reduccionismo físico-químico propagado por algunos filósofos y hombres de ciencia es impotente para explicar las estructuras fundamentales de la realidad orgánica y para enfrentarse con problemas tales como el de la formación de tal realidad, el de la evolución, el del modo de enlace entre la conciencia y el cuerpo, etc. En cambio, puede alcanzarse una concepción más clara, justa y profunda de tales estructuras y resolver más adecuadamente tales problemas cuando son situados en lo que Ruyer llama "una dimensión perpendicular al espacio-tiempo". Se admiten de este modo temas ideales que modelan las formas orgánicas. En cuanto a la conciencia, puede ser concebida como la zona de interacción. Ruyer ha desembocado con ello en una concepción "neo-finalista" que evita, a su entender, los escollos contra los que habían chocado el vitalismo y el teleologismo clásicos. Nos hemos referido con más detalle a este neo-finalismo en el artículo Fin (VÉASE). Entre otras reflexiones filosóficas desarrolladas por Ruyer mencionamos la llevada a cabo sobre la noción de trabajo; nos referimos a ella en el artículo sobre este concepto. Más información sobre algunas ideas de Ruyer, en el artículo RAZÓN (TIPOS DE).

Obras principales: *Esquisse d'une philosophie de la structure*, 1930. — *L'humanité de l'avenir d'après Cournot*, 1930. — *La conscience et le corps*, 1937 (trad. esp.: *La conciencia y el cuerpo*, 1961). — *Éléments de psychobiologie*, 1946. — *Le monde des valeurs*, 1946. — *L'utopie et les utopies*, 1950. — *Néo-finalisme*, 1952. — *La philosophie de la valeur*, 1952. — *La cybernétique et l'origine de l'information*, 1954. — *La genèse des formes vivantes*, 1960.

RUYSBROEK (JUAN). Véase JUAN RUYSBROEK.

RYLE (GILBERT) nació (1900) en Brighton (East Sussex, Inglaterra) y es "Waynflete Professor of Metaphysical Philosophy" en la Universidad de Oxford. Ryle es una de las fi-

RYL

guras más prominentes en el llamado "grupo de Oxford" (véase OXFORD). Sin que pueda considerársele como un seguidor de Wittgenstein, Ryle coincide con este último en varios puntos importantes, especialmente en la importancia dada al examen del uso (VÉASE) de ciertas expresiones del lenguaje corriente. Éste examen del lenguaje no es lógico — o, mejor dicho, no es lógico-formal. No es tampoco ni sociológico ni lexicográfico; es "conceptual" en el sentido de que se propone "rectificar la geografía lógica" de conceptos. El lenguaje corriente no plantea problemas en la vida cotidiana; los plantea, sin embargo, cuando este lenguaje es empleado para propósitos teóricos. Entonces se engendran doctrinas absurdas y malos entendidos que es menester desenterrar por medio de un examen paciente de usos del lenguaje. La tarea del filósofo se parece por este motivo a la del cartógrafo. Como este último, el filósofo debe examinar mapas, pero "mapas conceptuales". La filosofía puede compararse a una "cartografía conceptual" fundada en el uso de los términos del lenguaje corriente.

El trabajo más influyente de Ryle es el que ha llevado a cabo sobre la geografía conceptual de las operaciones psíquicas. Ryle ha tratado de desmascarar el "mito oficial" de tipo cartesiano que afirma la existencia de un "fantasma en la máquina", es decir, de un espíritu inmaterial "alojado" en el cuerpo. Pero lo mental no es, según Ryle, un objeto especial distinto de los demás; los actos mentales — o, en general, psíquicos — son simplemente los modos de disponerse a actuar en vista de tales o cuales circunstancias. Creer lo contrario es, según Ryle, cometer la falacia que llama "error categorial" (*category-mistake*), es decir, la adscripción de un determinado concepto a la categoría que no le corresponde. Se ha criticado a Ryle por mantener un "behaviorismo" o, más exactamente, un "behaviorismo conceptual", pero Ryle ha negado que sea un behaviorista: su obra sobre las operaciones mentales, dice, no es una obra de psicología y, por tanto, no se adhiere a ninguna teoría psicológica determinada; es solamente la erección de una "geografía mental" o de una "cartografía conceptual" aplicable a los actos mentales". Ryle ha insistido en una distinción que consi-

RYL

dera fundamental: la distinción entre el "saber como" (*knowing how*) y el "saber que" (*knowing that*). Esta distinción es aplicable a todos los conceptos y no sólo a los psicológicos. Una de las consecuencias de dicha distinción es el considerar las reglas de inferencia en el razonamiento como reglas de ejecución (*performance*). Ryle sostiene que lo que importa ante todo es el "saber como", es decir, la ejecución adecuada, lo cual implica una serie de "reglas de ejecución" que no son de carácter imperativo, pero que es menester seguir si se quiere aclarar el mapa conceptual.

RYL

El examen del uso de los conceptos del lenguaje corriente le ha permitido a Ryle despejar una serie de problemas que aparecen bajo la forma de "dilemas". Uno de los problemas más persistentes es el surgido de lo que podrían llamarse "conflictos de jurisdicción" entre diversas ciencias, o entre una ciencia y el sentido común. Ryle ha intentado mostrar que tales conflictos se atenúan y, a la postre, desaparecen cuando se ponen en claro que no había, en rigor, tal conflicto y que se trata de una cuestión de "modos de ver" o "modos de pensar" inconciliables entre sí solamente cuando

RYL

cada uno de ellos estima que todos los demás deben "reducirse" a él.

Obras: *Philosophical Arguments*, 1945 [folleto conteniendo su "lección inaugural" en la Universidad de Oxford]. — *The Concept of Mind*, 1949. — *Dilemmas*, 1954 [The Turner Lectures 1953]. Este libro incluye los siguientes trabajos: "Dilemmas"; "It Was to Be"; "Achilles and the Tortoise"; "Pleasure"; "The World of Science and the Everyday World"; "Technical and Untechnical Concepts"; "Perception"; "Formal and Informal Logic".

R. J. Howard, "Ryle's Idea of Philosophy", *The New Scholasticism*, XXXVII (1963), 141-63.