

JOSE FERRATER MORA

**DICCIONARIO
DE
FILOSOFIA**



MONTECASINO

T

TABLA. Se ha descrito a menudo el espíritu, la mente, etc. como si fuera una "tabla rasa", es decir, como si fuese una pieza, una superficie, una plancha, una tablilla para escribir (*tabula*) completamente plana, lisa, desembarazada (*rasa*). Según esta descripción, el espíritu, la mente, etc. no posee al principio ninguna noción, ninguna idea; nociones e ideas son adquiridas por el espíritu, la mente, etc. a medida que la realidad —la "realidad exterior"— va "escribiendo" o "inscribiendo" sus "impresiones" o "signos" en la tabla. Lo que "la realidad" imprime o inscribe en la tabla son primariamente impresiones sensibles, y a base de ella se forman las nociones o ideas. En la idea del espíritu, la mente, etc. como "tabla rasa" se presupone que el espíritu es, cuando menos al principio, antes de entrar en contacto con la realidad, algo fundamentalmente "recipiente".

La concepción del espíritu como si fuera una tabla rasa ofrece numerosas variantes. 'Tabla rasa' puede significar que al principio no hay "nada" y que lo que va "constituyendo" el espíritu mismo son las impresiones sensibles. Esta es la interpretación propia del sensacionalismo o sensualismo (v.) radicales. 'Tabla rasa' puede significar también que el espíritu no posee al principio ninguna noción, pero que hay, de todos modos, una capacidad receptora de impresiones sin la cual éstas no podrían "inscribirse" en la "tabla". Esta es la interpretación propia de muchas formas de empirismo (v.) moderado. Según esta tendencia, nada hay en el espíritu (el intelecto) que no estuviera antes en los sentidos: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* (VÉASE), pero 'nada' quiere decir "ninguna noción" o "ninguna idea". Algunos autores no solamente admiten que el espíritu, la mente, el intelecto, etc. es "receptor", sino que admiten inclusive que es "transformador". Se sigue admitiendo la idea de la "tabla rasa",

pero se agrega que ella corresponde al intelecto (v.) en potencia. Éste posee potencialmente las nociones o ideas (lo inteligible), pero solamente el intelecto real o actual las posee efectivamente o cuando menos las elabora — a base de los "datos de los sentidos". Los que se oponen a la idea del intelecto como tabla rasa admiten que el intelecto posee nociones o ideas innatas (véase INNATISMO), pero esta concepción adopta también diversas formas. Para algunos autores las propias impresiones sensibles están "contenidas" originariamente en el alma; para otros, en cambio, lo que está "contenido" en el alma son ciertos principios o nociones básicos, por medio de los cuales se "absorben", comparan, etc. las impresiones sensibles.

En la filosofía antigua se suele contraponer Aristóteles a Platón como ejemplos de contraposición entre una concepción del intelecto como tabla rasa y una concepción "innatista". Debe observarse que, aunque esta contraposición es *grosso modo* adecuada, no hay que simplificarla en exceso. El propio Platón concibe por lo menos la memoria —o, si se quiere, las "inscripciones" de acontecimientos en la memoria— a base de la comparación con una tabla de cera (*Theat.*, 191 D). Por otro lado, Aristóteles no adopta, o no adopta siempre, una actitud radicalmente "sensualista". Es cierto que en *De an.*, III, 4, 430 a, introduce la famosa comparación de la mente con una tablilla para escribir en la cual nada hay efectivamente escrito; la mente es *γράφματεῖον*. Pero esta descripción de la mente es sólo una parte de la "psicología" de Aristóteles. Los comentaristas de Aristóteles que acentuaron los motivos sensacionistas dieron gran auge a la idea de la mente como tabla rasa; tal sucedió sobre todo con Alejandro de Afrodísia por las razones aducidas en el artículo INTELECTO. En verdad, gran parte de las ideas acerca de la

mente como tabla rasa proceden de Alejandro de Afrodísia. Ello se debe en buena proporción a que Alejandro usó por vez primera la expresión que se hizo famosa: *πῖναξ ἄγραφος*, traducida al latín por *tabula rasa* (comentario al *de anima*, I, pág. 84, 25 ed. Bruns). Los estoicos compararon el intelecto con un papiro y usaron la expresión *χάρτης* (*charta*, hoja hecha de las capas separadas del papiro).

La posición de los escolásticos respecto a la idea de la tabla rasa dependió de su concepción de la relación entre el intelecto y las impresiones sensibles. Aunque no es legítimo generalizar demasiado, puede decirse que durante la Edad Media hubo dos grandes tradiciones: la agustiniana, de carácter "innatista" (en muy diversas formas) y la que luego se concretó en la tomista, de carácter no innatista y, en cierto nivel del conocimiento, empirista moderada. En lo que toca a la expresión misma *tabula rasa*, se ha indicado (Ueberweg-Heinze, *Geschichte*, II) que se halla ya en Egidio Romano (Gil de Roma) como versión del vocablo aristotélico *γράφματερον*. Pero Clemens Baumecker (*Zur Vorgeschichte zweier Lockescher Begriffe*, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXI, N. F. XIV [1908], 296-8) señala que los términos *tabula rasa* se encuentran en otros escolásticos, además de Egidio Romano. Ejemplos son: Alberto Magno (*de an.*, III), al concebir el intelecto pasivo como una *tabula rasa planata et polita*, dispuesta a recibir los caracteres sin la intervención del movimiento (a diferencia de lo que ocurre en la materia); Santo Tomás (*S. theol.*, I, q. LXXXIX, a 2), al decir que el intelecto humano se halla en potencia respecto a los inteligibles, es decir, que es en principio *sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum*. Se encuentra la expresión también en autores en quienes, por sus tendencias agustinianas o platónico-agustinianas, no se es-

TAB

peraría encontrarla; tal sucede con San Buenaventura, el cual usa una expresión análoga en *II Sent.*, dist. 1, pars 2, ad 2, 3 (ed. Claras Aguas, 1885, 42 b). En rigor, la expresión *tabula rasa* aparece en las primeras versiones latinas de Aristóteles. En un apéndice al mencionado artículo (*ibid.*, págs. 516-17) Baeumker cita otro pasaje de San Buenaventura (*Sent.*, dist. 3, p. 2 a 2, q. 1) y otro de Alberto Magno (*Summa de creaturis*), L. q. XXIV, a 2) para el asunto que nos ocupa.

En la época moderna la idea del intelecto, espíritu, mente, etc. como tabla rasa fue difundida sobre todo por Locke. En el *Essay* (II, i, 2) habla Locke de la mente como si fuera "un papel blanco, horro de letras" — *a white paper, void of all characters*. En un resumen del *Essay* redactado para la traducción francesa, Locke emplea la misma expresión *tabula rasa* al indicar que ha intentado probar que la mente es "en los comienzos" — *at first* — una *tabula rasa*. En el artículo LOCKE y en el artículo INNATISMO — en el cual hemos resumido las objeciones de Locke a la teoría de las ideas innatas — nos hemos extendido algo más sobre el asunto. Agregaremos aquí que se puede interpretar el ser "raso" de la mente en Locke de varios modos según que tomemos a Locke como un empirista moderado o bien lo tomemos como un sensualista radical. El primer modo de ver la teoría lockiana de la mente como tabla rasa parece corresponder mejor a la realidad, pues Locke no fue sensualista en la forma radical en que lo fueron autores como Condillac. Después luego, Leibniz, entre otros autores modernos, se opuso a la concepción de la mente como tabla rasa, indicando que esta concepción — que, según Leibniz, es la de Locke y Aristóteles — se opone a la idea de que no todo lo que hay en el alma procede de la experiencia, pues el alma, dice Leibniz — y atribuye a Platón y "hasta a la Escuela" — "contiene originariamente los principios de varias nociones y doctrinas que los objetos externos se limitan a suscitar en ocasiones dadas". Estos principios son comparados por Leibniz con las nociones comunes (v.) y hasta con las *semina aeternitatis* (análogas a las razones seminales [v.]) (*Nouveaux Essais*. Prefacio). En alguna medida,

TAB

Leibniz fue más "antilockiano" a este respecto que otros "platónicos", pues, lejos de concebir el espíritu como una tabla rasa, lo concebía como una "tabla llena" — llena de todas las percepciones, incluyendo las futuras en virtud del "estar preñada de futuro" que constituye una de las características del alma como mónada.

La expresión 'tabla rasa', o sus análogas, fue usada todavía con relativa frecuencia en la época de Condillac. En general, los autores llamados "empiristas", moderados o no, usaron dicha expresión como la más adecuada para dar cuenta del origen del conocimiento. Kant planteó la cuestión del conocimiento destacando el problema de su validez más bien que el de su origen, por lo que era posible, en términos kantianos, admitir que la mente es genéticamente una tabla rasa, pero que no lo es en otros órdenes distintos del puramente genético-psicológico. Después de Kant, la expresión 'tabla rasa' ha sido menos usada, pero no por ello ha desaparecido el problema que suscita el concepto designado por la expresión.

TABLA PITAGÓRICA. Véase PITÁGOHAS; PITAGÓRICOS.

TABLAS DE VERDAD. Se llaman *tablas de verdad* en la lógica a las tablas que pueden formarse para determinar mecánicamente la verdad o falsedad de una fórmula sentencial (o de un enunciado sentencial) una vez conocidos los valores de verdad de las fórmulas componentes. Uno de los más frecuentes usos de las tablas de verdad en la lógica consiste en la identificación de tautologías (V. TAUTOLOGÍA).

Las tablas de verdad pueden formarse para cualquier fórmula sentencial. Conviene, empero, para mayor simplicidad comenzar con la formación de tablas de verdad correspondientes a las conectivas '~', '∧', '∨', '≡', '⊃' y '⊂'.

A tal efecto se coloca a la izquierda de la tabla la columna o columnas conteniendo en el orden de aparición las letras de que se compone la fórmula sentencial y debajo de ellas todas sus posibilidades de verdad y de falsedad. A la izquierda de la tabla se coloca la columna con los valores de verdad de la fórmula sentencial. Cuando se tiene una sola letra sentencial, la columna se compone de dos líneas, por haber so-

TAB

lamente dos valores posibles; así, para 'p' la columna es:

$$\begin{array}{c} p \\ \hline V \\ F \end{array}$$

Cuando se tienen dos letras sentenciales, las dos columnas se componen de cuatro líneas por haber cuatro posibilidades de valores de verdad; así, para 'p', 'q', son:

$$\begin{array}{cc} \frac{p}{V} & \frac{q}{V} \\ F & V \\ V & F \\ F & F \end{array}$$

Las letras 'V' y 'F' simbolizan respectivamente 'es verdadero' y 'es falso'.

Construyamos ahora las tablas de verdad correspondientes a las seis mencionadas conectivas. Para '~p' tenemos:

$$\begin{array}{cc} \frac{p}{V} & \sim p \\ F & V \\ V & F \end{array}$$

Para 'p . q' tenemos:

$$\begin{array}{ccc} \frac{p}{V} & \frac{q}{V} & \frac{p \cdot q}{V} \\ F & V & F \\ V & F & F \\ F & F & F \end{array}$$

Para 'p ∨ q' tenemos:

$$\begin{array}{ccc} \frac{p}{V} & \frac{q}{V} & \frac{p \vee q}{V} \\ F & V & V \\ V & F & V \\ F & F & F \end{array}$$

$$\begin{array}{ccc} p & q & p \vee q & p \supset (p \vee q) \\ V & V & V & V \\ F & V & V & V \\ V & F & V & V \\ F & F & F & V \end{array}$$

lo cual muestra que '~(q ⊃ (p ∨ q))' es una contradicción. La tabla de valores de verdad para '~(p . q)' es:

$$\begin{array}{ccc} \frac{p}{V} & \frac{q}{V} & \frac{p \cdot q}{V} & \frac{\sim (p \cdot q)}{F} \\ F & V & F & V \\ V & F & F & V \\ F & F & F & V \end{array}$$

lo cual muestra que '~(p . q)' es una fórmula indeterminada.

Como hemos visto en los artículos sobre las nociones de conectiva y negación, hay también las conectivas llamadas *negación conjunta*, simbolizada por '∧', y *negación alternativa*, simbolizada por '∨'. He aquí

TAB

las tablas de verdad para las mismas:
Para ' $p \Psi q$ ' tenemos:

p	q	$p \Psi q$
V	V	F
F	V	F

Para ' $p \equiv q$ ' tenemos:

p	q	$p \equiv q$
V	V	F
F	V	V
V	F	V
F	F	F

Para ' $p \supset q$ ' tenemos:

p	q	$p \supset q$
V	V	V
F	V	V
V	F	F
F	F	V

Para ' $p \equiv q$ ' tenemos:

p	q	$p \equiv q$
V	V	V
F	V	F
V	F	F
F	F	V

Supongamos ahora que nos proponemos averiguar los valores de verdad de las siguientes fórmulas: ' $(p \cdot q) \supset p$ ', ' $\sim(p \supset (p \vee q))$ ' y ' $\sim(p \cdot q)$ '. La tabla de valores de verdad para ' $(p \cdot q) \supset p$ ' es:

p	q	$p \cdot q$	$(p \cdot q) \supset p$
V	V	V	V
F	V	F	V
V	F	F	V
F	F	F	V

lo cual muestra que ' $(p \cdot q) \supset p$ ' es una tautología. La tabla de valores de verdad para ' $\sim(p \supset (p \vee q))$ ' es:

$\sim(p \supset (p \vee q))$
F
F
F
F

V	F	F
F	F	V

Para ' $p | q$ ' tenemos:

p	q	$p q$
V	V	F
F	V	V
V	F	V
F	F	V

La construcción de tablas de verdad para fórmulas con más de dos letras sentenciales se hace de acuerdo con el mismo método. Tomemos como ejemplo las tres letras sentenciales ' p ', ' q ', ' r '. Las columnas de referencia de las mismas son:

TAB

p	q	r
V	V	V
F	V	V
V	F	V
F	F	V
V	V	F
F	V	F
V	F	F
F	F	F

Elijamos ahora una fórmula:
' $(p \supset q) \supset ((r \vee p) \supset (r \vee q))$ '.

La tabla de valores de verdad para la misma es:

p	q	r	$p \supset q$	$r \vee p$	$r \vee q$	$(r \vee p) \supset (r \vee q)$	$(p \supset q) \supset ((r \vee p) \supset (r \vee q))$
V	V	V	V	V	V	V	V
F	V	V	V	V	V	V	V
V	F	V	F	V	V	V	V
F	V	V	V	V	V	V	V
F	F	V	V	V	V	V	V
V	V	F	V	V	V	V	V
F	V	F	V	F	V	V	V
V	F	F	F	V	F	F	F
F	F	F	V	F	F	V	V

lo que nos muestra que

$$(p \supset q) \supset ((r \vee p) \supset (r \vee q)).$$

es una tautología.

Las anteriores tablas comprenden solamente dos valores de verdad y, por consiguiente, pertenecen a la lógica bivalente. Se pueden formar asimismo tablas para las lógicas polivalentes (v. POLIVALENTE). Tomemos como ejemplo la lógica trivalente, con tres valores de verdad designados mediante los números '1', '2' y '3', que pueden leerse respectivamente: 'es verdadero', 'no es verdadero ni falso', 'es falso'. He aquí las columnas de referencia para una y dos letras sentenciales.

Para una letra:

p
1
2
3

La tabla de valores de verdad general para las otras conectivas es:

p	q	$p \cdot q$	$p \vee q$	$p \equiv q$	$p \supset q$	$p \equiv q$
1	1	1	1	3	1	1
2	1	2	1	2	1	2
3	1	3	1	1	1	3
1	2	2	1	2	2	2
2	2	2	2	3	1	1
3	2	3	2	2	1	2
1	3	3	1	1	3	3
2	3	3	2	2	2	2
3	3	3	3	3	1	1

TAB

Para dos letras:

p	q
1	1
2	1
3	1
1	2
2	2
3	2
1	3
2	3
3	3

Construyamos ahora dos tablas de verdad: una para ' \sim ' y otra general

para los cinco conectivas restantes ya mencionadas. La tabla de verdad para ' \sim ' es:

p	$\sim p$
1	3
2	2
3	1

Las tablas de verdad constituyen en la metalógica el procedimiento de decisión usado para demostrar que las fórmulas del cálculo sentencial de Whitehead-Russell son decidibles (V. DECIDIBLE). Una fórmula de tal cálculo sentencial puede ser probada si y sólo si es una tautología.

Aunque el método de las tablas de verdad ha sido empleado abundantemente, y refinado, en la lógica contemporánea, no faltan indicios de que era parcialmente conocido en la Antigüedad. Sucede esto cuando menos en lo que respecta al condicional ' \supset '. Hallamos al efecto un texto muy significativo en Sexto el Empírico (*Adv. math.*, II, 112-14) cuando dice que todos los "dialécticos" (pro-

TAB

bablemente los estoicos) están de acuerdo en que una proposición hipotética es válida cuando su consecuente se sigue de su antecedente, pero que hay desacuerdo en cuanto al criterio que debe seguirse para la secuencia. Filón de Megara declaró que una proposición hipotética es verdadera siempre que no empiece con lo que es verdadero y termine con lo que es falso, de modo que, según él, la hipotética es verdadera en tres modos (τριχῶς) y falsa en uno. Pues lo que empieza con lo verdadero y termina con lo verdadero es verdadero, como en 'Si es de día, hay luz', que es verdadero. Y lo que empieza con lo falso y termina en lo falso, es también verdadero, como en 'Si la tierra vuela, la tierra tiene alas', que es verdadero. También lo que empieza con lo falso y termina con lo verdadero, es verdadero, como en 'Si la tierra vuela, la tierra existe', que es verdadero. Y es falsa sólo la proposición que empieza con lo verdadero y termina con lo falso, como en 'Si es de día, no hay luz', que es falso. En *Hyp. Pyrr.*, II, 110, Sexto reproduce análogos argumentos, citando al mismo Filón de Megara. Es, pues, claro que en la Antigüedad se conocía ya la llamada implicación material, sin admitir la cual no puede presentarse k tabla dada para ' \supset '. Peirce (1885) fue el primero en llamar la atención sobre la importancia de este punto. En *Coll. Papers* 3.375 da el ejemplo ' $a \leftarrow V$ (donde ' \leftarrow ' es el signo usado para el actual ' \supset ') para indicar que tal sentencia es verdadera "si a es falso o si b es verdadero, pero que es falsa si a es verdadero mientras b es falso". Peirce conocía bien, por otro lado, la antigua disputa entre Diodoro y Filón de Megara y hace referencia a ella en 3.441. Según Peirce, el punto de vista de Diodoro es el natural en quienes hablan "los idiomas europeos"; el punto de vista de Filón es más consistente lógicamente, pero "ofende al sentido común".

Las tablas de verdad fueron dadas —aunque sin adoptar la forma tabular— por Whitehead-Russell en *PM*, I 6, no sólo para el condicional, sino para todas las otras conectivas. Sin embargo, en I, 8 señalaron que la verdad "no puede ser formalmente probada en cada caso particular", dejando así de reconocer una ley general que permite identificar verdades

TAB

sentenciales y tautologías. Lo último fue reconocido sólo por Łukasiewicz, E. Post y Wittgenstein.

TABULA RASA. Véase TABLA.

TACTO. Aristóteles considera las cualidades del tacto o tangibles, ἀπται como cualidades del cuerpo en tanto que cuerpo, του σώματος ἢ σώμα (*de an.*, II, 11, 423 b 27). El sentido del tacto, ἀφῆ, proporciona, a su entender, un contacto inmediato con los objetos percibidos. De ahí que el tacto pueda ser considerado como un sentido primario, sentido fundamental (*op. cit.*, III, 13, 435 a 14-18), es decir, como uno de los "sensibles" básicos (véase SENSIBLE, "SENSIBLES"; véase también SENTIDO COMÚN). Ahora bien, la concepción aristotélica del tacto permite explicar también uno de los orígenes de la distinción luego tan extendida entre las cualidades primarias y las secundarias. Nos hemos extendido más detalladamente sobre este punto en el artículo Cualidad (v.), donde hemos hablado del proceso de diversificación de los sentidos particulares, αἰσθητὰ ἴδια, sobre la trama del "sentido común".

Se admite que las sensaciones táctiles son únicamente sensaciones de superficie y que, por lo tanto, las sensaciones térmicas, cenestésicas, etc. no pueden reducirse a las táctiles. En cambio, las sensaciones de cosquilleo pueden ser táctiles cuando se subraya el aspecto del contacto, pero son consideradas por algunos autores como no táctiles y a veces inclusive de índole análoga a las cenestésicas.

En un sentido distinto habla H. Friedmann (nac. 1873: *Die Welt der Formen*, 1926, 2* ed., 1930) de la forma háptica o táctil del pensar, a diferencia de la forma visual u óptica. Ambas concurren, según dicho autor, en la formación de los conceptos, pero sólo la forma óptica es perfecta por cuanto representa el grado último de un proceso que arranca necesariamente de los conceptos adquiridos hápticamente y permite una aprehensión de la realidad más conforme con su estructura total. Esta diferencia entre la óptica y la háptica ha sido elaborada con más detalle en otro libro del mismo autor (*Wissenschaft und Symbol*, 1949). Según Friedmann, la diferencia en cuestión corresponde a la existente entre espacio euclídeo (métrico) y espacio

TAI

no euclídeo (topológico). Así, por ejemplo, la física moderna ha sido háptica y no óptica. Ahora bien, sería un error, según Friedmann, considerar que lo háptico y lo óptico se hallan *completamente* separados. Del mismo modo que los conceptos obtenidos ópticamente tienen su raíz en conceptos adquiridos hápticamente, toda proposición háptica puede transformarse en óptica. Friedmann prepugna la elaboración de una concepción háptica que supere las "dificultades" de las concepciones métricas —esencialmente visuales (o acústicas)— por medio de una morfología general, una doctrina de orientación estructuralista y totalista. El autor en cuestión llega inclusive a proponer semejante reforma en el terreno de la matemática — donde lo topológico debería, a su entender, fundamentar lo métrico. Es obvio que el pensamiento de Friedmann —definido por el autor como un "idealismo morfológico"— está enteramente en la línea de la defensa de lo sinóptico frente a lo analítico, de lo cualitativo frente a lo cuantitativo, que se ha manifestado en algunas direcciones de la filosofía contemporánea, ya sea como una continuación del pensamiento idealista, ya sea como una interpretación metafísica de ciertos datos de las ciencias particulares, especialmente la biología y la psicología.

David Katz, *Der Aufbau der Tastwelt*, 1925 (trad. esp.: *El múnido de las sensaciones táctiles*, 1930). — G. Révész, *Die Formwelt des Tastsinnes*, 2 vols., 1938 (I. *Grundlegung der Haptik und der Blindenpsychologie*. II. *Formästhetik und Plastik der Blinden*).

TAINÉ (HYPPOLITE [ADOLPHE]) (1828-1893) nació en Vouziers (Ardennes), estudió en la "École Normale Supérieure", de París. Después de enseñar en los "Liceos" de Nevers y Poitiers, completó sus estudios de doctorado en la Sorbona y fue nombrado en 1864 profesor en la Escuela de Bellas Artes, de París.

Las tendencias positivistas de Taine se muestran sobre todo en su teoría del medio ambiente (*milieu*) que es, a su entender, el factor determinante de todo proceso histórico, el cual está sometido consiguientemente a las mismas leyes y puede ser objeto en principio de las mismas previsiones que los fenómenos de la ciencia natural. La

TAI

identificación ontológica y metodológica de la ciencia moral con la ciencia natural no impide, sin embargo, a Taine realizar de hecho una labor de crítica histórica no enteramente compatible con este radical positivismo determinista. Por una parte, el fondo de su concepción histórica se halla dominado por una morfología de la cultura, en la cual el estudio de las condiciones externas se halla al servicio de una imagen histórica donde cada uno de los hechos de una esfera cultural en un período determinado se encuentra en estricta correspondencia formal con los hechos de las demás esferas en la misma época. Por otra parte, la necesidad de descomponer los hechos complejos en elementos simples para su ulterior reconstrucción y comprobación, de acuerdo con las tendencias de la psicología asociacionista, queda integrada en una metafísica en donde se reconoce a estos elementos simples una fuerza y un poder creador. De ahí el "axioma eterno que se pronuncia en la cima de las cosas", el principio, a la vez spinoziano y hegeliano, que, representando la suma abstracción, la fórmula más general de todos los procesos del universo, es a la vez su creador y productor, pues el "axioma eterno" es a su modo un Absoluto, la substancia activa cuyas modificaciones, sometidas a determinación y a ley, se sustentan en su libre e incausada actividad.

Obras filosóficas principales: *De personis Platonicis*, 1853 (tesis latina). — *Les philosophes Français du XIXe siècle*, 1856. — *Le positivisme anglais. Etude sur J. Stuart Mill*, 1864. — *Philosophie de l'art*, 1865-1869. — *De l'Intelligence*, 2 vols., 1870. — Obras históricas y literarias: *Essai sur les fables de La Fontaine*, 1853 (tesis). — *Essai sur Tite-Live*, 1856. — *Essais de critique et d'histoire*, 1858-1894. — *Histoire de la littérature anglaise*, 1863. — *Nouveaux Essais de critique et d'histoire*, 1865. — *Voyage en Italie*, 1866. — *Notes sur l'Angleterre*, 1872. — *Les origines de la France contemporaine*, 5 vols., 1876-1893 (I. *L'ancien régime*, 1876; II. *La révolution. L'anarchie*, 1878; III. *La conquête jacobine*, 1881; IV. *Le gouvernement révolutionnaire*, 1884; V. 1. *Le régime moderne*, 1891; V, 2 [póstumo]. *Id.*, *id.*, 1893). — La mayor parte de las obras de Taine han sido traducidas al esp.: *La Inteligencia* (la principal obra filosófica) apareció en esp. en 1904. — Véase A. Mollière, *Essai sur*

TAL

la philosophie de l'art de M. Taine, 1866. — A. de Marguerie, *M. Taine*, 1894. — G. Barzellotti, *Ippolito Taine*, 1895. — V. Giraud, *Essai sur Taine, son oeuvre et son influence*, 1901. — P. Lacombe, *La psychologie des individus et des sociétés chez Taine*, 1906. — Ch. Picard, *Discours sur H. Taine*, 1909. — K. Ma-card, *Taines Milieutheorie im Zusammenhang mit ihren erkenntnistheoretischen Grundlagen*, 1910 (Dis.). — D. D. Rosca, *L'influence de Hegel sur Taine, théoricien de la connaissance et de l'art*, 1928. — Victor Giraud, *H. Taine. Études et documents*, 1928. — A. Chevrillon, *Taine, formation de sa pensée*, 1932. — M. Leroy, *Taine*, 1933. — C. A. Schmidt, *H. Taines Théorie des Verstehens im Zusammenhang mit seiner Weltanschauung*, 1936. — G. Castigione, *Taine*, 1946. — A. Cresson, *H. Taine. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, 1951.

TAL, TALIDAD. El adjetivo 'tal' se usa en lógica como un pronombre indeterminado, como sucede en las descripciones (véase DESCRIPCIÓN). 'El tal' designa aquel ente del que se dice que es "tal y cual", como, por ejemplo, en "El autor del *Quijote* estuvo en la cárcel". Aquí 'el autor del *Quijote*' es "El tal" que estuvo en la cárcel. De acuerdo con las normas establecidas en la teoría de las descripciones, el tal del que se habla es un tal del que debe haber cuando menos uno y a lo sumo uno, y del cual se pueda decir que es verdad que es "tal y cual".

Lo que caracteriza todo "ser tal" puede llamarse "talidad". Zubiri ha indicado que si "la esencia es aquello que hace que lo real sea 'tal' como es", la esencia será esencia por lo pronto "en el orden de la talidad" (*Sobre la esencia*, 1962, pág. 357). Ahora bien, la talidad no es, según Zubiri, una determinación categorial en el sentido corriente. No puede serlo, porque lo que caracteriza formalmente la esencia de una cosa son sus notas en cuanto "notas-de", y estas "notas-de" son a la vez el "contenido-de". Este "contenido-de" es, dice Zubiri, "la talidad de las notas". Las notas "talifican", lo cual no quiere decir determinar un sujeto por tal nota, sino "conferir tal contenido a un sistema por ser 'nota-de'" (*ibid.*, pág. 359). Por ser las notas en cuestión notas de un sistema, la talificación afecta no sólo a las notas, sino al sistema mismo. De ahí que la talidad sea

TAL

más rica, y más precisa, que la mera determinación. Y de ahí también que inclusive cuando se trata de un ente singular, la talidad sea también singular. "La realidad física de la esencia en el orden de la talidad —escribe Zubiri— es aquello según lo cual la cosa es 'esto' y no lo 'otro', es decir, es la manera de estar 'construida' la cosa real como 'tal'" (*ibid.*, pág. 371). Pero, además, "por su propia talidad, la esencia [v.] tiene una función trascendental" (*ibid.*, pág. 475), ya que hace que la cosa sea "de suyo", esto es, que tenga realidad.

TALANTE. Véase ARANGUREN (J. L. L.), TEMPLE.

TALES (DE MILETO) (ca. 640/639-546/545 antes de J. C.) fue, como dice Diógenes Laercio, "el primero que tuvo el nombre de sabio cuando se nombraron así los siete". En realidad, no se sabe si nació en Mileto o fue, como dice Herodoto, de origen fenicio. Legislador de Mileto, matemático y astrónomo, es tradicionalmente el "padre de la filosofía griega", "el fundador, dice Aristóteles, de esta clase de filosofía", esto es, de la filosofía jónica que consideraba como principios de las cosas los que proceden, añade el Estagirita, "de la naturaleza de la materia". Al preguntarse por lo que las cosas son, al indagar el principio del cambio planteó Tales, efectivamente, el problema capital de la filosofía y, con ello, dio comienzo histórico la madurez de la filosofía. Tales responde a esta pregunta señalando el agua como principio de las cosas o, mejor dicho, lo húmedo, del cual las cosas son alteraciones, condensaciones o dilataciones. Pero este principio es no sólo el fundamento de las cosas, aquello en que las cosas consisten, sino el principio de la vitalidad de todo lo viviente; tal respuesta parece ser la consecuencia de la observación de que el semen es líquido y de que el mar lo rodea y lo cerca todo. A ello se unía la consideración de que todas las cosas están animadas y que, por lo tanto, la materia se reduce, en última instancia, al alma, que es impercedera e inmortal.

Diels-Kranz, 11 (1) y Diog Laer. I, 22-4. — Véase F. Decker, *De Thaleto Milesio*, 1865. — Paul Tannery, "Thaïes de Milet, ce qu'il a emprunté à l'Égypte", *Revue philologique* IX-X (1880). — A. Dô-

TAL

ring, "Thaies", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, CXVII (1909), 179-95. — J. Dörfler, "Die kosmogonischen Elemente in der Naturphilosophie des Thaies", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXV (1912), 305-31. — C. Ritter, "Kleinigkeiten zu Thaies, Herakleitos, Gorgias", *Philologus*, LXXIII (1914), 237-43. — C. H. van Os, "Allés is water" *De Gids*, I, 3 (1937). — Antonio Maddalena, *Sulla Cosmologia ionea da Tálete a Eraclito*, 1940. — Stanley H. Rosen, "Thales: the beginning of philosophy", en *Essays in Philosophy by Members of the Philosophy Department of Pennsylvania State University*, 1962, págs. 23-43. — Véanse también las bibliografías de los artículos FILOSOFÍA GRIEGA y PRESOCRÁTICOS.

TALMUD. Véase FILOSOFÍA JUDÍA.

TAOÍSMO. Nos limitaremos en el presente artículo a poner de relieve las principales ideas taoístas de interés filosófico. Dada la índole de nuestra obra no nos compete debatir el problema de los orígenes y desenvolvimiento del taoísmo como una de las tres grandes religiones chinas —junto con el budismo y el confucionismo—, pero destacaremos que, según las investigaciones de Henri Maspero y otros autores, constituye una simplificación la opinión común vigente hasta hace relativamente poco tiempo según la cual el taoísmo es un conjunto de ideas metafísicas y místicas propuestas por Lao-tse en el siglo VI o V antes de J. C., y rápidamente transformadas en una serie de prácticas religiosas corrompidas gradualmente hasta dar lugar al conjunto de supersticiones que, bajo el nombre de neo-taoísmo, persistieron hasta nuestros días.

Las doctrinas cuya breve exposición nos interesa son las que se hallan contenidas en el libro llamado *Lao-tse*, y también *Tao Te King*. Este libro no fue escrito, como se ha supuesto casi siempre, por Lao-tan, coetáneo de Confucio, sino en una época posterior a la de Confucio, quizá en el siglo III antes de J. C. Estas doctrinas dieron origen a la escuela taoísta, la cual es, sin embargo, como precisa Fung Yu-lan, una escuela basada tanto en las doctrinas de Lao-tse como en las de Chuang-tse (Chuang-tse agrupa, por lo demás, según indica el citado Fung Yu-lan, las doctrinas de todos los pensadores que mantuvieron opiniones

TAO

similares, tales como Sung K'eng y Yin Wen). Es común llamar a Lao-tse y a Chuang-tse "padres del sistema taoísta" (Léon Wieger). Nosotros nos adherimos a la tesis de Fung Yu-lan, según el cual "la filosofía de Lao-tse es la de Yang-chu en un grado ulterior de desarrollo, y la de Chuang-tse es la de Yang-chu todavía en otro grado ulterior de desarrollo". Las doctrinas de Yang-chu constituyeron un desarrollo —una de las llamadas "cien escuelas"— de las ideas confucionistas de Mencio.

El término 'tao', central en el taoísmo y en otras especulaciones filosóficas y religiosas chinas, significa originariamente 'camino'. De esta significación se pasa con frecuencia a la de 'camino del hombre', es decir, conducta humana. En el *Tao Te King* el tao es, sin embargo, algo más que esto: constituye un principio cuyo nombre es ignorado pero se le llama *Tao*. Se trata, según Wieger, de un principio más material que espiritual, de un principio fatal y no inteligente, inmóvil y no moviente. Sin embargo, hay que advertir que tales características representan en muchos casos una inadmisibles aplicación de categorías extraídas del pensamiento occidental al pensamiento oriental. En rigor, el Tao que todo lo abarca no puede ser considerado, según indica Fung Yu-lan, como una "cosa", aunque siendo lo que ha producido el universo pueda ser también llamado, en cierto modo, cosa. El Tao parece ser a la vez el ser y el no ser: el no ser se refiere a la esencia, y el ser a la función. De esto Tao deriva su propia virtud, *pei*, la cual actúa de dos modos alternativos, el *yin* y el *yang*, engendrando el cielo, la tierra y, entre ellos, el aire. En el *Tao Te King* se indica que el Tao ha existido antes de los tiempos y que solamente ha podido ser llamado *Tao* una vez surgidos el cielo y la tierra. Por lo tanto, algo puede decirse con toda firmeza del Tao: que no se trata del tao (camino) habitual. Algunos autores han insistido en que, puesto que "el tao imita la Naturaleza", el tao es idéntico a la Naturaleza. Pero es posible que esta "imitación" sea el modo de subrayar el hecho de que el Tao es un orden según el cual se producen no solamente las cosas existentes, sino también la propia nada. Este orden se revela

TAO

por medio de las propiedades ya citadas: el *yin* o concentración, y el *yang* o expansión.

Ahora bien, la comprensión del Tao determina la conducta del hombre o, mejor dicho, del sabio que ha llegado a proclamar la subsunción de todo individuo y de toda opinión particular al todo. En Chuang-tse se ve esto con particular claridad. Según él, el sabio (taoísta) debe remontarse siempre al principio, para lo cual es necesario antes liberarse de todo lo sensible. El sabio debe contemplar la armonía universal y olvidar, por lo tanto, las diferencias. Puesto que todo es uno, las distinciones son expresiones de la mentira. No hay sino una norma única: no hay verdad ni error: no hay afirmación ni negación. La unidad primordial, todavía indiferenciada, en donde no hay oposición ni variedad de opiniones puede, pues, compararse con el centro del círculo (o de la Esfera [véase]) en el cual se disipa toda contrariedad, inclusive los contrarios mismos. De este modo el sabio se sitúa, por así decirlo, en el interior de la realidad. Una vez en ella, sabrá ver el universo y actuar en él de acuerdo con sus articulaciones naturales. El que no ha alcanzado el estadio de la sabiduría cree que hay que forzar la realidad; el sabio entiende, en cambio, que puesto que la energía vital es limitada, hay que hacer durar la vida en vez de desperdigarla: la colocación en el principio de todo, o si se quiere la orientación hacia el Tao por el "camino" del Tao, es lo que permite llevar a cabo este acto supremo de sabiduría: *durar*.

Trad. esp. del *Tao Te King*, de Lao Tse por Adolfo P. Carpió, a base de la versión italiana de A. Castellani, cotejada con varias otras versiones italianas, francesas, inglesas y alemanas, 1957. — véase R. Wilhelm, *Lao-tse y el taoísmo* (trad. esp., 1926). — G. Tucci, *Apología del Taoísmo*, 1924 (trad. esp.: *Apología del Taoísmo*, 1940). — A. Waley, *The Way and Its Power. A Study of the Tao-Te Ching and Its Place in Chinese Thought*, 1934. — B. Peroni, *Lao-Tse e il Taoísmo*, 1949. — André Eckardt, "El concepto del Tao en Lao Tse", *Notas y Estudios de filosofía*, vol. II (1951), 131-42. — Fung-Yulan, *A History of Chinese Philosophy*, 2ª ed., 1952, t. I, cap. viii. — Holmes Welch, *The Parting of the Way. Lao Tzu and the Taoist Movement*, 1958.

TAP

TAPARELLI D'AZEGLIO (LUIGI) (1793-1862) nació en Turin. En 1814 ingresó en la Compañía de Jesús, cambiando en "Luigi" su nombre "Prospero". De 1824 a 1829 fue Rector en el "Collegio romano" de los jesuitas, y de 1833 a 1840 enseñó Derecho natural en Palermo.

Taparelli d'Azeglio fue uno de los principales renovadores de la neoescolástica y en particular del neotomismo (VÉASE), colaborando con frecuencia en la revista *La Civiltà Cattolica* desde su fundación en 1850. Entre sus principales contribuciones a la renovación tomista figura su obra sobre el Derecho natural en la que, siguiendo principios tomistas, pero sin rechazar otros autores, expuso sistemáticamente los problemas de la constitución de la sociedad humana y los fundamentos de la convivencia no sólo de los individuos en la sociedad, sino también de las diversas sociedades entre sí en una sociedad internacional regida por principios cristianos, que son a la vez, según el autor, principios universales de la razón. En una resonante polémica contra Spaventa (VÉASE), que había acusado a Taparelli d'Azeglio de no seguir el pensamiento político de los grandes maestros jesuitas, como Suárez, Mariana y otros, nuestro autor puso de relieve que seguía la mayor parte de tales principios, y que si tal no parecía era porque muchos de ellos habían sido mal interpretados por autores modernos, que equipararon la doctrina de la soberanía nacional de los maestros jesuitas con ideas de tipo rousseauniano.

Obras principales: *Saggio teorético di diritto naturale appoggiato sul fatto*, 5 vols., 1840-1843, nueva ed., 1855, 8ª ed., 2 vols., 1949. — *Sintesi di diritto naturale*, 1940. — *Corso elementale del natural diritto ad uso delle scuole*, 1843. — *Della nazionalità*, 1847. — Véase también: *Carteggi del p. T. d'A.*, 1932, ed. P. Pirri [contra las ideas de Spaventa en *La politica dei Gesuiti nel secolo XVI e nel XIX*, 1911, ed. G. Gentile (publicadas desde 1854 en la revista *Il Cimento*, de Turin)].

Véase E. di Cario, *Diritto e morale secondo L. T. d'A.*, 1921. — G. Nicosia, *La "nazionalità" e il pensiero politico di L. T. d'A.*, 1939. — R. Jacquin, *Le père T. d'A., sa vie, son action, son oeuvre*, 1943. — A. Peregó, *Forma statale e politica finanziaria nel pensiero di L. T. d'A.*, 1956.

TARDE (GABRIEL) (1843-1904)

TAR

nac. en Sarlat, profesor desde 1899 en el Collège de France, se dedicó predominantemente a una investigación sociológica centrada en las nociones de invención e imitación como factores que caracterizan respectivamente al individuo y a la sociedad. Pero esta característica es insuficiente: si es cierto, según Tarde, que sólo el individuo es capaz de invención, ésta pierde toda efectividad sin la actividad imitativa, la cual no es, por otro lado, sino la manifestación en el mundo humano de una repetición que constituye el fundamento dinámico de la Naturaleza entera. Pues la repetición se manifiesta en distintos órdenes: como repetición estricta; como herencia, como costumbre, como imitación, como tradición, como moda. La imitación no es, en última instancia, sino una respuesta que el hombre da a las exigencias de su contorno, respuesta que tendría que tener carácter inventivo, que lo tuvo sin duda en los primeros momentos, pero que luego se hace suficiente en su aspecto imitativo. Así, la noción de imitación y su correlativa, la invención, constituyen para Tarde tanto las bases desde las cuales puede construirse una sociología verdaderamente positiva como una explicación total de la Naturaleza.

Obras: *La criminalité comparée*, 1888. — *La philosophie pénale*, 1890. — *Les lois de l'imitation*, 1890 (trad. esp.: *Las leyes de la imitación*, 1907). — *Les transformations du Droit*, 1892. — *Études pénales et sociales*, 1892. — *Les foules et les sectes criminelles*, 1893. — *La logique sociale*, 1894. — *Sur l'idée de l'organisme social*, 1896. — *La criminalité professionnelle*, 1897. — *L'opposition universelle, essai d'une théorie des contraires*, 1897. — *Études de psychologie sociale*, 1898. — *Les lois sociales, esquisse d'une sociologie*, 1898. — *La sociologie*, 1898. — *Sociologie élémentaire*, 1898. — *Études de psychologie sociale*, 1898. — *Les transformations du pouvoir*, 1899. — *Essais et mélanges sociologiques*, 1900. — *L'opinion et la foule*, 1901. — *Psychologie économique*, 2 vols., 1902. — *La psychologie et la sociologie*, 1903. — Véase L. Dauriac, "La philosophie de G. Tarde", *L'Année philosophique*, XVI (1905), 149-169. — Juan Zaragüeta, *La sociología de M. G. Tarde*, 1909. — Amédée Matagrín, *La psychologie sociale de G. Tarde*, 1910. — G. Dupont, *Tarde et l'économie politique*, 1911. — M. Roche-Agussol, *Tar-*

TAR

de et l'économie psychologique, 1926.

TAROZZI (GIUSEPPE) (1866-1958) nació en Turin y fue profesor de filosofía moral en la Universidad de Palermo (1902-1906) y en la de Bolonia (1906-1910), y profesor de filosofía teórica en esta última Universidad (1910-1936). Discípulo de Ardigò (VÉASE), sometió el positivismo de su maestro a examen crítico. Por lo pronto, Tarozzi encontró en la misma noción de experiencia, de la que, como Ardigò, partió en sus meditaciones filosóficas, cierto número de conceptos que no están justificados o no están suficientemente aclarados. Tal ocurre, por ejemplo, con el concepto de "hecho". Un "hecho" no es necesariamente un "fenómeno". Pero además, un "hecho", considerado en un amplio sentido, no es sólo "un hecho material". Hay que incluir entre los "hechos", por ejemplo, los actos de voluntad. Y como éstos pueden ser libres, resulta que si el positivismo es determinista, entonces hay que rechazar por lo menos una parte del positivismo. De ello pasó Tarozzi a un examen y defensa del indeterminismo que lo llevó a lo que ha sido llamado a veces "realismo espiritualista". En todo caso, Tarozzi se interesó cada vez más por la estructura del mundo moral como mundo que escapa a la fatalidad y que se constituye justamente como concreta indeterminación. Como dentro de esta concreta indeterminación se hallan asimismo los hechos naturales, en cuanto componentes suyos, Tarozzi acabó por considerar los "hechos" como "momentos de la conciencia" y la propia conciencia como un constitutivo del alma como ser espiritual.

Obras principales (algunas de ellas postumas): *Lezioni di filosofia. Ricerche intorno ai fondamenti della certezza razionale*, 3 vols., 1898. — *La venta infinita dei fatti e la libertà morale*, 1906. — *Apologia del positivismo*, 1928. — R. Ardigò, *Profilo*, 1928. — *L'esistenza e l'anima*, 1930. — *La ricerca filosofica*, 1936. — *La libertà «mana» e la critica del determinismo*, 1936. — *Sulla razionalità del reale cosmico*, 1939. — *L'infinito e il divino*, 1951. — Véase Elide Guastella, *G. T.*, 1952.

TARSKI (ALFRED) (Alfred Tarski) nac. (1901) en Varsovia, profesor en la Universidad de Varsovia y actualmente en la de California (Berkeley), ha realizado

TAR

numerosos trabajos en lógica y fundamentación de la matemática, incluyendo teoría numérica, teoría de los conjuntos y álgebra. Entre las investigaciones de Tarski más conocidas figuran sus trabajos sobre lógica polivalente y, en particular, sobre conceptos semánticos y sintácticos. Referencias a las mismas se encuentran en los artículos Polivalente, Semántica, Decidible y Metalenguaje (VÉANSE). Especialmente influyente ha sido su teoría semántica de la verdad (v.) a la cual nos hemos referido con más detalle en el artículo sobre este último concepto. Esta teoría y el desarrollo de la doctrina de los niveles de lenguajes y metalenguajes ha sido objeto de discusión no solamente entre lógicos y semióticos, sino también entre filósofos.

Entre los escritos de Tarski destacamos: "Przyczynek do aksjomatyki zbioru dobrze uporządkowanego", *Przegląd filozoficzny*, XXIV (1921), 83-94 ("Contribución a la axiomática de conjuntos bien ordenados"). — "Sur les ensembles finis", *Fundamenta mathematica*, VI (1924), 45-95. — "Communication sur les recherches de la théorie des ensembles", *Comptes rendus de la Société des Lettres et Sciences de Varsovie*, Classe III, vol. XIX (1926), 299-330 [en colaboración con Adolf Lindenbaum]. — "Untersuchungen über den Aussagenkalkül", *ibid.*, XXIII (1930), 1-21 ("Investigaciones sobre el cálculo proposicional") [en colaboración con J. Łukasiewicz]. — "Fundamentale Begriffe der Methodologie der deduktiven Wissenschaften. I", *Monatshefte Math. und Physik*, XXXVII (1930), 361-404 ("Conceptos fundamentales de la metodología de las ciencias deductivas"). — "Les opérations logiques et les ensembles projectifs", *Fund. math.*, XVII (1931), 240-48 [en col. con K. Kuratowski]. — *Projęcie prawdy w języbach nauk dedukcyjnych*, 1933 [Prace Towarzystwa Naukowego Warszawskiego Wydział III matematyczno-fizycznych, 34] (1933). — Trad. alemana: "Der Wahrheitsbegriff in der formalisierten Sprachen", *Studia philosophica*, I (1936), 261-405 ("El concepto de verdad en los lenguajes formalizados"; hay edición separada, fechada 1935, con un *Nachwort*). — Exposición más popular en "The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics", *Philosophy and Phenomenological Research*, IV (1943-1944), 341-76, reimp. en anto-

TAR

logía de H. Feigl y W. Sellars, *Readings in Philosophical Analysis*, 1949, págs. 52-84 (trad. esp.: "La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica", en *Antología semántica*, 1960, ed. Mario Bunge, págs. 119-57). — "Grundzüge des Systemenkalküls. Erster Teil", *Fund. math.*, XXV (1935), 503-26. — "Einige methodologische Untersuchungen über die Definierbarkeit der Begriffe", *Erkenntnis*, V (1935-36), 80-100 ("Algunas investigaciones metodológicas sobre la definibilidad de los conceptos"). — "Grundlegung der wissenschaftlichen Semantik", *Actes du Congrès Int. de Phil. Scientifique*, 1936, Parte III, págs. 1-8 ("Fundamentación de la semántica científica"). — *O logice matematycznej i metodzie dedukcyjnej*, 1936. Trad. alemana, 1937; trad. inglesa, revisada: *Introduction to Logic and to the Methodology of Deductive Sciences*, 1941, 2ª ed., con correcciones, 1946; trad. esp. a base de la 2ª ed. inglesa y parte de la ed. alemana de 1937: *Introducción a la lógica y a la metodología de las ciencias deductivas*, 1951. — "On Undecidable Statements in Enlarged Systems of Logic, and the Concept of Truth", *Journal of Symbolic Logic* [citado luego: *JSL*], IV (1939), 105-12. — "On the Calculus of Relations", *JSL*, VI (1941), 73-89. — *Direct Decomposition of Finite Algebraic Systems*, 1947 [en colaboración con B. Jónsson]. — "Some Theorems about the Sentential Calculi of Lewis and Heyting", *JSL*, XIII (1948), 1-18 [en col. con J. C. C. McKinsey]. — "On Essential Undecidability", *JSL*, XIV (1949), 75-76 [resumen]. — *Cardinal Algebras*, 1949 [con apéndice por B. Jónsson y Tarski]. — *A Decisión Method for Elementary Algebra and Geometry*, 2ª ed., 1951. — "Two General Theorems on Undefinability and Undecidability", *Bull. of the American Math. Society*, LIX (1953), 365-66. — *Undecidable Theories*, 1953 [en colaboración con A. Mostowsky y R. M. Robinson]. — *Ordinal Algebras*, 1956 [en colaboración con Chen-Chung Chang y B. Jónsson]. — "What is Elementary Geometry?", en *The Axiomatic Method with Spécial Référence to Geometry and Physics. [Proceedings of an International Symposium held at the University of California. Berkeley, Dec. 26, 1957-Jan. 4 1958]*, 1959 (trad. esp.: "¿Qué es la geometría elemental?", *Boletín de la Sociedad Matemática Moderna*, ser. 2, vol. 3, N° 2, 1958 [publicado 1959]).

Véase Wolfgang Stegmüller, *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik; eine Einführung in die*

TAU

Theorien von A. Tarski und R. Carnap, 1957.

TARTARETO (PEDRO) [PETRUR TARTARETUS] fue maestro en la Universidad de París hacia 1480-1490. Tartareto se distinguió por sus comentarios a Aristóteles (al *Or ganon*, 1494; a la *Physica* y a la *Metaphysica*, 1503; a la *Eth. Nic.*, 1513), a Porfirio (*Isagoge*), a Pedro Hispano (a las *Summulae logicales*, 1494) y a Duns Escoto (comentario a los *Quodlibeta*, 1519; *Elucidationes in Comm. Sententiarum Scoti*, 1583). Los comentarios más influyentes fueron los relativos a problemas lógicos. Discipulo de Duns Escoto y adversario, en nombre del realismo escotista, del occamismo, del nominalismo y de doctrinas tales como la del *complexum significabile* propuesta por Gregorio de Rimini, Tartareto elaboró con detalle la lógica modal y la lógica de las consecuencias, la teoría de las suposiciones y la de las propiedades de los términos. Se le deben asimismo contribuciones a la semiótica en el espíritu de su maestro. Entre las más conocidas doctrinas lógicas de Tartareto mencionamos su admisión de la cuarta figura silogística y su presentación del diagrama del *pons asinorum* (VÉASE) para el descubrimiento del término medio, diagrama del que parece ser inventor.

Edición de obras: *In universam philosophiam Opera omnia*, 4 partes. — Véase K. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, IV, 204-9.

TAULER (JUAN) (ca. 1300-1361) nació en Estrasburgo. Hacia 1315 ingresó en el Convento dominico de Estrasburgo. Luego pasó al *Studium generale* de Colonia, donde estudió posiblemente bajo el maestro Eckhart. De nuevo en Estrasburgo hacia 1328, tuvo que refugiarse en Basilea a causa del conflicto entre Juan XXII y el Emperador, que obligó a muchos sacerdotes a emigrar. Sin embargo, volvió en 1347 a Estrasburgo, donde se consagró a la predicación.

Junto con Enrique Suso (VÉASE), Juan Tauler fue uno de los místicos alemanes que siguieron las tendencias eckhartianas. A ellas unió fuertes elementos platónicos y neoplatónicos (Proclo y Porfirio especialmente). Son importantes asimismo en Tauler elementos procedentes de Alberto el Grande y Santo Tomás de Aquino. Sin embargo, el norte del pensamiento

TAU

de Juan Tauler no es la filosofía, sino la vida mística. Según Tauler, el hombre es, en rigor, tres hombres: un hombre exterior; uno razonable y uno "volitivo" (caracterizado por la *Genüthe*). Estos "tres hombres" se hallan en conflicto, pero este conflicto se apacigua cuando el hombre entra en sí mismo y descubre, en el fondo de su ser "volitivo" la raíz del alma, esto es, la "centella" eckartiana. Esta "centella" es un fondo abismal; es el gruñí *der sele* donde el alma se encuentra, por fin, con Dios. El alma puede entonces entregarse completa y confiadamente a Dios, pero ello no quiere decir ni que se haga divina ni tampoco que esté absolutamente a la merced del albedrío divino. El alma no es divina aun cuando en ella se reproduzca la imagen de la Trinidad. No está absolutamente a merced del albedrío divino, porque no consiste en estar "quieta". Si el "quietismo" (VÉASE) es una de las interpretaciones posibles de la mística de Tauler, hay que tener en cuenta que hay en dicha mística asimismo importantes elementos "volitivos". El "desapego" o "despegarse" el alma de sí misma para entregarse a Dios significa más bien el renunciar a todo lo que no sea su "fondo último", pero en la misma renuncia hay un esfuerzo que no debe ceder un solo instante.

Los Sermones de Tauler fueron publicados por vez primera en Leipzig (1498); otras ediciones: Augsburgo (1508); Basilea (1521); Colonia (1543). Ediciones modernas: F. Vetter, 1910 [Deutsche Texte des Mittelalters, 11]; L. Naumann, 1922; Hughenly, Téry, Corin, 3 vols., 1927-1935. — Edición por H. Denifle de *Das Buch von der geistigen Armut*, 1927. Traducciones latinas: Colonia (1548, 1603).

Véase H. Denifle, *Taulers Bekehrung*, 1879 [Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker, 36]. — D. Heiland, *J. T. als Prediger*, 1923 (Dis.). — Kirmse, *Die Terminologie des Mystikers J. Tauler*, 1930. — Éphrem Dilhaut, O. P., ed., *J. Tauler, ein deutscher Mystiker. Gedenkschrift zum 600. Todestag*, 1961. — Muchas de las obras sobre historia de la mística (VÉASE) medieval, tratan de Tauler. — Véase también Giuseppe Faggin, *Eckhart e la mística tedesca pre-protestante*, 1948 (trad. esp.: *Meister Eckhart*, 1953, págs. 276-98).

TAURELLUS (NICOLAUS) (1547-1606) nació en Mömpelgard. Después

TAU

de estudiar filosofía y medicina en Gotinga y en Basilea, ejerció la profesión médica en Basilea. Fue nombrado luego profesor de medicina en Altdorf, donde falleció.

Taurellus se opuso a toda "autoridad" en filosofía, y en particular a la autoridad aristotélica, en nombre del supuesto de que el hombre posee una fuerza racional innata que le permite una pura filosofía racional basada en el conocimiento directo de las cosas. Ahora bien, esta filosofía racional no es por entero una filosofía racionalista. Taurellus admite que el pecado ha introducido en la razón un elemento de perturbación, una ofuscación que en ciertas cuestiones obliga a admitir los datos revelados. El mundo puede ser comprendido, pero el destino del mundo y, sobre todo, el del alma humana se hallan por entero en manos de Dios, cuyas "intenciones" permanecen ocultas. De ahí la necesidad de completar el conocimiento racional por el amor a Dios, único que, a su entender, permite alcanzar la salvación.

El título completo de *El triunfo de la filosofía* (el triunfo sobre el aristotelismo) es *Philosophiae triumphus, hoc est, metaphysica philosophandi methodus, qua divinitus inditis menti notitiis humanae rationes eo deducuntur, ut firmissimis inde constructis demonstrationibus aperte rei veritas elucescat et quae diu philosophorum sepulta fuit auctoritate philosophia victrix erumpat; quaestionibus enim vel sexcentis ea, quibus cum revelata nobis veritate philosophia pugnare videbatur, adeo vere conciliantur, ut non fidei solum serviré dicenda sit, sed ejus esse fundamentum* (Basilea, 1573). — Otras obras de Taurellus son: *De mutatione rerum naturalium thèses physicae* (1585). — *De vita et morte libellus in quo primum ex Aristotelis sententia vitae mortisque causae disquiruntur* (1586). — *Synopsis Aristotelis Metaphysices ad normam Christianae religionis explicatae, emendatae et completae* (1596). — *Alpes caesae, hoc est, Andreae Cesalpini Itali monstrosa et superba dogmata discussa et excussa* (1597), *De mundo* (1603), *Uranologia* (1603), *De rerum aeternitate; Metaphysicae universalis partes quatuor, in quibus placita Aristotelis, Valesii, Piccolominei, Caesalpini, societatis Comimbricensis aliorumque discutuntur, examinantur et refutantur* (1604). — Véase F. X. Schmidt, *N. Taurellus, der erste deutsche Philosoph, aus den Quellen dargestellt*, 1860. — Peter Petersen, *Ge-*

TAU

schichte der aristotelischen Philosophie in protestantischen Deutschland, 1921.

TAUTOLOGÍA. La significación habitual del vocablo 'tautología' es de índole retórica: 'tautología' es el nombre que recibe la repetición de un mismo pensamiento en diversas formas. En la lógica se llama *tautología* a una fórmula sentencialmente válida. Quiere esto decir que son tautologías las fórmulas de la lógica sentencial que cuando son probadas por medio del método de las tablas (VÉASE) de verdad dan siempre como resultados verdades (V = 'es verdadero'). Por ejemplo, el llamado en la lógica tradicional *principio de contradicción*, es decir, la fórmula ' $(p \cdot \sim p)$ ' de la lógica sentencial, es una tautología. La tabla de verdad correspondiente a ella es:

$\frac{p}{V}$	$\frac{\sim(p \cdot \sim p)}{V}$
F	V

Por eso suelen definirse también las tautologías como fórmulas que son siempre verdaderas cualquiera que sea el valor de verdad de los elementos componentes. Las tautologías se distinguen de las fórmulas indeterminadas, en cuyas tablas de verdad aparecen ves (V) y efes (F), y de las contradicciones, en las cuales aparecen solamente efes (F).

En parte de la literatura lógica basada en los *Principia Mathematica* se daban el nombre de *tautologías* solamente a algunas fórmulas, y a veces únicamente a ' $(p \vee p) \supset p$ '. Hoy día se considera este uso como poco recomendable. Dada la definición anterior, puede comprenderse, en efecto, que el número de tautologías es infinito. Algunas de las tautologías más importantes son consideradas como leyes de la lógica sentencial. Damos a continuación varias de ellas:

- T1a : $p \supset p$,
- T1b : $p \equiv p$,
- T2 : $\sim(p \cdot \sim p)$,
- T3 : $p \vee \sim p$

son las *leyes de identidad* (T1a, T1b), de *contradicción* (T2) y de *tercio excluso* (T3).

T4 : $p \equiv \sim \sim p$
es la *ley de doble negación*.

T5 : $(p \cdot q) \equiv (q \cdot p)$
es una de las *leyes de conmutación*.

T6 :
 $(p \cdot (q \vee r)) \equiv ((p \cdot q) \vee (p \cdot r))$
es una de las *leyes de distribución*.

TAU

T7 : $((p \supset q) \cdot (q \supset r)) \supset (p \supset r)$
 es una de las *leyes de transitividad* (es decir, una de las fórmulas simbólicas para los *silogismos hipotéticos*).

T8 : $(p \equiv q) \equiv ((p \supset q) \cdot (q \supset p))$
 es el llamado *bicondicional*.

T9a : $\sim(p \cdot q) \equiv (\sim p \vee \sim q)$,

T9b : $\sim(p \vee q) \equiv (\sim p \cdot \sim q)$
 son las leyes de De Morgan.

T10a : $((p \supset q) \cdot p) \supset q$,

T10b : $((p \supset q) \cdot \sim q) \supset \sim p$
 son respectivamente el *modus ponens* y el *modus tollens* (para la diferencia entre tautología y regla de inferencia en este respecto, véase MODUS PONENS, TOLLENS).

Para la formación del cálculo sentencial se eligen un cierto número de tautologías como axiomas. Las otras tautologías son probadas en el cálculo como teoremas.

A veces se llaman también tautologías las fórmulas de la lógica cuantificacional cuando las tablas de verdad correspondientes dan siempre valores cualesquiera que sean los valores de verdad de sus componentes. Sin embargo, como hay fórmulas de tal lógica que son cuantificacionalmente válidas, pero no sentencialmente válidas, es mejor evitar para las fórmulas de la lógica cuantificacional que son consideradas como leyes de dicha lógica el nombre de tautologías; muchos autores las llaman *esquemas válidos* o (cuando se trata de negaciones de esquemas válidos) *esquemas contra-válidos*.

Ha habido cierto número de discusiones entre los lógicos y filósofos contemporáneos acerca de las tautologías. Una de las posiciones más discutidas (y luego con frecuencia rechazada) es la de Wittgenstein. Según este autor, mientras la proposición muestra lo que dice, la tautología —y la contradicción— muestran que no dicen nada. Por eso la tautología no posee "condiciones de verdad" y es "incondicionalmente verdadera", a diferencia de la contradicción, que es "incondicionalmente falsa". Sin embargo, el hecho de que la tautología carezca de sentido (sea *sinnlos*) no quiere decir que sea absurda (*unsinning*). Lo mismo que la contradicción, la tautología pertenece, según Wittgenstein, al simbolismo, en una forma análoga a como el O pertenece al simbolismo de la aritmética. De ahí que ni la tautología ni la contradicción sean descrip-

TAU

ciones (Bilder) de la realidad: la primera, una representación de todas las posibles situaciones; la segunda, de ninguna de las situaciones. La tautología cede a la realidad todo el "espacio lógico" —infinito—, mientras que la contradicción llena todo el espacio lógico y no deja ningún punto a la realidad. Por eso la verdad de la tautología es cierta, en tanto que la de las proposiciones es posible y la de la contradicción imposible. Y por eso "tautología y contradicción son los casos límites de las combinaciones simbólicas, es decir, de su disolución" (Cfr. *Tractatus*, 4.461, 4.4611, 4.462, 4.463, 4.464, 4.465, 4.466; Cfr. también, del mismo autor, *Notebooks 1914-1916*, 1961, ed. G. H. von Wright y G. E. M. Anscombe, pág. 2, nota del 10-III-1914, en donde Wittgenstein indicaba ya que "las tautologías no dicen nada [no expresan nada: *sagen nichts aus*]; no son imágenes [Bilder] de lo que viene al caso [*Sachverhalten*]; son ellas mismas completamente neutrales desde el punto de vista lógico").

La posición de Wittgenstein llevaba a considerar toda la lógica como una serie de tautologías. En la medida en que se estimaba que la matemática se fundaba en la lógica, se podía afirmar que la matemática era asimismo una serie de tautologías. Como esta última afirmación chocaba con ciertas dificultades, y en particular con la presencia de los axiomas de reducibilidad y de infinitud, Ramsey (VÉASE) eliminó tales axiomas y concluyó que la matemática, y no sólo la lógica, era tautológica. Sin embargo, después se advirtió que la equiparación de la lógica, y no digamos de la lógica y la matemática, a series de tautologías reducía considerablemente el número de fórmulas de que se podía disponer. Por eso se limitó a admitir como tautologías solamente las fórmulas lógicas identificables mediante las tablas de verdad (VÉASE). Tal identificación es posible con las fórmulas del cálculo sentencial (o proposicional), pero no, según vimos antes, con todas las fórmulas del cálculo cuantificacional, ya que algunas de estas son cuantificacionalmente válidas, pero no sentencialmente válidas y, por ende, no son tautologías.

Por otro lado, se ha suscitado la cuestión de qué se dice cuando se afirma que una fórmula dada es una

TAU

tautología. Según Reichenbach (anticipado, al parecer, por Fries), aunque una tautología sea vacía, el enunciado de que una cierta fórmula es una tautología no es vacío. Tal enunciado es un enunciado empírico. Siguiendo a Reichenbach (*Elements of Symbolic Logic*, § 34) veamos lo que ocurre con los enunciados:

$p \quad \vee \quad p \quad (1)$

El enunciado '(1)' es una tautología (2)

(2) es un enunciado empírico acerca de las propiedades estructurales de los símbolos que intervienen en (1). La referencia a (1) se lleva a cabo, en (2), mediante '(1)' introducido como símbolo que caracteriza el enunciado. Ciertamente podemos evitar '(1)' y sustituir (2) por:

Un enunciado consistente en una letra sentencial, una conectiva en forma de gancho y la misma letra sentencial precedida de una raya horizontal es una tautología (3)

Con ello tendremos una descripción sintáctica de (1). Podremos entonces decir:

El enunciado '(3)' es una tautología (4)

Pero entonces (4) no será ya una tautología, sino un enunciado empírico. Y así sucesivamente. Por otro lado, Reichenbach pone de relieve que (3) no puede usarse para sustituir a (2); ello sería posible únicamente si supiéramos que (1) tiene las propiedades descritas en (3).

Terminaremos con algunas observaciones sobre la posible relación entre tautología y contradicción.

Que, según indicamos antes, la tautología y la contradicción no digan nada, no significa que sean lógicamente lo mismo. Ello se debe a varias razones.

Primero, que aun cuando se admita que ni la tautología ni la contradicción no dicen nada, no es menester aceptar que no dicen nada del mismo modo. La tautología no dice nada, porque no dice nada (digamos, con aparente redundancia, "nada de nada"). La contradicción no dice nada, porque nada puede decirse contradictoriamente (si se dice algo, p , y se niega p , entonces no se dice p ni tampoco no- p : ni p , ni q , ni r , etc. y tampoco no- p , no- q , no- r , etc.

Segundo, que la tautología no pro-

TAY

porciona ninguna información en el sentido de 'ninguna en absoluto'. En cambio, la contradicción no proporciona ninguna información en el sentido de 'ninguna determinada'. Se puede alegar que si no es "ninguna información determinada", es porque es "cualquier información" y, por tanto, que lejos de no proporcionar (como la tautología) ninguna información, la contradicción proporciona una información infinita. Sin embargo, 'infinita' no significa aquí 'completa', sino absolutamente indeterminada'.

Las anteriores consideraciones pueden aplicarse a la famosa contraposición hegeliana del Ser con la Nada. Si se dice (con Hegel) que el Ser y la Nada son "lo mismo" (*dasselbe*), hay que agregar que son "lo mismo" de distintas maneras — lo que de algún modo Hegel reconoció, pues de lo contrario no se le habría ocurrido hacer intervenir el Devenir como "síntesis" de la Nada y del Ser.

TAYLOR (ALFRED EDWARD) (1869-1945) nació en Oundle (Northamptonshire, Inglaterra), estudió en Oxford y fue "Fellow" de Merton College. Luego profesó en Manchester, Montréal (McGill University), St. Andrews y Edimburgo. Taylor se distinguió por sus estudios de filosofía griega, especialmente por su extenso comentario al *Timeo* de Platón, y por sus estudios de ética con orientación metafísica. Sus precursores en este último campo fueron, según propia confesión, T. H. Green, Bosanquet y Bradley entre otros — si bien, en oposición a Bradley, consideró que el problema fundamental en la ética es el problema de la libertad. El examen a fondo de este problema llevó a Taylor a una concepción de la personalidad humana como personalidad libre, pero tal libertad era concebida como la libertad de orientarse hacia el bien. Éste fue considerado por Taylor, influido en este respecto por el neoplatonismo o, mejor, por la tradición neoplatónica-cristiana, como trascendente. Sin embargo, la trascendencia del Bien no impide, a su entender, que la persona humana no pueda participar de él. En esta participación de cada persona en el Bien consiste, por lo menos desde el punto de vista ético, la inmortalidad de la persona, que Taylor defendió contra todo intento de absorber la personalidad en un Absoluto.

TCH

Obras: *The Problem of Conduct*, 1901. — *Eléments of Metaphysics*, 1903. — *Varia Socrática*, 1911. — *Platonism and Its Influence*, 1924 (trad. esp.: *Platón y el platonismo*, 1945). — *Plato. The Man and His Work*, 1926. — *A Commentaru on Plato's Timaeus*, 1928. — *The Problem of Evil*, 1929. — *The Faith of a Moralist*, 2 vols., 1930 [Gifford Lectures]. — *Sócrates*, 1932 (trad. esp.: *El pensamiento de Sócrates*, 1961 [Breviarios, 161]. — *Philosophical Studies*, 1934. — *Does God Exist?*, 1945. — *Christian Hope of Immortality*, 1947. — **Importante** es también su artículo "The Freedom of Man", en *Contemporary British Philosophy*, tomo II (1925).

TCHAAADAËV (PËTR AKOVLË-VITCH) [a veces transcrito CHADAYEV] (1794-1856), nació en Nixji Novgorod, es conocido sobre todo como acervo crítico de la historia y de la civilización rusas. Ahora bien, hay que tener en cuenta al respecto dos cosas. Ante todo, que tal crítica permite al autor subrayar con mayor fuerza que el destino de Rusia se halla en el futuro y no en el pasado o el presente. Luego, que las opiniones críticas en cuestión solamente pueden entenderse a la luz de una completa filosofía de la historia, para la formulación de la cual Tchaadaév recibió, entre otras, las influencias de Joseph de Maistre, de Bonald, Chateaubriand, Schelling y Hegel. Tchaadaév manifiesta una constante hostilidad hacia el individualismo del Renacimiento y de la Reforma y hacia lo que considera el optimismo superficial de la Ilustración. El sentido de la historia no puede ser entendido sin el eje en torno al cual giran todos los acontecimientos: la Iglesia — entendida como Iglesia cristiana y a la vez universal. De ahí la creciente simpatía del autor por el catolicismo y su característica tendencia a mezclar lo institucional con lo místico. Al entender de Tchaadaév, la Iglesia encarna el Reino de Dios; es la única entidad capaz de transfigurar el mundo. Se trata, empero, de una transfiguración de la realidad que en ningún momento olvida su historicidad. El providencialismo histórico no es, en efecto, para el pensador ruso una mera abstracción; es algo que se funda en una realidad muy concreta: la realidad de la comunidad de los hombres, sin la cual ni siquiera la razón existiría. Los individualistas

TCH

han mantenido la tesis de la autonomía de la moral y de la razón; según Tchaadaév, esto constituye una ilusión debida al olvido de la realidad concreta. La filosofía de la historia de Tchaadaév se convierte de este modo en una metafísica social; la evolución del cosmos se explica a través de la evolución de la comunidad humana (o de las comunidades humanas) y no a la inversa.

Las opiniones de Tchaadaév fueron expresadas en las célebres *Cartas filosóficas*, escritas por el autor en francés. El título general de estas cartas es *Lettres sur la philosophie de l'histoire*. La primera fue publicada (en ruso) en 1836. En 1862 se publicaron cuatro en su original francés, pero una de ellas no es auténtica. En 1935 se descubrieron otras cinco cartas, que se publicaron en los Vols. 22-24 de *Literaturnoe Naslédstvo*, haciendo un total de ocho. Edición de obras: *Sotchinénia*, por Gerchen-son, 1913 y sigs. — Véase M. Winkler, P. J. Caadaev, 1927. — Ch. Quénet, *Tschaadaeff et ses lettres philosophiques*, 1931. — D. I. Chizhevski, *Hegel in Russland*, 1934. — A. Koyré, *Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*, 1950, págs. 19-102. — V. V. Zéñkovskiy, *Istoriá russkoy filosofii*, I, 1948, págs. 157-79. — H. Falk, S. J., *Das Weltbild Tschaadaejews nach semen acht "Philosophischen Briefen". Ein Beitrag sur russischen Geistesgeschichte d. 19 Jahr.*, 1954 [Veröffentlichungen des Osteuropa Institutes. München, 9].

TCHÉRNICHÉVSKIY [a veces transcrito —y pronunciado— CHIERNICHEVSKY] (NICOLAY GAVRILOVITH) (1828-1889) nac. en Saratov, recibió primero la influencia de los pensadores socialistas franceses y luego la de Feuerbach. Esta última sobre todo le condujo a la defensa de un cientificismo radical — interpretado en sentido materialista. Según Tchémichévskiy, deben rechazarse todas las filosofías que no estén de acuerdo con los hechos descubiertos por las ciencias naturales. Con mayor motivo debe ser descartado, a su entender, todo pensamiento que afirme la existencia de una realidad trascendente y, por lo tanto, toda religión o toda especie de filosofía religiosa. Ahora bien, el cientificismo de Tchémichévskiy es, como señala Zéñkovsky, un "biologismo materialista" cuya finalidad principal consiste en establecer las bases para una "nueva

antropología". Se trata de una antropología hostil a todo dualismo, por cuanto su tesis principal es la de que el hombre se reduce a su organismo material, siendo su llamado comportamiento moral y social resultado de las leyes de tal organismo. Pero a la vez se trata de una antropología que pretende una divinización del hombre, prelude —como ocurre en tantos pensadores rusos de la época— de una "nueva era" en la cual el hombre conquistará su definitiva libertad.

Entre los escritos filosóficos de Tchérnichévskiy mencionamos: *Estétichéskié otrocheniá la devstvitélnosti* (Las relaciones estéticas entre el arte y la realidad). — *Otchérki Gogolévskovo périoda russkoi literaturi* (Bosquejos del período gogoliano de la literatura rusa). — *Antropologitichévskiy printsip v filosofii* (El principio antropológico en filosofía). — Es importante al respecto también su *Dnevnik* (Diario), publicado en Moscú en 1931. — Edición de obras: *Sotchinénia*, 11 vols., San Petersburgo, 1905-1906. — Obras filosóficas en el volumen *Izbrannié filosofskíe sotchinénia* (Escritos filosóficos seleccionados), Moscú, 1938. — Véase G. V. Pléjanov, N. C. Tchérnichévskiy, 1894. — M. Stéklou, *Tchérnichévskiy*, 1909. — Tchéchijin-Vétrinskij, N. G. *Tchérnichévskiy*, 1923. — V. V. Zéńkovskiy, *Istoriá russkoy filosofii*, I, 1948, págs. 328-43.

TCHITCHÉRIN (BORIS NIKOLAÉVITCH) (1828-1903) estudió en la Universidad de Moscú, donde comenzó a interesarse por la filosofía de Hegel. Este interés continuó durante toda su vida, haciendo de Tchitchérin uno de los más destacados hegelianos rusos del siglo pasado. Aunque tal hegelianismo pertenece a la rama que se suele llamar "ortodoxa", hay que tener en cuenta que no puede hablarse de completa identidad entre las ideas del filósofo alemán y las del pensador ruso. Se trata, en rigor, de una completa reelaboración del sistema de Hegel a base de la dialéctica de éste, pero adoptando un esquema tetrádico en vez del triádico. Afirmando a la vez el Absoluto y la racionalidad de éste, Tchitchérin no consideraba el Absoluto como el final del proceso dialéctico, sino como su comienzo. El Absoluto es para Tchitchérin una realidad trascendente, análoga a —si no idéntica a— la divinidad. Tampoco se adhirió Tchitchérin a un impersonalismo; por

el contrario, la realidad de la persona fue afirmada por él constantemente, hasta el punto de que en la elaboración de la ética sus ideas resultaron más kantianas que hegelianas.

Obras: *Istoriá politichéskiy utcheniy*, 5 vols., 1872-1877, 2ª ed., 1901 (*Historia de las ideas políticas*). — *Nauka i religii*, 1879 (*Ciencia y religión*). — *Mistitsizm v nauke*, 1892 (*El misticismo en la ciencia*). — *Poloxitélnáá filosofii i édistvno nauki*, 1892 (*La filosofía positiva y la unidad de la ciencia*). — *Natchala logiki i métafiziki*, 1894 (*Principios de lógica y de metafísica*). Estas dos obras fueron traducidas al alemán con el título: *Philosophische Forschungen*, 1899. — *Filosofii prava*, 1900 (*Filosofía del Derecho*). — *Voprosi filosofii*, 1904 (*Problemas de la filosofía*). — *Vospominaniá*, 3 vols., 1929 (*Memorias*). — Véase D. I. Chizhevskiy, *Hegel in Russland*. — V. V. Zéńkovskiy, *Istoriá russkoy filosofii*, II, 1950, págs. 149-62.

TÉCNICA. La distinción entre técnica y arte es escasa cuando lo que hoy llamamos "técnica" está poco desarrollada. Los griegos usaban el término τέχνη (con frecuencia traducido por *ars*, 'arte' y que es la raíz etimológica de 'técnica'), para designar una habilidad mediante la cual se hace algo — generalmente, se transforma una realidad natural en una realidad "artificial". La *téchne* no es, sin embargo, cualquier habilidad, sino una que sigue ciertas reglas. Por eso *téchne* significa también "oficio". En general, *téchne* es toda serie de reglas por medio de las cuales se consigue algo. Por eso hay una *téchne* de la navegación ("arte de la navegación"), una *téchne* de la caza ("arte de la caza"), una *téchne* del gobierno ("el arte de gobernar"), etc.

Por boca de Sócrates, Platón se refiere con mucha frecuencia a la *téchne*. Según Aristóteles, la *téchne* es superior a la experiencia, pero inferior al razonamiento — en el sentido de un "pudo pensar", aun cuando el pensar requiere asimismo reglas. En la Edad Media era frecuente usar el término *ars* en el sentido de la τέχνη griega. Pero poco a poco se destacó la llamada *ars mechanica* como lo que será luego propiamente la "técnica".

Según Kant, el "modo técnico" puede aplicarse no solamente al arte, sino también a la Naturaleza. Kant dice que la belleza de la Naturaleza revela una técnica de ella como sistema rea-

lizado de acuerdo con leyes. Kant distingue entre una *technica intentionalis* y una *technica naturalis* y llama "técnica de la Naturaleza" a la causalidad propia de la Naturaleza en relación con la forma de sus productos en tanto que fines (*Erste Einleitung in die Kritik der Urteilkraft, en Werke*, ed. E. Cassirer, tomo V, págs. 199-200). Esta técnica de la Naturaleza se contraponen a la mecánica de la Naturaleza, y por eso puede decirse que la facultad del juicio es de carácter "técnico".

La "meditación sobre la técnica" en el sentido actual de 'técnica' es propia de la Edad Moderna, especialmente desde que con la *Encyclopédie* francesa (véase ENCICLOPEDIA) se prestó gran atención a todas las técnicas, y particular atención a las técnicas mecánicas, incorporándose plenamente las técnicas al "saber". Esta incorporación ha sido tan completa que en un cierto momento se ha considerado no tanto que la técnica es un saber, sino más bien que el saber es fundamentalmente técnico. Por otro lado, las técnicas —y no sólo las mecánicas, sino también las "técnicas humanas"— se han desarrollado en tal proporción que se ha planteado el problema de hasta qué punto el hombre es capaz de dominar las mismas técnicas que ha creado. Este problema está íntimamente relacionado con el que podría llamarse "la enajenación (VÉASE) del hombre por la técnica"; no pocas de las doctrinas sociales propugnadas desde comienzos del siglo pasado hasta el actual han tenido como uno de sus objetivos el mostrar de qué modo el hombre puede asimilarse las técnicas, es decir, de qué modo las técnicas pueden llegar a ser "humanas".

En la actualidad abundan las "filosofías de la técnica" — como lo muestra la bibliografía del presente artículo, que es suficientemente extensa no obstante haberse procedido a una selección. Por ejemplo, tenemos la filosofía de la técnica propuesta por Spengler. Según este autor, la técnica es "la táctica de la vida". Spengler propone esta filosofía de la técnica a base de comparar el hombre con un "animal de presa". Pero puede admitirse asimismo la idea de la técnica como "táctica de la vida" sin adoptar la antropología filosófica spengleriana. Así, puede considerarse que la técnica

TEC

es un recurso que la vida humana usa para realizar sus fines esenciales, o cuando menos algunos de ellos. En ciertas filosofías de la técnica se ha procedido a una distinción entre varias formas de técnica o varias etapas en la evolución técnica. Así, Ortega y Gasset indica que hay que distinguir en la evolución histórica de la técnica tres estadios: la técnica del azar, propia del hombre primitivo, accesible a todos los miembros de la comunidad y casi confundida con el repertorio de actos naturales; la técnica del artesano, propia de la Antigüedad y de la Edad Media, patrimonio de ciertas comunidades; la técnica del técnico, tal como aparece en la época moderna, y especialmente en la edad contemporánea, con la importancia adquirida por la "máquina" y la diferencia no sólo entre el técnico y el no técnico, sino también entre el técnico, el artesano y el obrero. En este último estadio la técnica misma predomina sobre las técnicas especiales. Pueden también clasificarse las técnicas en una técnica de la producción de bienes, una técnica de las diferentes "artes", una técnica del saber, etc.

En lo que toca a la cuestión antes aludida de la actitud del hombre frente a la técnica, y sobre todo de la actitud del hombre consciente de poseer una cierta cultura o "forma cultural" frente a la técnica, han abundado las "críticas de la técnica y de la tecnificación" sobre todo a base de suponerse que la máquina es en principio algo "ajeno" al hombre. Algunos autores, sin embargo, entre los que destaca Gilbert Simondon, han tratado de mostrar que la idea según la cual la máquina es ajena al hombre procede de un desconocimiento de la máquina y de sus potencialidades más bien que de la estructura de la máquina y del maquinismo. Ciertos autores han distinguido entre la técnica y el trabajo, y han considerado que este último es más fundamental que la primera, de tal suerte que, como escribe Simondon, "el objeto técnico ha sido aprehendido a través del trabajo humano, pensado y juzgado como instrumento, auxilio o producto del trabajo" (*op. cit. en bibliografía*, pág. 241). Frente a ello propugna dicho autor la idea de una aprehensión directa de lo que hay de humano en la propia técnica. El trabajo (VÉASE) podrá ser considerado en tal caso co-

TEC

mo "un aspecto de la operación técnica". La importancia otorgada a la técnica ha sido reconocida por Pierre Ducassé, el cual ha llegado a escribir que "una educación de la libertad filosófica es posible en el mundo — y por el mundo — de los técnicos" (*op. cit. en bibliografía*, pág. 2), por lo que hay que reaccionar contra un *détachement spéculatif* que no tendría hoy ni fundamento ni sentido (*ibid.*, pág. 136).

Se hallan en Heidegger consideraciones acerca de la técnica y del mundo técnico que son notoriamente hostiles a ambos. Sin embargo, Heidegger manifiesta hostilidad a la técnica sólo en cuanto que ésta "traiciona" por decirlo así su relación con la ἀλήθεια. La técnica es un modo de ἀλήθεια de des-velación. Pero mientras la técnica como saber técnico, ἐπιστήμη τέχνης, era, entre los griegos, la producción de lo verdadero en lo bello, de modo que la técnica era "poética", en la época moderna la técnica ha sido una "pro-vocación" (*Herausfordern*). La técnica moderna no nace de la ciencia, sino que surge de una "exigencia" a la Naturaleza de entregar al hombre su energía acumulada. El hombre interpela (*stellt*) por la técnica a la Naturaleza, pro-voicándola. A ello llama Heidegger *Gestell* — término que designa un objeto útil, pero que Heidegger entiende como "detención y rebusca" (y que está relacionado con *her-stellen*, *dar-stellen*, etc.). El *Gestell* oculta y enmascara la ἀλήθεια y por eso mientras la antigua ἐπιστήμη τέχνης era un des-velamiento que se postraba humilde y piadosamente ante el des-velamiento, la técnica moderna lo fuerza y, con ello, lo oculta.

E. Kapp, *Philosophie der Technik*, 1877. — J. Goldstein, *La técnica* (trad. esp., 1913). — Eberhard Zschimmer, *Philosophie der Technik*, 1914, 3ª ed., 1933. — Oswald Spengler, *Der Mensch und die Technik*, 1931 (trad. esp.: *El hombre y la técnica*, 1932). — J. Pacotte, *La pensée technique*, 1931. — Krannhals, *Der Weltsinn der Technik. Eine Schlüssel zu ihrer Kulturbedeutung*, 1932. — H. Zbinden, *Technik und Geisteskultur*, 1933. — M. Schröter, *Philosophie und Technik*, 1934. — Lewis Mumford, *Technics and Civilization*, 1934 (trad. esp.: *Técnica y Civilización*, 1944). — José Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica*, 1939. — A. Ras, *Reflexiones sobre la técnica*, 1945. — Joseph

TEC

Bernhardt, *Der technisierte Mensch*, 1946. — Aloys Wenzl, *Die Technik als philosophisches Problem*, 1946. — G. Friedmann, *Essai sur la civilisation technicienne* (t. III de *Machine et Humanisme*, 1946 y sigs.). — Donald Brinkmann, *Mensch und Technik*, 1946 (trad. esp.: *El hombre y la técnica*, 1955). — *id.*, *id.*, *Philosophie der Technik*, 1948. — H. van Riessen, *Filosofie en Techniek*, 1949 (tesis). — F. G. Juenger, *Die Perfektion der Technik*, 1949. — M. Bense, *Technische Existenz. Essays*, 1949. — Luis Washington, *La técnica como problema filosófico*, 1950. — L. Mumford, *Art and Technics*, 1952. — H. Glockner, *Philosophie und Technik*, 1953 [monog.]. — G. Heberer, W. Fucks, G. Steiner, et al., "Technik", Cuaderno 1, Año IV (1951) de *Studium générale*. — Martin Heidegger, "Die Frage nach der Technik" [conferencia dada en 1953], en *Vorträge und Aufsätze*, 1954, págs. 11-44]. — E. Boirel, *Science et technique*, 1955. — Friedrich Dessauer, *Streit um die Technik*, 1956 [antes publicado con el título de: *Philosophie der Technik*]. — Gabriel Veraldi, *L'humanisme technique*, 1958. — Gilbert Simondon, *op. cit. supra*. — Pierre Ducassé, *Les techniques et le philosophe*, 1958 (trad. esp.: *Las técnicas y el filósofo*; 1962). — Francisco Ayala, *Tecnología y libertad*, 1959. — Carlos Paris, *Mundo técnico y existencia auténtica*, 1959. — Simon Moser, *Metaphysik einst und jetzt. Kritische Untersuchungen zu Begriff und Ansatz der Ontologie*, 1959 (Cap. VIII: "Zur Metaphysik der Technik"). — Wolfgang Schadewaldt, *Natur, Technik, Kunst. Drei Beiträge zum Selbstverständnis der Technik in unserer Zeit*, 1960. — Theodor Litt, *Technisches Denken und menschliche Bildung*, 2ª ed., 1961. — Kostas Axelos, *Marx, penseur de la technique. De l'aliénation de l'homme à la conquête du monde*, 1961. — Andrew G. van Melsen, *Science and Technology*, 1961 [Duquesne Studies. Philosophical Series, 13]. — D. Brinkmann, *Philosophie der Technik*, en preparación.

Véase también bibliografía de TRABAJO.

Las obras sobre historia de la técnica, sean generales, sean sobre varios períodos, son muy numerosas. Nos limitaremos a citar: R. J. Forjes y L. J. Dijksterhuis, *A History of Science and Technology*, 2 vols., 1963.

TECTOLOGÍA. En su *Ciencia general de la Organización* y especialmente en su obra titulada *Tectología*, el filósofo ruso Bogdanov (VÉASE) introdujo el término que da título a la

última obra mencionada —'tectología'— para designar una ciencia distinta de la filosofía, pero en algunos respectos complementaria de ella (y en otros respectos más fundamental que ella). La tectología —nombre derivado del griego τεκταίνουσι (= "hacer", "construir", "edificar")— tiene por misión, según Bogdanov, construir y organizar el mundo a base de los elementos neutrales y todavía no ordenados que constituyen la experiencia. Así, a diferencia de la filosofía, que se limita a contemplar y describir la realidad, la tectología la moldea y organiza. Esta organización o construcción de la realidad se manifiesta de dos modos. Por un lado, se trata de una construcción de los elementos neutrales con vistas a su organización en el complejo de la Naturaleza, de la historia, etc. Por otro lado, se trata de una organización de la actividad humana en diversas esferas de actividad y en una "práctica" omnicomprendiva. Los citados modos no son, sin embargo, independientes. En rigor, la tectología como ciencia de la organización abarca todas las formas de organización desde la natural hasta la social. La idea fundamental de la tectología de Bogdanov es la idea de equilibrio dinámico en cuanto equilibrio perpetuamente perturbado y restaurado.

La tectología puede ser considerada como una ciencia de estructuras — ciencia que podría recibir asimismo el nombre de "tectónica" y, cuando se refiere al principio fundamental de la organización estructural, arquitectónica (véase).

TEICHMÜLLER (GUSTAV) (1832-1888) nació en Braunschweig. De 1851 a 1855 estudió filosofía en Tübinga y en Berlín, donde trabó amistad con Dilthey. De 1860 a 1867 fue "Privatdozent" en Göttinga; de 1867 a 1868 "profesor extraordinario" en la misma Universidad; de 1868 a 1871 profesor titular en Basilea y a partir de 1871 en Dorpat (Estonia).

Teichmüller se inclinó al principio a una concepción tangente a la de Lotze y que tiene sus más claros antecedentes en Leibniz, pero sin tomar a estas doctrinas como simples puntos de partida para la elaboración de su doctrina propia. En rigor, Teichmüller hizo algo más que partir de unos supuestos filosóficos, porque justamente pretendió analizar el carácter meramente "parcial" y "perspectivista" (véase PERS-

PECTIVISMO) de los supuestos metafísicos clásicos — así, sobre todo, los de tres posiciones designadas con los nombres de positivismo-materialismo, spinozismo y platonismo. Los motivos de este punto de partida no son arbitrarios. Como discípulo de Trendelenburg, Teichmüller tenía bien presente que el propósito de su maestro era edificar una concepción orgánica del mundo. Pero suponer que la filosofía, aunque no menos rigurosa que la ciencia, tiene en su base una "concepción del mundo" significa plantearse el problema de las diversas concepciones que se han dado a lo largo de la historia. La averiguación de tales supuestos representaba, pues, primariamente el ahonde en los fundamentos del propio filosofar y, por añadidura, el estudio de la estructura histórica de todos los sistemas y pensamientos filosóficos, estudio que, por lo demás, sólo Dilthey estableció como tema fundamental de la filosofía. Ahora bien, los tres supuestos citados representan para Teichmüller una tendencia común objetivista — hacia la objetividad material o la ideal — que no puede explicar su relación con lo que nos es inmediatamente dado: con nuestro yo o nuestra conciencia. En verdad, tales supuestos son proyecciones al exterior de ciertas exigencias internas de nuestra subjetividad y, por lo tanto, constituyen el fundamento de un mundo aparente al cual se contraponen siempre el mundo real de la conciencia por medio de sus manifestaciones activas, pensantes y volitivas. Así, la objetivación del mundo exterior a base de los conceptos de substancia y de causa es una simple proyección de cuanto de substancial y causal hallamos en nuestro yo, la única realidad que se nos manifiesta efectivamente como sustantiva. Mas para que esto sea posible es necesario que la conciencia y el yo no sean identificados sin más con el conocimiento y con la relación intencional que el conocimiento desencadena: "conciencia" o "yo" significan el conjunto de todo lo que es subjetividad y, por consiguiente, algo que implica dentro de sí lo que no es propiamente conciencia, sino, por ejemplo, y entre otros elementos, subconsciente. De este modo Teichmüller procedió a una reconstrucción de las esferas ontológicas por medio de

un análisis de la conciencia que le permite llegar a una articulación del ser en: (1) un ser ideal, que no comprende tanto los "objetos ideales" como las "significaciones"; (2) un ser real, que abarca todo lo que, más allá de constituir el objeto de una intención mental, está presente realmente a la conciencia y, por lo tanto, comprende asimismo los objetos ideales propiamente dichos, junto con los seres matemáticos o las relaciones, y, finalmente, (3) el ser substancial, es decir, la conciencia o, mejor dicho, el "yo". El "yo" representa el punto de unión y de convergencia de todo ser, y es lo que otorga a cualquier ser su entidad, lo cual no equivale a una consideración subjetivista, sino únicamente a una dessubstancialización de realidad. La separación entre la conciencia inmediata de algo y el conocimiento de este algo permitió, por lo demás, a Teichmüller sostener su "prueba crítica" de la existencia de Dios, en tanto que hace posible mostrar una conciencia de Dios en la cual deberá estar asimismo incluida la existencia, pues la conciencia es fundamento y fuente de toda realidad.

La filosofía de Teichmüller influyó sobre todo en los países eslavos. Entre otros pensadores influidos por Teichmüller mencionamos al ruso A. A. Kozlov, al polaco Wincenty Łutosławski (v.) y al lituano Wladimir Szykarski, el cual intentó formar una "escuela" para el desarrollo del pensamiento de Teichmüller.

Obras: *Aristotelische Forschungen*, 3 vols., 1867, 1869, 1873 (I. *Beiträge zur Poetik des Aristoteles*; II. *Aristoteles' Philosophie der Kunst*. III. *Geschichte des Begriffs der Parousie (Investigaciones aristotélicas. I. Contribuciones a la poética de A. II. La filosofía del arte, de A. III. Historia del concepto de parousia)*. — *Studien zur Geschichte der Begriffe*, 1874, reimp., 1962 (*Estudios para la historia de los conceptos*). — *Über die Unsterblichkeit der Seele*, 1874, 2ª ed., 1879 (*Sobre la inmortalidad del alma*). — *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*, 3 vols., 1876-1879, reimp., 1963 (*Nuevos estudios para la historia de los conceptos*). — *Darwinismus und Philosophie*, 1877. — *Über das Wesen der Liebe*, 1879 (*Sobre la naturaleza del amor*). — *Literarische Fehden im 4. Jahrh. vor Christus*, 2 vols., 1881-1884 (*Luchas literarias en el siglo IV antes de J. C.*). — *Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grund-*

gung der Metaphysik, 1882 (*El mundo real y el mundo aparente. Nueva fundamentación de la metafísica*). — *Religionsphilosophie*, 1886. — *Neue Grundlegung der Psychologie und Logik*, 1889, ed. J. Ohse. — *Philosophie des Christentums*, 1931, ed. E. Tenneemann. — T. escribió también una obra burlesca sobre Kant, titulada: *Wahrheitsgetreuer Bericht über meine Reise in das Himmel, von I. Kant*, 1877.

Véase Filippo Masci, *Un metafísico antievolutionista: G. T.*, 1887. — V. Adolf Müller, "Die Metaphysik Teichmüllers", *Archiv für systematische Philosophie*, VI (1900), 1-27, 156-75, 341-3. — M. Radovanovic, *Menschengeist und Gottheit. Darstellung von Teichmüllers Religionsphilosophie auf Gruña von dessen Metaphysik*, 1903. — E. Tenmann, *Gustav Teichmüllers Philosophie des Christentums*, 1931. — M. Schabad, *Die Wiederentdeckung des Ich in der Metaphysik Teichmüllers*, 1940. Sobre la "prueba crítica", véase E. Pfenningsdorf, *Der kritische Gottesbeweis*, 1938.

TEILHARD DE CHARDIN (PIERRE) (1881-1955) nació en Sarcenat (Auvemia). Miembro de la Compañía de Jesús, Teilhard de Chardin se consagró a estudios geológicos y paleontológicos, participando en varias expediciones a Extremo Oriente y en los trabajos que llevaron al descubrimiento del "sinántropo". Además de sus trabajos en paleontología humana, Teilhard de Chardin se distinguió por sus investigaciones en paleontología de los vertebrados del período cenozoico y en geología del período pleistoceno. Desde el punto de vista filosófico interesa sobre todo su esfuerzo de formular una síntesis que incluye la evolución entera del universo y la del hombre y que tiene por eje la redención; por consiguiente, una síntesis que abarca lo natural y lo sobrenatural. Teilhard de Chardin niega que haya pretendido erigir un sistema metafísico e insiste en el carácter científico de su síntesis; se trata, en sus propias palabras, de una "visión" hecha posible por la ciencia. Los puntos capitales de la síntesis o visión de Teilhard de Chardin son los siguientes: El universo se desenvuelve orgánicamente hasta formar, en el curso de la evolución, las condiciones necesarias para que aparezca la vida. Este estadio de la "pre-vida" se desarrolla formando la biosfera, la cual evoluciona hasta llegar a la "noosfera". El proceso de evolución del universo es

un proceso de "hominización" y al mismo tiempo un proceso de interiorización; en rigor, el hombre aparece cuando el universo, en el curso de su evolución, se interioriza hasta dar lugar a la reflexión. Con la aparición del hombre, el universo llega a ser un "centro"; exteriormente no parece haber habido grandes cambios, pero es que los cambios tienen lugar entonces "en profundidad". La Tierra llega entonces a encontrar su alma con el hombre, que representa, individual y colectivamente, "el estado más sintetizado posible del universo". El hombre representa, así, "la más matizada de las capas sucesivas de la Vida". El hombre es como una flecha ascendente, pues con el hombre aparece "la noogénesis que asciende irreversiblemente hacia x , Oméga, a través del ciclo estrechamente limitado de una geogénesis". Culminación del "fenómeno humano" es el "fenómeno cristiano". El "punto Oméga", punto final de la evolución y plenitud de la realización del hombre dentro de la redención cristiana no es, sin embargo, un "punto" que aparece súbitamente como consecuencia de las fases anteriores; en rigor, "Oméga existía ya" — lo cual significa que toda la evolución del hombre en su marcha hacia Dios estaba ya en "Dios-Providencia" que se hizo "Dios-Revelación" y "Dios-redención". "El Centro Universal de unificación... debe ser concebido como preexistente y trascendente". Si ello equivale a un panteísmo, será, pues, dice Teilhard de Chardin, "un panteísmo absolutamente legítimo, porque si, en fin de cuentas, los centros de reflexión del Mundo no son ya más que 'uno con Dios', este estado se obtiene no por identificación (como si Dios llega a serlo todo), sino por acción diferenciante y comulgante del amor (Dios todo en todos) — lo que es esencialmente ortodoxo y cristiano".

El esquema anterior —basado en la obra de Teilhard de Chardin *Le phénomène humain*— no hace justicia a importantes puntos de detalle en la explicación de la evolución proporcionada por el autor; además, éste ha tratado otros aspectos de su "visión" en diversos escritos. Pero tal esquema basta, desde el punto de vista filosófico, para caracterizar las ideas más importantes en el llamado "evolucionismo cristiano" de Teilhard de Chardin.

Las ideas de Teilhard de Chardin han suscitado muchos debates. Sus obras filosóficas, publicadas sólo postumamente, no recibieron el *imprimatur*, y muchos católicos estiman que ciertas ideas expresadas en ellas están lejos de ser ortodoxas. Otros católicos, en cambio, las estiman como un rejuvenecimiento de las creencias. Fuera de los medios católicos la obra de Teilhard de Chardin ha sido recibida asimismo por lo menos de dos diferentes maneras: algunos la han celebrado como una importante contribución de un creyente a ciertas convicciones científicas, o filosóficas, o ambas a un tiempo; otros, en cambio, han puesto de relieve que o las ideas de Teilhard de Chardin carecen de originalidad o bien son extremadamente confusas y carecen del rigor que debería poseer todo estudio de carácter filosófico.

Mencionaremos aquí solamente los libros postumos de Teilhard de Chardin en los cuales este autor expuso su "visión". Figuran en una edición de *Oeuvres* como sigue: 1. *Le phénomène humain*, 1955. — 2. *L'apparition de l'homme*, 1956. — 3. *La vision du passé*, 1957. — 4. *Le milieu divin*, 1957. — 5. *L'avenir de l'homme*, 1960. — 6. *L'énergie humaine*, 1962. — 7. *L'activation de l'énergie*, 1963. — 8. *La place de l'homme dans la nature. Le groupe zoologique humain*. — Hay trad. esp. de: *El fenómeno humano* (1958); *La aparición del hombre* (1958); *La visión del pasado* (1958); *El medio divino* (1959), etc. — Véase, además: *Réflexions sur le bonheur. Inédits et témoignages*, 1960. — *Hymne de l'Univers*, 1961. — *Genèse d'une pensée. Lettres (1914-1919)*, 1961. — *Lettres de voyage 1923-1955*, 1961. — Hay una "Association Pierre Teilhard de Chardin" que publica la revista trimestral *Revue Teilhard de Chardin* (desde los Nos. 1 al 5 titulada: *Teilhard de Chardin*).

Hay ya numerosas obras sobre T. de Ch.; mencionamos: Claude Trèsmontant, *Introduction à la pensée de T. de Ch.*, 1955 (trad. esp.: *Introducción al pensamiento de T. de Ch.*, 1958 [Cuadernos Taurus, 4]. — F. A. Viallet, *L'univers personnel de T. de Ch.*, 2 vols., 1955-1961. — Nicolás Corte, *La vie et l'âme de T. de Ch.*, 1957. — Claude Cuénot, *P. T. de Ch., les grandes étapes de son évolution*, 1958, 2ª ed., 1959. — Paul Chaudard, *L'être humain selon T. de Ch. Phénoménologie scientifique et pensée chrétienne*, 1959. — Paul-Bernard Grenet, *P. T. de Ch. ou le philosophe malgré lui*, 1960. — *Id.*, *id.*, *T. de*

TEI

Ch., un évolutionniste chrétien, 1961. — J.-P. Blanchard, *Méthode et principes de T. de Ch.*, 1961. — Eusebi Colomer, S. I., *P. T. de Ch., un évolutionnisme cristià?*, 1961 [Panorama actual de les idees, 10]. — Georges Crespy, *La pensée théologique de T. de Ch.*, 1962. — Henri de Lubac, S. J., *La pensée religieuse du Père T. de Ch.*, 1962. — Ignace Lepp, *Die neue Erde. T. de Ch. und das Christentum in der modernen Welt*, 1962. — Bernard Charbonneau, *T. de Ch., prophète d'un âge totalitaire*, 1963. — François Moyer, *P. T. de Ch. et les grandes dérives du monde vivant*, 1963 [Carnets T. de Ch., 8]. — Ch. E. Raven, *T. de Ch., Scientist and Seer*, 1963.

Hay también un "Léxico": Claude Cuénot, *Lexique T. de Ch.*, 1963.

Hay la serie titulada "Carnet Teilhard de Chardin", a la cual pertenecen varias de las obras citadas en esta bibliografía.

TEÍSMO. El teísmo se define generalmente como la creencia en un Dios personal creador y rector del universo. En este sentido, el teísmo se distingue del deísmo, el cual, aunque sigue afirmando la existencia de Dios, lo excluye del gobierno del mundo y funda la creencia en la divinidad en una vivencia íntima, en un sentimiento personal interno que constituye, a la vez, la base de la moral y de la religión. El teísmo, en cambio, admite la revelación y la providencia, y se opone firmemente a cualquier intento de reducir la verdad revelada a una verdad conocida por medio de la razón común a todos los hombres. Ahora bien, como las direcciones deístas —contra las cuales el teísmo ha combatido siempre— han terminado con frecuencia por equiparar la ley divina a la ley natural y, como consecuencia de ello, han desembocado en una negación (implícita o explícita) del carácter personal de Dios, los autores de los siglos XIX y XX que se han llamado a sí mismos teístas han considerado que lo más urgente era destacar el mencionado carácter personal. Por este motivo el teísmo se ha enfrentado, sobre todo en los últimos tiempos, con el ateísmo y el panteísmo, porque éstos son siempre despersonalizaciones de Dios: uno, por la reducción de Dios a la Naturaleza, y el otro por la reducción inversa. Las direcciones llamadas teístas coinciden por ello frecuente-

TEL

mente con las direcciones personalistas, porque el carácter de Dios como persona es subrayado en ellas de manera esencial y constante.

James Croll, *Philosophy of Theism*, 1857. — Robert Flint, *Theism*, 1877. — Borden P. Bowne, *Studies in Theism*, 1879. — *id.*, *id.*, *Philosophy of Theism*, 1887. — *id.*, *id.*, *Theism*, 1902. — William George Ward, *Essays on the Philosophy of Theism*, 1884. — A. C. Fraser, *Philosophy of Theism*, 1895-1896. [Gifford Lectures 1894-1895]. — Andrew Seh (Pringle-Pattison), *Two Lectures on Theism*, 1897. — A. J. Balfour, *Theism and Humanism*, 1915 [Gifford Lectures, 1914]. — Clément Charles Julián Webb, *Religion and Theism*, 1934. — Hubert Stanley Box, *The World and God. The Scholastic Approach to Theism*, 1934. — G. Dawes Hicks, *The Philosophical Basis of Theism*, 1937. — John Laird, *Theism and Cosmology*, 1940. — Charles Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, 1941. — E. L. Mascall, *He Who Is. A Study in traditional Theism*, 1943. — D. J. B. Hawkins, *The Essentials of Theism*, 1949.

TELEOLOGÍA. El término 'teleología' fue empleado por Wolff (*Philosophia rationalis sive lógica*, III, § 85) con el fin de expresar el modo de explicación basado en causas finales, a diferencia del modo de explicación basado en causas eficientes. Sólo el nombre es moderno; la idea misma es antigua, y todo lo fundamental de ella puede hallarse ya en Anaxágoras, Platón y Aristóteles.

Aunque es habitual emplear —siguiendo a Aristóteles— la expresión 'causa final', es también muy común llamar *causalismo* al modo de explicación por causas eficientes, y *teleologismo* (o *finalismo*) al modo de explicación por causas finales. Cuando la causa eficiente es reducida a la causa mecánica, entonces el causalismo es llamado *meccanicismo* y la oposición tiene lugar entre el meccanicismo y el teleologismo. Tales oposiciones han sido usadas con gran frecuencia en la interpretación de sistemas filosóficos: los sistemas de Anaxágoras, Platón, Aristóteles, escolásticos, etc., considerados como teleologistas, han sido contrapuestos a los sistemas de Demócrito, Descartes, Spinoza, considerados como causalistas y a veces meccanicistas. Además, ciertos otros sistemas (como los de Leibniz y Lotze) han sido interpre-

TEL

tados como ensayos de acordar el causalismo y el teleologismo, por cuanto han admitido una teleología interna, es decir, una finalidad residente en el mismo encadenamiento causal de todos los hechos. Podemos admitir semejantes interpretaciones siempre que las consideremos como una manera solamente *aproximada* de entender las correspondientes filosofías. En efecto, los sistemas llamados causalistas tienen otras características que no deben ser olvidadas. Y en cuanto a los sistemas llamados teleologistas, conviene advertir que en manera alguna rechazan la existencia de causas eficientes.

Ahora bien, la oposición entre el causalismo y el teleologismo parece bien marcada en la filosofía de las ciencias y en particular en la filosofía de las ciencias biológicas. Nos hemos referido a este punto en varios artículos, especialmente en *Finalidad*. Señalemos ahora solamente que mientras algunos filósofos han insistido en la imposibilidad de prescindir del concepto de lo teleológico para explicar ciertos fenómenos de la Naturaleza, otros han intentado reducir lo teleológico a lo causal. Esta reducción ha seguido varios caminos. Algunos han indicado, por ejemplo, que la explicación teleológica no es sino una explicación causal que usa el concepto de intención; otros han manifestado que la llamada conducta teleológica en los seres vivientes es sinónima con la conducta dirigida por lo que se denominan retroacciones negativas (es el caso de los mecanismos teleológicos de que se ocupa la cibernética); otros han apuntado que la noción de teleología es una noción puramente metódica, que en modo alguno denota una relación real; otros, finalmente, han señalado que se usan conceptos teleológicos solamente *mientras* no se descubran las conexiones causales correspondientes. Hay que advertir al respecto que la mayor parte de las posiciones adoptadas por unos y otros tienen el mismo defecto que hemos achacado a las interpretaciones demasiado generalizadas de la contraposición entre teleología y causalismo, es decir, el no considerar con suficiente atención el hecho de que el concepto de causa y en particular el de cadena causal no es ajeno a las consideraciones llamadas teleológicas.

TEL

Con el fin de precisar el concepto de teleología son necesarias algunas distinciones. Presentaremos dos grupos: uno se refiere a los distintos campos a los que se aplica la noción de lo teleológico; otro concierne a las distintas formas de pensar teleológicas.

En lo que toca a los distintos campos, hay que observar que la noción de lo teleológico no tiene siempre el mismo sentido cuando se aplica a los procesos de la Naturaleza o a los actos (principalmente a los actos morales) de los hombres. En este último caso el problema de la teleología envuelve el de la libertad; en el primer caso, lo teleológico puede ser concebido como una forma especial de determinación — la determinación desde el fin. En buen número de análisis de la noción de teleología se han confundido los dos conceptos mencionados, por lo que conviene precisar en cada caso a cuál se está refiriendo el filósofo. El entrelazamiento de las dos significaciones es admisible sólo cuando se intenta presentar lo teleológico como una síntesis entre lo natural-mecánico y lo ético-libre. El ejemplo más eminente de este ensayo de síntesis es el ofrecido por Kant. En la "crítica del juicio teleológico" que constituye la segunda parte de la *Crítica del juicio*, el citado filósofo somete a análisis la noción de finalidad o propósito con el fin de descubrir el principio del juicio teleológico de la Naturaleza en general en tanto que sistema de propósitos, y sobre todo con el fin de llegar al conocimiento del propósito (*scopus*) final de la Naturaleza. La afirmación de tal propósito final no significa que abandonemos la idea del mecanismo de las causas; significa que podemos tomar un punto de vista "interno" sobre la Naturaleza al cual no nos conduce la simple observación física de sus fenómenos. Por eso puede hablarse de un principio teleológico como principio interno de la ciencia natural. Ahora bien, el problema del juicio teleológico no queda agotado con el anterior examen — que constituye la analítica del juicio teleológico. Hay, además, los problemas planteados por la dialéctica del juicio teleológico. En esta dialéctica aparece la antinomia surgida por la afirmación de que todas las cosas materiales han sido pro-

TEL

ducidas por leyes meramente mecánicas y la afirmación contraria de que no es posible ninguna producción de cosas materiales por leyes meramente mecánicas. La antinomia no puede ser resuelta, según Kant, ni por el idealismo del propósito objetivo (una de cuyas manifestaciones es el fatalismo) ni por el realismo del propósito objetivo (una de cuyas manifestaciones es el teísmo). Podríamos concluir, pues, que un propósito natural es inexplicable. Pero tan pronto como analizamos el entendimiento humano y su comprensión de la realidad advertimos que es posible unir en él el principio del mecanismo universal de la Naturaleza con el principio teleológico en la "técnica" de la Naturaleza siempre que admitamos que el principio unificador es de carácter trascendente y no pretendamos unir los dos principios citados para la explicación de la misma producción de la Naturaleza. El juicio teleológico no pertenece, pues, según Kant, ni a la ciencia natural ni a la teología: la teleología es solamente un tema de la crítica — de la crítica del juicio. Por eso la síntesis antedicha es posible, al entender de Kant, solamente dentro del marco del juicio reflexivo, en el cual pueden formularse proposiciones que implican finalidad y propósito, tales como la de declarar que el hombre no solamente tiene un propósito natural, como todos los seres orgánicos, sino que es el propósito último de la Naturaleza en la tierra. Lo teleológico puede insertarse así en el mundo fenoménico y aun servir de enlace entre el mundo fenoménico y el de la libertad.

Ahora bien, hay todavía en la idea de la teleología, como señaló Bergson, algunas resonancias de las concepciones deterministas. En efecto, según dicho filósofo lo teleológico no es más que la forma de determinación desde el principio que caracterizaría al determinismo. Teleología y determinismo o, en la ciencia natural, teleología y mecanicismo expresarían entonces por igual una realidad en la cual todo está de alguna manera dado. Sin embargo, los diversos intentos que desde Kant y, sobre todo, desde Lotze, se han efectuado para imponer la teleología han eludido al mismo tiempo identificarla con una forma de determinismo.

TEL

Éste sería cierto si la teleología fuese simplemente el producto de una flexión sobre la realidad metafísica, pero no lo sería si pudiese hallarse empíricamente en los fenómenos mismos. El idealismo teleológico de Lotze, así como los intentos de Paul Nicolaus Cossmann (nac. 1869), Anton Ölzelt-Newin (nac. 1854), están precisamente encaminados a este sentido.

En cuanto a las formas de pensar teleológicas, adoptaremos las distinciones propuestas por Nicolai Hartmann cuando considera la forma teleológica de pensar como una categoría — si bien una categoría "híbrida" — que, de modo análogo a la de la substancia, tiende a penetrar dondequiera en el pensamiento. No siendo tal categoría unívoca conviene distinguir tres formas principales de ella:

1. La *teleología de los procesos*, tal como se manifiesta en Aristóteles. Tal teleología intenta responder a la pregunta "¿Para qué?" — un "para qué" interno, que se supone pertenecer a la "esencia".

2. La *teleología de las formas o tipos* (formas orgánicas o inorgánicas). Tal teleología estima que hay una jerarquía de formas y que unas formas son superiores a las otras.

3. La *teleología del todo*, la cual concibe el mundo como un Absoluto, como una unidad informante, creadora; en suma, como un principio de todo movimiento.

La primera es la forma fundamental, pues se refiere a la estructura causal del mundo; la segunda y la tercera son muchas veces mero producto de la fantasía.

N. Hartmann ha pretendido averiguar, además, qué motivos impulsan a la conciencia a adoptar un pensar teleológico. Son cuatro: (a) La condicionalidad histórica de nuestro pensar (la tradición teleológica); (b) Los supuestos del pensar ingenuo (el interés por el "para qué"); (c) Los supuestos del pensar científico (regularidad de los fenómenos, y especialmente de los organismos, exigencias ocasionales del método); (d) Los supuestos metafísico-populares (orden divino, panteísmo, teodicea) y filosófico-especulativos (idealismo, doctrina de la relación potencia-acto, predominio del valor, de los motivos éticos, etc.).

TEL

Todos estos motivos se entrecruzan y a veces se apoyan mutuamente. En la historia de la filosofía (d) aparece como el motivo predominante; nos hemos referido también a este punto al examinar en el artículo Perifilosofía (VÍASE) varias concepciones llamadas organicistas.

Agreguemos que siguiendo las sugerencias del sistema del idealismo empírico bosquejado por E. A. Singer, Jr., Milton C. Nahm (nac. 1903) ha aplicado la distinción entre lo teleológico y lo ateleológico a su doctrina de la experiencia estética. Hay, en efecto, según Nahm, dos grupos básicos de teorías estéticas. El primer grupo es el de las teorías ateleológicas, las cuales se basan en el supuesto de que los objetos o acontecimientos seleccionados son absolutamente bellos, sin referencia al propósito perseguido o al fin por el cual puedan ser definidos. El segundo grupo es el de las teorías teleológicas, las cuales se basan en el supuesto de que los objetos o acontecimientos seleccionados poseen un valor estético en virtud del propósito o propósitos perseguidos y del fin o fines que los definan. Entre las teorías estéticas ateleológicas figuran: la teoría de la forma ateleológica trascendental; la teoría de la forma ateleológica en el arte y en la Naturaleza, y la teoría ateleológica de la forma "concreta" en el arte y en la Naturaleza. No pueden darse ejemplos bien delimitados de los representantes de cada una de estas teorías, pues algunos de los grandes filósofos (como Platón) tienen en sus obras tesis que corresponden a varias de ellas. Sin embargo, puede indicarse que la primera teoría se encuentra en los pasajes más realistas de Platón, Plotino, San Agustín y Santo Tomás; la segunda, en los pasajes más formales de Platón y en la hipótesis no matemática de la forma abstracta de Kant; la tercera, en los pasajes menos formales de Platón y en las hipótesis kantiana y postkantiana de la forma no matemática. Entre las teorías estéticas teleológicas figuran: la teoría basada en las intenciones (e intereses) del artista; la teoría que explica la génesis del arte como una actitud fundamental humana, y la teoría que explica la génesis del arte como un juego. El entrecruzamiento de los ejemplos es el mismo que en el caso

TEL

de las teorías ateleológicas, pero puede indicarse que la primera teoría se encuentra en algunos pasajes de la *República*, de Platón; la segunda, en Aristóteles; la tercera, en Schiller. Como las teorías estéticas están dominadas por la experiencia estética, la distinción entre lo ateleológico y lo teleológico se aplica también —y muy especialmente— a esta última. Es lo que ocurre con el sentimiento, que Nahm ha analizado, partiendo del citado punto de vista, como imaginación reproductiva (ateleológica) y como imaginación productiva (teleológica).

Sobre mecanicismo y teleología, causalidad y teleología, explicación teleológica, etc.: F. Erhardt, *Mechanismus und Téléologie*, 1890. — Paul Nikolaus Cossmann, *Elemente der empirischen Téléologie*, 1897. — Gustav Wolff, *Mechanismus und Vitalismus*, 1902. — M. Adler, *Kausalität und Téléologie im Streite um die Wissenschaften*, 1904. — E. Bünning, *Mechanismus, Vitalismus und Téléologie*, 1932. — F. Dessauer, *Die Téléologie in der Natur*, 1949. — N. Hartmann, *Teleologisches Denken*, 1955 (trad. esp. en *Ontología, V. Teoría especial de las categorías*, 1963) (Cfr. W. Baumann, *Das Problem der Finalität im Organischen bei N. Hartmann*, 1955. — Béla von Brandenstein, *Teleologisches Denken Betrachtungen zu dem gleichnamigen Buche N. Hartmann*, 1960. — R. B. Braithwaite, *Scientific Explanation*, 1953. — H. Ertel, *Kausalität, Téléologie und Willensfreiheit als Problemkomplex der Naturphilosophie*, 1954. — Hans Voigt, *Das Gesetz der Finalität*, 1961. — Véase también bibliografía de FRN. — Sobre teleología empírica, P. N. Cossmann, *op. cit. supra*. — A. Ölzelt-Neuwin, *Téléologie als empirische Disziplin*, 1918. — Sobre historia de la teleología: P. Ragnisco, *La teleologia nella filosofia greca e moderna*, 1884. — W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, 1924 (Dis.). — A. M. Issigonis, 'Η τελεολογική κατ' Αριστοτέλη εκδοχή ΤΟΟΨυχίου, 1951. — Z. Diesendruck, *Die Téléologie bei Maimonides*, 1928 [sobretiro de *Hebrew Union Collège Annual*, V]. — C. Pekelharing, *Kants Téléologie*, 1916. — Para el teleologismo (y ateleologismo) en el arte: M. C. Nahm, *Aesthetic Expérience and Its Presuppositions*, 1946.

TELEOLÓGICA (PRUEBA). Esta prueba es una de las pruebas clásicas de la existencia de Dios (VÉASE) y ha sido aceptada por mayor número de filósofos y teólogos que la

TEL

prueba ontológica (v.). La prueba teleológica se entiende en dos sentidos: física y metafísicamente. Físicamente consiste en una demostración de la existencia de Dios a base del orden de este mundo, de la armonía del cosmos. Así considerada, la prueba teleológica es equivalente a la prueba físico-teológica a la cual nos hemos referido en el artículo Físico-teología (v.). Metafísicamente la prueba teleológica consiste en una demostración de la existencia de Dios a base del paso del movimiento a la causa del movimiento, y de lo contingente a lo necesario. Hay que advertir que aunque el aspecto metafísico de la prueba teleológica parezca el más propio, de hecho no ocurre así. En efecto, los pasos mencionados en el orden metafísico no implican forzosamente un proceso de índole teleológica. Por este motivo, muchos autores han examinado la prueba teleológica en el sentido de la físico-teología. Un ejemplo destacado es el de Kant. Al criticar en la *Dialéctica trascendental* de la *Crítica de la razón pura* la demostración de la existencia de Dios por medio de la finalidad de la Naturaleza, Kant se refiere a los argumentos dados por los partidarios de la físico-teología y quiere mostrar que tales argumentos fracasan por la imposibilidad de pasar del mundo fenoménico al mundo nouménico. El Dios en que desembocarían tales argumentos, señala Kant, sería a lo sumo una especie de demiurgo, no el Dios creador omnipotente a que se refieren los que han usado la prueba. Kant, sin embargo, reconoce que tal prueba tiene mucha fuerza de convicción. No es sorprendente que haya sido usada con tanta frecuencia. Una de las bases de ella es la idea de que el mundo visible es un signo o cifra del mundo invisible y, en último término, del Creador del mundo visible.

Ph. J. Mayer, *Der teleologische Gottesbeweis*, 1901. — A. Kaestener, *Geschichte des teleologischen Gottesbeweises von der Renaissance bis zur Aufklärung*, 1907. — Véase también bibliografía del artículo Dios.

TELESIO (BERNARDINO) (1509-1588) nació en Cosenza. Estudió en Milán, en Roma y (de 1527 a 1535) en Padua, donde completó su carrera de medicina y recibió enseñanzas aristotélicas alejandrinas. Pasó unos

TEL

años en un monasterio benedictino y se trasladó luego a Nápoles, viviendo en esta ciudad y durante algunos períodos en Cosenza y en Roma. Fundador de la llamada "Academia telesiana" y también "Academia Cosentina", adversario del aristotelismo (alejandrino o averroísta) e influido por el platonismo, el estoicismo y, sobre todo, por el naturalismo renacentista, Telesio defendió el "empirismo" en la física, pero un empirismo destinado no sólo al conocimiento, sino en particular al dominio de las fuerzas de la Naturaleza. Los principios del cambio y la diferencia son para Telesio el calor y el frío, la expansión y la contracción o, de un modo más general, el movimiento y el reposo. Estos principios explican asimismo las almas de los seres vivos, las cuales están compuestas, a su entender, de una materia fina y sutil, que es el principio de todo movimiento, el calor que todo lo anima y penetra. De estas almas se distingue el alma humana, que es inmortal, pero su diferencia no llega a desvincularla enteramente del cuerpo, pues el alma tiene asimismo una especie de forma corporal. El naturalismo corporalista de Telesio, característico de su época, invade también su ética, en la cual sostiene como supremo principio el de la conservación de sí mismo, fundamento de toda moral.

La obra principal de Telesio es: *De rerum natura iuxta propria principia*. La primera edición, en 2 libros, es de 1565 y fue reimpressa en 1570. La obra completa, en 9 libros, se publicó por vez primera en 1586. — Otros escritos: *De his, quae in aëro fiunt, et de terrae motibus*, 1570. — *De colorum generatione*, 1570. — *De mari*, 1570.

Véase C. Bartholmès, *De Bernardino Telesio*, 1850. — Francesco Fiorentino, *B. Telesio, ossia studi storici sull'idea della natura nel risorgimento italiano*, 2 vols., 1872-1874. — L. Ferri, *La filosofia della natura e le dottrine di B. Telesio*, 1873. — K. Heiland, *Erkenntnistheorie und Ethik des B. Telesio*, 1891 (Dis.). — G. Gentile, *B. Telesio*, 1911 (con bibliografía). — Ermínio Troilo, *B. Telesio*, 1911. — Neil Van Deusen, *Telesio the First of the Moderns*, 1932. — N. Abagnano, *Telesio (I. Telesio. U. Telesio e la filosofia del Rinascimento)*, 1941. — G. Soleri, *Telesio*, 1944 [al mismo autor se deben numerosos artículos sobre Telesio en varias revistas: *Rivista di filosofia neoscolastica*;

TEM

Rinascimento, etc.]. — Véase también bibliografía de RENACIMIENTO.

TEMISTIO (ca. 317-ca. 387) nac. en Panflagonia, estudió y profesó en Constantinopla y en Roma, en donde desarrolló gran actividad como comentarista de Platón y, sobre todo, de Aristóteles. Lo último ha sido causa de que se le haya considerado con frecuencia como un peripatético. Sin embargo, Temistio muestra en sus obras (que incluyen no solamente los comentarios, sino los llamados Discursos) influencias platónicas, y hasta estoicas y cónicas —estas últimas procedentes de Dion Crisóstomo— junto a las aristotélicas. Puede, pues, considerarse a Temistio como un filósofo ecléctico, con tendencia a unir el platonismo con el aristotelismo —frecuentemente con predominio del primero— en la metafísica e inclinación a unir varias teorías platónico-aristotélicas y estoico-cónicas en la ética. Los comentarios de Temistio influyeron mucho en otros comentarios medievales, incluyendo algunos de filósofos bizantinos, como Psellos, por la aclaración que introdujo en muchos pasajes oscuros del Estagirita y por la división y subdivisión de los temas aristotélicos.

Edición de obras completas: *Opera omnia*, incluyendo *Paraphrases in Arist. y Orationes*, por V. Trincavellus, Venet., 1534" (hay, además, en esta edición los tratados de Alejandro de Afrodisia sobre el alma y sobre el destino). Edición de los comentarios: *Themistii paraphrases Aristotelis librorum quae supersunt*, por L. Spengel, 1866, y en los *Commentaria* citados en ARISTOTELISMO, V, 1 (1900), V, 2 (1900), V, 3 (1899), V, 4 (1902), V, 5 (1903). Cfr. también V, 6 (1903) y XXIII, 3 (1884). Hay muchas ediciones separadas de las *Orationes*: 1613, 1618, 1684, 1832; ed. crítica, Huber Kesters, 1959. Edición del discurso titulado *Sobre la virtud*, *Περὶ ἀρετῆς*, por J. Gilde-meister y F. Bücheler, *Rheinisches Museum*, XXVII (1872), 438-62. — Ed. crítica de la trad. latina por Guillermo de Moerbeke del comentario de Temistio sobre el tratado del alma de Aristóteles, por G. Verbeke, 1957. — Véase E. Baret, *De Themistio philosophista et apud imperatores oratore*, 1853. — L. Méridier, *Le philosophe Thémistius devant l'opinion de ses contemporains*, 1906 (tesis). — G. Pohlschmidt, *Quaestiones Themistianae*, 1908 (Dis.). — H. Scholz, *De temporibus librorum Themistii*, 1911 (Dis.). — E. de Strycker, "Themis-

TEM

tios' getuigenis over de exoterische en akroamatische werken van Aristóteles", *Philologische Studien*, VII (1935-1936), 100-21. — O. Balleriaux, *Thémistius. Son interprétation de la noétique aristotélicienne* (Dis. manuscrite en la Biblioteca de la Universidad de Lieja, 1941). — Id., id., *D'Aristote à Thémistius. Contribution à une histoire de la noétique d'après Aristote* (tesis inédita, Lieja, 1943).

TEMPERAMENTO. Véase CARÁCTER, TIPO.

TEMPLE. El temple de ánimo equivale al estado afectivo o emotivo por el cual un individuo se siente de una forma determinada frente a sí mismo y frente al mundo. Aunque el temple de ánimo se altera con frecuencia, pueden existir determinadas disposiciones fisiológicas, psicológicas o espirituales por las cuales tenga lugar una cierta constancia de un temple de ánimo y, con ello, una modificación de la forma individual de la concepción del mundo. Para Heidegger, el temple de ánimo o tonalidad afectiva (*Stimmung*) es aquel estado anterior a lo fisiológico y a lo psicológico, en que la Existencia se encuentra "en determinado estado" en medio de las cosas, de tal manera que el temple imprime en todas las afecciones una cierta "tonalidad". El temple de ánimo es el "modo de ser" de la Existencia en que nos es revelado el ente (por ejemplo, en el aburrimiento profundo) o la nada misma (por ejemplo, en la angustia). Por eso Heidegger habla de la Existencia como temple, indicando que "lo que ontológicamente queremos indicar con el nombre de temple, es *ónticamente* lo más conocido y cotidiano: el temple de ánimo" (*Sein und Zeit*, 1927, S 29). Pero el examen de este temple es anterior a toda psicología de los temples de ánimo, pues antes de toda psicología debe examinarse el temple, según dicho autor, desde el punto de vista existencial y en su propia estructura.

Por lo dicho anteriormente se ve que la noción de temple puede ser interpretada de diversas maneras. Una —la más naturalista— en un sentido fisiológico, como resultante de los cambios de constitución, combinados en la mayor parte de los casos con condiciones externas de carácter físico (clima, posición corporal, etc.). Otra —de carácter más propiamente psicológico— como resultante de dis-

TEM

posiciones anímicas de índole "total", susceptibles de dar una cierta tonalidad a cualesquiera actividades psíquicas, desde las sensoriales hasta las intelectuales y volitivas. Otra —de naturaleza existencial— cuyo ejemplo más patente hemos encontrado en la citada concepción de Heidegger. Para evitar confusiones es conveniente indicar siempre en qué sentido se emplea 'temple', y elegir ocasionalmente varias expresiones que puedan precisar su significación. Entre estas expresiones están 'tonalidad afectiva', 'estado de ánimo' y 'talante'. Este último término es muy apropiado para indicar una disposición total — que afecta a todas las esferas citadas y que puede, por lo tanto, entenderse como una noción más completa de lo que hemos llamado *temple*. El vocablo 'talante' ha sido propuesto por José Luis L. Aranguren, el cual ha elaborado una teoría general del talante como prefacio a una investigación sobre el talante religioso, y en particular sobre la diferencia entre el talante religioso católico y el protestante. Según Aranguren (Cfr. *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, 1952), el talante puede figurar —o desfigurarse— las cosas. Cada ejercitación determinada en la vida humana, y aun cada uno de los modos de ejercitación, necesita un adecuado talante. No sólo esto. Hay, según el citado autor, una jerarquía gnoseológica de los estados de ánimo o disposiciones anímicas que revela las diversas posibilidades que tienen los varios talentos de descubrirnos caras de la realidad. El talante no es, empero, un horizonte que encierra herméticamente al sujeto por él poseído. Casi podría decirse lo contrario: por medio del talante es posible una penetración (del sujeto en la realidad y de un sujeto en otros) que sin él se haría, si no imposible, mucho más difícil. No hay que creer, empero, que esta penetración es suficiente: al "talante desnudo", equiparable a un mero estado de ánimo espontáneo y pre-racional, se sobrepone (como indica Aranguren aprovechando en este punto indicaciones proporcionadas por O. F. Bollnow en su obra *Das Wesen der Stimmungen*, 1941, 2ª ed., 1943 [3ª, 1956]), un "talante informado y ordenado, penetrado de logos". Este talante informado es la *actitud*. Mas

TEM

junto a la distinción entre talante y actitud hay que introducir la distinción entre ambos y un estado de ánimo profundo y fundamental. "Hay, pues, y por de pronto —escribe Aranguren—, una jerarquía de estados de ánimo que se deja reducir a la *autenticidad* y a la *profundidad*; mi temple anímico fundamental, aquel desde el que vivo y del que vivo —o me desvivo— es el que, por bajo de los pasajeros humores, importa y decide." Este temple —o "talante fundamental"— es positivamente, según Aranguren, el religioso (o, negativamente, el irreligioso) (*op. cit.*, pág. 22). Esto no significa —según aclaraciones posteriores de dicho autor (Cfr. *El protestantismo y la moral*, 1954, Sección II, i) que el talante sea lo mismo que el estar fundamentalmente en la realidad; se trata más bien del modo de enfrentarse con la realidad. "Este hábito emocional de carácter entitativo o cuasientitativo, este *qualis est unusquisque* que determina o al menos condiciona su modo de enfrentarse con la realidad es lo que llamo *talante*." O bien: "Y probablemente el talante no es fundamentalmente sino la apertura *inteligible* [subrayamos nosotros] a la propia realidad interior, al 'tono vital' y a su temperamento peculiar a la realidad exterior. . . Lo que biológicamente aparece como tono vital o, si se quiere, temperamento, es, en cuanto anímicamente vivido, talante."

El vocablo 'temple' puede usarse también en el significado de 'armonía', especialmente como "armonía cósmica"; en este caso el temple es la disposición armónica de las partes entre sí. Para un estudio de esta significación, y otras similares, véase Leo Spitzer, *Classical and Christian Ideas of World Harmony. Prolegomena to an Interpretation of the Word 'Stimmung'*, 1963.

Puede usarse también 'temple' para traducir el término alemán *Gesinnung* en el sentido que le ha dado Max Scheler desde su primer libro (*Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien* (1899 [Dis.]) hasta *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1916)). Por lo común se traduce *Gesinnung* por 'intención', pero en Scheler *Gesinnung* designa no solamente la decisión vo-

TEN

luntaria y consciente de ejecutar una acción con sentido moral, sino también la elección (preferencia o repugnancia) de valores y conocimiento de éstos por medio de una intuición emocional. Todos estos componentes constituyen la *Gesinnung* o temple, el cual resulta ser entonces una disposición que se manifiesta por medio de características psicológicas, pero que no se reduce a datos psicológicos o psicofisiológicos. El temple es en este caso el foco personal del que se deriva la conducta moral, foco que puede modificarse en el curso de la vida y que puede alterarse a veces radicalmente por medio de una conversión (v.). El temple en el sentido scheleriano posee algunos rasgos "existentiales", pero no equivale al *Stimmung* heideggeriano. Como indica Maurice Dupuy (*La philosophie de Max Scheler* [1959], vol. I, pág. 22), el temple se va revelando en el curso de la "historia" de la persona. Es algo constante y permanente, pero a la vez algo que se constituye creadoramente.

TENER. Aristóteles estudia el término 'tener' (ἔχειν) en *Cat.* 15, 15 b 16-32 y en *Met.* A, 23, 1023 a 8-25. En *Cat.* Aristóteles estudia ἔχειν como uno de los ulteriormente llamados "post-predicamentos" (VÉASE). Dice a este respecto que el "tener" se toma en diversas acepciones: (1) Como estado o disposición (véase HABITO), en el sentido de tener o poseer una ciencia o una virtud; (2) Como cantidad, en el sentido de decir que se tiene tal o cual magnitud; (3) Como lo que rodea o con-tiene un cuerpo; (4) Como lo que está en una parte del cuerpo (el anillo en la mano); (5) Como una parte misma del cuerpo (así, la mano o el pie); (6) Como lo que está tenido o contenido en un vaso. Tener se dice asimismo en el sentido de la posesión de algo, como cuando un hombre "tiene una mujer". En *Met.* Aristóteles enuncia los distintos sentidos de ἔχειν de acuerdo con la siguiente tabla: (a) Tener es conducir algo de acuerdo con su propia naturaleza; (b) Es aquello en que se encuentra una cosa, al modo como el cuerpo "tiene" una enfermedad; (c) Tener se entiende asimismo como el continente con relación al contenido: el recipiente "tiene" o "contiene" el líquido; el todo "tiene" o "contiene" las partes. El tener es también para Aristóteles el retener

o el sostener, al modo como se impide que algo caiga o se desmorone. Podría decirse que el tener se distingue del ser en tanto que acto en el cual el ser es captado. Esta captura del ser requiere que algo que es, el sujeto, llegue a ser consciente de sí mismo y de su contraposición con los objetos; sólo de este modo podrá este "algo que es" y que es, por lo pronto, objeto, convertirse en sujeto, es decir, un sujeto que "tiene" a todos los demás objetos y que se "tiene" a sí mismo. En tal caso, el tener sería inclusive una forma consciente del ser. Los escolásticos estudiaron igualmente el tener como postpredicamento bajo la expresión del *modus habendi*. Su más precisa definición es la de una razón determinada por medio de la cual una cosa está o inhiera en otra. Este *modus* del tener puede ser por inhesión, por continuidad o manera de contener, por posesión, por relación y por yuxtaposición.

La noción del "tener" ha sido asimismo dilucidada en la filosofía contemporánea. Ello ha ocurrido sobre todo explícitamente en los sentidos siguientes. Desde un punto de vista metafísico, Günther Stern ha considerado que el "tener" es aquel único modo de "existir" que permite fundar una metafísica completa, es decir, una metafísica que no quede detenida en el ser del mundo interior ni limitada al puro ser del mundo exterior, sino que permita pasar del primero al segundo, de la Naturaleza al espíritu (Cfr. *Ueber das Haben. Sieben Kapitel zur Ontologie der Erkenntnis*, 1928, Cap. IV). El tener se manifiesta, por ejemplo, en nuestro "tener un cuerpo", grado primario de una posesión que se va extendiendo hasta la realidad de la "Naturaleza", en una especie de desarrollo del concepto de la "analogía del tener" de la cual la analogía del ser sería únicamente una de sus manifestaciones. También desde un punto de vista metafísico distingue Gabriel Marcel entre lo que tengo y lo que soy. Esta distinción, dice Marcel, es muy difícil de expresar en forma conceptual. En principio no puede tenerse sino lo que es exterior a uno. De modo que, también en principio, parece que lo único que se pueda tener son cosas o algo entendido por analogía con las cosas. Sin embargo, la exterioridad de la

cosa tenida no es absoluta, pues lo que tengo se agrega a mí. El tener sería en este caso el aspecto transmisible del ser. De esto pasó Marcel a un análisis en el cual el tener aparece bajo dos modos —la posesión y la implicación— y a un concepto ontológico-constitutivo del tener como el "tener para sí, el guardar para sí, el disimular" (*Recherches philosophiques*, III [1933-1934], pág. 63). Por su lado, Jean-Paul Sartre ha elaborado una fenomenología del tener en la cual se examinan las diferentes formas de "mis posesiones" en relación con el ser y el hacer: así, las cuestiones que se relacionan con "mi lugar", "mi cuerpo", "mi pasado", "mi posición", "mi relación fundamental con el otro" (Cfr. *L'Être et le Néant* [1943], págs. 570 y sigs.). Desde el punto de vista gnoseológico, en cambio, Nicolai Hartmann señala la conveniencia de distinguir entre el tener y el aprehender. Aquello que los distingue no es precisamente la trascendencia entendida como una capa distinta de los estados del "yo", pues en este caso lo tenido y lo aprehendido serían inseparables por no ser ninguno de ellos tales estados. Pero si se entiende la trascendencia gnoseológicamente, lo "tenido" no es trascendente, es decir, no es ningún "ser en sí aprehendido". El tener no es para Hartmann una imagen que corresponda a la relación cognoscitiva, pues se tienen representaciones y pensamientos, pero no objetos. En cambio, se "aprehenden" objetos, pero no representaciones de objetos. "La diferencia entre el tener (*Haben*) y el aprehender (*Erfassen*)", concluye Hartmann, "designa plásticamente el límite fronterizo del auténtico acto cognoscitivo con respecto a los actos intencionales de otra especie. La intención cognoscitiva trasciende no sólo la esfera de los estados del yo, sino también la de lo objetivo meramente intencional, esto es, de lo que es sólo para mí y penetra en lo en sí, lo cual no corresponde a toda intención del tipo del tener" (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 2ª edición, 1925, pág. 115).

TENSIÓN. La noción de tensión (τένος) era fundamental en el estoicismo, especialmente en el estoicismo antiguo. De un modo general se concebía la tensión como un principio de unificación de lo disperso, por

analogía con el "principio" que mantiene la vida de los seres orgánicos, los cuales pierden al morir su "tensión" particular. A base de esta concepción general, la interpretación del significado de τένος difería según los autores. Así, por ejemplo, Zenón insistía en el carácter unificante de la tensión, la cual se convertía en la unidad de las distintas partes de que se compone una realidad; Crisipo consideraba la tensión como una forma especial de movimiento (un doble movimiento, del centro a la periferia, por medio del cual se manifestaba la vida, y de la periferia al centro, por medio del cual se equilibraba la tendencia a la dispersión); Cleantes estimaba que la tensión era la fuerza propulsora del fuego. La tensión podía ser particular de una entidad, o general y correspondiente al universo entero. En este último caso la tensión fue equiparada a veces (por ejemplo, por Posidonio) a la simpatía (véase) universal.

Véase R. H. Hack, "La síntesis stoica. I. Tonos", *Ricerche religiose* (1925), págs. 505-13. Textos relativos al concepto de tensión recopilados en von Arnim, *Stoicorum vetera fragmenta*, II, 439-62. — Cleto Carbonara, *L'irrazionale in filosofia*, 1958 (mim.), Cap. IV ("Il concetto di 'tensione'").

TEODICEA. En 1710 Leibniz publicó una obra —parte de la cual parece haber sido escrita catorce años antes— titulada *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Esta obra se compone de un "Discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison", de tres largos capítulos conteniendo una exposición sistemática de las ideas y los argumentos del autor y de varios apéndices: "Abrégé de la controverse réduite à des arguments en forme", "Réflexions sur l'ouvrage que M. Hobbes a publié en anglais, de la liberté, de la nécessité et du hasard" y "Remarques sur le livre de l'origine du mal publié depuis peu en Angleterre". Este último libro es el de King titulado *De origine mali* y publicado en Londres en 1702. Junto con la teodicea publicó Leibniz, un resumen latino titulado *Causa Dei asserta per iustitiam eius perfectionibus cunctisque actionibus conciliatum* (Amsterdam, 1710). Las ideas de Leibniz al respecto fueron desarrolladas luego en

TEO

la correspondencia que cruzó con Nicolas Remond (1713-1716) y con el Padre jesuita des Bosses.

Con la obra en cuestión Leibniz propuso el nombre *theodicée* (*teodicea*) para designar toda investigación destinada a explicar la existencia del mal y a justificar la bondad de Dios. Este tipo de investigación es muy antiguo, pues como hemos visto con detalle en el artículo sobre la noción del mal, gran número de filósofos se han esforzado desde la Antigüedad por llevar a cabo lo que Leibniz entendía por 'teodicea'. Pero mientras antes de Leibniz se trató del análisis —e intento de solución— de un problema, desde el citado filósofo la investigación en cuestión tendió a convertirse en una disciplina filosófica. Algunos autores consideraron que esta disciplina constituye una parte de la teología: la llamada *teología natural*. Así sucedió con Wolff, el cual incluyó los temas de la teodicea en su *Theologia naturalis methodo scientia pertracta* (2 vols., 1736-1737), siguiendo en parte lo ya tratado en los *Vernünftliche Gedanken von Gott, der Welt, und der Seele des Menschen, auch aller Dirigen überhaupt* (1719, 5ª ed., 1732). Otros autores se opusieron a las opiniones de la llamada "escuela de Leibniz-Wolff" sobre el problema, utilizando el vocablo 'teodicea' en sus refutaciones; así ocurre con el escrito de Kant "sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea", "Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicée", publicado en el número de setiembre de 1791 del *Berliner Monatschrift*. En los siglos XIX y XX el nombre 'teodicea' ha sido adoptado como designación de una disciplina especial dentro de la teología (natural) por muchos autores de tendencia neoescolástica.

En la bibliografía indicaremos varias obras sobre los problemas planteados por la teodicea, pero debe tenerse presente que la mayor parte de ellas se refieren también (o exclusivamente) al problema del mal y no sólo a la cuestión del uso de un nombre para designar los intentos de justificación de (la bondad de) Dios.

Sobre el problema de la teodicea: E. L. Fischer, *Das Problem des Uebels und die Theodizee*, 1883. — G. Kathov, *Untersuchungen zur Werttheorie und Theodizee*, 1937. — Sociología y teodicea: G. Richard, So-

TEO

ciologie et theodicée. Leur conflict et leur accord, s/f. (1949). — Estas obras se refieren asimismo a problemas históricos, pero indicamos a continuación algunos trabajos que tratan más particularmente del problema de la teodicea en varios periodos, autores y corrientes; estos trabajos deben completarse, por lo demás, con algunos de los mencionados en la bibliografía de MAL (parte de los cuales también reproducimos aquí). Obra histórico-general-sistemática: J. J. Poortman, *De theodicée, het continuïteitsbeginsel en de Grandparadox*, 1951 (monografía). — Obra histórica general: F. Billisches, *Das Problem des Uebels in der Philosophie des Abendlandes*, 1936. T. I (titulado *Das Problem der Theodizee im philosophischen Denken des Abendlandes*, 1936, que abarca de Platón a Santo Tomás); T. II (con el título general, va de Eckhart a Hegel, 1952; se anuncia T. III, de Hegel a la época actual). — Teodicea y concepto del mal en autores griegos: J. Simón, *Études sur la theodicée de Platon et d'Aristote*, 1839. — P. R. E. Günther, *Das Problem der Theodizee im Neuplatonismus*, 1906 (Dis.). — En la teología judía medieval: H. Goitein, *Der Optimismus und Pessimismus in der jüdischen Religionsphilosophie. Eine Studie über die Behandlungen der Theodizee in derselben bis auf Maimonides*, 1890. — Jehuda Ehrlich, *Das Problem der Theodizee in der jüdischen Philosophie des Mittelalters*, 1936 (Dis.). — En los siglos XVII y XVIII (con particular referencia a Leibniz en la mayor parte de las obras): A. Thônes, *Die philosophischen Lehren in Leibnizens Theodizee*, 1908 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 28]. — J. Kremer, *Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts, mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller*, 1909 [Kantstudien. Ergänzungshefte 13]. — R. Wegener, *Das Problem der Theodicée in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrh.*, 1909. — K. Wolff, *Das Theodizee-Problem in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrh.*, 1909. — id., id., *Schillers Theodizee*, 1909. — O. Lempp, *Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des XVIII Jahrhunderts*, 1910. — Hans Lindau, *Die Theodizee im 18. Jahrh. Entwicklungsstufen des Problems vom theoretischen Dogma zum praktischen Idealismus*, 1911. — G. Stieler, *Leibniz und Malebranche und das Theodizeeproblem*, 1930. — Roger Labrousse, *En torno a la teodicea*, 1945. — G. Grua, *Jurisprudence universelle et theodicée selon*

TEO

Leibniz, 1953. — Id., id., *La justice humaine selon Leibniz*, 1956. — Información sobre el asunto se halla también en A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, 1936.

TEODORICO DE CHARTRES.

Véase THIERRY DE CHARTRES.

TEODORICO DE FREIBERG.

Véase DIETRICH DE FREIBERT. Además de la bibliografía allí citada: William A. Wallace, O. P., *The Scientific Methodology of Theodoric de Freiberg. A Case Study of the Relationship between Science and Philosophy*, 1959 [Studia Friburgensia, N. S., 26].

TEODORO DE ASINE (fl. 300),

neoplatónico de la Escuela de Siria (VÉASE), fue discípulo de Porfirio, pero se inclinó luego al sistema de Jámblico, cuyo método *tricotómico* desarrolló considerablemente por medio de la dialéctica, con lo cual se aproximó en parte al sistema posteriormente elaborado por Proclo. Éste da cuenta de las opiniones de Teodoro en su comentario al *Timeo* y a la *República*, así como en la *Teología de Platón*. Teodoro de Asine dividió la Inteligencia en una tríada de subhipóstasis: lo Inteligible, lo Intelectual y lo Demiúrgico, y cada una de estas subhipóstasis en otras tríadas. Los elementos de cada tríada, además, se corresponden, según Teodoro, con los de las tríadas subordinadas. Teodoro desarrolló estas doctrinas por medio de comentarios a Platón —especialmente al *Timeo*—, comentarios que fueron aprovechados por Proclo.

Además de Proclo, reseñaron las doctrinas de Teodoro, Ammonio y Olimpiodoro. Véase la edición de E. Diehl, in *Proclii Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, 3 vols., 1903-1906.

TEODORO EL ATEO (siglo IV después de J. C.), discípulo de Aniceris y uno de los más destacados cirenaicos (VÉASE), escribió un libro titulado *Sobre los dioses* que, según Diógenes Laercio (II, 97), proporcionó mucho material a lo que Epicuro escribió sobre el mismo tema y fue la causa de que se le desterrara de Atenas. En efecto, Teodoro no solamente negaba la existencia de los dioses de la Ciudad, sino también, como indica Cicerón (*de nat. deorum*, I, I, 2), toda noción de la divinidad. Como la mayor parte de los cirenaicos, Teodoro consideró la

TEO

alegría (producida por la sabiduría) como el mayor de los bienes, y la tristeza (engendrada por la locura) como el mayor de los males. Dicha alegría, sin embargo, no debía ser considerada, a su entender, como una sensación momentánea, sino como una sensación duradera. Teodoro declaró que el placer y el dolor son indiferentes, que el mundo es la patria del hombre y que, por consiguiente, nadie debe sacrificarse por su Ciudad.

TEOFRASTO (ca. 372-288 antes de J. C.), nac. en Ereso (Lesbos), discípulo de Aristóteles, fue escolarca del Liceo (VÉASE) como sucesor del Estagirita desde 322/321 hasta su muerte. Teofrasto fue considerado durante muchos siglos como un simple discípulo de Aristóteles — un discípulo que difirió de su maestro en algunos puntos, principalmente de metafísica, y que prosiguió la tradición investigadora y compiladora del Liceo en un sentido preponderantemente naturalista. Era conocido especialmente por su obra titulada *Caracteres éticos*, que influyó grandemente sobre posteriores clasificaciones de caracteres y tipos psicológicos (v.), y que fue renovada por La Bruyère en *Les caractères de Théophraste* y *Les caractères ou moeurs de ce siècle* (1688). Esta simple imagen se ha complicado considerablemente, de modo que toda exposición de la obra de Teofrasto en el momento presente debe considerarse como provisional. En efecto, por un lado se ha mostrado que en la esfera de la lógica su contribución fue mucho mayor de lo que solía imaginarse. I. M. Bochenski ha mostrado que Teofrasto debe ser considerado como uno de los grandes lógicos de la época, no sólo por la composición de un "vasto sistema de lógica", basado en las ideas aristotélicas, sino también por varios descubrimientos. Entre ellos se cuenta la introducción de la doble cuantificación, el desarrollo de varios teoremas para la lógica proposicional, el desarrollo de la lógica modal (con cambios importantes respecto a la teoría modal aristotélica), el desarrollo de la doctrina de los silogismos hipotéticos y, en general, toda una serie de análisis en los cuales la lógica toma una dirección formalista y permite considerar a Teofrasto como un eslabón entre la lógica aristotélica y la estoica. Por otro lado, se ha indicado

TEO

que la contribución de Teofrasto al *Corpus aristotelicum* puede ser mucho mayor de lo que se había sospechado. Sin llegar a adherirse a la tesis extremada de Zürcher, el cual atribuye a Teofrasto la composición directa de una parte sustancial del citado *Corpus*, hay motivos para suponer que el discípulo de Aristóteles fue algo más que un hábil compilador. En vista de esto no puede ni siquiera afirmarse que Teofrasto "naturalizó" e "inmanentizó" a Aristóteles, ya que el "naturalismo" del último Aristóteles puede muy bien deberse directamente a Teofrasto. Pero no puede tampoco declararse que se separó considerablemente de Aristóteles, en vista de la imprecisa línea divisoria existente entre ambos.

En la lista de títulos de obras de Teofrasto dada por Diógenes Laercio aparece la multiplicidad de intereses del filósofo: lógica, moral, política, botánica, geología, física, historia de las opiniones (de los físicos), caracterología, metafísica, psicología. De esta extensa obra solamente nos quedan dos escritos de botánica sobre las causas de las plantas, *Περὶ φυτῶν αἰτιῶν*, y descripción de las plantas, varios breves tratados de ciencia natural, los mencionados *Ἠθικοὶ χαρακτήρες*, una parte de la metafísica, fragmentos de sus Opiniones de los físicos, *Φυσικῶν δόξα* fragmentos de meteorología, fragmentos de un tratado sobre la sensación, fragmentos de un tratado sobre los animales y algunos otros. En ciertos casos es difícil distinguir entre lo que corresponde a Teofrasto y lo que fue aportado por Eudemo. Merece particular mención el análisis realizado por Teofrasto sobre el concepto de *Nous* (VÉASE), como parte superior y divina del hombre, y su crítica de varios puntos de la metafísica aristotélica, la cual muestra, según Teofrasto, algunas contradicciones. Una parte de la obra de Teofrasto está dedicada a polemizar contra las concepciones cosmológicas estoicas en defensa de las peripatéticas. Así, Teofrasto defendió la doctrina peripatética de la eternidad del mundo contra la teoría estoica de los ciclos cósmicos o eterno (VÉASE) retorno.

La primera edición de obras de Teofrasto fue la incluida en la edición de Aristóteles de Venecia 1495-1498. Otras ediciones: J. Gottlob Schneider (Leipzig, 1818-1821) y la

TEO

todavía usada edición de F. Wimmer (*Theophrasti Eresii opera quae supersunt omnia*: Breslau, 1842; Leipzig, 1854; París, 1866, etc.). Hay ediciones separadas de varios escritos; entre las últimas figura la de la metafísica (o sea de la parte de la metafísica conservada que contiene las aporías metafísicas) por W. D. Ross y F. H. Fobes (Oxford, 1929), la *Historia plantarum, de odoribus, de signis*, etc., por A. F. Hort (Londres, 1916), el *De igne*, por A. Gercke (Greifswald, 1896). De las ediciones de los *Caracteres* mencionamos las de Dübner (París, 1840); Sociedad Filológica de Leipzig (Leipzig, 1897); J. M. Fraenkei y P. Groeneboom, Jr. (Groninga, 1901); J. M. Edmonds y G. E. Austen (Londres, 1904); G. Pasquali (1919); O. Immisch (1923); O. Navarre (1924), y sobre todo, la de H. Diels, con índice (Oxford, 1910). Ed. bilingüe de los *Caracteres*, con trad. y notas por M. Fernández Galiano, 1956. Además de las investigaciones filológicas e histórico-filológicas de Diels, Usener, Dümmler, H. von Arnim, O. Regenbogen, F. Firlmeier y otros autores, así como del libro de E. Reitzenstein, *Theophrast bei Epikur und Lukrez* (1924), véase, para el aspecto más propiamente filosófico, G. M. Stratton, *Theophrastus and the Greek Physiological Psychology before Aristotle*, 1917, reimp., 1962.—O. Regenbogen, *Theophrastos von Eresos*, 1940, E. Barbotin, *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, 1954 y (para la lógica) el libro de I. M. Bochenski, *La logique de Théophraste*, 1947 [Collectanea Friburgensia, 32].

TEOLOGÍA. La ciencia absolutamente primera, dice Aristóteles, tiene por objeto los seres a la vez separados e inmóviles, y como si lo divino está presente en alguna parte lo está, según el Estagirita, en estas naturalezas, la teología o filosofía teológica resulta ser la más elevada entre todas las ciencias elevadas, es decir, entre todas las ciencias teóricas. La teología trata, según la definición tradicional, de Dios, de su existencia, naturaleza y atributos, así como de su relación con el mundo: es, en suma, un *sermo de Deo*. Ahora bien, la teología no es entendida, ni siquiera dentro de lo que podríamos llamar la tradición, de una misma y única manera. En otros términos, la expresión *sermo de Deo* posee un significado distinto según las bases de tal *sermo*. Ya muy pronto se distinguió, para usar los conocidos tér-

minos del Pseudo-Dionisio, entre una teología afirmativa, *καταφατική*, y una teología negativa, *ἀποφατική*. Mientras la primera es un efectivo decir, la segunda, en cambio, se hace posible por medio de un silenciar. En efecto, la teología negativa subraya siempre el hecho de la inefabilidad en principio de Dios en tanto que "ser" que está más allá de todo ser. En vista de ello, muchos autores ponen de relieve que la teología negativa olvida el sentido analógico en que puede hablarse acerca de Dios y se atiene a un concepto demasiado "remoto" de Él. Por eso algunos han estimado que el nombre propio de la teología negativa es la teología mística, la cual, según Fray Francisco de Osuna, "no tiene conversación en conocimiento de letras, ni tiene necesidad de tal escuela, que puede ser dicha de entendimiento", sino que se busca "en la escuela de la afección por vehemente ejercicio de virtudes", por lo cual "la teología mística, aunque sea suprema y perfectísima noticia, puede, empero, ser habida de cualquier fiel, aunque sea mujercilla". No obstante la presencia del término 'noticia', que supone algún modo de saber, la teología negativa y la teología mística se parecen, como es obvio, menos al saber que a la actividad o mejor dicho, son el resultado de una entrega completa del alma a Dios por medio de la cual se supone que Dios se hace presente al hombre. La teología positiva, en cambio, es siempre un *sermo* y se compone de proposiciones acerca de Dios. Ello no significa que la expresión 'teología positiva' se entienda siempre de la misma manera. Es habitual distinguir entre dos clases de teología como *sermo de Deo*: la teología natural y la teología revelada. La teología revelada es dirigida por la "luz de la fe", que constituye el supremo criterio de cualquier ulterior dilucidación racional. La teología natural, en cambio, más propia del filósofo que del teólogo, tiene como criterio la "luz de la razón". En último término, la teología natural es un saber de Dios a base del conocimiento del mundo; por eso se dice a veces que la teología natural puede conocer "sin fe", en tanto que se considera imposible tal conocimiento sin fe en el caso de la teología revelada.

La cuestión acerca de la naturale-

za del saber teológico ha dado lugar en todas las épocas a enconados debates no sólo entre los teólogos y los antiteólogos, sino también dentro del campo mismo de la teología. Estos debates se desarrollaron sobre todo en el curso de la Edad Media cuando, tras la hegemonía de la teología natural de la última época griega, la teología revelada del cristianismo planteó el problema de la "oposición" entre la verdad transmitida y el saber racional-natural sobre Dios. Muchas posiciones fueron adoptadas en la época y se han transmitido hasta nuestros días. Mencionaremos algunas de las más significadas.

Ciertos autores consideran que no puede hablarse simplemente de teología, sin calificaciones, y que ciertos problemas que se suscitan en la teología natural no aparecen en la teología revelada o viceversa. Otros indican que hay una cierta "jerarquía" en el saber teológico, que va desde la teología natural, basada en el conocimiento y dependiendo en gran parte de las condiciones de la existencia humana, hasta la teología mística, que subordina el conocimiento a la "eficacia" y escapa a las citadas condiciones de dependencia. Otros toman el vocablo 'teología' en un sentido general de *sermo* sobre Dios y se proponen examinar sus relaciones (o falta de relaciones) con el conocimiento puramente racional —o que se supone puramente racional— propio de la filosofía. Dentro de este último marco hay varias posibilidades: hacer depender enteramente la filosofía de la teología, subrayar que lo que se diga en teología debe subordinarse a lo que se descubre en filosofía, o bien declarar que teología y filosofía no son incompatibles con tal que esta última siga el recto camino. Lo último es lo propio del tomismo —y de buena parte del pensamiento católico—; en él se sigue la norma de que la fe realmente viva exige la inteligencia y de que la teología es efectivamente una *scientia* —la *scientia fidei*. La fe sin razón carece de plenitud; la razón sin fe y abandonada a sus propias fuerzas se extravía. Teología y filosofía se mantienen, pues, en equilibrio, aunque sea un equilibrio dinámico en el curso del cual la teología plantea problemas que la filosofía se ve obligada a resolver y esta última suscita cuestiones que

obligan a la teología a cobrar conciencia de sus propios temas.

Precedida por posiciones anteriores ha aparecido en nuestra época como un nuevo intento de solución la llamada teología dialéctica o teología de la crisis, esbozada por Kierkegaard y elaborada, entre otros, por Barth, Gogarten y Brunner. Esta teología defiende la separación absoluta entre el mundo y Dios, entre lo finito y lo infinito, la religión del "apartamento", la distancia, infranqueable por el hombre, entre lo temporal y lo eterno. Semejante distancia puede ser franqueada únicamente con el auxilio de Dios y por ello la teología dialéctica no rechaza en el fondo la razón cuando reconoce que ésta procede de Dios mismo, el cual, como realidad superior e infinita, puede también hacer del hombre un ser que tiene la facultad de teologizar, de "decir de la divinidad". De ahí que la hipótesis esencial, el "axioma" de esta teología sea, como dice Karl Barth, la revelación, y de ahí también que la teología no puede "justificarse a sí misma" o limitar su "campo" en un sentido análogo al de otras ciencias. La teología tendría entonces, de acuerdo con Barth, las siguientes características: 1. No podría seleccionar por sí misma la verdad que debe imperar en la Iglesia, sino lo contrario: la verdad sería elegida por ser ya válida. 2. No sería una rama y una aplicación de una ciencia histórica, dominada por el positivismo, por el idealismo o por cualquier otra teoría filosófica, aun cuando sus fuentes originales y sus documentos fuesen monumentos de la historia humana. 3. No podría aparecer como una exigencia de verdad o una filosofía de verdad general, ya que la verdad "mundana" es por principio limitada. 4. No sería reconciliación del hombre con Dios ni ninguna de las vías —eclesiásticas o sacramentales— de tal "reconciliación", sino servicio a la Palabra de Dios. Características cuya negatividad subraya todavía más el carácter crítico y dialéctico del saber teológico y el hecho de que este saber sea concebido, en última instancia, como una "práctica" más bien que como una "dogmática".

Introducción a la teología: F. A. M. Horvath, *Syntesis theologiae fundamentalis*, 1947. — Charles Journet,

TEO

Introduction à la théologie, 1947. — P.-A. Liegé, A.-M. Dubarle, D. Dubarle, A. M. Henri, A.-D. Sertillanges, M.-D. Cheny, B. Olivier, M. Mellet et al. (de la O. P.), *Initiation théologique* (4 vols. I, 3ª ed., 1955; II, 3ª ed., 1955; III, 2ª ed., 1955; IV, 2ª ed., 1956). — A. N. Prior, J. C. C. Smart, J. N. Findlay et al., *New Essays in Philosophical Theology*, 1925, ed. A. Flew y A. MacIntyre, 1955. — Crisis de la teología: C. Kuhlmann, *Die Théologie am Scheidewege*, 1935. — Relación entre teología y filosofía: F. Picavet, *Histoire des rapports de la théologie et de la philosophie*, 1889. — T. H. Stirling, *Philosophy and Theology*, 1890 [Gifford Lectures]. — E. Gilson, *Le philosophe et la théologie* (trad. esp.: *El filósofo y la teología*, 1962). (Véase también la bibliografía del artículo FE.) — Teología dialéctica: Heinrich Emil Brunner, *The Theology of Crisis*, 1935. — Theodor Siegfried, *Dos Wort und die Existenz* (I. *Eine Auseinandersetzung mit der dialektischen Théologie*. II. *Die Théologie der Existenz bei F. Gogarten und Rudolf Bultmann*. III. *Autorität und Freiheit*), 1933. — W. Koepp, *Die gegenwärtige Geisteslage und die dialektische Théologie*, 1930 (véase también la bibliografía del artículo BARTH [KARL]). — Teología natural: Angel González Alvarez, *Teología natural. Tratado metafísico de la primera causa del ser*, 1949. — Método en teología: Georges Berguer, *L'application de la méthode scientifique à la théologie*, 1903 (tesis). — Historia de la teología. General: F. Cayré, *Précis de Patrologie et d'histoire de la Théologie*, 8 vols. — Martin Grabmann, *Geschichte der katholischen Théologie seit dem Ausgang der Vaterzeit*, 1933 (trad. esp.: *Historia de la teología católica desde fines de la era patristica hasta nuestros días*, 1940). — Teología griega: E. Caird, *Evolution of Theology in the Greek Philosophers* [Gifford Lectures, 1900-1901 y 1901-1902], 2 volúmenes, 1904. — Werner Taeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, 1947 [Gifford Lectures, 1936] (trad. esp.: *La teología de los primeros filósofos griegos*, 1952). — Teología musulmana: Max Horten, *Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologen im Islam*, 1910. — Id., id., *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam*, 1912. — Louis Gardet y M. M. Anawati, *Introduction à ut théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, 1948. — Teología antigua y medieval: Clément C. J. Webb, *Studies in the History of Natural Theology*, 1915. — M.-D. Chenu, O. P., "La théologie comme

TEO

science au XIIIe siècle" (*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, II [1927], págs. 31-71; 2ª ed. (en vol.), 1942; 3ª ed., rev. y aum., 1957. — Id., id., *La théologie au XIIe siècle*, 1957. — A. M. Landgraf, *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik*, 1948. — F. J. Clemens, *De Scholasticorum sententia "philosophiam esse theologiae ancillam" commentatio*, s/a. — Teología en Santo Tomás: J. Bonnefoy, *La nature de la Théologie selon Saint Thomas d'Aquin*, 1939. — Teología moderna y contemporánea: Fr. H. Frank, *Geschichte und Kritik der neueren Théologie seit Schleiermacher*, 1898. — E. Hocédez, S. J., *Histoire de la théologie au XIX siècle*. I. *Décadence et réveil de la théologie 1800-1831*; II. *Epanouissement de la théologie 1831-1870*, 1949. — Para la doctrina de la doble verdad respecto a la relación entre filosofía y teología, véase la bibliografía del artículo AVERROÍSMO. — Una historia de los conflictos entre la ciencia y la teología desde un punto de vista científico y antiteológico se halla en Andrew Dickson White, *A History of the Warfare of Science and Theology in Christendom*, 2 vols., 1920. — La más abundante información sobre los problemas históricos y sistemáticos de la teología católica se halla en el *Dictionnaire de Théologie catholique, contenant l'exposé des doctrines de la Théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, dirigido por A. Vacant y E. Mangenot, continuado por E. Amann, con gran número de colaboradores [hasta ahora 29 vols., y ya casi enteramente publicado]. (Es importante también por la parte filosófica; se ha hecho referencia a varios artículos en diversas bibliografías de este Diccionario: AGUSTÍN [SAN], NOMINALISMO, SOBRENATURAL, etc.) — Para bibliografía véase: *A General Bibliography of Christian Theology, History and Apologetic* (Londres, 1948).

TEOLOGÍA DE ARISTÓTELES.

TEOLOGIA ARISTOTELIS.

TEONOMÍA. Véase AUTONOMÍA.

TEÓN DE ESMIRNA (siglo II, época del emperador Adriano) fue como Eudoro de Alejandría, un platonista ecléctico, que mezcló doctrinas de Platón (especialmente del último Platón y, sobre todo, el del *Timeo*) con otras neopitagóricas (probablemente procedentes de Moderato de Gades). Teón se consagró a la matemática y a la especulación matemático-metafísica, considerando las diversas ciencias que entonces forma-

TEO

ban parte del conocimiento matemático —aritmética, geometría, estereometría, astronomía y música— como una de las cinco etapas en un proceso catártico que debía conducir a una especie de unión mística con Dios. Las otras cuatro etapas en sentido ascendente eran: el conocimiento de los principios filosóficos, el estudio de los inteligibles, la comprensión de las últimas bases del saber y, finalmente, la identificación con Dios, equivalente a esa "vida semejante a la de los dioses" de que había hablado Platón y que constituyó uno de los rasgos esenciales de varias formas del neoplatonismo.

Ediciones de textos: *Liber de astronomia*, ed. Th. M. Martin, Parisiis, 1849. — *Theonis Smirnae philosophi Platonici expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, rec. E. Hiller, Lipsiae, 1878 (otra ed., con trad. francesa, por J. Dupuis, Paris, 1892). — Véase P. Tannery, "Sur Théon de Smyrne" *Revue de philologie*, XVIII (1894), 145-52. — Ch. E. Ruelle, "Rapport sur une mission littéraire et philosophique en Espagne", *Archives des missions scientifiques et littéraires*, 3ª sene, tomo 2 (1875), 497-627.

TEORÍA. El significado primario del vocablo 'teoría' es contemplación (VÉASE); lo que hemos dicho sobre ésta puede, pues, aplicarse a aquélla. Esto es válido especialmente cuando consideramos la teoría como una actividad humana y, por consiguiente, cuando usamos expresiones tales como 'vida teórica' y 'existencia teórica', contraponiéndolas a expresiones como 'Vida práctica' o 'Vida poética' ('productiva'). Podemos así definir la teoría como una visión inteligible o una contemplación racional.

Ahora bien, el sentido que se da actualmente al término 'teoría' no equivale exactamente al de 'contemplación' aun en el caso de que comience por admitirse que no hay teoría sin la previa existencia de vida teórica. Hoy día, en efecto, teoría designa una construcción intelectual que aparece como resultado del trabajo filosófico o científico (o ambos). Esta construcción ha sido interpretada de muy diversas maneras, especialmente desde que los filósofos de la ciencia han analizado el problema de la naturaleza de las teorías científicas. A este problema han contribuido multitud de autores, pero sobre

TEO

todo epistemólogos, lógicos e historiadores de la ciencia. Especialmente destacadas han sido en este sentido las contribuciones de autores como Pierre Duhem, Émile Meyerson, V. F. Lenzen y Max Born. Pero, en rigor, pocos han sido los lógicos y los epistemólogos que no han tratado el problema. Las opiniones mantenidas han sido muy distintas. Para unos, la teoría es una descripción de la realidad (la cual puede ser o descripción de percepciones o descripción de datos de los sentidos). Para otros, la teoría es una verdadera explicación (v.) de los hechos. Para otros, es un simbolismo útil y cómodo. Unos han insistido en la función meramente manipuladora y operacional de la teoría; otros han declarado que la teoría se refiere a las cosas mismas. Varios autores han manifestado que el análisis de la naturaleza de la teoría plantea problemas epistemológicos, pero que éstos pueden ser soslayados sin daño excesivo para el análisis, el cual debe limitarse a describir la estructura de la teoría. Una reciente definición, la que ha dado R. B. Braithwaite en su obra *Scientific Explanation* (1953, pág. 22), es particularmente interesante al respecto, porque vemos en ella un intento de unificar diversos conceptos que otros autores examinan separadamente: "Una teoría científica es un sistema deductivo en el cual ciertas consecuencias observables se siguen de la conjunción de hechos observados con la serie de las hipótesis fundamentales del sistema." Aunque algunos autores puedan estar en desacuerdo respecto al postulado de la forma deductiva, es obvio que cuando una teoría alcanza su estado de perfección ofrece o tiende a ofrecer tal forma. Por lo demás, en la definición citada se tiene en cuenta que las consecuencias son observables (y, consiguientemente, comprobables o verificables) y además destaca el importante aspecto de las hipótesis del sistema teórico. La teoría no puede reducirse, como algunos pretenden, a la hipótesis (v.), pero es cierto que las hipótesis —en tanto que supuestos fundamentales— no pueden quedar excluidas de la construcción teórica.

Es conveniente destacar el hecho de que la propensión teórica y la formulación teórica *no funcionan* de la

TEO

misma manera según se trate de una realidad física o de la realidad humana. Mientras en la primera la teoría no modifica en principio la realidad y pretende ajustarse pulcramente a la misma, en la segunda la teoría puede transformar y casi siempre transforma la realidad sometida a teorización. Pues la teoría es en tal caso el resultado de una actividad humana relativa a acciones humanas. Así, una teoría sobre la realidad histórica o social no es algo que permanezca al margen de esta realidad, sino que, por el contrario, constituye un hecho de ella y con frecuencia un hecho de subida importancia. Lo cual no quiere decir que esto sea un total inconveniente o desventaja; si es cierto que la teoría sobre una realidad humana (social) incide sobre esta realidad, es también cierto que la realidad en cuestión es más directamente descrita por la teoría. Pero el problema no termina aquí: su complejidad estriba sobre todo en que, siendo la teoría sobre lo humano un hecho humano, puede producir efectos que serán estimados como benéficos o como dañinos. Así, una teoría falsa podría acaso producir, en definitiva, una transformación benéfica de la realidad histórica y, a la inversa, una teoría correcta podría resultar paralizadora u obstaculizadora. Suponiendo que una sociedad estuviera abocada, por ejemplo, a una crisis de decadencia, una teoría sobre la inminencia posible de esta crisis podría precipitar a la sociedad a su disolución, en tanto que una teoría sobre su no inminencia ni posibilidad podría, aun con toda su incorrección, acarrear transformaciones benéficas. Teorizar sobre lo espiritual, lo social, lo histórico y lo humano plantea, por lo tanto, las más graves cuestiones morales. Ello no significa que el teorizar espiritual haya de someterse a condiciones pragmáticas y de un vago carácter "vital"; significa más bien que todo teorizador sobre las cosas del espíritu debe llevar forzosamente a la teoría, con su mayor inevitable subjetividad, un mayor escrúpulo. En la teoría sobre lo natural —aun cuando ni siquiera entonces pueda eludirse totalmente su relación con la realidad humana—, el teorizador puede atenerse sólo a instancias intelectuales; en la teoría sobre lo espiritual y lo humano el teo-

TEO

rizador tiene que poseer a la vez pulcritud y conciencia moral.

Otto Liebmann, *Die Klimax der Theorien*, 1884. — Pierre Duhem, *La théorie physique; son objet et sa structure*, 1906. — Herbert Feigl, *Theorie und Erfahrung in der Physik*, 1929. — V. F. Lenzen, *The Nature of Physical Theory*, 1931. — W. Stern, *Theorie und Wirklichkeit als metaphysisches Problem*, 1931. — G. Bouligand, *Structure des théories: Problèmes infinis*, 1937. — Francisco Romero, "Los límites de la teoría", *Sur* (1939), 20-6. — Max Born, *Experiment and Theory in Physics*, 1944. — J. H. Woodger, *The Technique of Theory Construction*, 1939. — R. B. Braithwaite, *op. cit. supra*. — H. Feigl, M. Scriven y G. Maxwell, *Concepts, Theories, and the Mind-Body Problem*, 1958 [Minnesota Studies in the Philosophy of Science, 2] [especialmente arts. por C. G. Hempel y M. Scriven]. — Norwood Russell Hanson, *Patterns of Discovery. An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*, 1958. — Sobre la teoría en Aristóteles: J. Ritter, *Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles*, 1953.

TEOSOFÍA es literalmente el saber de Dios, pero, a diferencia de la teología propiamente dicha, la teosofía no es sólo una *speculatio*, sino también y muy especialmente la adopción de una forma de vida humana con vistas al aprovechamiento de las fuerzas secretas e ignoradas de su naturaleza mediante el ejercicio ascético, la meditación, etc. La teosofía pretende con ello alcanzar el saber vedado a la mente; este saber se refiere generalmente a la divinidad en su origen y desenvolvimiento, en su creación del universo y del hombre, así como a la serie de encarnaciones y reencarnaciones de las almas. En un sentido muy general se ha dado el nombre de teosofía a ciertas doctrinas del Renacimiento, especialmente a las filosófico-naturales (Agrippa de Nettesheim, Paracelso), a las sostenidas por varios místicos alemanes (Böhme), a diversas direcciones románticas (saint-martinismo, Baader, último período de Schelling). De un modo especial se llama teosofía a la corriente relacionada con el budismo y defendida particularmente en los Estados Unidos por Hélène P. Blavatsky, Henry Steel Olcott y Annie Besant; esta dirección no limita sus actividades a los aspectos meramente teóricos, sino

TER

que pretende reformas prácticas a base del ideal de una reunión fraternal de la humanidad. Al separarse de la Sociedad teosófica, Rudolf Steiner (VÉASE) convirtió la teosofía en antroposofía, donde las profecías sobre la Naturaleza y la historia van unidas a diversas tesis sociológicas para la reorganización jerárquica de la sociedad.

Observemos que en la literatura filosófica medieval el término 'teósofo' tiene a veces el sentido de 'autor inspirado' (por Dios). Así ocurre en el texto de la *Summa philosophiae*, llamado Pseudo-Grosseteste (VÉASE). Por su lado, Rosmini ha empleado el vocablo 'teosofía' como equivalente a 'teoría general del Ente' (o del Ser), y ha dado el título *Teosofía* a una de sus obras (publicada postumamente en 1859).

Para las obras de Rudolf Steiner, véase su bibliografía. — Véase, además: H. P. Blavatsky, *The Secret Doctrine*, 1888. — L. J. Frohnmeyer, *Die theosophische Bewegung, ihre Geschichte, Darstellung und Beurteilung*, 1920. — W. Bruhn, *Theosophie und Anthroposophie*, 1921. — A. Tannon, *Theosophie et science*, 1948.

TERCER HOMBRE. En varios pasajes (*Met.*, A, 9, 990 b 17; Z, 13, 1039 a 2; *Soph. El.*, 22, 178 b 36) Aristóteles introduce la expresión "el tercer hombre", τριτος ἄνθρωπος. Se trata del "argumento del tercer hombre" o "argumento que menciona el tercer hombre". En su comentario a la *Metafísica* (*In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. M. Hayduch, 1891, 79, 3 y sigs.), Alejandro de Afrodisia indica que hay varios "argumentos del tercer hombre" o, mejor dicho, varias formas del "argumento del tercer hombre". Dos de ellas proceden de los sofistas y son las siguientes: (1) Si se dice "El hombre anda", esta expresión no describe la idea del hombre, pues las ideas no andan; tampoco describe ningún hombre determinado, ya que entonces se diría, por ejemplo, "Pedro anda". Por consiguiente, hay "un tercer hombre" al cual se refiere la expresión 'El hombre anda'. (2) Si el hombre existe en cuanto participa en la idea del hombre, debe de haber un "tercer hombre" que participa en la idea del hombre que no sea ni la idea del hombre, la cual no participa evidentemente de la idea del hombre, ni ningún hombre determinado, el cual no posee su ser en relación con la idea del hombre. El segundo argumento se

TER

atribuye al sofista Polisenos, discípulo de Brison de Heraclia; el primero se atribuye a Faniades de Ereso, discípulo de Aristóteles, en un libro contra Diadoro Crono (VÉASE).

La forma de argumento del tercer hombre a que Aristóteles se refiere está relacionada con las dos mencionadas, pero está más específicamente formulada con respecto a la doctrina platónica de las ideas y apunta a lo que el propio Platón indicó ya en el *Parménides* (132 A) cuando Parménides objeta a Sócrates que si hay comunidad de lo múltiple con la unidad de la idea, debe de haber una tercera idea que relacione lo múltiple con lo uno. Platón no usa la expresión 'terceí hombre', pero es posible que ésta fuera empleada por los miembros de la Academia platónica y que el "argumento del tercer hombre" fuera un argumento muy corriente en la escuela. Por eso dice Aristóteles que el argumento "menciona el tercer hombre" ("habla del tercer hombre") posiblemente en el sentido de que "implica el (argumento del) terceí hombre".

El argumento en cuestión, especialmente tal como se formula en *Soph. El.* (Cfr. *supra*), consiste en lo siguiente: si todo lo que es común a varios individuos es una idea, que es a su vez una substancia separada, lo que es común al hombre particular (sensible) y a la idea del hombre dará lugar a otra (tercera) substancia separada, que será "el tercer hombre". Alejandro de Afrodisia agrega que el argumento no se detiene en el "terceí hombre", pues una vez obtenido el "tercer hombre", cabe preguntarse por lo que es común a él y a los dos primeros, lo cual engendra el "cuarto hombre", y así sucesivamente, de modo que tenemos aquí un *regressus ad infinitum* o, mejor, un *regressus ad indefinitum*.

Aristóteles no se interesa tanto por el *regressus* como por la dificultad intrínseca que aparece al multiplicarse innecesariamente las entidades. Para evitar esta multiplicación basta adoptar la doctrina según la cual no hay ninguna idea que sea una substancia separada: la idea del hombre no es una entidad, sino un universal —la humanidad— que se halla —o se manifiesta, o específica— en las entidades particulares. Puede observarse que la fuerza del argumento depende en

TER

gran parte del supuesto de la "separabilidad substancial" que se atribuye a la idea del hombre (hombre ideal u hombre en sí). Esta "separabilidad" no está necesariamente incluida en la doctrina platónica.

TERCERIDAD. Véase CATEGORÍA, PEIRCE (C. S.), SINEQUISMO.

TERCERO EXCLUIDO (PRINCIPIO DEL). El principio del tercero excluido o del tercio excluido enuncia que cuando dos proposiciones están opuestas contradictoriamente no pueden ser ambas falsas. En la formulación tradicional se dice que si S es P es verdadero, S no es P es falso, y viceversa. En la formulación moderna en términos de la lógica sentencial, el principio del tercio excluido constituye la tautología ' $p \vee \sim p$ '. Algunos autores consideran que este principio es una forma especial del de contradicción; otros, en cambio, sostienen su mutua autonomía. Así Pfänder declara que el principio del tercero excluido no sólo es distinto del de contradicción, sino también del de identidad, pues se funda respectivamente sobre los principios formal-ontológicos: "todo objeto es idéntico a sí mismo" y "ningún objeto puede ser, al mismo tiempo, P y no P". El principio de contradicción enuncia en la lógica tradicional que dos juicios opuestos contradictoriamente no pueden ser ambos verdaderos; el del tercio excluido sostiene la verdad de uno y la falsedad del otro, sin indicar, desde luego, a cuál corresponde ser verdadero o falso. No debe confundirse, sin embargo, la contradicción de dos juicios con falsas contradicciones de los términos y alegar la insuficiencia del principio basándose en ellas; la oposición contradictoria se refiere siempre, según dicha lógica, a la forma general S es P y S no es P, con independencia de los posibles matices existentes entre ambos. Al juicio "S es bueno" se contraponen "S no es bueno" (o, más rigurosamente: "No es el caso que S sea bueno"), pero no necesariamente "S es malo". La verdad del principio del tercero excluido, dice Pfänder, "descansa en la esencia de la verdad y de la falsedad, en la esencia de la oposición contradictoria de los juicios y en la esencia del objeto, que se manifiesta en que todo objeto tiene que ser necesariamente P o no P" (*Lógica*, III, Cap. 3).

TER

El principio del tercero excluido ha sido objeto de enconados debates en la lógica y la matemática contemporáneas. Unos estiman imposible prescindir de él; otros, en cambio, arguyen que en ciertas condiciones el principio puede eliminarse (o ponerse entre paréntesis). Los que excluyen el principio suelen presentar uno de los dos siguientes tipos de argumentos: (1) El argumento según el cual ciertas proposiciones son más verdaderas o más falsas, o más verdaderas que falsas, etc. Como tales tipos de proposiciones tienen lugar en las lógicas polivalentes (véase POLIVALENTE), se dice que la construcción de una de tales lógicas equivale a la exclusión del principio del tercio excluido. (2) El argumento según el cual ciertas proposiciones no pueden probarse ni como verdaderas ni como falsas. Siendo estas proposiciones indeterminadas, resulta inadmisibles atribuirles ningún valor de verdad o de falsedad y, por consiguiente, resulta inaplicable el principio del tercio excluido. Los que se oponen a (1) manifiestan que toda decisión respecto a una lógica polivalente requiere una lógica bivalente en la cual es válido el *tertium non datur*. Los que se oponen a (2) señalan que las proposiciones indeterminadas carecen de significación y, por consiguiente, si bien no les es aplicable el principio tampoco les es aplicable decir nada acerca de ellas.

Por lo general, se admite que la negación (o exclusión) del principio del tercio excluido tiene lugar propio solamente en la lógica intuicionista (véase INTUICIONISMO) y en particular en la construcción de una lógica sin negación (VÉASE). Debe advertirse, empero, que en la lógica de Brouwer o Heyting, se trata de una restricción o limitación del principio más bien que de una oposición a él.

Se ha hecho observar que en autores del pasado —como en Leibniz— hay el reconocimiento de que el principio del tercero excluido tiene validez o aplicación restringida en ciertos casos. Así, Paul Schrecker indica (Cfr. "Leibniz et le principe du tiers exclu", *Actes du Congrès International de Philosophie scientifique*, tomo VI, 1935) que cuando Leibniz examina las implicaciones lógicas del "laberinto de la composición del continuo" descubre ciertos

TER

tipos de relación —como la que existe entre el continuo y su límite— en los cuales no puede señalarse contradicción y, por lo tanto, en los cuales el *tertium non datur* no se aplica como en los casos "ordinarios".

Además de los trabajos citados en el texto del artículo; J. F. Herbart, *De principio lógico exclusi medii*, 1883. — L. E. J. Brouwer, "Ueber die Bedeutung des Satzes vom geschlossenen Dritten in der Mathematik, insbesondere in der Funktionentheorie", *Journal für die reine und angew. Math.* CLIV (1925), 1-7 (trad. de "Ower de rol van het principium tertii exclusi...", *Wis-en natuurkundig tijdschrift*, II [1923], 1-7). — W. Ackermann, "Begründung des 'tertium non datur' mittels der Hilbertschen Theorie der Widerspruchsfreiheit", *Mathematische Annalen*, XCIII (1924-5), 1-36. — Paul Hoffman, *Das Problem des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten*, 1931. — V. J. McGill, "Concerning the Laws of Contradiction and Excluded Middle", *Philosophy of Science*, VI (1939), 196-211. — W. F. Bednarowski, P. T. Geach, arts. en *Proceedings of the Aristotelian Society* (1956), págs. 59-73 y 74-90, respectivamente. — Hermann Vetter, *Die Stellung des dialektischen Materialismus zum Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs*, 1962 [Socialwissenschaftliche Schriftenreihe, 1]. — Véase también la bibliografía de los artículos MODALIDAD y POLIVALENTE.

TERMINISMO. En los artículos sobre las nociones de Nominalismo y Universales (VÉANSE) nos hemos ya referido a la posición llamada *terminismo*. Resumiremos aquí algunas de las opiniones ya mantenidas al respecto y proporcionaremos varias informaciones complementarias.

El terminismo es definido como aquella posición en la cuestión de los universales según la cual los universales son términos, *termini*. Los términos pueden ser hablados o escritos; en ambos casos se trata de signos. Ello quiere decir que el terminismo no solamente rechaza la existencia de los universales o entidades abstractas en cualquiera de las formas (realistas o conceptualistas), sino que niega asimismo la existencia de conceptos abstractos. Los que llamamos tales son solamente nombres o voces por medio de los cuales se designan las entidades concretas, únicas de las cuales puede decirse que existen. El terminismo es considerado, pues, como

TER

una forma de nominalismo y a veces ha sido llamado *nominalismo exagerado*. Algunos autores declaran que el terminismo acepta que los universales están en el espíritu; ello parece aproximar la posición terminista a la nominalista moderada y hasta a la conceptualista. Sin embargo, como luego se afirma que la "existencia" de los universales en la mente no significa que sean subsistentes en ella, se vuelve a cortar toda relación entre nominalismo y conceptualismo. Cuando el terminismo es absoluto puede ser llamado *inscripcionismo* (V. INSCRIPCIÓN).

Desde el punto de vista histórico se hace muy difícil distinguir entre tendencias terministas y tendencias nominalistas. Así, por ejemplo, se llama por igual a Occam terminista y nominalista. Lo mismo ocurre con autores tales como Pedro Auriol y con lógicos como Guillermo de Shyreswood, Pedro Hispano, Gualterio Burleigh y Alberto de Sajonia. Es usual hablar de una lógica terminista que se ha ocupado sobre todo de las distintas propiedades del término (v.). Pero como a veces éste ha sido entendido no como una entidad particular, sino como un *terminus conceptus* o universal, la lógica terminista no equivale siempre a una lógica inscripcionista. Común a muchos autores terministas es la idea de que solamente las proposiciones analíticas son absolutamente ciertas; las proposiciones sintéticas son, en cambio, sólo probables. Como entre estas últimas figuran proposiciones tales como las que afirman la existencia de Dios, parece que se considera la demostración de tal existencia por parte de dichos autores como meramente probable. Ello no equivale, empero, por lo menos entre los filósofos terministas del siglo XIV, a dudar de tal existencia; significa que debe ser aceptada como dato de revelación y no como resultado del trabajo de la razón.

L. M. de Rijk, *A contribution to the History of the Origin of Terministic Logic*, 1962 (Philosophical Texts and Studies, ed. C. J. de Vogel, K. Kuypers, 6). — Véase también NOMINALISMO; UNIVERSALES.

TÉRMINO. El vocablo 'término' puede ser usado en filosofía en diversos sentidos. He aquí algunos de los principales.

(1) Aristóteles usó el vocablo ὄρος (que se traduce por 'término'; en la-

TER

tín *'terminus'*) en la presentación de su teoría del silogismo (VÉASE). ὄρος (en plural, ὄροι) significa literalmente 'límite'. Los términos —de una premisa (VÉASE)— en un silogismo son considerados como sus "límites": el límite del comienzo (sujeto) y el límite del final (predicado). La premisa se descompone, pues, en dos términos. Cada uno de ellos suele ser representado en los esquemas silogísticos por una letra; así las letras 'S', 'P', 'M' (o, en otras notaciones 'F', 'G', 'H') representan términos. Como dos de las citadas letras reaparecen en la conclusión, se dice también que hay en la conclusión dos términos. El término que aparece en las dos premisas y no aparece en la conclusión recibe el nombre de *término medio* (usualmente representado por 'M', o en otras notaciones por 'H'). El término que aparece primero en la conclusión es llamado *término menor* o *término último*. El término que aparece segundo en la conclusión es llamado *término mayor* o *término primero*. Así, si el esquema de la conclusión es 'S P', 'S' representa el término menor o último, y 'P' el término mayor o primero. Como hemos visto en el artículo Silogismo, los vocablos 'último' y 'primero' se prestan a confusión, pues lo que llamamos *término último* aparece primero y viceversa. La confusión se desvanece cuando nos atenemos a la forma dada por Aristóteles —'A es predicado (es verdadero) de todo C'—, donde, efectivamente, el término primero aparece al principio y el último al final y, por consiguiente, el predicado aparece antes que el sujeto. Así, los nombres de tales términos han sido conservados en los esquemas modernos, pero no su posición.

Los términos en el sentido anterior han sido a veces identificados con ideas, nociones o conceptos. J. Łukasiewicz ha precavido enérgicamente en contra de tal identificación.

(2) 'Término' es usado también corrientemente en sustitución de 'vocablo'. En tal caso 'término' significa *palabra escrita* (o *palabras escritas*). Hemos seguido este uso al escribir 'término' al comienzo de este artículo y en numerosas otras partes de este Diccionario.

(3) De un modo más formal se usa 'término' para designar el nombre

TER

de una entidad, el nombre del nombre de tal entidad y así sucesivamente. En tal caso 'término' equivale a 'nombre' en el sentido que tiene este vocablo en su uso metalógico.

(4) 'Término' se usa en expresiones tales como 'término singular', 'término abstracto', 'término concreto', 'término general', 'término universal', 'término categoremático', 'término sin-categoremático', etc. Los significados de 'término' en tales contextos varían de acuerdo con las teorías lógicas (y a veces ontológicas) subyacentes. Para algunos autores, 'término' equivale a 'idea'; para otros, a 'concepto'; para otros, a 'concepto significado inmediatamente' y cosa significada mediatamente; para otros, a 'vocablo que no se combina con otros' (y, por tanto, a 'categoría', en la interpretación predominantemente semántica de ésta); para otros, a 'inscripción', etc., etc. Podemos decir que una historia un poco detallada de los usos de 'término' equivaldría a buena parte de la historia de la lógica (y de la ontología). Nos limitaremos a indicar que en gran parte de los casos se admite que una clase de términos se distingue de otras por lo que se propone nombrar; en este caso el uso de 'término' se aproxima, hasta confundirse, con el mencionado en (3). Pero, además, hay que tener en cuenta que importa saber, para cada tipo de término, de qué entidad, o entidades (o no entidades), tal término es verdadero. La teoría de los términos pertenece entonces a la semántica (tanto a la semántica propiamente dicha o —en el vocabulario de Quine— teoría de la significación, como a la —llamada por el mismo autor— teoría de la referencia).

(5) 'Término' se usa con mucha frecuencia como equivalente a 'expresión' (en el sentido lógico de este vocablo mencionado en Expresión [v.]). Hay, pues, aquí grandes analogías, y a veces identidad, entre el sentido (5) y el sentido (2). Conviene advertir al respecto que un término no se compone forzosamente de un solo vocablo (o precisamente de un vocablo del lenguaje cotidiano). Así, 'S', 'P', 'Hombre', 'Hombre de gran corazón' pueden ser por igual llamados *términos*.

TÉRMINOS (PROPIEDADES DE LOS). Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS.

TER

TERRE, TERRENA. Véase GUIT DE TERRENA.

TERTULIANO (QUINTUS SEPTIMIUS FLORENS TERTULLIANUS) (ca. 155 - ca. 222), nacido en Cartago, fue primeramente jurista en Roma hasta que, convertido hacia el 195 al cristianismo, regresó a su ciudad natal. Apologista del cristianismo, no pretendió, sin embargo, como San Justino, incorporar al dogma cristiano los hallazgos de la tradición intelectual griega; por el contrario, esta tradición era para Tertuliano una verdadera locura, la mayor ignorancia, el origen de todas las herejías. Adversario sobre todo de los platonistas y de los gnósticos señalaba Tertuliano constantemente la contradicción entre la razón y la revelación, contradicción que no es sino la inmensa e infinita superioridad de la última frente a la primera, frente al carácter limitado del conocimiento humano. Toda filosofía se convierte así para Tertuliano en inútil y perniciosa, pues nada tiene que ver con el cristianismo. Filósofo y cristiano, hijo de la tierra e hijo del cielo, discípulo del error y amigo de la verdad se hallan completamente separados y nada tienen que ver entre sí. Los ataques de Tertuliano contra la filosofía o, mejor dicho, contra todo lo que no fuese lo que él entendía por el cristianismo verdadero y puro culminaron en su ensalzamiento de la verdad cristiana como verdad incomprensible y absurda, pues la muerte del hijo de Dios es creíble porque es contradictoria, y su resurrección es cierta porque es imposible (lo que suele resumirse en la célebre fórmula *Credo quia absurdum*). De ahí la constante predicación de la próxima venida de Cristo, de la necesidad de purificación y huida del mundo que convirtió al propio Tertuliano en un adepto del montañismo, en un hereje frente a la ortodoxia. La lucha de Tertuliano contra la Antigüedad, que Scheler consideraba como una manifestación de su resentimiento frente a los valores antiguos, no fue llevada a cabo, sin embargo, sin una influencia de algunos de estos valores y en particular del estoicismo, del cual adoptó su materialismo espiritualista, su concepción de toda realidad como realidad corporal, incluyendo a Dios y al alma, lo que era para él la única so-

TER

lución del problema de la relación entre Dios y el mundo, y entre el alma y el cuerpo en que está encerrada.

Las principales obras de Tertuliano antes de su adhesión al montañismo son: *Ad martyres*, *De spectaculis*, *De idolatría*, *Ad nationes*, *Apologeticum*, *De testimonio animae*, *De patientia*, *De oratione*, *De baptismo*, *De paenitentia*, *Ad uxorem*, *De cultu femininum*, *De praescriptione haereticorum*, y después de ella: *De corona militis*, *De fuga in persecutione*, *Contra Gnosticos*, *Scorpiace*, *Ad Scapulam*, *De exhortatione castitatis*. *De monogamia*, *De pudicitia*, *De ieiuniis*, *De virginibus velandis*, *De pallio*, *Adversus Marcionem*, *Adversus Hermogenem*, *Adversus Valentinianos*, *De carne Christi*, *De resurrectione carnis*, *De anima*, *Adversus Praxeum*. — Ediciones de obras por Rhenanus (Basilea, 1539); J. Pamelius (Amberes, 1579); Rigaltius (París, 1634, 1666); Semler y Schütz (Hal. 1769-76); E. F. Leopold (en la *Bibliotheca patr. lat.*, IV-VII, de Gersdorf, Leipzig, 1839-1841); F. Oehler (Leipzig, 1851-1854; ed. minor, 1854). En la *Patrologia latina* de Migne figuran en los tomos I y II (1844). Nueva edición crítica en el *Corpus scriptorum ecclesiarum latinorum*, de Viena, por A. Reifferscheid, G. Wissowa y E. Kroymann (1890-1906). Otra ed. en el *Corpus christianorum. Series Latina*, 1953 y sigs., por E. Dekkers, J. G. Ph. Vorleffs y otros. — Véase A. Hauck, *Tertullians Leben und Schriften*, 1875. — G. Esser, *Die Seelenlehre Tertullians*, 1893. — J. Turmel, *Tertullien*, 1904. — A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, 1905. — P. de Labriolle, *Tertullien, jurisconsulte*, 1906. — Charles Guignebert, *Tertullien, étude sur ses sentiments à regard de l'empire et de la société civile*, 1907. — J. Lortz, *Tertullianus als Apologet*, 2 vols., 1927-1928. — Th. Brandt, *Tertullians Ethik*, 1929. — C. J. de Vries, *Bijdrag tot de psychologie van Tertullian*, 1929. — C. de Lisie Shortt, *The Influence of Philosophy on the Mind of Tertullian*, s/f. (1933). — H. Karpp, *Schrift und Geist bei Tertullian*, 1955 [Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 47]. — Stephan Otto, "Natura" und "dispositio", *Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians*, 1960 [Münchener theologische Studien, II, 19]. — Giovanna Calloni Cerretti, *Tertulliano. Vita, opere, pensiero*, 1957. — Raniero Cantalamessa, *La cristologia di Tertulliano*, 1962 [Paradosos. Studio di letteratura e teologia antica, 18]. — Para Tertuliano y el montañismo véase especialmente: P.

TES

Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, vol. I, 1901. — P. de Labriolle, *La crise montaniste*, 1913.

TESIS. Como sustantivo correspondiente al verbo $\tau\theta\eta\mu\iota$, *poner*, 'tesis' significaba, literalmente, en griego, acción de poner. Lo que se ponía podía ser cualquier cosa: una piedra en un edificio, un verso en un poema. La tesis era también para los griegos la acción de instituir o establecer (leyes, impuestos, premios, etc.). En sentido más especial, tesis era acción de "poner" una doctrina, un principio, una proposición. Como ello equivale a afirmar una doctrina, un principio, etc., se comprende la traducción, aun hoy habitual, de $\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ por 'afirmación'. Tal sentido se halla en Platón (*Rep.*, 335 A) — aunque algunos traducen en dicho texto $\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ por 'definición'. Otros autores tomaron el término 'tesis' en un sentido más especial. Así, Aristóteles. Este autor concibe la tesis como un principio inmediato del silogismo que sirve de base para la demostración (*An. post.*, I 2, 72 a). La tesis parece estar, pues, en el mismo plano que el axioma (véase). Sin embargo, a diferencia de éste la tesis no es un principio evidente e indemostrable; es —dice Aristóteles en otro lugar— "un juicio contrario a la opinión corriente dado por un filósofo importante" (*Top.*, I 11, 104 b 19). Ejemplo de tesis es el principio de Heráclito: "Todo fluye". La tesis no es indispensable para aprender algo, pero el axioma sí lo es. Según Aristóteles, toda tesis es un problema, pero no todo problema es una tesis, pues hay problemas acerca de los cuales no poseemos ninguna opinión en ningún sentido (*op. cit.*, I 11, 104 b 30). Las tesis pueden ser de dos clases: definiciones como aclaraciones semánticas de un término, y definiciones como posiciones de la existencia de una realidad. En este último caso las tesis se llaman más propiamente *hipótesis* (*An. Post.*, I 2, 72 a. Cfr. también en *ibid.*, II 3, 90 b y 92 b).

Aunque con modificaciones respecto a la significación anterior, predominó luego el sentido técnico del vocablo 'tesis'. Entre los griegos, algunos contrapusieron la $\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ como afirmación a la $\acute{\alpha}\pi\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ como negación. Entre los latinos, Quintiliano en sus *Institutiones Oratoriae* (III 5) par-

TES

tió de la traducción dada por Cicerón (*flisi* = *propositum*, tema a debatir) e identificó la tesis con la llamada *cuestión infinita* (tema general), a diferencia de la *ápsis*, que es un caso especial de la tesis y que se llama *cuestión finita* (tema especial) [V. también *ῥητορικά*]. Quintiliano escribe, en efecto: "*Infinite [quaestiones] sunt, quae remotis personis et temporibus et locis ceterisque similibus in utroque partem tractantur, quos Graeci $\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ dicunt, Cicerō propositum alii quaestiones universales civiles, alii quaestiones philosopho convenientes, *Atenaeus* partem causae appellat.*" Como se advierte, a diferencia del sentido lógico dado por Aristóteles a 'tesis', el sentido de Quintiliano (como ocurre también en Sexto el Empírico), es retórico. Los dos sentidos influyeron, de hecho, en la literatura posterior, y el sentido adoptado dependió casi siempre del uso que se pretendía hacer del vocablo 'tesis': si el uso era demostrativo, el sentido adoptado era el de Aristóteles; si persuasivo, el de Quintiliano.

También en un sentido técnico, pero dentro de otro marco intelectual, es usado el término 'tesis' en la filosofía del idealismo alemán, especialmente en Kant y Hegel. Hemos visto en Antinomia (v.), la función que ejerce la tesis en la dialéctica trascendental kantiana; al final del presente artículo veremos la definición que da Kant de la tética, dentro de la cual aparecen las tesis o afirmaciones. En cuanto a Hegel, la tesis representa la afirmación (y posición) de un concepto (o de una entidad), el cual (o la cual) es negado (o negada) por la antítesis. La negación de la antítesis o negación de la negación de la tesis da lugar a la síntesis. Como hemos visto (V. *DIALÉCTICA, HEGEL*) este proceso (o procedimiento) es característico de la dialéctica, la cual se aplica a la vez al mundo ideal y al real en virtud de la correlación existente entre ambas esferas o, mejor dicho, en virtud del hecho de que el desenvolvimiento de la realidad es idéntico (en Hegel) al desenvolvimiento de la idea. Suprimida su base idealista, el mismo proceso es afirmado por Marx en su teoría dialéctica de la historia, y por Engels en su teoría dialéctica de la Naturaleza. En todas estas úl-

TES

timas doctrinas, especialmente en la de Hegel, y a diferencia de lo que ocurría en Kant, la tesis es considerada como un error necesario y, por lo tanto, como un momento indispensable en el desenvolvimiento de la verdad completa, la cual reside en la totalidad.

Relacionada con el término 'tesis' se encuentra la expresión 'tética'. Ésta se refiere por lo general a un conjunto de proposiciones afirmadas teóricamente. De ahí que se hable de proposición tética o juicio tético como aquel en que se afirma un sujeto-objeto en tanto que idéntico a sí mismo y con independencia de su referencia a otro. Por lo demás, la expresión 'tética' ha sido usada por varios filósofos en diferentes sentidos. Así, por ejemplo, Ralph Cudworth señala que, según la doctrina del fatalismo teísta y providencialista radical, el bien y el mal morales son meras cosas téticas o positivas (*The True Intellectual System of the Universe*, Prefacio). En la Antitética de la razón pura que figura en la *Dialéctica trascendental*, Kant habla de Tética y de Antitética; la Tética es todo conjunto de doctrinas dogmáticas (K. r. V., A 420 / B 448). En su *Fundamentalphilosophie*, Krug (VÉASE) indicaba que hay tres métodos de filosofar: el método tético (dogmatismo), el método antitético (escepticismo) y el método sintético (criticismo). A cada uno de estos tres métodos corresponden tres sistemas de filosofía: el sistema tético (realismo), el sistema antitético (idealismo) y el sistema sintético (sintetismo). El propio Krug declara abrazar el método sintético y el sistema sintético, es decir, el criticismo y el sintetismo. Charles Renouvier ha usado el término 'tética' para designar una de las formas en que se manifiesta, dentro de la clasificación de las ciencias (véase CIENCIAS [CLASIFICACIÓN DE LAS:]) la llamada "Crítica", es decir, el conjunto de las ciencias "imperfectas" o morales, distintas de las ciencias lógicas y físicas. La "Crítica" se divide, según Renouvier, en "Crítica tética" (que comprende la "Tética del conocimiento en general" o "Análisis de las categorías de las funciones humanas y de los elementos de la síntesis cósmica"; la "Tética de las ciencias" o "Tética de las ciencias lógicas y físicas"; y la "Tética de las nociones morales", o

TES

Ética, Estética, Economía y Política) y "Crítica histórica" (*Essais de Critique générale. III. Les Principes de la Nature* [1864]). Agreguemos que Leśniewski ha llamado "prototética" al cálculo proposicional (véanse ONTOLOGÍA, PROTOTÉTICA).

En el artículo PONER, POSICIÓN —que puede considerarse como un complemento del presente— hemos tratado del sentido de 'tético' en cuanto "ponente" o "posicional", en varios autores, especialmente en Kant, Fichte, Husserl, Sartre y Ortega y Gasset.

TESTA (ALFONSO) (1784-1860) nació en Borgonovo Valtidone (Piacenza). Estudió en el "Collegio Alberoni" (véase NEOTOMISMO), ordenándose de sacerdote en 1807. Testa siguió primero las inspiraciones del llamado "sensualismo" o "sensacionismo", especialmente el de Condillac y Destutt de Tracy, que opuso al racionalismo de Descartes y Leibniz. En el curso de sus críticas a diversos filósofos, como Rosmini, Maine de Biran y Galluppi, Testa advirtió que si bien no se puede partir de un principio ontológico supremo ni de la experiencia del "yo interior" con el fin de asegurar la validez y universalidad de los principios del conocimiento, tampoco el empirismo sensualista resulta satisfactorio. De este modo llegó a una posición que se reafirmó y desarrolló con su conocimiento de la filosofía kantiana. Desde entonces fue uno de los principales kantianos italianos. Sin embargo, Testa rechazaba parte considerable de las enseñanzas de la "Estética trascendental" por suponer que las formas de la sensibilidad —espacio y tiempo— residían de algún modo en el objeto y eran percibidas por cierta disposición de la conciencia. En general, Testa tendió a destacar los elementos "objetivistas" y "realistas" en el kantismo contra todos los posibles desarrollos idealistas y fenomenistas.

Obras principales: *Introduzione alla filosofia dell'affetto*, 1829. — *Déla filosofia dell'affetto*, 2 vols., 1830-1834. — *Déla filosofia délia mente*, 1836. — *Il Nuovo Saggio dell'origine delle idee dell'abate Antonio Rosmini esaminato dall'abate Alfonso Testa*, 1837. — *Del male dello scetticismo trascendentale e del suo rimedio*, 1840. — *Della Critica della ragion pura di Kant esaminata e discussa dall'abate A. T.*, 3 partes (I, 1843; II, 1846; III, 1849).

TET

Véase L. Credaro, A. T. e i primordi del kantismo in Italia, 1913 [reimp. de artículos publicados en *Rendiconti della Reale Acc. dei Lincei*. Cl. Sc. moral. stor. e filos., 1886-1887]. — A. Cervini, *Il pensiero filosofico di A. T.*, 1935.

TETENS (JOHANN NIKOLAUS) (1736-1807) nació en Tetenbüll (Silesia). Después de estudiar en Copenhague y en Rostock, fue profesor en la Academia de Bützower. De 1776 a 1779 fue profesor de filosofía y matemáticas en Kiel. En 1789 ingresó en el servicio administrativo en Copenhague como consejero de finanzas.

En oposición a la psicología racional de los wolffianos, y siguiendo en parte las orientaciones de Lambert (VÉASE), Tetens desarrolló una psicología como "análisis del alma fundado en la experiencia". Tetens expuso y popularizó en los círculos filosóficos la doctrina de la clasificación de las funciones psíquicas en representaciones, voliciones y sentimientos. Ello no quiere decir que Tetens consideraba que estas funciones eran el resultado de "facultades" previas, pero su examen de cada una de estas funciones en sus manifestaciones peculiares contribuyó a mantener la idea de las "facultades".

Importante fue el análisis dado por Tetens de las representaciones y su estudio de la duración de las representaciones producidas por los estímulos. Tetens dividió las impresiones en pasivas (incluyendo las sensaciones y los sentimientos) y activas (incluyendo los pensamientos y las voliciones). Las impresiones activas se caracterizan por una cierta espontaneidad. Como estas impresiones abarcan, a su entender, tanto la representación como el pensamiento, Tetens concluyó que las impresiones activas constituyen la función sintética por medio de la cual se elabora el conocimiento.

Tetens rechazó la reducción de los procesos psíquicos a fenómenos cerebrales, así como la psicología asociacionista.

La psicología de Tetens, y en particular su estudio de las representaciones, influyó en Kant, el cual vio en la obra de Tetens un estímulo para elaborar la doctrina según la cual puede alcanzarse, mediante operaciones sintéticas, un conocimiento universal y consistente a la vez en ordenar los datos de la sensibilidad.

Obras: *Gedanken über einige Ursa-*

TET

chen warum in der Metaphysik nur wenige ausgemachte Wahrheiten sind, 1760 (*Pensamientos sobre algunas razones por las cuales en la metafísica solamente se forman algunas verdades*). — *Abhandlung von den vorzüglichsten Beweisen des Dasein Gottes*, 1761 (*Tratado de las principales demostraciones de la existencia de Dios*). — *Abhandlung über den Ursprung der Sprache und der Schrift*, 1772 (*Tratado sobre el origen del lenguaje y de la escritura*). — *Über die allgemeine spekulative Philosophie*, 1775 (*Sobre la filosofía especulativa general*). — *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, 1776-1777, reimp., 1963 (*Ensayos filosóficos sobre la naturaleza humana y su desarrollo*). — Véase G. Störing, *Die Erkenntnistheorie von Tetens*, 1901. — Max Schinz, *Die Moralphilosophie von Tetens*, 1906. — Wilhelm Uebele, *Johann Nicolaus Tetens nach seiner Gesamtentwicklung betrachtet mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zu Kant*, 1911 (*Kantstudien*, Ergänzungshefte, 24). — A. Seidel, *Tetens Einfluss auf die kritische Philosophie Kants*, 1932 (Dis.).

TÉTICA, TÉTICO. Véase PONER, POSICIÓN; TESIS.

TEURGIA es la creencia en la posibilidad de que los dioses o demonios influyan sobre los fenómenos naturales, así como el conjunto de prácticas destinadas a hacer que tal influencia se ejerza en sentido favorable para el hombre que la requiera.

El primero que fue descrito como teurgo, θεουργός, fue un tal Juliano, del tiempo de Marco Aurelio. A su entender, la teurgia se distinguía de la teología, por cuanto mientras ésta habla de Dios aquélla actúa sobre los dioses. Durante un tiempo se atribuyeron a Juliano los *Oráculos caldeos* (VÉASE) comentados por Proclo, pero en la actualidad se considera que se limitó a poner en hexámetros ciertas "revelaciones" transmitidas por medio de algún visionario. Tal idea es confirmada por las manifestaciones de Psello (*Script. Min.*, I, 241.29). Según indica E. R. Dodds, las prácticas teúrgicas —coincidentes en gran parte con las prácticas mágicas— consistían en dos operaciones: por un lado, la magia que dependía exclusivamente del uso de "símbolos"; por el otro, la que implicaba el uso de un "médium". La primera era llamada τελεστική, y consistía

TEU

principalmente en la "animación" de estatuas (fabricadas especialmente) para obtener de ellas oráculos. La segunda se basaba en la supuesta "presencia" o "encarnación" temporal de un dios en el hombre. Por eso, según Dodds, la primera está relacionada con el uso de talismanes, y aun puede tener conexión con muchas prácticas alquimistas medievales, mientras que la segunda ofrece conexiones con el espiritismo.

Desde el punto de vista filosófico nos interesa el hecho de que la teurgia fue defendida y divulgada por algunos neoplatónicos. El propio vocablo θεουργός fue difundido por Porfirio (*Epist. Aneb.*, 36). En su *Filosofía de los oráculos*, Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας, Porfirio explicaba las prácticas teúrgicas para el uso de los sacerdotes de los misterios paganos. Sin embargo, la adhesión de Porfirio a la teurgia tuvo lugar sólo antes de su encuentro con Plotino, el cual desconfiaba de tales prácticas, como se ve en su tratado *Contra los gnósticos* (*Enn.*, II, ix), si bien afirmaba a la vez la "simpatía" universal de todos los entes, base intelectual de la teurgia. Según J. Bidez, tomando el vocablo 'filosofía' en un sentido especial y muy característico, "Porfirio desarrolla la teoría de las prácticas religiosas propias para asegurar la salud del alma, y entre tales prácticas coloca en primer plano las supersticiones más atrasadas y los ritos más extraordinarios de los cultos del Oriente". Proclo consideró la teurgia como "un poder más elevado que toda sabiduría humana" (*Theol. Plat.*). En cuanto a Jámblico, redactó un comentario a los *Oráculos caldeos* y un tratado de *mysteriis*. La teurgia alcanzó un cierto predicamento durante la época de Juliano el Apóstata, quien favoreció, entre otros, al teurgo y mago Máximo. Sin embargo, parece que los últimos neoplatónicos rechazaron la teurgia, probablemente a causa de su "degeneración" y por haberse convertido en monopolio de toda clase de "falsarios"; por ejemplo, un discípulo de Jámblico previno contra Máximo al Emperador Juliano.

Los filósofos defensores de la teurgia insistían en la diferencia entre teurgia y magia. Como indica Franz Cumont (*Lux Perpetua*, 1949, pág. 362), se sabían que podían hacer los mismos milagros que los ma-

TEU

gos, pero mediante prácticas piadosas. Tal distinción entre teurgia y magia no era aceptada por los autores cristianos, los cuales consideraban ambas como formas de las mismas prácticas. Así, San Agustín dice en *Civ. Dei*, X, ix, que la única distinción que debe introducirse es una distinción entre los milagros realizados por la simplicidad de la fe en vista de establecer el culto del verdadero Dios, y los falsos milagros realizados por esa "curiosidad criminal" que a veces se llama *magia*, otras veces con un nombre más detestable, *goecia*, y otras con un vocablo más honorable: *teurgia*. No hay, según San Agustín, diferencia entre magia y teurgia, y no puede considerarse que las prácticas de los magos sean ilícitas y las de los teurgos laudables. San Agustín subraya las vacilaciones de Porfirio, quien, dice, a veces promete una purificación del alma por la teurgia y otras veces parece avergonzarse de ello. Lo seguro es que niega que tal arte pueda ser una vía de regreso a Dios; Porfirio flota, pues, caprichosamente, arguye San Agustín, entre los principios de la filosofía y los escollos de una curiosidad sacrilega.

"Cuestiones teúrgicas" fueron tratadas durante el Renacimiento por una serie de autores de los que mencionamos a Marsilio Ficino, Agrippa de Nestesheim, Paracelso, Pomponazzi, Campanella, Telesio (y "telesianos") — los autores estudiados por D. P. Walker (*op. cit.* en bibliografía). La teurgia y la magia en estos y otros autores renacentistas estaban estrechamente relacionadas con las creencias en las influencias astrales. Un ejemplo lo tenemos en Marsilio Ficino, que trata extensamente de las influencias astrales y del modo como estas influencias repercuten "teúrgicamente", en el libro III de su obra *De Triplici Vita* (1489).

Edición de la *Filosofía de los Oráculos*, de Porfirio, por W. Kroll, *Porfirii de Philosophia ex Oraculis Haurienda* (Berlín, 1856). — Además de las obras citadas en el texto, véase: E. R. Dodds, "Theurgy", *Journal of Roman Studies* (1947), reimp., con algunos cambios, en *The Greeks and the Irrational*, 1951, págs. 283-311. — J. Bidez y F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, 1938. — S. Eitrem, "La théurgie chez les néoplatoniciens et dans les papyrus magiques", *Symbol. Osloenses*, XXII (1949), 48 sigs. (Eitrem defiende la existencia de incli-

naciones teúrgicas en Plotino, lo que parece poco probable en vista de las manifestaciones del propio filósofo.) — D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, 1958 [Studies of the Warburg Institute, ed. G. Bing, 22].

THEOLOGIA ARISTOTELIS. En *Liber de causis* (VEASE) nos hemos referido a otro texto neoplatónico atribuido frecuentemente a Aristóteles: la llamada *Theologia Aristotelis*. Se trata de una compilación a base de las tres últimas *Eneadas* (IV-VI) de Plotino y contiene las especulaciones plotinianas sobre la primera causa, la inteligencia y el alma del mundo, sobre el movimiento ascendente y descendente del alma, sobre los conceptos de emanación y perfección, sobre la noción de materia inteligible, de forma universal, etc. Fue redactada en griego por un neoplatónico (según algunos, por Porfirio) y constituye uno de los escritos filosóficos griegos que fueron traducidos al sirio (referencias a este punto en FILOSOFÍA ÁRABE). Luego se tradujo al árabe con el título de *Kitāb Utūlū-chūyya* o *Libro de la teología*, ejerciendo notable influencia sobre varios filósofos árabes (Alkindi, Alfarabi, Algazel, Avicena) y sobre algunos pensadores judíos (principalmente Avicibrón). La versión árabe es atribuida al cristiano de Emesa, Naïma, pero mientras en textos antiguos se indica que trasladó la obra del griego al árabe, A. Baumstark (1902) observa que un análisis filológico permite concluir que el traslado al árabe se hizo del sirio, y que el texto sirio se debe a Juan de Apamea o a algún otro monofisita sirio que estudió en Alejandría la filosofía neoplatónica.

En muchos textos de historia de la filosofía (por ejemplo, Geyer en el *Ueberweg*) se indica que la *Theologia Aristotelis* fue vertida al latín ya a fines del siglo XII. Algunos medievalistas (Grabmann) señalan que el texto de dicha traducción fue conocido por Santo Tomás e influyó en las tendencias panteístas de Amalrico de Bène y David de Dinant. Otros autores (D. Mahnke) señalan que este punto es sobremano dudoso; que las referencias que hace Santo Tomás a los problemas tratados por la *Theologia* en *De unitate intellectus contra Averroistas* (cap. 1)

proceden de una fuente aristotélica auténtica (quizá del Libro XII de la *Metafísica*) y que otras son también las fuentes de Amalrico de Bène y David de Dinant. Según esto, la *Theologia Aristotelis* no habría ejercido ninguna influencia *directa* sobre la escolástica cristiana medieval. Ahora bien, sus doctrinas fueron conocidas por las traducciones latinas que se hicieron de los filósofos árabes antes citados y de Avicibrón, de tal modo que serían entonces las versiones de Gerardo de Cremona (que tradujo, además, el *Liber de causis*), Domingo Gundisalvo y Juan Hispalense, las que permitirían explicar las huellas de las doctrinas de la *Theologia*, especialmente en aquellas cuestiones dilucidadas más a fondo por los citados filósofos —entre otros por Avicibrón en la *Fons Vitae*—, es decir, la doctrina de la materia inteligible y la de la forma universal.

La *Theologia Aristotelis* fue impresa en Roma, en 1519, con el título *Sapientissimi philosophi Aristotelis stagiritae. Theologia siue mystica Philosophia Secundum Aegyptios, nouiter Reverta et in Latinum Castigatissime redacta*. Su editor, F. Roseus, halló el manuscrito árabe en Damasco tres años antes y lo hizo traducir al italiano por el médico chipriota judío Moisés Rovas, y al latín por P. N. ex Castellanis. El texto se reeditó en Ferrara el año 1591 por F. Patritius. — Sobre la *Theologia Aristotelis*, véase S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, 1857-1859, reimp. 1927, págs. 248-58. — Edición crítica del texto árabe por F. Dieterici, Leipzig, 1882, y traducción al alemán por el mismo, Leipzig, 1883 (Dieterici considera poco fidedigna la versión latina, de Roma).

THEOLOGIA DEUTSCH. Este es el título por el que se conoce un escrito místico publicado por vez primera (parcialmente) por Lutero en 1516. El propio Lutero publicó, en 1518, una segunda edición más extensa con el título *Eyn theologia deutsch: [Una] teología alemana*. Lutero creía que este escrito era un resumen de sermones de Juan Tauler (VEASE). La *Theologia deutsch* se reeditó muchas veces y fue objeto de numerosas traducciones al latín y a varios idiomas modernos. En 1854 Reuss descubrió en la biblioteca del príncipe de Löwenstein, en Bronbach, un manuscrito de la *Theologia deutsch* procedente de 1497 y que llevaba el título original: el de

Büchlein von dem vollkommen Leben: Librito de la vida perfecta.

La *Theologia deutsch* —como se sigue llamando— es un escrito místico de tendencia eckhartiana y con elementos procedentes de Juan Tauler. El autor del escrito insiste en su ortodoxia frente a la heterodoxia de varios grupos — por ejemplo, el de los llamados "Hermanos del libre espíritu". Su contenido teológico, o místico-teológico, está constituido principalmente por una serie de afirmaciones relativas a la contraposición entre el Creador, que es Perfecto, Uno, y, por ello, fuente de todo ser; y las criaturas, que son imperfectas, múltiples, mudables, fragmentarias. Ninguna criatura es la Perfección Suma, la cual es equiparable a la Nada, ya que de ella nada puede decirse; la Perfección Suma no tiene ni siquiera esencia, pues se halla por encima de toda esencia, y es lo verdaderamente absoluto (véase ARSOLUTO). Con ello parece abrirse un abismo insondable entre el Creador y las criaturas. Sin embargo, por un lado el Creador, como principio y fuente de todo ser, lo es también de lo creado. Por otro lado, lo creado, siendo pura dependencia, queda suspendido del ser de Dios. De ahí que el hombre pueda "recibir" a Dios, no ciertamente por su mérito, sino sólo por la gracia liberalmente otorgada por Dios. Ello no quiere decir que el alma sea una realidad absolutamente pasiva; justamente para "recibir" a Dios el alma tiene que entrar en sí misma y aspirar a conocer a Dios, que es lo mismo que amar a Dios. Para ello el alma tiene que "ejercitarse" y "entrenarse", pues sólo así podrá recorrer los grados que van de la "purificación", pasando por la "iluminación", a la "unión".

Entre las ediciones modernas críticas de la *Theologia deutsch* destaca la de W. Uhl, 1926 [Kleine Texte, 96]. — Véase L. Keller, *Johann von Staupitz und die Anfänge der Reformation*, 1888. — B. M. Mauff, *Der religionsphilosophische Standpunkt der sogenannten deutsch Theologie, dargestellt unter vorh. Berücksichtigung von M. Eckhart*, 1890. — M. Windstösser, *Étude sur la "Théologie germanique" suivie d'une traduction française faite sur les éditions originales de 1516 et 1518*, 1912. — Giuseppe Faggin, *Meister Eckhart e la mistica tedesca preprotestante*, 1946 (trad. esp.: *Meister Eckhart*, 1953, págs. 323-41).

THE

THÉVENAZ (PIERRE) (1913-1955) nació en Neuchâtel (Suiza). Adepto de la fenomenología de Husserl, a cuya exposición e interpretación dedicó varios escritos, Thévenaz se opuso, sin embargo, al idealismo y al trascendentalismo husserlianos. Según Thévenaz, esta orientación de la fenomenología traiciona su espíritu originario, el cual se opone al idealismo moderno y a toda pretensión de encontrar un principio, o un hecho, o una experiencia tan fundamentales que de ellos pueda o deducirse el mundo o proyectarse la conciencia sobre el mundo. La fenomenología es para Thévenaz fundamentalmente la actitud que muestra a la conciencia su "estar abierta al mundo". La propia razón fenomenológica, sostiene Thévenaz, debe evitar toda tendencia a convertirse en un "absoluto". Thévenaz se interesó especialmente por cuestiones de antropología filosófica (o fenomenológica) y de filosofía de la religión, pero su prematura muerte le impidió desarrollar los gérmenes apuntados en varios de sus ensayos.

Los escritos más importantes de Thévenaz han sido recogidos en los 2 vols. de la obra titulada *L'homme et sa raison*, 1958, ed. Paul Ricoeur (I. *Raison et conscience de soi*; II. *Raison et histoire*). — Para su idea de la fenomenología véase su artículo en el libro *Problèmes actuels de la phénoménologie*, 1952, ed. H. L. Van Breda.

THIERRY DE CHARTRES [Teodorico de Chartres] († ca. 1152) fue nombrado Canciller de Chartres (véase CHARTRES [ESCUELA DE]) en 1142, sucediendo a Gilberto (v.) de la Poiree, cuando este último fue nombrado obispo de Poitiers. Siguiendo las orientaciones de Chartres, Thierry fomentó el conocimiento de la cultura antigua y en particular de la aritmética, la geometría, la astronomía y la música (el *Quadrivium* [véase TRIVIMUM Y QUADRIVIMUM]), ciencias cuyo conocimiento consideraba indispensable para la mejor penetración en las cuestiones teológicas — sobre todo las cuestiones relativas a la creación del mundo y a la estructura del universo. Siguiendo a Platón (especialmente el *Timeo* platónico en el comentario de Calcidio), así como algunas de las definiciones proporcionadas por Boecio, Thierry insistió en la identificación entre la unidad y el ser (*esse*), así como en el fundamento de toda multiplicidad en la unidad. La

THI

relación entre la unidad perfecta, que es Dios, y la multiplicidad está dada por medio de las ideas ejemplares residentes en el seno de la unidad divina. Las criaturas existen, en su multiplicidad, en la medida en que participan de la unidad. Con ello parece haberse establecido una distinción entre Dios y las criaturas, pero a la vez esta distinción está fundada en el ser de estas últimas en la unidad. Por ser Dios "todas las cosas" y por estar todas las cosas en Dios, parece que se sostiene un panteísmo. Pero Thierry trató de evitarlo mediante una dialéctica de lo Uno y de lo múltiple según la cual el estar lo múltiple fundado en lo Uno no significa ni que lo múltiple sea lo Uno, ni lo Uno lo múltiple. Según Thierry, Dios es *forma essendi* con respecto a las criaturas, las cuales son y se conservan por participar en tal "forma", si bien la unidad suprema, que es *apex* del *esse* sea siempre trascendente a la multiplicidad.

Se deben a Thierry de Chartres una obra titulada *De sex dierum operibus*, de la que se conservan fragmentos publicados por B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, 6 vols., 1890-1893, vol. I, págs. 52-68, y por W. Jansen, *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius de Trinitate*, 1926, págs. 106-12. — También es autor de una enciclopedia de las artes liberales titulada *Hepta-teuchon*, y posiblemente de un escrito titulado *Librum hunc* (Cfr. Jansen, *op. cit.*, págs. 3 y sigs.).

Véase E. Jauneau, "Un représentant du platonisme au XIIe siècle: Maître Thierry de Chartres", *Mémoires de la Société archéologique d'Eure-et-Loire*, XX (1954), págs. 1-10. — Íd., íd., "Simple notes sur la cosmologie de Thierry de Chartres", *Sophia*, XXIII (1955), 172-83. — Véanse también J. M. Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, 1938, y Tullio Gregory, *Anima Mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, 155 [Publicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Roma, 3].

THIERRY DE FREIBERG. Véase DIETRICH DE FREIBERG.

THOMASIVS (CHRISTIAN) (1655-1728) nació en Leipzig. Estudió en Frankfurt (Oder) y en Leipzig. En 1681 fue nombrado "Dozent" en Leipzig, pero tuvo que abandonar la ciudad por su oposición a la Iglesia luterana oficial, y se trasladó a Halde,

THO

donde, en 1690, empezó a enseñar Derecho, contribuyendo de este modo a la fundación de la Facultad de Derecho de Halle. Thomasius se interesó grandemente por la corriente pietista, por influencia directa de Spener y Francke.

Thomasius se distinguió por sus estudios de filosofía del Derecho, los cuales llevó a cabo dentro del espíritu de la Ilustración alemana, al cual unió una fuerte inclinación religiosa de orientación pietista. Influido en la concepción del Derecho por Pufendorf y en las ideas filosóficas generales por Locke, Thomasius consideró que no podía separarse la acción y la práctica de la teoría filosófica. Ello le empujó a combatir sin tregua contra todo intelectualismo y abstraccionismo, los cuales eran representados, a su entender, por la tradición escolástica. Ahora bien, el intelectualismo no es para Thomasius el cultivo de la razón. Por el contrario, solamente este último puede permitir, a su entender, comprender al hombre y, sobre todo, librarlo de los temores y supersticiones que por doquier lo acechan. Misión del filósofo es para Thomasius proclamar la verdad cuando ésta contradiga las opiniones tradicionales. En su filosofía del Derecho y del Estado, Thomasius defendió el Derecho alemán contra el romano, y consideró que debía acatarse al jefe del Estado, que para él representaba la libertad de la comunidad frente a las ingerencias de la autoridad religiosa. En la filosofía de la religión, Thomasius proclamó la necesidad de distinguir claramente entre revelación y razón. Hijo de Christian Thomasius fue Jakob Thomasius (1622-1684), nac. también en Leipzig, profesor en la misma ciudad, donde tuvo a Leibniz como oyente desde 1661 a 1663. Jakob Thomasius se inclinó en ética hacia el aristotelismo, combatió a Spinoza y desarrolló un sistema metafísico en sus *Erotemata metaphysica* (1705); su mayor influencia consistió, sin embargo, en su interés por la historia de la filosofía, interés que posiblemente influyó sobre Leibniz.

Obras de Ch. Thomasius: *Institutionum jurisprudentiae divinae libri tres, in quibus fundamenta juris naturalis secundum hypothèses Pufendorfii perspicue demonstrantur*, 1688, 7* ed., 1730. — *Introductio ad philosophiam aulicam seu primae lineae libri de prudentia cogitanti atque ratioci-*

nandi, 1688. — *Einleitung zu der Vernunftlehre*, 1691 (Introducción a la doctrina de la razón). — *Ausübung der Vernunftlehre*, 1696 (Práctica de la doctrina de la razón). — *Versuch vom Wesen des menschlichen Geistes*, 1699 (Ensayo sobre la esencia del espíritu humano). — *De iure principis circa haereticos ex hypothesi iuris clericalis*, 1697. — *Introductio in philosophiam rationalem*, 1701. — *Fundamenta juris naturae et gentium*, 1705. — *Vernünftige und christliche, aber nicht scheinheilige Thomastische Erwägungen über allerhand gemischte philosophische und juristische Händel*, 3 vols., 1723-1725 (colección de escritos a los que debe añadirse: *Anhang zu den Thomastischen Händeln*, 1726). — *Programmata Thomastiana*, 1724. — Bibliografía: R. Lieberwirth, *Ch. Thomastius. Sein wissenschaftliches Lebenswerk. Eine Bibliographie*, 1955 [Thomastiana, 2]. — Véase M. Fleischmann, *Ch. T.*, 1929. — Id., id., *Ch. Thomastius Leben und Lebenswerk*, 1931. — F. Battaglia, *Ch. T. filosofo e giurista*, 1935 [con bibliografía].

THÜMMING (LUDWIG PHILIPP) (1697-1728) nació en Culmbach. Discípulo fiel de Wolff (v.), fue nombrado profesor adjunto en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Halle, pero en 1723 tuvo que abandonar el puesto, juntamente con Wolff, a causa de la polémica de este último con varios teólogos, como Joachim Lange y Daniel Strähler, polémica en la cual Thümming sostuvo enteramente a su maestro. Se trasladó entonces a Cassel, en cuyo "Collegium Carolinum" fue profesor de filosofía y matemáticas. Thümming se distinguió por su presentación de la filosofía wolfiana, especialmente de los principios metafísicos (u ontológicos) de esta filosofía. Se ocupó asimismo de la cuestión de la inmortalidad del alma, usando argumentos extraídos de Wolff con el fin de demostrar no sólo que el alma es inmortal, sino que la inmortalidad del alma incluye la conciencia de su propia identidad y la memoria de su vida anterior.

Obras: *De immortalitate animae ex intima ejus nature demonstrata*, 1721. — *De principio juris naturae wolfiana*, 1724. — *Institutiones philosophiae wolfianae*, 2 vols., 1725-1726. — *Me. telemata varii et rarioris argumenti*, 1727. — Referencias amplias a los escritos de Thümming se hallan en C. G. Ludovici, *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffschen Philosophie*, 3 vols., 1736-1737 y *Sammlung und Auszüge der sämt-*

lichen Streitschriften wegen der Wolffschen Philosophie, 2 vols., 1737-1738.

TIEMPO. Los griegos tenían dos términos para designar el tiempo: αἰών y χρόνος. Comúnmente, αἰών, significaba *época de la vida*, *tiempo de la vida*, *duración de la vida*, y de ahí *vida* o *destino* (de una existencia individual). Según J. Benveniste, el significado más originario de αἰών es *fuerza de vida* o *fuerza de vitalidad*, pues es derivado del tema *ayu* o del tema *yu*— (de donde *juvenis*). Ahora bien, aun suponiendo este significado originario de αἰών como *fuerza de vida*, es fácil pasar (según ha advertido A. -J. Festugière [art. cit. en bibliografía]) del concepto de *fuerza de vida* al de *vida*, y de la noción de *vida* a la de *tiempo de la vida*. En todo caso, αἰών designaba en muchos autores griegos el tiempo de duración de una vida individual, quizá por suponerse que este tiempo está ligado a la persistencia de la fuerza vital que hace ser al individuo. Por su lado, χρόνος significaba *duración del tiempo*, y de ahí *tiempo en todo su conjunto* y aun *tiempo infinito*. Por consiguiente, en sus sentidos primarios αἰών y χρόνος designaban respectivamente una época o parte del tiempo, y el tiempo en general. Sin embargo, el vocablo αἰών se usó luego para significar *eternidad*, de tal suerte que llegó un momento en que el significado de αἰών fue más amplio que el de χρόνος. Los motivos de tal cambio han sido explicados por A. -J. Festugière al indicar que ya en el siglo v se produjo (por ejemplo, entre algunos trágicos griegos) una extensión del concepto *período de la vida* al concepto de *un cabo al otro de la vida*. Al ser concebida la vida en un sentido suficientemente amplio, se convirtió en "vida sin fin", y de ahí en "eternidad". Por eso es comprensible que Platón usara para este último concepto el término αἰών al escribir (*Tim.*, 37 D) que el tiempo, χρόνος, es la imagen móvil de la eternidad, αἰών; que Aristóteles hubiera trasladado (*de cáelo*, I 9, 279 a 22-30) el concepto de *edad* al de *edad del cielo entero* y, por consiguiente, al de *eternidad*, y que desde entonces αἰών hubiera tenido el sentido de *tiempo inmortal* y *divino*, sin principio ni fin, *totalidad del tiempo* y aun *modelo del tiempo*.

El examen del concepto de tiempo en la Edad Antigua debe, pues, llevarse a cabo teniendo presente la noción de eternidad (VÉASE). Se ha dicho con frecuencia que en la filosofía antigua (y también en la medioeval) el concepto de tiempo ha sido relegado o, cuando menos, puesto entre paréntesis en favor del tema del ser. Ello es cierto en gran medida. Ernst von Dobschütz (*op. cit.* en bibliografía) ha puesto de relieve la diferencia entre el modo hebreo y el modo griego de pensar. El primero es fundamentalmente temporal; el segundo, fundamentalmente intemporal. El primero destaca el "pasar"; el segundo, el "estar" (la "presencia"). Pero aun si, con Thorleif Boman (*op. cit.* en bibliografía), consideramos que la diferencia antedicha en manera alguna significa que los griegos carecieran de la noción de tiempo, parece que mientras los hebreos concebían el tiempo primariamente en función del futuro, los griegos lo concibieron primariamente en función de un presente — o bien de un pasado que era o muy remoto o muy cercano y, por tanto, en ambos casos relativamente "quieto". Los hebreos "conocieron" el tiempo y determinaron, o midieron, las grandes unidades de tiempo (las épocas del año) mediante la posición del Sol en el espacio; y las "pequeñas" unidades de tiempo (el día y la noche; las diversas horas del día y de la noche) por la cantidad de "luz" u "oscuridad". Pero, junto a ello, concibieron el tiempo como una serie de "percepciones temporales" en forma de "latidos" (*regħa'*), "interiorizando" de este modo el tiempo y convirtiéndolo en lo que se llama "duración" y "temporalidad". Los griegos "conocieron" el tiempo a base de los movimientos de los cuerpos celestes, y tendieron a considerar el carácter cíclico —y, por tanto, "repetible"— de tales movimientos. Junto a ello, concibieron el tiempo como una serie lineal dentro de cada ciclo, y tal serie lineal como un conjunto de "presentes". El contraste entre las concepciones hebraica y griega se manifiesta en los lenguajes y especialmente en las maneras de conjugar. En el hebreo los tiempos del verbo expresan acciones completas o incompletas. En el griego (y en muchos lenguajes indo-europeos) expresan "aspectos". Todo ello parece contradecirse con la idea de que el

verbo hebreo es "intemporal", pero, según Thorleif Boman, esta "intemporalidad" se relaciona con la vivencia interna del tiempo, no con los modos de "presencia" de las cosas. En todo caso —y esto es lo que, por el momento, nos interesa aquí— los griegos tendieron con frecuencia a ver lo temporal o desde el punto de vista de la presencia (en un "ahora"), o desde el punto de vista de una serie repetible en ciclos, o desde el punto de vista de una eternidad, superior a la "mera" temporalidad. Las concepciones filosóficas no permanecieron siempre dentro de este marco en virtud de la *poliedricidad* de la mente griega a que se ha referido Rodolfo Mondolfo y de que hemos dado cuenta en el artículo INFINITO. Pero muchas de estas concepciones arraigaron en la visión del tiempo como alguna forma de "presencia". No pocos filósofos estimaron que el tiempo pertenece a la realidad fenoménica. Esta realidad es, por supuesto, una realidad "presente", pero no es la presencia. La presencia está siempre presente, y por eso es, en tanto que la realidad fenoménica está siempre a punto de ausentarse, y por eso *deviene*.

Consideremos ahora más específicamente las concepciones de algunos filósofos. Lo que podemos decir de la concepción platónica del tiempo corresponde mejor a lo que hemos dicho ya en ETERNIDAD. Podemos, pues, decir que en Platón se confirma la idea del tiempo que pasa como manifestación o imagen móvil de una Presencia que no pasa. La idea de tiempo puede muy bien desempeñar en la filosofía de Platón un papel más importante del que hasta ahora se ha supuesto; habría que examinar con algún detalle, por ejemplo, el modo como Platón concibe ciertos "pasados remotos" (como posibles modelos de un presente), así como la manera como dicho filósofo entiende la evolución de la sociedad, antes de pronunciarse definitivamente sobre el asunto y concluir que o no hay en Platón una idea suficientemente desarrollada del tiempo o que cuando la hay el filósofo tiende a "reducirla" a algo que es intemporal. Hay que tener en cuenta, entre otras cosas, que la eternidad de que Platón hablaba como el "original" del tiempo es, si se quiere, una idea, pero es una idea de la cual hay una copia muy "inmediata": es el perpetuo movimien-

to circular de las esferas celestes. Es posible inclusive que Platón considerara este movimiento circular como "la eternidad misma", pero este es asunto que sería largo debatir. De todos modos, comparado con Aristóteles, Platón dice relativamente muy poco acerca del tiempo. En cambio, Aristóteles se esfuerza por analizar el concepto de tiempo sin hacer de él una copia, imagen o sombra de una "realidad verdadera". Para ello se vale del movimiento o, mejor, del concepto de movimiento. Aristóteles observa que se perciben el tiempo y el movimiento juntos. Cierto que podemos estar en la oscuridad y no percibir ningún movimiento por no percibir ningún cuerpo que se mueva. Pero basta un movimiento en la mente para darse cuenta de que pasa el tiempo. Por consiguiente, el tiempo tiene que ser o movimiento o algo relacionado con el movimiento. Como no es movimiento, tiene que ser lo otro, es decir, lo relacionado con el movimiento (*Phys.*, IV, 11, 219a). Ahora bien, en el concepto de tiempo o, si se quiere, de sucesión temporal se hallan incluidos conceptos como los de "ahora" (instante [VÉASE]), "antes" y "después". Estos dos últimos conceptos son fundamentales, pues no habría ningún tiempo sin un "antes" y un "después". De ahí que el tiempo pueda ser definido del siguiente modo: & χρόνος ἀριθμός ἐστὶ κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, "el tiempo es el número [la medida] del movimiento según el antes y el después [lo anterior y lo posterior]" (*ibid.*, 220 a). El tiempo no es un número, pero es una especie de número, ya que se mide, y sólo puede medirse numéricamente. Tan estrechamente relacionados se hallan los conceptos de tiempo y de movimiento que, en rigor, son interdefinibles: medimos el tiempo por el movimiento, pero también el movimiento por el tiempo (*ibid.*, 220 b).

Esto no termina, como algunos autores suponen, la concepción aristotélica del tiempo. Al fin y al cabo, la idea del "ahora", *vúv*, o instante, es también importante en el análisis aristotélico, y esta idea no parece encajar completamente con la definición antes presentada. Además, si el tiempo es número o medida del movimiento, parece suponerse que hay una realidad "numerante" sin la cual no habría tiempo — a menos que supusiéramos

que el movimiento se numera o se mide a sí mismo. Finalmente, no debe olvidarse que Aristóteles estima también como "modele" lo que se mueve con el movimiento más perfecto —el movimiento local circular—, y este último es menos "mensurable" que los demás movimientos menos perfectos, justamente porque es "totalmente mensurable": es perfectamente cíclico y está ya "medido" desde siempre.

Pero aunque hay seguramente en las ideas aristotélicas acerca del tiempo más de lo que indica la definición presentada, ésta fue la que ejerció mayor influencia, pues casi todos los filósofos posteriores consideraron que debían decir algo acerca de ella. Algunos filósofos parecieron refinar la definición aristotélica. Tal ocurrió con los viejos estoicos, cuando hicieron intervenir en la medida del movimiento las nociones de intervalo y velocidad. Según Estobeo (*Eclog.*, I, 106), Crisipo definió el tiempo como "el intervalo del movimiento respecto al cual se determina siempre la medida de la velocidad mayor o menor". La noción de "intervalo" planteaba problemas considerables, pues se trataba de saber lo que se entendía por "intervalo": si una medida fija, si una cantidad convencional, si un "punto de tiempo", un aparentemente instantáneo "ahora", una cantidad de tiempo últimamente indivisible, un "corte" en un continuo, etc., etc. Pero los estoicos no dilucidaron estos problemas, por lo menos con gran detalle. Se limitaron a proponer —especialmente como solución a las paradojas de Zenón de Elea— que el tiempo está formado de algo así como "partículas temporales indivisibles" — una concepción harto curiosa en filósofos que defendían tan encarnizadamente la idea del "continuo".

Se ha hecho observar que las teorías antiguas acerca del tiempo, especialmente las formuladas a partir de Aristóteles —aristotélicas, platónicas y neoplatónicas y estoicos principalmente—, pueden dividirse, lo mismo que las teorías modernas, en dos grandes grupos: las de los "absolutistas" y las de los "relacionistas". Los "absolutistas" conciben que el tiempo es una realidad completa en sí misma. Así pensó Estratón (*apud* Simplicio, Comentario a *Phys.*). Los "relacionistas" estimaron que el tiempo no es una

TIE

realidad por sí misma, sino una relación. Aristóteles parece haber defendido esta concepción — si simplificamos su análisis del tiempo y olvidamos que el Estagirita vacila no poco y usa a menudo expresiones como 'una especie de', 'si no es movimiento será lo otro' [subrayado por nosotros]. Pero, como suele ocurrir, los defensores de dichas teorías en forma pura son escasos; la mayor parte de los filósofos combinaron una con la otra. Una de estas "combinaciones", y por ventura la más influyente de todas en siglos inmediatamente posteriores, fue la de los neoplatónicos, y específicamente la de Plotino. Aristóteles había ya por lo menos aludido a la posibilidad de determinar el concepto de tiempo mediante la "realidad numerante". Ésta es el "alma" o, si se quiere, la "conciencia"; la "conciencia interna del tiempo". Plotino se acogió a esta idea —o insinuación—, por medio de la cual, y para usar de nuevo los términos antes introducidos, se podía elaborar una teoría "absolutista" del tiempo —el tiempo es algo "real" en el alma— y una teoría "relacionista" — el alma mide, numera, relaciona. Según Plotino, el tiempo no puede ser, o no puede ser sólo, número o medida de movimiento, porque debe de tener una realidad propia con respecto al movimiento. Ello se debe a que no es una categoría de lo sensible frente a la eternidad de lo inteligible; es lo que podría llamarse —aunque el propio Plotino no utilizó esta expresión— una "categoría íntima". Ello no quiere decir que el tiempo sea "subjetivo", entre otras razones porque no hay en Plotino ninguna idea, cuando menos en el sentido moderno, de lo subjetivo. En rigor, Plotino se adhiere a la tesis platónica de que el tiempo es imagen móvil de la eternidad (*Enm.*, I, v, 7) y es, por tanto, inferior a la eternidad (*ibid.*, III, vii, 7). Pero es una imagen que tiene su sede en el alma y hasta puede concebirse como "la vida del alma" (*ibid.*, III, vii, 11). El alma "abandona" el tiempo cuando se recoge en lo inteligible, pero mientras tal no sucede el alma vive en el tiempo y hasta como tiempo. El tiempo del alma surge del fondo de ella y, por tanto, de la Inteligencia. El tiempo, dice Plotino, "reposaba en el ser", "guardaba su completa inmovilidad en el ser" (*ibid.*, III, vii, 9); estaba, pues, por

TIE

así decirlo, "en alguna parte" y no era sólo "medida". El tiempo es "prolongación sucesiva de la vida del alma". De este modo Plotino y los neoplatónicos eludían varias de las dificultades que había planteado Aristóteles al referirse al tiempo. En *Phys.*, IV, 11, 217 b 33, Aristóteles había escrito unas palabras que recuerdan lo que siglos después escribiría San Agustín (Cfr. *infra*): "Lo que viene puede hacer pensar que el tiempo no existe en absoluto o que existe apenas y de un modo hartamente oscuro. Parte del mismo es pasado, y ya no existe, y la otra parte es futuro, y no existe todavía; y, sin embargo, el tiempo, sea que consideremos un tiempo infinito o cualquier otro, está hecho de aquéllos. Es difícil concebir que participa de la realidad algo que está hecho de cosas que no existen." Pero si el tiempo es real como parte, o acaso fondo, de la vida del alma, no hay ya que preocuparse por su "inexistencia". El alma garantiza la realidad del tiempo mediando entre la eternidad y el puro devenir hecho de inasibles "ahoras". Pero, además, el alma hace que el tiempo sea una continuidad real y no una serie incomprensible de "saltos" de un instante al otro. Lo que podemos llamar "concepción cristiana del tiempo" alcanza su primera madura formulación teológico-filosófica en San Agustín. Se puede pensar que hay en San Agustín dos modos de ver el tiempo, pero son más bien dos problemas relativos al tiempo: el tiempo como "momento de la creación" y el tiempo como "realidad". El tiempo es un "fue" que ya no es. Estos dos problemas están estrechamente relacionados entre sí. Es habitual, al hablar de la concepción agustiniana del tiempo, referirse a su perplejidad ante el tiempo. Pues el tiempo es, como había visto ya Aristóteles (Cfr. *supra*), una gran paradoja. El tiempo es un "ahora", que no es; el "ahora" no se puede detener, pues si tal ocurriera no sería tiempo. El tiempo es un "será" que todavía no es. El tiempo no tiene dimensión; cuando vamos a apresarlos se nos desvanece. Y, sin embargo, yo sé lo que es el tiempo, pero lo sé sólo cuando no tengo que decirlo: "cuando no me lo preguntan, lo sé; cuando me lo preguntan, no lo sé". No vale refugiarse en la idea de que el tiempo es "ahora", lo que ahora

TIE

mismo pasa, o lo que ahora mismo estoy viviendo. Pues, como vimos, no "hay" justamente tal "ahora". No hay presente; no hay ya pasado; no hay todavía futuro: por tanto, no hay tiempo. Pero estas dificultades acerca del tiempo se desvanecen, o atenúan, cuando en vez de empeñarnos en hacer del tiempo algo "externo", que puede "estar ahí" como están las cosas, lo radicamos en el alma: el alma y no los cuerpos es la verdadera "medida" del tiempo. El pasado es lo que se recuerda; el futuro, lo que se espera; el presente, aquello a que se está atento; pasado, futuro y presente aparecen como memoria, espera y atención. ¿Quién puede negar que las cosas futuras no son todavía? Y, sin embargo, la espera de ellas se halla en nuestro espíritu. ¿Quién puede negar que las cosas pasadas no son ya? Y, sin embargo, la memoria de lo pasado permanece en nuestro espíritu. ¿Quién puede negar que el presente no tiene extensión, por cuanto pasa en un instante? Y, sin embargo, nuestra atención permanece y por ella lo que no es todavía se apresura a llegar para desvanecerse. Así, el futuro no puede ser calificado de largo, sino que un largo tiempo futuro no es sino una larga espera del tiempo futuro. Tampoco hay largo tiempo pasado, pues éste no es ya, sino que un largo tiempo pasado no es sino un largo recuerdo del tiempo que pasó" (*Conf.*, XI, 28). Decíamos antes que es habitual, al hablar de la "concepción agustiniana del tiempo", insistir en esos célebres pasajes de las *Confesiones*. En ellos se expresa, no sólo, como en Aristóteles, una perplejidad acerca de esa escurridiza "realidad" llamada "tiempo", sino también, y sobre todo, la idea del tiempo como realidad vivida o, mejor dicho, "vivable" — que se vive, se vivió o se vivirá. Pero no debe olvidarse que lo que puede llamarse "la concepción intimista ("psicológica") del tiempo" está ligada en San Agustín a una concepción que podría llamarse teológica, y hasta está fundada en esta última. En efecto, San Agustín se preocupó no sólo de cómo podemos aprehender el tiempo, sino también de qué tipo de realidad es el tiempo como realidad creada. No se puede pensar que el tiempo preexistía a Dios, que es anterior a

todo, por ser causa suprema de todo. Hay que admitir, por tanto, que el tiempo fue creado por Dios. Sin embargo, no puede pensarse que Dios, que es eterno, creó el tiempo y con ello surgió la duración temporal de la eternidad como una especie de prolongación de ella. El tipo de duración llamada "eternidad" y el tipo de duración llamado "tiempo" son heterogéneos. Ciertamente que hay ciertas analogías entre la eternidad y el tiempo: ambos son fundamentalmente "presentes". Pero la eternidad es una presencia "simultánea", en tanto que el tiempo no lo es. La eternidad es heterogénea inclusive al tiempo infinito, pues el tiempo infinito no constituye la eternidad, la cual se halla por encima de todo tiempo.

Durante la Edad Media preocupó a los filósofos el problema "teológico" del tiempo en relación con la eternidad. Los filósofos que, como Santo Tomás, siguieron a Aristóteles en concebir el tiempo como estrechamente relacionado con el movimiento, adoptaron fórmulas que se limitaban a transcribir la ya mencionada definición aristotélica: *tempus est numerus motus secundum prius et posterius*. Pero ello se refería al tiempo "natural" y no resolvía todavía la cuestión "teológica" del tiempo. Para tratar debidamente esta última cuestión, los filósofos medievales, incluyendo por supuesto a Santo Tomás, examinaron sobre todo el problema de la eternidad. Así, gran parte de lo que puede decirse acerca de las concepciones medievales escolásticas del tiempo se halla bajo el epígrafe "Eternidad". Remitimos, pues, a este artículo, suplementado por los artículos DURACIÓN e INFINITO. Debe advertirse, empero, que ello no agota ni siquiera las ideas más fundamentales de los autores medievales sobre el tiempo. Hay que tener en cuenta que no pocos autores enfocaban asimismo la cuestión del tiempo desde el punto de vista de la *distentio animi* de que había hablado San Agustín y trataron de ver en qué relación se hallaba esta concepción del tiempo como algo "interior" y "ánimico" con la concepción del tiempo como algo "exterior". Tenemos así, al parecer, varias cuestiones relativas al tiempo: si es o no medida del movimiento; si la medida se halla "fuera" o "dentro" del alma; si hay un tiempo cósmico distinto del tiempo

vidido, etc., etc. Tenemos asimismo varias concepciones del tiempo, tales como la "concepción teológica", la "concepción física" (en el sentido de la *Physica* aristotélica), la "concepción psicológica". Nos limitaremos aquí a destacar un problema tratado por muchos autores medievales: el de la realidad propia del "antes" y del "después". Algunos autores, siguiendo a Avicena, indicaron que el "antes" y el "después" se hallan en la inteligencia, pero este "hallarse en la inteligencia" puede interpretarse de distintos modos, dependiendo en gran parte de lo que se entienda por 'inteligencia'. Ciertos autores trataron de conciliar la concepción "exterior" y la concepción "interior" del tiempo, estimando, según hizo Duns Escoto, que lo "material" del tiempo, es decir, el movimiento, se halla fuera del alma, en lo "exterior", pero que lo "formal" del tiempo, esto es, la medida del movimiento, viene del alma. En relación con el problema del tiempo se discutieron cuestiones como la del instante (VÉASE) y la del *ubi* (VÉASE).

En la época moderna siguieron discutiéndose los problemas teológicos, físicos y psicológicos relativos al tiempo. Nos hemos referido a algunas concepciones modernas (de Descartes, Spinoza, Locke, etc.) en varios artículos (porejemplo: DURACIÓN, INFINITO, INSTANTE). Aquí nos ocuparemos principalmente de ciertas concepciones modernas del tiempo que giraron en torno al problema de cómo puede entenderse el tiempo en relación con las "cosas", los "fenómenos naturales", etc. La historia de estas concepciones, y de los debates que suscitaron, es larga y compleja, pero puede simplificarse indicando que las ideas fundamentales modernas acerca del tiempo, especialmente durante los siglos XVII y XVIII, y más específicamente entre 1650 y 1750, siguieron *grosso modo* el modelo de las ideas acerca del espacio (VÉASE). Así como podía concebirse el espacio cuando menos de tres modos: como una realidad en sí misma, independiente de las cosas; como una propiedad de las cosas; y especialmente de las substancias; y como una relación o un orden, así también pudo concebirse el tiempo de estos tres modos: como realidad absoluta; como propiedad; como relación.

De estos tres modos el que mereció más escasa atención fue el segundo. En efecto, era difícil concebir el tiempo como una propiedad de las cosas — ya fuera que se entendiera esta propiedad como algo real, residente en las cosas mismas, o bien como una idea: la idea de una distancia entre varias partes de una sucesión. En todo caos, el tiempo como propiedad de las cosas podía llamarse, más propiamente, duración (VÉASE). El modo como una cosa existe temporalmente es la duración de esta cosa. Pero como parecía que se necesitaba una realidad universal que sirviera de medida de la duración (pues de lo contrario habría tantos "tiempos" como "duraciones" o por lo menos "modos de durar"), la atención se enfocó sobre los otros dos modos de concebirse el tiempo: como realidad en sí, independiente de las cosas, y como relación. La primera concepción es la llamada "absoluta" o "absolutista" del tiempo; la segunda concepción es la llamada "relacional" o "relacionista" del tiempo. Estudiaremos brevemente estas dos concepciones, pero advertiremos que el adherirse a una de ellas no equivalía a sostener que el tiempo — como tiempo "físico" o tiempo "cósmico" — tenía en cada caso rasgos distintos. En rigor, tanto los absolutistas como los relacionistas tendían a considerar que el tiempo es continuo, ilimitado, no isotrópico (es decir, tiene una sola dirección y una sola dimensión), homogéneo y fluyendo siempre del mismo modo sin que haya otros — lo cual parece, por demás, evidente, pues 'más aprisa' o 'más despacio' sólo tienen sentido en relación con el tiempo.

Aunque es injusto no tener en cuenta que las concepciones acerca del tiempo propuestas por Newton y Leibniz son más matizadas de lo que parece a primera vista, no tenemos más remedio aquí que simplificar y declarar que estos autores representaron respectivamente la concepción absolutista y la relacionista acerca del tiempo. La concepción absolutista se halla expresada en uno de los escolios de los *Principia* del modo siguiente: "El tiempo absoluto, verdadero y matemático, por sí mismo y por su propia naturaleza, fluye uniformemente sin relación con nada externo, y se le llama asimismo duración." Además de este "tiempo absoluto" hay el "tiem-

po relativo", el cual es descrito de siguiente modo, en el mismo escolio, y a continuación de la descripción del "tiempo absoluto": "el tiempo relativo, aparente y común, es una medida sensible y externa... de la duración por medio del movimiento, que es comunemente usada en vez del tiempo verdadero". Se ha hecho notar que Newton habla de un "tiempo absoluto", pero en rigor hace uso de un concepto de tiempo que no es absoluto, sino "operacional" (Toulmin). Pero lo cierto es que Newton tiende a fundar cualquier idea del tiempo en un concepto absoluto del tiempo como el antes presentado. En esta concepción se supone que el tiempo es independiente de las cosas, es decir, mientras las cosas cambian, el tiempo no cambia. Los cambios de las cosas son, pues, cambios en relación con el tiempo uniforme que les sirve de marco "vacío". En otros términos, los cambios se hallan *en* el tiempo en un sentido análogo a como se suponía que los cuerpos se hallan en el espacio. Y como sucedía con el espacio se suponía que el tiempo es indiferente a las cosas que contienen y a los cambios que tienen lugar en las cosas — o, si se quiere, a las cosas cambiantes. El tiempo era concebido como "algo" perfectamente homogéneo; ningún instante del tiempo difiere cualitativamente de cualquier otro instante del tiempo. Es cierto que el tiempo difiere del espacio en algunos aspectos importantes y sobre todo en el siguiente: que "fluye" y se mueve unidimensionalmente en una sola dirección. Parece, pues, que haya una diferencia intrínseca entre momentos del tiempo; por ejemplo, un momento dado es un "antes" y otro momento dado puede ser un "después". Pero el "antes" y el "después" son tales con relación al tiempo absoluto. Así, pues, el tiempo absoluto es previo no sólo a las cosas, sino a cualesquiera medidas temporales. El tiempo, además, no ejerce ninguna acción causal sobre las cosas; mejor dicho, el tiempo es concebido del modo antes indicado en gran parte con el fin de explicarse que no ejerce ninguna acción causal sobre las cosas.

El propio Newton pudo muy bien no insistir demasiado en las implicaciones teológicas y metafísicas de esta concepción del tiempo, pero los newtonianos, y en particular Clarke (véase

se) llevaron esta concepción a sus últimas consecuencias teológicas y metafísicas. Es cierto que, especialmente en su discusión con Leibniz, Clarke pareció interesarse más en la cuestión del espacio que en la del tiempo. El espacio —el "espacio absoluto"— había sido descrito por Newton como *sensorium Dei*. A este respecto Clarke indica que decir, como hizo Newton, que el espacio es el "sensorio de Dios" no quiere decir que sea un "órgano de los sentidos", sino sólo "el lugar de la sensación", ya que el ojo, el oído, etc., no son *sensoria* (a lo que replicó Leibniz que *sensorium* significa "órgano de sensación", y algunos "bárbaros escolásticos", de acuerdo con el testimonio de Goclenius en su *Diccionario*, llamaron *sensorium*: *Ex quo illi fecerunt sensorium pro sensorio, id est, órgano sensationis*). Pero todo lo que Clarke dice acerca del espacio puede ponerse en parangón con lo que dice, o supone, acerca del tiempo. En todo caso, tanto el espacio como el tiempo son, dice Clarke, "cantidades reales"; en suma, son "absolutos".

Contra ello Leibniz mantuvo la mencionada concepción relacional o relacionista del tiempo. En su escrito sobre "Los fundamentos metafísicos de la matemática", uno de los últimos escritos de Leibniz, este autor indicó que el tiempo es "el orden de existencia de las cosas que no son simultáneas. Así, el tiempo es el orden universal de los cambios cuando no tenemos en cuenta las clases particulares de cambio". Lo que llamamos "magnitud de tiempo" es la duración. En su tercera comunicación a Clarke, Leibniz insistió en que así como el espacio es un orden de coexistencias, el tiempo es "un orden de sucesiones". "Suponiendo que alguien preguntara por qué Dios no creó todas las cosas un año antes, y la misma persona infiriera de ello que Dios ha hecho algo respecto a lo cual no es posible que hubiese una razón por la cual lo hizo así y no de otro modo, la respuesta a ello es que su inferencia sería correcta si el tiempo fuese algo distinto de las cosas que existen en el tiempo. Pues sería imposible que hubiese alguna razón por la cual ciertas cosas deberían aplicarse a tales o cuales instantes particulares más bien que a otros, en el entendido que su sucesión siguiera

la misma. Pero entonces el mismo argumento prueba que los instantes, considerados sin las cosas, no son nada en absoluto, y que consisten sólo en el orden sucesivo de las cosas. Y dado que este orden sea el mismo, uno de los dos estados, esto es, el de la anticipación supuesta, no diferiría ni podría ser distinguido [discernido] del otro que es el estado actual". Desde el punto de vista teológico, Leibniz afirma que su doctrina relacional es la única aceptable, pues hace posible que la inmensidad de Dios sea independiente del espacio y la eternidad de Dios sea independiente del tiempo, lo cual no ocurre con la doctrina del espacio y el tiempo absolutos como *sensoria Dei* — cualquiera que sea el sentido que se dé a *sensorium*.

Es curioso comprobar que tanto la concepción newtoniana —o sedicente newtoniana— como la leibniziana parecen ser "cosa del sentido común". En efecto, es de sentido común suponer que el tiempo, no siendo una propiedad particular de cada cosa particular, tiene que ser una propiedad de todas las cosas en cuanto que duran. Pero esta propiedad no es entonces, en rigor, una propiedad, sino una especie de "marco general vacío" en el cual van existiendo las cosas. Por otro lado, es de sentido común suponer que el tiempo no existe al modo como existen las cosas y, por tanto, no puede ser ninguna cosa. En tal caso deberá ser una relación entre las cosas.

Lo anteriormente dicho no basta todavía para percatarse de las dificultades que ofrece la noción de tiempo no sólo en filosofía, sino también dentro del marco más definido de la mecánica clásica. En esta mecánica la idea de un tiempo relativo parece depender de la idea de un tiempo absoluto. Pero como no hay ningún instrumento que puede medir el tiempo absoluto, parece que haya que concluir que todas las medidas temporales tendrán que ser relativas a un sistema de referencia. Puede entonces pasarse a la concepción de la llamada "relatividad del tiempo" (en el sentido físico). En todo caso, se ha hecho observar que en la mecánica de Newton la definición de 'tiempo absoluto' no sirve como base para ninguna cronometría, y hasta se ha dicho que no posee ninguna significación (física).

TIE

Tampoco basta lo antedicho para penetrar en las intrincadas cuestiones suscitadas por la noción del "tiempo como relación". Pues una relación puede entenderse de varios modos, por lo pronto, éstos: relación objetiva o real, que subsiste en sí misma (como los números) y que condiciona idealmente los objetos relacionados; y relación subjetiva. En este último caso puede tratarse o de una relación "humana", siendo la experiencia humana (o, en general, de un sujeto cognoscente) la base de la relación, o bien de una condición a priori de cualesquiera percepciones en todos los casos en los que haya una relación entre un sujeto cognoscente y un objeto conocido o cognoscible.

Pero si lo dicho no basta para comprender un poco a fondo las cuestiones suscitadas por las dos concepciones del tiempo introducidas, es suficiente para entender un poco por qué Kant desarrolló su compleja doctrina acerca del tiempo. La doctrina es compleja, porque se compone de una serie de afirmaciones sobre el tiempo que ni siquiera es siempre fácil reconciliar. Tenemos, por lo menos, la concepción del tiempo en la "Estética trascendental"; la concepción del tiempo en la "Analítica trascendental" y, dentro de ella, la concepción del tiempo en las diversas síntesis y en el esquematismo de las categorías. En la "Estética trascendental" Kant adopta una posición que aspira a justificar la concepción newtoniana del tiempo, pero que en vez de fundar esta concepción en una idea del tiempo como cosa en sí, la funda en una idea del tiempo como condición de fenómenos. Kant niega que el tiempo sea un concepto empírico derivado de la experiencia; tiene que ser, pues, una representación necesaria que subyace en todas nuestras intuiciones. En otros términos, el tiempo es una forma de intuición *a priori*. Con ello Kant parece aproximarse a Leibniz. Pero niega que el tiempo sea una relación o una orden, ya que en tal caso sería un concepto intelectual y no una intuición. Por otro lado, el tiempo no es "subjetivo" en el sentido de ser experiencia vivida de un sujeto humano. Así, pues, el tiempo no es real (si por ser real entendemos "ser una cosa en sí"), pero no es tampoco meramente subjetivo, convencional o arbitrario. Decir que

TIE

el tiempo es una representación *a priori* es decir que el tiempo es trascendentalmente ideal y empíricamente real (en un sentido peculiar de 'empírico' en que no podemos entrar aquí). En todo caso, esta concepción del tiempo se refiere al orden de las percepciones, pero no todavía al orden de los juicios. Cuando éstos aparecen, el tiempo ejerce otra función, la función sintética. En efecto, ningún juicio sería posible si no estuviese fundado en una síntesis, la cual a su vez está basada en el uso de uno o varios conceptos del entendimiento o categorías. Pero estos conceptos del entendimiento o categorías se aplican a la experiencia solamente por medio de los esquemas (véase ESQUEMA), y el esquema es justamente posible por la "mediación" del tiempo.

Si algo resulta claro de todo ello es que la noción de tiempo ocupa un lugar central en el pensamiento de Kant. Para reconocer este hecho no es menester adherirse a la interpretación que da Heidegger de la primera *Crítica* —o de parte de la primera *Crítica*—kantiana; basta advertir que las operaciones fundamentales del sujeto cognoscente requieren siempre el tiempo, y que el modo como se procede a "temporalizar" lo dado es "constituirlo" objetivamente. Puede, pues, concluirse que en alguna medida la temporalidad es en Kant fundamento de la objetividad. Puede discutirse si algo análogo sucede en el pensamiento de Hegel. Por un lado, parece que hay en Hegel un "primado del tiempo" en la medida en que hay un "primado del devenir". Por otro lado, este tiempo es sólo el Espíritu en cuanto que se despliega, pues el Espíritu en sí mismo es intemporal o, mejor, eterno. Así, la temporalidad es una manifestación de la Idea. Es curioso observar que esta peculiar coexistencia de lo temporal con lo intemporal es propia de varias corrientes filosóficas en el siglo XIX. Se trata principalmente de las corrientes evolucionistas (véase EVOLUCIONISMO), en las cuales se afirma, o presupone, que lo que hay existe en tanto que se desarrolla temporalmente, pero que este desarrollo sigue un plan (no necesariamente un plan "teleológico") que tiene que ser por sí mismo "intemporal".

Es todavía oscuro el origen de lo

TIE

que se ha dado en llamar "temporalismo", es decir, el primado de la noción de tiempo en diversas tendencias filosóficas contemporáneas — a partir ya de las últimas décadas del siglo XIX. Por un lado, parece haber un fondo de temporalismo en las llamadas "filosofías románticas", especialmente en tanto que éstas insistieron en lo temporal y lo histórico. Por otro lado, parece que parte cuando menos del temporalismo contemporáneo ha surgido de una reacción contra ciertas formas de evolucionismo decimonónico. En todo caso, hay desde las últimas décadas del pasado siglo una serie de filósofos en quienes el tiempo, la temporalidad, lo temporal, etc. se hallan en el centro de su pensamiento en muy diversas formas. Como ejemplos podemos mencionar a Dilthey y a Bergson. Por haber expuesto con algún detalle este aspecto de su pensamiento en los artículos consagrados a estos pensadores, nos abstendremos aquí de detalles. Indicaremos sólo que el "temporalismo" en cuestión resulta muy claro e insistente en quien, como Bergson, se preguntó "qué hacía" el tiempo en un sistema que, como el de Spencer, parecía fundarse en el desarrollo temporal y, sin embargo, no hacía ningún uso del tiempo, o reducía —como, por otro lado, han hecho, según Bergson, todos los filósofos del pasado— el tiempo a espacio. La insistencia de Bergson en la noción de duración como "duración real", como pura cualidad, como objeto de la intuición (si no la intuición misma), etc., le condujo a una metafísica temporalista en la cual se establecía una distinción entre tiempo verdadero y tiempo falsificado y especializado. También resulta claro el temporalismo en Dilthey, si bien en este caso se trata de un temporalismo "histórico", pues el tiempo diltheyano es fundamentalmente el tiempo como historia. Es curioso ver que ciertos filósofos que se destacaron por lo que podría llamarse "el primado de las idealidades" terminaron, si es que no empezaron subrepticamente, por destacar la importancia del tiempo. En el caso de Husserl aparece una distinción entre el tiempo fenomenológico, descrito como la forma unitaria de las vivencias en un flujo de lo vivido, y el tiempo objetivo o cósmico. Según Husserl, este tiempo se comporta respecto al fenomenológico "de

TIE

un modo análogo a como la extensión perteneciente a la esencia inmanente de un contenido sensible concreto se comporta relativamente a la extensión objetiva". De ahí que la propiedad esencial que expresa la temporalidad para las vivencias no designa sólo para Husserl "algo perteneciente en general a cada vivencia particular, sino una forma necesaria de unión de las vivencias con las vivencias". La vivencia real es temporalidad, pero una temporalidad que se confunde con una especie de "duración real" (en sentido a veces parecido al bergsonian).

El motivo del tiempo aparece en otros autores contemporáneos, de los que podemos citar a Simmel, pero se destaca en el pensador que ha sido presentado a veces como aquel que intentó buscar (sin encontrarlo) el horizonte, del ser en el tiempo, es decir, Heidegger o, más exactamente, "el primer Heidegger". No nos detendremos aquí sobre las concepciones de Heidegger sobre el tiempo, la temporalidad, la relación entre la temporalidad y el cuidado (VEASE), la temporalidad y la finitud, la temporalidad y la muerte, etc., etc., por haber dedicado a Heidegger un artículo suficientemente extenso en el cual se han presentado sistemáticamente estos temas y por haber sido éstos tratados asimismo en artículos en los cuales se describen las diversas maneras como Heidegger se refirió al "tiempo" (así, por ejemplo, CUIDADO, DASEIN, y otros). Ello no quiere decir que Heidegger sea, como a veces se ha dicho, "el filósofo del tiempo"; ciertamente, no lo es "el último Heidegger". Pero indica por lo menos que una fase importante del pensamiento de Heidegger está estrechamente relacionado con lo que llamamos antes el "temporalismo contemporáneo".

Además de los "autores mayores" a que nos hemos referido antes, podrían citarse numerosos "filósofos menores" contemporáneos que se han ocupado del problema, y de los problemas, del tiempo en el sentido que se ha llamado "temporalista". Relativamente abundantes han sido a este respecto las fenomenologías y las ontologías del tiempo. No pocas veces dichos filósofos, especialmente en Alemania, han puesto en estrecha relación "el tiempo" y "el ser". Así ocu-

TIE

rre, por ejemplo, con Antón Neuhäusler, para quien toda cuestión acerca del tiempo debe seguir la vía siguiente: ante todo, una fenomenología del tiempo; luego, un estudio de la relación entre "tiempo inmanente" y "tiempo trascendente" —a la conciencia—; finalmente, un análisis del "ser" del tiempo. La fenomenología del tiempo se ocupa de fenómenos temporales tales como la "sucesión", el "ahora", la "duración", etc. El estudio de la relación entre las dos indicadas especies de tiempo se propone averiguar en qué medida tales especies de tiempo poseen estructuras similares, único modo de que la relación tenga sentido. El análisis del "ser" del tiempo permite salir del concepto de tiempo como sucesión y averiguar la relación que el tiempo mantiene con la eternidad. Neuhäusler acuña a este respecto una fórmula que tiene una resonancia platónica, o neoplatónica: "El tiempo es la inquietud del ser" (*Die Zeit ist die Unruhe des Seins*) (*op. cit.* bibliografía, pág. 284).

Aunque durante el siglo xx ha abundado lo que hemos llamado "temporalismo", algunos filósofos han sometido el concepto de tiempo a análisis para mostrar que, siendo contradictorio, debe ser eliminado. Tal sucedió con McTaggart, el cual razonó como sigue: Las posiciones en el tiempo forman dos series: la serie A, constituida por el pasado, el presente y el futuro, y la serie B, constituida por el "antes" y el "después". Las posiciones no cambian en esta segunda serie, ya que un acontecimiento determinado estará siempre en la misma relación de "anterioridad" y "posterioridad" respecto a otro. El cambio —esencial para la temporalidad— tiene lugar sólo en la serie A. Ahora bien, este cambio es, según McTaggart, contradictorio, pues mientras el pasado, el presente y el futuro son determinaciones incompatibles entre sí de un acontecimiento, resulta que este acontecimiento, en la medida en que se halla dentro de una serie temporal y no constituye sus extremos (un absoluto comienzo o un final absoluto), ha de pasar por todas las mencionadas determinaciones hasta el punto de que se identificará con las tres y, en virtud de ello, resultará contradictorio (*The Nature of Existence*, II, § 315 y sigs.).

TIE

Muchos de los filósofos "temporalistas" contemporáneos han entendido el tiempo o como "experiencia vivida" o como "duración pura" o como manifestación de una más básica "temporalidad", etc., etc. En todos estos casos el problema del tiempo es comunmente tratado desde un punto de vista metafísico. Pero el punto de vista que podríamos llamar "físico" —o, si se quiere, el modo como la física ha tratado el tiempo— es también importante para el pensamiento filosófico — como, según vimos, lo fue en la época moderna. No podemos a este respecto hacer mucho más que mencionar algunas concepciones y algunos de los problemas que se han suscitado con respecto a ellas. En primer lugar, es importante en la concepción física del tiempo la serie de conceptos que se han originado en la teoría de la relatividad, tanto especial como general. Según vimos oportunamente, hay en Newton también un concepto "relativo" del tiempo, pero este concepto se halla —en la interpretación "clásica" del pensamiento físico newtoniano cuando menos— encajado dentro de un concepto "absoluto": las mediciones temporales son relativas con respecto a un tiempo absoluto que "fluye uniformemente sin relación con nada externo". En la teoría especial de la relatividad, el tiempo se "relativiza" por entero al hacerse función de un sistema de referencia, desde el cual se efectúan todas las observaciones y medidas. Por eso no hay una "simultaneidad absoluta": un acontecimiento puede ser simultáneo con respecto a un observador, pero no con respecto a otro observador. Ello no significa una "relativización" del tiempo ni en el sentido de un "subjetivismo" ni tampoco en el sentido de un trascendentalismo kantiano (no obstante las opiniones de Cassirer al respecto). La "relatividad del tiempo", unida a las demás "relatividades" de la teoría especial hace posible justamente que las leyes del universo sean las mismas para todos los observadores. Lo que dicha teoría hace es descartar un hipotético "observador cósmico" para el cual el tiempo sería "absoluto". Además, el tiempo se relaciona con la velocidad, disminuyendo con ella (en contraste con la masa, que aumenta con la velocidad). En la teoría de la relatividad genera-

TIE

lizada, se procede a lo que se ha llamado "fusión del tiempo con el espacio": el tiempo es una cuarta coordenada o, mejor dicho, espacio y tiempo son coordenadas en un universo tetradimensional. Se ha dicho que ello representa una "espacialización del tiempo", pero debe tenerse en cuenta que la "fusión del tiempo con el espacio" no ha significado en dicha teoría que el tiempo sea concebido como si fuera espacio; en rigor, el universo tetradimensional es más bien un universo de tres *más* una dimensión. Por eso se ha dicho que más bien que espacializarse el tiempo lo que se ha hecho con dicha teoría es temporalizarse el espacio. Pero, en todo caso, es cierto que la función del tiempo en la teoría generalizada de la relatividad es distinta de la que tiene en la mecánica clásica. Un suceso físico es lo que Minkowski ha llamado "un punto de Universo", de modo que las coordenadas espacio-temporales forman las "líneas de Universo" — que, a su vez, están determinadas físicamente por las coordenadas espacio-temporales. De ello resulta que el tiempo no es "indiferente" a los procesos físicos.

Junto a las concepciones del tiempo elaboradas o suscitadas por la teoría de la relatividad, ha habido en la física contemporánea concepciones diversas del tiempo elaboradas o suscitadas por los problemas que plantea la medición de procesos físicos en "pequeña escala" — por ejemplo, procesos físicos intranucleares. Se ha estudiado, por ejemplo, la posibilidad de que se observen en dichos procesos series temporales distintas de las que aparecen o en la macrofísica, o en lo que podríamos llamar "mega-física" (la astrofísica). En todo caso, en la física intranuclear, o simplemente intraatómica, hay que operar con el tiempo de manera distinta que en la macrofísica. Ello puede suceder en distintas maneras, pero nos limitaremos a mencionar una de ellas: en el estudio de las mediciones temporales. A este respecto se ha suscitado de nuevo la cuestión del carácter continuo o discreto del tiempo. En la física actual —o partes de ella—, se han conseguido mediciones de tiempo cada vez más precisas (a base de la producción de vibraciones: 24.000.000.000 vibraciones por segundo). Ello ha dado pie a algunos autores a formular

TIE

la hipótesis de que puede haber "irregularidades" en la estructura del tiempo, el cual podría aparecer como continuo y "fluyente" en la escala macrofísica, pero discontinuo, "granular", y además, "irregular" (en períodos de diferentes proporciones) en la escala microfísica. Si tal ocurriera, habría que concebir el tiempo como una realidad similar a la de las "partículas elementales".

Todas estas concepciones e hipótesis físicas acerca del tiempo han dado lugar a numerosos debates filosóficos. Algunos autores han pensado que el "tiempo" es sólo una "notación cómoda" y que el que se pueda tratar de "estructura granular y discontinua del tiempo" o bien de "diversas dimensiones temporales" o de "varias direcciones temporales" es simplemente un *modus dicendi*, pero sin referirse a ninguna "realidad". Esta concepción "convencionalista" ha encontrado, sin embargo, poco favor tanto entre los físicos como entre los filósofos. Más corriente ha sido una concepción "realista" del tiempo, fuera cual fuese la realidad, o el tiempo de realidad, con ello mentada. Ha habido una resurrección de la llamada "teoría causal del tiempo", combinada con frecuencia con una "teoría relacional". Ésta fue defendida ya por Leibniz, y ha sido elaborada por autores como Lachelas, Robb, Carnap, Reichenbach y Henryk Mehlberg, si bien en muy distintas formas. Mehlberg señala que "el orden temporal de la sucesión" no es "el esquema más simple de la relación causal", sino que el orden dinámico, causal, del devenir es "el hecho fundamental del cual el orden temporal de la sucesión, de la simultaneidad y de la duración se deriva como simple consecuencia suya" (art. cit. en bibliografía, I, pág. 121). En su estudio sobre el espacio y el tiempo, Lachelas había ya propuesto una "identidad de la relación temporal y de la relación de causalidad ocasional". Carnap definió asimismo el tiempo en función de la acción causal. Reichenbach desarrolló una axiomática del espacio-tiempo según la cual tiempo y espacio son particularidades de estructura de la acción causal. Además, Reichenbach trató de deducir el orden de la simultaneidad de consideraciones causales y el de la sucesión de consideraciones estadísticas, etc., etc. Todas estas "teo-

TIE

rías causales del tiempo" tienen algo en común: el que en ellas se intenta derivar propiedades (topológicas) del espacio, de ciertas propiedades del tiempo. Ciertos autores han desarrollado una concepción del tiempo (y del espacio; mejor, del espacio-tiempo) como "matriz" de toda realidad. Tal ha sucedido con Samuel Alexander, para el cual no sólo tiempo (y espacio) no son "indiferentes" a los procesos reales, sino que son el fundamento de tales procesos, lo que los "engendra" realmente. Ello ha llevado a pensar que el tiempo es algo "substancial", a diferencia de la concepción del tiempo como mera "relación" (Cfr. Zygmunt Zawirski *op. cit.* bibliografía, § 1). Se ha discutido también mucho el significado de una de las relaciones de incertidumbre (véase) de Heisenberg: la que indica que cuanto con mayor precisión puede determinarse su momento de tiempo y viceversa (el producto de tal medición y de tal determinación es mayor que, o igual a, $h/4\pi$, donde 'h' se lee 'constante de Planck'). Por ejemplo, se ha pensado que la "relación de Heisenberg" en cuestión prueba que no hay "estados instantáneos" — y prueba asimismo que hay que aceptar una concepción "discreta" del tiempo.

No podemos entrar aquí en más detalles sobre las concepciones físicas del tiempo, pero nos interesa notar que todas ellas plantean problemas normalmente debatidos por filósofos, cuando menos por "filósofos de la ciencia". En qué relación pueden hallarse estos problemas con los que han sido tratados por las filosofías contemporáneas antes llamadas "temporalistas", es asunto difícil de determinar. A primera vista, parece que no haya relación ninguna entre estos dos grupos de problemas. En tal caso, o bien en uno de ellos no se trata del tiempo, o bien cada uno de ellos trata del tiempo de modo tan distinto que no es, en rigor, *el tiempo*, sino *los tiempos* el objeto de estas diversas investigaciones. Por otro lado, estimamos que es misión del filósofo examinar por todos los medios a su alcance —análisis de conceptos, escrutinio de resultados científicos, inclusive especulación metafísica— la posibilidad de alcanzar una concepción "unificada" del tiempo —lo cual sig-

nifica aquí simplemente un modo de ver el tiempo capaz de integrar las concepciones físicas, la experiencia del sentido común, los supuestos ontológicos, etc. Tal concepción "unificada" está muy lejos de haberse alcanzado.

Indicamos a continuación, en orden cronológico, una serie de escritos en los que se trata el problema del tiempo desde diversos puntos de vista, con predominio de los puntos de vista filosófico y físico. Algunas de estas obras tratan del concepto, naturaleza y problema del tiempo; otras contienen análisis filosóficos y lógicos del concepto de tiempo. Algunos autores se refieren principalmente a la "conciencia interna del tiempo" (Husserl, Guignon, etc.); otros, a la "ontología del tiempo" (Volkelt, Jacoby, Fink, etc.); otros, al tiempo en sentido estrictamente físico (Robb, Reichenbach, etc.). No incluimos obras de algunos autores (contemporáneos) en las cuales el concepto de tiempo desempeña un papel capital, por habernos referido a algunas de sus doctrinas en el cuerpo del artículo, o por ser sobradamente conocidas y poder consultarse las bibliografías en los artículos pertinentes; tal es el caso de Dilthey, Bergson, Whitehead, Heidegger y algunos otros). La presente bibliografía debe completarse con la de otros artículos, tales como ETERNIDAD, INSTANTE.

G. Lachelas, *Étude sur l'espace et le temps*, 1896. — Melchior Palágyi, *Neue Theorie des Raumes und der Zeit. Entwurf einer Metageometrie*, 1901. — John Elof Boodin, *Time, a Reality*, 1904. — Désiré Nys, *La notion du temps*, 1904. — Nicolai von Bobnoff, *Zeit und Zeitlosigkeit*, 1911. — Max Friescheisen-Köhler, "Das Zeitproblem", *Jahrbücher der Philosophie*, I (1913). — A. A. Robb, *A Theory of Time and Space*, 1914, 2ª ed., 1936. — *id.*, *The Absolute Relations of Time and Space*, 1921. — M. Wartenberg, *La notion du temps*, 1916. — E. Borel, *L'Espace et le Temps*, 1922. — Ernst von Aster, *Raum und Zeit*, 1922. — Johannes Volkelt, *Phänomenologie und Metaphysik der Zeit*, 1925. — E. Husserl, *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 1927 [del *Jahrbuch*, etc., IX] (trad. esp.: *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, 1959 [con estudio preliminar sobre la noción de tiempo en Husserl y Heidegger por Yvonne Picard, págs. 7-43]). — Shuzo Kuki, *Propos sur le temps*, 1928. — Hans Reichenbach, *Die Philosophie der Raum-Zeit-Lehre*, 1928. — *Id.*, *The Direction of Time*, 1956 (trad. esp.: *El sentido del tiempo*, 1959). — G. Jacoby, *Allgemeine*

Ontologie der Wirklichkeit, I (4 fascículos), 1928-1932; II, 1955 [especialmente II]. — J. A. Gunn, *The Problem of Time*, 1929. — Varios autores, *The Problem of Time*, 1935 [University of California Publications in Philosophy, 18]. — R. Poirier, R. Ruyer, G. Dumézil, X. Zubiri, E. Lévinas et al., "Méditations sur le temps", *Recherches philosophiques*, V (1935-1936), 1-404. — Henryk Mehlberg, "Essai sur la théorie causale du temps", *Studia philosophica*, I (1935), 119-60; II (1937), 111-231. — L. R. Heath, *The Concept of Time*, 1936. — M. Souriau, *Le temps*, 1937. — J. Sivadjan, *Le temps*, 6 vols., 1938 (I y II. *Le problème métaphysique*; II. *Le problème psychologique*; IV. *Le problème physique*; V. *Le problème physiologique*; VI. *Le problème du subconscient*). — Jean de la Harpe, *Genèse et mesure du temps. Essai d'analyse du temps et d'axiomatisation du temps métrique*, 1941. — Carlo Mazzantini, *Il tempo. Studio filosofico*, 1942. — Carlos Astrada, *Temporalidad*, 1943. — José Gaos, *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, 1945. — Louis Lavelle, *Du temps et de l'éternité*, 1945. — Jean Guignon, *L'existence temporelle*, 1949 (trad. esp.: *La existencia temporal*, 1956). — K. Kuypers, H.-J. Post et al., *Aspecten van de tijd*, 1950. — E. Paci, *Tempo e relazione*, 1953. — Hedwig Conrad-Martius, *Die Zeit*, 1954 (trad. esp.: *El tiempo*, 1958). — G. J. B. Bremer, *Wijsgerige aspecten van het natuurkundig tijdsbegrip*, 1955. — A. Caracciolo, *La persona e il tempo*, 1955. — F. Hund, K. Jung, A. Wenzl et al., "Begriff der Zeit", en *Studium générale*, Cuadernos 8, 9 y 10, Año VIII (1955). — J. M. Estrada, *Filosofía del tiempo*, 1955 [y de la identidad]. — A. N. Prior, *Time and Modality*, 1957 [John Locke Lectures 1955-1956]. — Eugen Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit, Bewegung*, 1957. — Anton Neuhäusler, *Zeit und Sein*, 1957 [Monographien zur philosophischen Forschung, 19]. — Herko Groot, *Het mysterie van de tijd*, 1958. — V. Jankélévitch, E. Paci, R. Lazzarini et al., *Il tempo*, 1958 [de *Archivio di filosofia*, ed. E. Castelli]. — G. J. Whithrow, *The Natural Philosophy of Time*, 1961. — Richard Schlegel, *Time and the Physical World*, 1961. — G. L. S. Shackle, *Decision, Order, and Time in Human Affairs*, 1961. — H. Feigl y G. Maxwell, eds., *Scientific Explanation, Space, and Time*, 1962 [Minnesota Studies in the Philosophy of Science, 3; especialmente el trabajo de Wilfrid Sellars titulado "Time and the World Order"]. — H. A. Slaate, *Time*

and Its End: A Comparative Existential Interpretation of Time and Eschatology, 1962. — J. Mouroux, *Le mystère du temps. Approche théologique*, 1962. — Friedrich Kümmel, *Über den Begriff der Zeit*, 1962 [Forschungen zur Pädagogik und Anthropologie, 6]. — O. Costa de Beauregard, *La notion du temps. Equivalence avec l'espace*, 1963 [Actualités scientifiques et industrielles, 1300]. — *Id.*, *La section principe de la science du temps*, 1963. — Adolf Grünbaum, *Philosophical Problems of Space and Time*, 1963.

Varias de las obras antes indicadas tratan también de la cuestión de la medida y desarrollo del tiempo, pero destacamos al respecto el volumen colectivo titulado *Time and Its Mysteries*, en tres series (1. R. A. Millikan, J. C. Meriam, H. Shapley, J. H. Breasted; 2. D. W. Haring, W. F. Fray Swann, J. Dewey, A. H. Compton; 3. H. N. Russell, A. Knopf, J. T. Shotwell, G. P. Luckey).

Al "tiempo histórico" se refieren varias de las obras citadas en la bibliografía de HISTORIA; recordamos que Heidegger se ocupó tempranamente del asunto en "Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, CLXI (1916), 173 y sigs. También se ocupó de esta cuestión Georg Simmel en "Das Problem der historischen Zeit", *Zur Philosophie der Kunst. Philosophische und Kunstphilosophische Aufsätze*, 1922, ed. Gertrud Simmel, págs. 152-69 y *Brücke und Tür*, 1957, págs. 43-58.

Algunas de las obras anteriores se refieren al llamado "concepto psicológico del tiempo", pero destacamos al respecto: Filippo Masci, *Sai senso del tempo*, 1890. — J.-M. Guyau, *Genèse de l'idée de temps*, 1890 (trad. esp.: *La idea del tiempo*, 1940). — V. Benussi, *Die Psychologie der Zeitauffassung*, 1913. — M. Sturt, *The Psychology of Time*, 1925. — Pierre Janet, *L'évolution de la mémoire et de la notion de temps*, 1928. — E. Minkowski, *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychologiques*, s/f. (1935). — Jean Piaget, *Le développement de la notion du temps chez l'enfant*, 1946. — Ph. Malrieu, *Les origines de la conscience du temps: les attitudes temporelles de l'enfant*, 1953. — J. Pucelle, *Le temps*, 1955, 3ª ed., 1962. — Paul Fraisse, *Psychologie du temps*, 1957.

Para el problema del tiempo en la evolución: H. F. Blum, *Time's Arrow and Evolution*, 1955.

Para la historia de la noción de tiempo, remitimos por lo pronto a la bibliografía de INFINITO (especialmen-

te obras de Joñas Cohn, Heinz Heimsoeth, R. Mondolfo); además: Werner Gent, *Die Philosophie des Raumes und der Zeit. Historische, kritische und analytische Untersuchungen*, 2 vols., 1926-1930, reimp., 1963. — Zygmunt Zawirski, *L'évolution de la notion de temps*, 1936. — A.-J. Festugière, "Le sens philosophique du mot *αἰών*", *La Parola del Passato. Rivista di Studi Classici*, XI (1949), 172-89. — Enzo Degani, *AIWN. Da Omero ad Aristotele*, 1961. — Adolfo Levi, *Il concetto del tempo nei suoi rapporti coi problemi del divenire e dell'essere nella filosofia di Platone*, 1920. — N. Abbagnano, *La nozione di tempo in Aristotele*, 1933. — John F. Callahan, *Four Views of Time in Ancient Philosophy*, 1948 [Platón, Aristóteles, Plotino, San Agustín]. — Adolfo Levi, "Il concetto del tempo nelle filosofie dell'età romana", *Rivista critica di storia della filosofia*, III (1952), 173-200. — V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, 1953. — Jean Guittou, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, 1933, 3ª ed., 1959. — J. Chaix-Ruy, "Le problème du temps dans les *Confessions* et dans la *Cité de Dieu*", *Giornale di Metafisica* (1954), 464-77. — Erich Lampey, *Das Zeitproblem nach den Bekenntnissen Augustins*, 1960. — E. Bernheim, *Mittelalterliche Zeitan-schauungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtsschreibung*, 1918. — A. Mansion, "La théorie aristotélicienne du temps chez les péripatéticiens médiévaux: Averroes, Albert le Grand, Thomas d'Aquin", *Revue néoscholastique de philosophie*, XXXVII (1934), 275-307. — H. Shapiro, *Motion, Time, and Place According to William Ockham*, 1957 [Franciscan Institute Publications. Philosophy series, 13]. — J. F. Yela Utrillo, "Espacio y tiempo en Suárez", *Actas del Congreso de filosofía de Barcelona*, II (1948), págs. 145-81. — M. F. Cleugh, *Time and Its Importance in Modern Thought*, 1938. — Stephen Toulmin, "Criticism in the History of Science: Newton on Absolute Space, Time, and Motion", *The Philosophical Review*, LXVIII (1959), 1-29, 203-27. — A. O. Lovejoy, *The Reason, the Understanding, and Time*, 1961. — E. van Biema, *L'espace et le temps chez Leibniz et chez Kant*, 1908. — Fritz Heinemann, *Der Aufbau von Kants Kritik der reinen Vernunft*, 1913 [Philosophische Arbeiten, VII, 2]. — Jacques Havet, *Kant et le problème du temps*, 1947. — Werner Gent, "Die Kategorien des Raumes und der Zeit bei F. W. T. Schelling", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, VIII (1954), 353-77. — Wolfgang Wieland, *Schellings Lehre von der Zeit. Grund-*

lagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie, 1956. — J. Stam-bauch, *Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche*, 1959. — Enzo Paci, *Il problema del tempo nella fenomenologia di Husserl. Corso di filosofia teorética*, 1960. — Gunther Eigler, *Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen*, 1961 [Monographien zur philosophischen Forschung, 24]. — William W. Hammerschmidt, *Whitehead's Philosophy of Time*, 1947. — Moritz Schlick, *Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik*, 1917 (trad. esp.: *Espacio y tiempo en la física actual*, 1931). — Para otras obras sobre el concepto de tiempo en la física actual, véanse sobre todo los escritos de Hans Reichenbach, Richard Schlegel y Wilfrid Sellars y Adolf Grünbaum cit. *supra*. — Francisco Romero, "Temporalismo", en el volumen del autor *Filosofía contemporánea*, 1941 [sobre las tendencias temporalistas de Bergson, Heidegger, etc.]. — Georges Poulet, *Études sur le temps humain*, 1949 [de Montaigne à Proust].

Sobre el contraste entre las concepciones hebrea y griega del tiempo, véanse los siguientes escritos, a que hemos hecho alusión en el texto del artículo: Ernst von Dobschütz, "Zeit und Raum im Denken des Urschri-stentums", *Journal of Biblical Literature*, XLI (1922), 212 y sigs. — Thorleif Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, 1954, especialmente Cap. III.

TILLICH (PAUL) nac. (1886) en Stardezzel (Guben, Lausacia inferior). Fue "Privatdozent" en Halle (1916-1919), en Berlín (1919-1924), "profesor extraordinario" en Marburgo (1924-1945), profesor titular en Dresden (1925-1929), en Frankfurt (1929-1933), en el "Union Theological Seminary" de Nueva York (1933-1955); desde 1955 es profesor en la Universidad de Harvard. Influido al principio por lo que se ha llamado "formalismo teológico", próximo al manifestado dentro de la Escuela de Marburgo (v.) Tillich se ocupó de las formas religiosas como formas culturales. Interesado grandemente en los problemas sociales y en las doctrinas socialistas, Tillich trató de establecer relaciones entre los principios teológicos protestantes básicos y la situación social de nuestra época. Sin dejar de interesarse por los "problemas de nuestro tiempo" y, en general, por lo que se ha llamado "la situación", Tillich ha procedido luego a elaborar una teología sistemática en la cual

encuentran su lugar todos los grandes temas teológicos de la época; se trata en gran medida de una "teología situacional", pero debe entenderse 'situacional' de dos modos: como algo que se refiere al momento actual histórico y como algo que se refiere a la "situación humana" como tal. Tillich trata de destacar el contenido de la fe religiosa tal como es inmediatamente vivida por el individuo, pero sin por ello reducir la teología a "teología de la experiencia". La teología es "existencial" en el sentido de que toda experiencia religiosa es últimamente existencial, pero es a la vez filosófica y sistemática. "Lo que nos concierne últimamente —escribe Tillich— es lo que determina nuestro ser o no ser. Sólo son teológicos los enunciados que tratan de su objeto en cuanto puede convertirse en asunto de ser o no ser para nosotros." Pero a la vez lo que determina nuestro ser o no ser es lo que nos concierne últimamente. Por tanto, la teología es reflexión sistemática sobre el Absoluto en tanto que nos concierne y sobre lo que nos concierne en tanto que ello es el Absoluto. En general, Tillich busca una "integración teológica" que es a la vez integración de esencia y existencia, de Absoluto infinito y de lo finito, de eternidad y temporalidad.

Obras principales: *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophische Entwicklung*, 1912 (*Mística y conciencia de culpa en la evolución teológica de S.*). — *Masse und Geist. Studien zur Philosophie der Masse*, 1920 (*Masa y espíritu. Estudios para una filosofía de las masas*). — *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden*, 1923 (*El sistema de las ciencias según los objetos y los métodos*). — *Ideen zu einer Theologie der Kultur*, 1923, 2ª ed., 1924 (*Ideas para una teología de la cultura*). — *Kirche und Kultur*, 1924 (*Iglesia y cultura*). — *Kairos. Zur Geisteslage und Geisteswerdung*, 2 vols. (*K. Situación y devenir espirituales*). — *Das Dämonische*, 1926. — *Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, 1929 (*Protestantismo como crítica y estructura*). — *Religiöse Wirklichkeit*, 1929, 2ª ed., 1931 (*Realización religiosa*). — *Religion und Kultur*, 1925. — *Protestantisches Prinzip und proletarische Situation*, 1931 (*Principio protestante y situación proletaria*). — *Hegel und Goethe*, 1932. — *Die sozialistische Entscheidung*, 1933 (*La decisión socialista*). — *The*

TIM

Shaking of the Foundations, 1948. — *Systematic Theology*, 3 vols., 1951-1957. — *Love, Power, and Justice: Ontological Analysis and Ethical Applications*, 1954. — *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, 1955. — *The New Being*, 1956 (en alemán: *Das neue Sein*, 1957). — *The Courage To Be*, 1958 (en alemán: *Der Mut zum Sein*, 1958). — *The Eternal Now*, 1963. — *Christianity and the Encounter of World Religions*, 1963 [Nº 14 Bampton Lectures in America]. — Edición de obras: *Gesammelte Werke*, desde 1959, ed. R. Albrecht.

Véase Kurt Herberger, *Historismus und Kairos*, 1935 (Dis.) [Theologische Blätter, Nos. 6, 7 y 8]. — G. Weigel, "The Theological Significance of P. T.", *Gregorianum*, XXXVII (1956), 34-54. — R. A. Killen, *The Ontological Theology of P. T.*, 1956. — Christoph Rhein, P. T., *Philosoph und Theologe. Eine Einführung in sein Denken*, 1957.

TIMÓN (ca. 320-235 antes de J.C.), de Flionte, llamado también Timón el Silógrafo, por su poema en tres cantos titulado Στλλοι, es decir Los Miradas de Reojo (a veces se traduce por *Burlas*, *Libelos*), se estableció hacia el año 300 en Megara, donde escuchó a Estilpón. Regresó luego a Flionte, pasó a Elis, donde oyó a Pirrón y se convirtió en el más fiel y entusiasta de los discípulos de éste. En Bitinia y Calcedonia se dedicó a la enseñanza de la retórica. Finalmente, pasó a Atenas, donde tuvo varios discípulos (según Hipoboto y Soción [apud Diógenes Laercio, IX, 115], son los siguientes: Dioscórides de Chipre, Nicoloco de Rodas, Eufanor de Seleucia y Prailo de Tróade). El lazo entre el escepticismo pirrónico de Filón y el posterior escepticismo de Enesidemo parece hallarse en una serie de discípulos del discípulo de Timón, Eufanor de Seleucia.

En el poema burlesco citado en otro escrito titulado Ἰνδαλμοί o *Apariencias* (a veces se traduce por *Imágenes*, *Falsas semejanzas*), Timón atacó sarcásticamente a los filósofos de otras escuelas (con excepción de Jenófanes y los eleatas) en defensa del pirronismo. Tal actitud resulta más patente en lo que queda del segundo canto de los Στλλοι, en el cual Timón presentó una batalla entre filósofos, presidida por Eris, la diosa de la disputa. Los dogmáticos (conducidos por Zenón y Cleantes) lu-

TIN

chan contra los antidogmáticos (dirigidos por Arcesilao). Los últimos triunfan, pero el triunfo es efímero: el vencedor no es Arcesilao, sino Pirrón.

Fragmentos de Timón (que escribió, además, algunos libros sobre las sensaciones, Περὶ αἰσῆσεων, y un diálogo en prosa titulado Ἰθῶων, en H. Diels, *Poetarum philosophorum fragmenta*, 1901, págs. 182 y sigs., y F. W. A. Mullach, *Fragmenta philosophorum graecorum*, I, 84-98 [1860]). También en *De Timone Phlasiio ceterisque Sillographis graecis*, 1859, de C. Wachsmuth (suplemento a su memoria) y en el volumen del mismo autor titulado *Corpusculum poseoi epicae graecae ludibundae, fasc. II continens Sillographos Graecos a Curtio Wachsmuth iterum editos. Praecedit commentatio de Timone Phlasiio ceterisque sillographis*, Lipsiae, 1885, y en J. F. Langheinrich, *Dissertationes tres de Timone sillographo, accedunt eius fragmenta*, Lipsiae, 1720-1724. — Véase D. Zimmermann, *Commentatio qua Timonis Phlasiit Sillorum reliquiae a Sexto Empirico traditae explanantur*, 1865. — A. Ludwich *De quibusdam Timonis Phlasiit fragmentis*, 1903. — G. Voghera, *Timone di Fluente e la poesia sillografica*, 1904. — L. Robin, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, 1944, Parte I, cap. ii.

TINDAL (MATTHEW) (ca. 1656-1733) nació en Ferrers (Devonshire, Inglaterra). Fue "Fellow" de "All Souls Collège", Oxford. De religión anglicana, se convirtió al catolicismo en 1685, pero poco después abjuró su conversión. Tindal fue uno de los más destacados deístas ingleses (véase DEÍSMO). Hostil a los dogmas y al espíritu de intolerancia teológica, Tindal expuso y defendió un concepto de Dios en el que pudieran coincidir las diversas creencias cristianas. A tal efecto subrayó el carácter racional y razonable de las leyes divinas, las cuales equiparó a las leyes de la razón. La verdadera religión es, para Tindal, la "religión natural", que es al mismo tiempo la "religión de la razón"; el contenido de esta religión es primariamente ético y de ninguna manera teológico o dogmático.

Tindal no llegó en sus ideas deístas a tan radicales consecuencias como John Toland (VÉASE), pero fue objeto de crítica por los autores anti-deístas y teístas, entre los cuales se destacaron Joseph Butler (VÉASE) y John Conybeare (*Defence of Revealed Religion*, 1732).

TIP

Obras: *Essay of Obédience to the Suprême Powers*, 1694. — *Essay of the Power of the Magistrate, and the Rights of Mankind in Matters of Religion*, 1697. — *The Liberty of the Press*, 1698. — *The Rights of the Christian Church Asserted against the Romish and All Other Priests who claim an Independent Power over It*, 1706. — *Christianity as Old as Creation, or the Gospel a Republication of the Religion of Nature*, 1730, reimp., 1962 con introducción por G. Gawlick [esta es la obra principal de Tindal y la que suscitó mayores discusiones entre deístas y anti-deístas].

Véase bibliografía de DEÍSMO y LIBREPENSADOBES.

TIPITAKA. Véase BUDISMO.

TIPO. I. *Concepto general y concepto psicológico*. El vocablo griego τύπος (typus, 'tipo') significa "golpe", y de ahí "marca dejada por un golpe", "sello", "figura", "molde", "impresión". Rudolf Eucken (*Geistige Strömungen der Gegenwart*, D, 5) indica que en su acepción actual los términos 'tipo' y 'típico' proceden de la medicina. Eucken remite en este respecto a Dilthey (*Sitzungsberichte der König. Preuss. Ak. der Wissenschaften*, XIII [1896], pág. 18), el cual escribe que "en el [anterior sentido] el primer uso técnico del término ['tipo'] se halla en el médico Coelius, que vivió probablemente en el siglo II de la era cristiana) cuando, al referirse al tipo de la fiebre intermitente, entendía por ella la regla o norma de desarrollo de la enfermedad. En este mismo sentido hablamos nosotros en general de desarrollo típico".

A base de estos significados se ha entendido 'tipo' como modelo que permite producir un número indeterminado de individuos que se reconocen como pertenecientes a la misma clase. Los individuos en cuestión son ejemplos de un tipo y todos ellos tienen "un aire de familia". La noción de tipo se aplica a veces a uno de los ejemplares, o a un número muy reducido de los ejemplares, en tanto que manifiesta, o manifiestan, con mayor claridad y radicalismo que otros, la clase a la cual pertenecen. Se habla entonces de "caso típico". Cuando un ejemplar representa máximamente "el" tipo puede llamarse "arquetipo". A veces se usa 'tipo' para referirse a un conjunto de determinaciones o rasgos que no aparecen en ninguno de los individuos de una

TIP

clase dada, pero a los cuales se acerca más o menos cualquier individuo de una clase dada; se habla entonces de *prototipo* o de *tipo ideal*. Con mayor frecuencia el tipo es considerado como un *esquema* —un esquema representativo—, como una forma que proporciona la imagen de acuerdo con la cual es posible discernir y conocer los demás ejemplares de una clase.

En la ciencia natural descriptiva y especialmente en la psicología se utiliza la noción de tipo para clasificar las variedades existentes. El uso consistente y sistemático de esta noción da lugar al llamado *pensar tipológico*, el cual utiliza, además, las nociones de clase, modelo y esencia. Se habla entonces de una tipología biológica y de una tipología psicológica. En psicología se ha usado la noción de tipo especialmente dentro de la tendencia científico-espiritual. Ahora bien, aunque el pensar tipológico se ha extendido sobre todo en la época contemporánea, no carece de antecedentes. El más conocido de ellos es el de Teofrasto. Nos hemos referido a este punto en el artículo *Carácter* (VÉASE), donde, además, hemos hecho referencia a la clásica doctrina hipocrática de los temperamentos. Agregaremos aquí que Teofrasto tomó como base de su teoría de los caracteres las manifestaciones externas humanas. Así, presentó y describió tipos tales como el halagador, el complaciente, el arrogante, el irónico, el jactancioso, el oficioso, el ofensivo, el estúpido, el desvergonzado, el gárrulo o locuaz, el ávido de noticias, el malhablado, el desconfiado, el avaro, el cobarde, el supersticioso, etc. Hemos visto también en el artículo *Carácter* que esta presentación tipológica fue reelaborada por La Bruyère, quien la precedió de una doctrina del hombre y de la sociedad (principalmente, la sociedad cortesana) y basó sus tipos especialmente en actitudes sociales. Muchos autores modernos, además de La Bruyère, siguieron los precedentes de Teofrasto. Entre ellos se encuentran Hall en sus *Characterismes of Vertues and Vices* (1608), Tomas Oberbury en sus *Characters or Witty Descriptions of the Properties of Sundry Persons* (1614), Francis Lenton, en sus *Essays, Of Persons, Trades, and Places, Offered to the City and*

TIP

Country (1629), Richard Braithwaite, en sus *Whimzies: Or, a New Cast of Characters* (1631). Además de ellos, pueden mencionarse los autores que se propusieron describir *in extenso* ciertos tipos determinados: baste a tal efecto citar los nombres de Castiglione, de Gracián, de Salvador Jacinto Polo de Medina. Ahora bien, todas estas tipologías no constituyen un precedente suficiente de la moderna tipología caracterológica. De hecho, el único autor que tomó tal tipología con suficiente amplitud y, sobre todo, procuró darle una base científica, fue Juan Huarte de San Juan (VÉASE). Teofrasto y sus imitadores, así como los moralistas-psicólogos mencionados, utilizaron, ciertamente, la noción de tipo psicólogo. Huarte de San Juan hizo más que esto; por tal motivo es un precursor de las más modernas investigaciones sobre los tipos de "ingenios".

Entre estas investigaciones mencionaremos varias a guisa de ejemplos. En su obra *Grosse Männer*, Ostwald distinguía entre sabios clásicos y sabios románticos. Los primeros son los analíticos, impersonales y "egoístas"; los segundos son los sintéticos, expansivos e "influyentes". Al primer grupo pertenecen Newton, Gauss, Cuvier; al segundo, Kepler, Geoffroy Saint-Hilaire. Esta clasificación ha sido admitida y completada por Maurice Gex (véase "Caractérologie, Science et Philosophie", en *Dialéctica*, III [1949], 219-35), quien señala que mientras el tipo clásico está dominado (como había señalado ya Bessonnet-Favre) por la categoría del "tener", el tipo romántico está dominado por la categoría del ser. Según Gex, la mencionada clasificación puede ser comparada, y en parte asimilada, a la establecida, con propósitos más generales y filosóficos, por otros autores, modernos y contemporáneos, cuando menos en la medida en que sus clasificaciones pueden ser aplicadas a lo que hemos llamado los "tipos intelectuales", es decir, siguiendo la terminología de Huarte, los "ingenios". Entre ellos cabe mencionar a Pascal (con su división entre el espíritu de geometría y el espíritu de finura), a Nietzsche (espíritu apolíneo y espíritu dionisiaco), P. Duhem (espíritus fuertes y estrechos y espíritus amplios y débiles), William James (espíritus delicados o tiernos y espíritus

TIP

"bárbaros" o fuertes), A. Binet (espíritus objetivos y espíritus subjetivos), F. Paulhan y F. Rignano (espíritus analíticos y espíritus sintéticos), Kretschmer (esquizotímicos y ciclo-tímicos), Jung (introvertidos y extrovertidos), etc., etc. Los primeros términos pueden reducirse al tipo "clásico"; los segundos, al tipo "romántico". En cambio, R. Le Senne, en su *Traité de Caractérologie*, basa de nuevo los tipos intelectuales en una doctrina (bien que ampliada) de los temperamentos; así nos encontramos con tipos flemáticos (Kant), apasionados (Comte), sentimentales (Maine de Biran), nerviosos (J. P. Sartre), coléricos (Saint-Simon), sanguíneos (Francis Bacon, Léon Brunschvicg), etc. Estas clasificaciones, y otras análogas, no son ajenas a la cuestión de las formas del pensar (VÉASE) o de las "hipótesis cósmicas" a que hemos aludido en otra parte (V. PERIFILOSOFÍA).

Esta relación entre tipología psicológica y forma general de pensamiento aparece más destacada en otras clasificaciones de tipos (como las de Dilthey, Spranger, Jaensch, Weber, Kretschmer, Jung, etc.). Casi todas ellas se han constituido, ya sea tomando como punto de partida el individuo humano, ya sea determinando a éste según los valores o intentando sintetizar ambas realidades mediante una tipología mixta. Dilthey se refiere ante todo a las formas de la concepción del mundo (naturalismo o materialismo, idealismo objetivo, idealismo de la libertad). Spranger toma como criterio para reducir a tipos la indefinida multiplicidad y variedad de los individuos, las formas ideales referidas a los valores y establece, según ellas, seis tipos humanos: teórico, económico, estético, religioso, social y político. Erich Jaensch construye una tipología basada en la Eidética (véase EMÉTRICO) y, por lo tanto, apoyada ante todo en la distinción entre las dos formas primarias de imágenes eidéticas según su mayor o menor acercamiento a los procesos representativos. Las imágenes menos representativas corresponden al llamado estado telanoide (tipo T); las más representativas corresponden al llamado tipo de Basedow (tipo B). Ahora bien, la generalización de estos tipos produce, según Jaensch, una tipología más amplia basada en la distin-

TIP

ción entre el llamado tipo de la integración (artístico, sintético) y el tipo de la desintegración (científico, intelectualista, analítico). Cada uno de estos tipos se divide en subtipos que, en rigor, van teniendo en la elaboración de Jaensch cada vez menos un significado psicológico y cada vez más un significado político-valorativo. Así sucede sobre todo en su idea del "contra-tipo" (Cfr. *Der Ggentypus der deutschen Volksbewegung*, 1934) que representa el estado máximo de desintegración del llamado tipo S en virtud de supuestos que se hallan ya muy alejados de las bases psicológico-descriptivas que todavía constituían el fundamento de sus investigaciones acerca de las formas del ser humano (Cf. *Grundformen menschlichen Seins*, 1929). Por su lado, Weber aplica el concepto de tipo ideal a la sociología y hace de él un término inalcanzable al cual se encamina constantemente todo obrar temporal e histórico. Kretschmer establece consideraciones tipológicas basadas en la teoría del temperamento y en la doctrina de la relación entre la estructura corporal y el carácter: leptosomático, atlético, pícnico, con tendencia de los dos primeros a la esquizotimia y del último a la ciclotimia. Jung hace depender los tipos de la extroversión o introversión en que se manifiesta respectivamente la preponderancia de lo objetivo o del psiquismo subjetivo. Todas estas tipologías constituidas a base de un criterio diferente, tienden, sin embargo, a una finalidad común: la de hacer posible la comprensión de las individualidades humanas y de sus relaciones con el espíritu objetivo y los valores, sin que ello equivalga a suponer que en la realidad existen los tipos puros.

77. *Concepto teológico.* En la literatura patristica se ha usado con frecuencia el concepto de tipo. Se basa en la suposición de que hay datos en el Antiguo Testamento que pueden ser considerados como "prefiguraciones" de acontecimientos posteriores. Los datos son llamados *tipos*; los acontecimientos prefigurados, *antitipos*. El antitipo completa, por lo tanto, el tipo, lo cual supone que hay ciertos acontecimientos históricos que pueden ser completados por otros hechos, en los cuales culminan los acontecimientos prefigurados. Con

TIP

gran frecuencia las figuras del Antiguo Testamento son considerados por los Padres de la Iglesia como "sombras", *σκιαί*, o tipos de las del Nuevo Testamento. Así, por ejemplo Moisés puede ser entendido como "tipo" de Cristo (Cfr., 7 *Cor.*, X, 6; *Gal.*, IV, 24). Un ejemplo de este uso lo tenemos en la obra de San Basilio sobre el Espíritu Santo, *Περὶ τοῦ πνεύματος*, IΔ', 31, 25 e - 28 b, ed. Benoît Pruche, O. P. (también en Migne, *PG.* XXXII, col. 121 b - 128 b). Ahora bien, como dice San Basilio, esta tipología no otorga divinidad a las cosas humanas, pues el tipo manifiesta como *por imitación* lo que se *vislumbra inteligiblemente* de lo que ha de suceder.

777. *Concepto lógico.* Para la solución de las paradojas lógicas descritas en el artículo sobre la noción de paradoja (*νέεσε*) se han propuesto, entre otras teorías, las llamadas *teorías de los tipos*. Usamos esta última expresión en plural y no, como suele hacerse, en singular, porque hay varias formas de la teoría de los tipos. La primera es la propuesta por B. Russell en 1908 (Cfr. Whitehead-Russell, *Principia Mathematica*, tomo I, 1910). Se trata de una teoría simple de los tipos completada con una teoría ramificada. La segunda es la teoría simple de los tipos propuesta por L. Chwistek (1921) y F. P. Ramsey (1926). La tercera es la teoría simplificada de los tipos resultante de la posibilidad de definición de los predicados poliádicos en términos de predicados monádicos. En esta sección comenzaremos por exponer los principales argumentos dados en defensa de sus respectivas teorías de los tipos por Russell, Chwistek y Ramsey, procederemos luego a dar un resumen de la versión simplificada de la teoría y señalaremos, finalmente, algunos de los argumentos que se han propuesto contra la teoría de los tipos en general.

La solución russelliana de las paradojas lógicas consistió fundamentalmente en demostrar que las expresiones en las cuales se formulan carecen de significación y deben ser eliminadas por medio de nuevas reglas. Así, por ejemplo, la paradoja de las clases desaparece tan pronto como reconocemos que una clase es de tipo más elevado que los miem-

TIP

bro de la clase, o que la subclase de una clase es de tipo menos elevado que la clase. En general puede decirse que el principio fundamental de la teoría de los tipos es que "*cualquier expresión que contiene una variable aparente es de tipo más elevado que aquella variable*" (*PM.* I, 41). Hay, pues, según Russell, un número infinito de niveles de tipos lógicos, con un nivel ínfimo de objetos lógicos que son las proposiciones elementales relativas a objetos individuales.

En la forma presentada por Russell la teoría de los tipos ofrecía varios inconvenientes. En primer lugar, no establecía una distinción clara entre las paradojas lógicas y las paradojas semánticas, de lo cual resultaban gran número de confusiones. En segundo término, el uso indiscriminado de la teoría obligaba a amputar importantes secciones de la matemática. Para solucionar esta última dificultad, Russell introdujo un axioma muy discutido: el axioma de reducibilidad. Este axioma, perteneciente a la teoría ramificada, consistía en afirmar que toda función proposicional de uno o más argumentos es formalmente equivalente a una función predicativa del mismo argumento o argumentos. Siendo el axioma arbitrario, Chwistek estimó que una teoría simple de los tipos resultaba suficiente para solucionar las paradojas lógicas. Tal teoría simple de los tipos "depende de la distinción entre individuos, funciones de individuos, funciones de estas funciones, etc.", por lo cual "el concepto de una función puede ser considerado como equivalente al concepto de una clase" (Cfr. Chwistek, *The Limits of Science*, 1948, pág. 152). Por su lado, Ramsey inició que bastaba definir un "ámbito" de funciones predicativas que eludiese las paradojas y permitiera la eliminación del axioma de reducibilidad. No se puede confundir, en efecto, argüía Ramsey, el tipo y el orden: "El tipo de una función es una característica de ella que depende de los argumentos que puede tomar; pero el orden de una proposición o función no es una característica real, sino lo que Peano llamaba una pseudo-función" (Cfr. *The Foundations of Mathematics*, 1931, pág. 47). Para Ramsey, las proposiciones en sí mismas no tienen órdenes: "son sim-

TIP

plemente distintas funciones de verdad de proposiciones atómicas — una totalidad definida, que depende sólo de las proposiciones atómicas de que se trate" (*op. cit.*, pág. 48-9). Así, la teoría simple de los tipos resuelve las paradojas lógicas; para las paradojas semánticas es necesario introducir la teoría de los niveles de lenguaje (véase METALENGUAJE).

La versión simplificada de los tipos se apoya en la idea fundamental de Russell, y precisa que las propiedades de los individuos y los individuos a los cuales se adscriben tales propiedades no forman un nivel único en el universo del discurso, sino que están distribuidos en un número infinito de tipos. El tipo ínfimo es el tipo de los individuos; el inmediatamente superior a éste es el tipo de las propiedades de individuos; el tipo superior a este último tipo es el tipo de las propiedades de propiedades de individuos y así hasta el infinito. Una vez supuesto esto se modifica la regla de formación de las fórmulas bien formadas en la lógica cuantificacional superior en el sentido de que solamente se consideraran como bien formadas las fórmulas en las cuales las propiedades de una entidad dada sean del tipo superior próximo. Como las fórmulas que daban origen a las paradojas lógicas violaban esta regla, resulta que tales fórmulas no son consideradas como bien formadas. La teoría simplificada de los tipos puede seguir manteniendo una diferencia entre propiedades monádicas y clases, en cuyo caso se trata de una teoría intensional, o puede considerar las propiedades extensionalmente, en cuyo caso se trata de una teoría extensional. La teoría extensional de los tipos propone la jerarquía que comienza con los individuos, pasa a clases de individuos, luego a clase de clases de individuos y así sucesivamente.

Indicamos antes que reseñaríamos brevemente varias objeciones contra la teoría de los tipos. La más habitual —la que alega no haberse establecido una distinción entre paradojas lógicas y paradojas semánticas— es solucionada, como hemos visto, por medio de versiones distintas de la original russelliana. Otra objeción consiste en indicar que se presta a veces demasiada atención a la teoría de los tipos, como si fuese la única que

TIP

soluciona las paradojas lógicas, cuando es sabido que hay otro procedimiento para solucionarlas: las teorías axiomáticas de los conjuntos. Terminaremos con una objeción que fue muy discutida en su tiempo, y que aunque hoy día debe ser considerada como una curiosidad histórica, da idea del modo como se reaccionaba frente a las teorías de los tipos (en su versión original russelliana) desde el punto de vista filosófico. Se trata de la objeción, o serie de objeciones, presentadas por Paul Weiss en su artículo "The Theory of Types" (*Mind*, N. S. XXXVII [1928], 338-48). Indica el mencionado autor que la teoría de los tipos debe ser limitada en su aplicación, ya que no todos los problemas que se presentaron y para los cuales intentó ser una solución la exigen indiscriminadamente. Esta teoría, dice Weiss, no puede ser una proposición no restringida sobre todas las proposiciones restringidas. Como proposición no restringida debe tomarse a sí misma como argumento. Pero resulta que "sus argumentos son sólo aquellas proposiciones que no son argumentos para sí mismas". De ahí que la teoría de los tipos no pueda ser restringida sin ser a la vez, ella misma, restringida. Tampoco puede ser, sigue diciendo Weiss, una proposición restringida sobre todas las proposiciones restringidas. En tal caso, sería una de las proposiciones restringidas y debería tomarse a sí misma como argumento. Y en este caso sería, a su vez, no restringida. Parece, pues, que la misma formulación de la teoría de los tipos topa con dificultades de carácter antinómico, por lo menos cuando se la toma —como lo hace, en el fondo, Weiss— en el sentido de una "regla de verdad", y no en el sentido de una "regla de formación" de lenguajes. Según Weiss, hay tres soluciones posibles para evitar las mencionadas dificultades. La primera consiste en suponer que la teoría de los tipos es restringida y no se aplica a todas las proposiciones sino sólo a algunas proposiciones, es decir, que no es un argumento para sí misma, sino para alguna otra proposición sobre proposiciones restringidas. La dificultad de esta solución radica en que conduce a un *regressus ad infinitum* que aumenta indefinidamente las teorías de los tipos sobre las teorías de los tipos. La segunda solu-

TIP

ción consiste en afirmar las limitaciones de enumeraciones finitas (tales como "todas las verdades son sólo parcialmente verdaderas"), con lo cual "toda condición que impone limitaciones universales es limitada en los términos de lo que limita, pero limitada a su vez por alguna otra condición". Con esto, la teoría de los tipos es no restringida respecto a proposiciones restringidas, y restringida respecto a todas las proposiciones, pues se refiere a un principio superior que la limita. La tercera solución consiste en considerar la teoría de los tipos como una proposición intensiva (entendiendo por ella una forma de proposiciones que no son ni restringidas ni no restringidas por ser incapaces de asumir ningún argumento). Los "argumentos" de tal proposición son meramente "conformes" con ella. Esta solución obliga a abandonar el llamado ideal de una lógica completamente extensional y aun a subordinar la lógica extensional a una intensional.

Sobre tipo en sentido psicológico, véase, además de las obras citadas en el texto y de las que constan en la bibliografía del artículo CARACTER: Wilhelm Dilthey, *Die Typen der Weltanschauungen*, 1911 [*Gesammelte Schriften*, VII, 1931]. — Eduard Spranger, *Lebensformen. Ein Entwurf*, 1914 (trad. esp.: *Formas de vida*, 1935). — Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, 1919. — Ernst Kretschmer, *Körperbau und Charakter. Untersuchungen zum Konstitutionsproblem und zur Lehre von den Temperamenten*, 1921, 23 y 24ª ed., 1961 (trad. esp.: *Figura y carácter*, 1926; otra trad.: *Constitución y carácter*, 1947). — C. G. Jung, *Psychologische Typen*, 1921 (trad. esp.: *Tipos psicológicos*, 1935, varias ediciones). — R. Müller-Freienfels, *Persönlichkeit und Weltanschauung. Die psychologischen Grundtypen in Religion, Kunst und Philosophie*, 1923. — Joachim Wach, *Die Typenlehre Trendelenburgs und ihr Einfluss bei Dilthey*, 1926. — Bernhard Pfister, *Die Entwicklung zum Idealtypus*, 1928. — G. Pfahler, *System der Typenlehre*, 1929. — O. Kroh, *Experimentelle Beiträge zur Typenkunde*, I, 1929. — E. R. Jaensch, *Studien zur Psychologie menschlicher Typen*, 1930 (en colaboración). — Bergfeld, *Der Begriff des Typus*, 1933. — Th. Lersch, *Charakterologische Typologie*, 1934. — K. L. Wolf, K. Strunz et al., "Typusbegriff", Cuaderno 7 de Año IV (1951) y Cuaderno 4 de Año V (1952)

de *Studium générale*. — Sobre tipo en sentido teológico: L. Goppelt, *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments*, 1939. — J. Daniélou, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de ja typologie biblique*, 1950 (hasta el siglo I). — H. G. Fritzche, *Die Strukturtypen der Theologie. Eine kritische Einführung in die Theologie*, 1961. — [Forschungen zur systematischen Théologie und Religionphilosophie]. — Sobre tipo en sentido lógico, véase, además de las obras citadas en el texto, el escrito de C. G. Hempel y P. Oppenheim, *Der Typusbegriff im Lichte der neuen Logik*, 1936. — W. V. Quine, "On the Theory of Types", *The Journal of Symbolic Logic*, 3 (1938), 125-39. — A. Church, "A Formulation of the Simple Theory of Types", *ibid.*, 5 (1940), 56-68. — K. Jaako, J. Hintikka, *Tyo Papers on Symbolic Logic*, 1955 [Acta Philosophica Fennica, 8] [Parte sobre la teoría de los tipos]. — Richard M. Martin, *Intension and Decision*, 1963 [sección titulada "Intensions and the Theory of Types"]. — Sobre concepto de tipo en diversos campos e intento de clasificar los "tipos de tipos": A. Seifert, *Die kategoriale Stellung des Typus*, 1953.

TIQUISMO. Transcribimos así el vocablo que, de atenernos más exactamente a su raíz griega, deberíamos transcribir 'tychismo' o 'tyjismo' (lo mismo hemos hecho con otros términos, tales como 'Sinequismo' [v.] y 'Sinecología' [v.]). 'Tiquismo' traduce el término *Tychism*, usado por Peirce (v.) para designar el principio según el cual hay contingencia y azar (VEASE) (de $\tau\acute{\upsilon}\chi\eta$ = "azar" [a veces, "causa escondida a la razón humana", como en Crisipo; Cfr. von Arnim, II, 967]).

El tiquismo es la doctrina que resulta de una de las tres grandes categorías cosmológicas: la categoría del azar. Esta categoría está relacionada con la categoría metafísica que se refiere a los modos de existencia, particularmente al modo llamado justamente "azar". Está asimismo relacionada con una de las tres categorías fenomenológicas o faneroscópicas: la categoría llamada "Seguridad" o "Lo Segundo" (*Secondness*). Esta categoría corresponde a la existencia, "facticidad" o "actualidad" (en el sentido originario de 'actualidad'). Peirce admite, o postula, un "puro azar", el azar engendra, a su entender, hábitos y regularidades. Ello se debe probablemente a que hay continuidad, por

lo menos "continuidad evolutiva". Por eso Peirce estima que el tiquismo no es en modo alguno incompatible con el sinequismo (VÉASE), antes bien se halla estrictamente correlacionado con él.

En un sentido más general el tiquismo es la doctrina o, más ampliamente, la actitud filosófica que prefiere un mundo "espontáneo" y en constante "crecimiento" a un mundo "determinado" y "terminado". Es la actitud que, junto a Peirce, mantuvieron, entre otros autores, Bergson y William James. Este último lo manifestó explícitamente en una carta a Bergson del 13 de junio de 1907 (*The Selected Letters of William James*, ed. Elizabeth Hardwick, 1961, págs. 237-8), en la que figuran estas líneas: "Tengo la impresión de que estamos ambos luchando por lo mismo, usted como jefe, y yo en las filas. La posición que estamos salvando es el "tiquismo" [*Tychism*], y un mundo realmente en crecimiento. Pero mientras yo no he encontrado hasta ahora mejor modo de defender el tiquismo que afirmando la adición espontánea de elementos *discretos* del ser (o su substracción), usando, pues, armas intelectualistas en el juego, usted pone las cosas en su punto de un plumazo mediante la idea de la naturaleza continuamente creadora de la realidad.

TOD. Aristóteles llama un todo, en primer lugar, a aquello en lo cual no falta ninguna de sus partes constitutivas y, en segundo término, a lo que contiene sus partes componentes de manera que formen una unidad. Esta unidad puede ser de dos clases: 1) Las partes componentes son, a su vez, unidades. 2) La unidad es resultante del conjunto de las partes. Finalmente, siguiendo a Platón, distingue Aristóteles entre el todo, $\delta\lambda\omicron\nu$, y la totalidad o, mejor dicho, la suma, $\tau\omicron\iota\upsilon$. El todo es el conjunto en el cual la posición de las partes no es indiferente; la suma es el conjunto en el cual es indiferente la situación de las partes. Esta distinción es análoga a la que existe entre los términos latinos *totum* y *compositum*. Los primeros se refieren, por ejemplo, a totalidades orgánicas, a estructuras; los segundos, a simples adiciones de partes, a meros agregados. La distinción y aun la antítesis señalada por Platón en el *Theat.* entre el "todo compuesto de

partes", $\beta\lambda\omicron\nu$ $\acute{\alpha}\chi$ $\tau\omicron\nu\omega\upsilon$ $\mu\epsilon\rho\acute{\omega}\nu$, y el "todo antes de las partes", $\delta\lambda\omicron\nu$ $\pi\rho\delta$ $\tau\omicron\nu\omega\upsilon$ $\pi\epsilon\rho\acute{\omega}\nu$, está indudablemente en la base de las consideraciones anteriores: en un caso se trata, en efecto, de un conjunto hecho o "engendrado", $\gamma\epsilon\gamma\omicron\nu\omicron\varsigma$, de partes, y en el otro de una unidad sin partes separables, $\acute{\alpha}\mu\epsilon\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$. También los viejos estoicos distinguían entre $\tau\delta$ $\pi\acute{\alpha}\nu$ y $\tau\delta$ $\delta\lambda\omicron\nu$ (véase von Arnim, II, 522-5, donde recoge textos de Acio, *Plac.*, II, 1, 7; Aquiles, *Isagoge*, 5, pág. 129; Petav, *Uran.*; Sexto, *adv. math.*, IX, 322 y Plutarco, de *comm. not.*, c. 30, pág. 1073 d). La totalidad, $\pi\acute{\alpha}\nu$, se refiere al cosmos, mientras que el todo, $\delta\lambda\omicron\nu$, se refiere al infinito en tanto que vacío infinito o receptáculo. La distinción no sólo fue mantenida en el neoplatonismo, especialmente entre los sucesores de Plotino, sino que fue elaborada mediante nuevas distinciones. Así, Proclo establece una diferencia entre un todo en tanto que "todo antes de las partes", $\chi\rho\beta$ $\tau\omicron\nu\omega\upsilon$ $\mu\epsilon\rho\omega\upsilon$, "un todo compuesto de partes", $\acute{\epsilon}\chi$ $\tau\omicron\nu\omega\upsilon$ $\mu\epsilon\rho\omega\upsilon$, y un todo en la parte, $\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\omicron\upsilon$ $\mu\acute{\epsilon}\rho\epsilon\iota$: (*Institutio Theologica*, prop. 67). El primero es el todo en su causa; el segundo, el todo como existencia; el tercero, el todo como participación.

Las dificultades planteadas por la noción de 'todo' dieron origen muy pronto a diversos ejercicios retóricos o escépticos. Sexto, el Empírico, convenía, en efecto, en que un todo puede existir fuera de sus partes o constituido por ellas (*Hyp. Pyrr.*, III, 98). Pero el problema con ello planteado era considerable. Por un lado, un todo no es más que sus partes, ya que sin ellas el todo desaparece. Por el otro, si las partes mismas forman un todo, éste será un simple nombre al cual no corresponde existencia individual. De esto se deduce que el todo no existe. No hay que decir que esto ocurre no sólo cuando se considera la cuestión del todo y sus partes desde un punto de vista escéptico, sino también, y muy especialmente, cuando este escepticismo está basado en un nominalismo. Pero en este caso es preciso negar, como los escépticos hacían, no solamente el todo, sino la parte misma. Pues si existen partes, o son partes del todo, o una de otra, o cada una por sí misma. Pero no puede haber partes del todo, pues éste no es nada más que sus partes

TOD

(y en este caso, además, las partes serán partes de sí mismas, ya que se dice que cada una de las partes es complementaria del todo). No puede haber partes una de otra, pues se dice que la parte está incluida en aquello de que es parte, y es absurdo afirmar que, por ejemplo, la mano está incluida en el pie. Ni, finalmente, puede ser cada parte, parte de sí misma, pues a causa de la inclusión sería a la vez mayor y menor que ella misma (*ibid.*, III, 100-1).

Algunos autores medievales reiteraron los argumentos destinados a probar que las partes no tienen existencia real. Así sucedió con Roscelino. Según la transcripción que da Abelardo (*Dialéctica* V: "Liber divisionum et definitionum") de los argumentos del mencionado autor, decir que una parte de una cosa es tan real como esta cosa equivale a decir que es una parte de sí misma, pues una cosa no es lo que es si no es con todas sus partes. Además, la parte de un todo debería preceder a este todo, pues los componentes deben preceder al compuesto. Mas como la parte de un todo forma parte del todo, la parte debería precederse a sí misma, lo cual es absurdo. La mayor parte de los autores escolásticos, sin embargo, tomaron por base de sus análisis de la noción de totalidad las ideas aristotélicas. Se proponían al respecto varios tipos de totalidad: el todo contiguo, el todo homogéneo, el todo potencial, el todo esencial, el todo integral, etc. De estos tipos se consideraron especialmente importantes los dos últimos mencionados (*totum essentiale* y *totum integrale*). Uno de los problemas más frecuentemente planteados con respecto al todo era el siguiente: "¿Debe el todo distinguirse de las partes componentes real o racionalmente?" (An *totum realiter vel ratione tantum distinguitur a partibus unitis*). La distinción real fue sostenida, entre otros, por Juan Duns Escoto, Juan Capreolo, Cayetano, el Ferrariense, Juan de Jandún (Averroes, que la había discutido, no había dado una solución definitiva). Según Fonseca, la distinción real tiene últimamente su fundamento en la doctrina de Aristóteles. La distinción racional fue defendida por Durando de Saint-Pourçain, Gregorio de Rimini y otros. A ella se adhirieron asimismo muchos escolas-

TOD

tics de fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVII (por ejemplo, Suárez). *Grosso modo* pueden agruparse las opiniones sustentadas al respecto en tres respuestas: (1) Hay una distinción real o absoluta, según la cual el todo es un compuesto cuya naturaleza no puede reducirse a la naturaleza de las partes componentes; (2) Hay una distinción modal, según la cual no hay una tercera entidad distinta, pero el todo es un modo de ser de las partes no incluido en éstas; (3) Hay una distinción racional, según la cual sólo la mente puede fundamentar la diferencia entre el todo y las partes. Es fácil advertir que esta cuestión se relacionó pronto con la planteada por la noción del vínculo (VÉASE).

En su investigación sobre la teoría de los todos y las partes, Husserl llama *todo* a "un conjunto de contenidos que están envueltos en una *fundamentación unitaria* y sin auxilio de otros contenidos. Los contenidos de semejante conjunto se llaman partes. Los términos de *fundamentación unitaria* significan que *todo contenido está, por fundamentación, en conexión directa o indirecta con todo otro contenido*". Ampliando la noción de "todo" a la misma "suma" pueden establecerse diversos tipos de totalidades: los agregados, los organismos, las totalidades funcionales, las estructuras. No debe suponerse, sin embargo, que los agregados son siempre meras sumas, sino que pueden tener también cualidades de forma, perfiles estructurales. Los todos se componen de partes, pero las partes son distintas de acuerdo con la función que desempeñan en el todo. Las partes pueden ser, a su vez, todos, es decir, pueden darse todos compuestos de totalidades. Pueden ser pedazos, esto es, "partes independientes relativamente a un todo", y momentos o partes abstractas, es decir, partes no-independiente relativamente a un todo. Con la teoría de los todos y las partes se enlaza la teoría de lo concreto y lo abstracto. El primero es definido como "lo independiente relativamente a un todo"; el segundo, como "lo no-independiente", lo que no puede subsistir por sí mismo, lo que está en un todo, pero no puede mantenerse fuera e independientemente de él. Al propio tiempo, dicha teoría constituye el fun-

TOD

damento ontológico-formal de toda investigación acerca de la estructura. En su teoría de las categorías (*Kategorienlehre*, 1924, 2ª ed., revisada, 1939), Othmar Spann señala que la categoría de totalidad se basa en dos principios. El primero de ellos sostiene que el todo se manifiesta en sus partes y, por lo tanto, que el todo es, propiamente hablando, una suma. El segundo indica que el todo no está agotado o comprendido en sus partes. El principio primero o principio de la particularización orgánica se subdivide en otras diez categorías; el principio segundo o principio de la dependencia orgánica se subdivide en ocho categorías subordinadas. La última categoría de esta jerarquía es la personalidad, donde la noción del todo se manifiesta con la máxima pureza, pues en ella no hay jamás un desgajamiento de partes ni agregado o suma; por el contrario, cada una de las llamadas partes se comprende exclusivamente en función del todo. La totalidad es en esta categoría suprema el fundamento de toda particularidad.

El modo de concebir un todo y la relación entre el todo y las partes depende en gran manera de si se adoptan ciertos supuestos últimos acerca de la naturaleza de los todos. Entre los supuestos adoptados al respecto destacan los que se conocen con los nombres de "organicismo" y "atomismo". La concepción organicista mantiene el primado del todo sobre la parte y declara que esta última se funda en el todo y solamente puede entenderse a partir del todo. Ejemplos de esta concepción son numerosos: los tenemos en los autores para quienes "todo influye sobre todo" y "todo está relacionado con todo", es decir, los autores cuyas ideas pueden resumirse en estos dos versos del *Fausto* de Goethe:

*Wie alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem andern wirkt und lebt!
(«¿Cómo se entretiene todo en el todo,
y cada uno obra y actúa en el otro!»)*

Tal sucede con muchos autores renacentistas, con filósofos de tendencia panteísta y también —por razones diferentes— con autores de tendencia idealista absoluta. En este último caso el primado del todo sobre las partes se debe a que se estima que cualquier juicio particular es incompleto

TOD

y, por ende, parcialmente falso. Decir de un ente particular que se halla en un punto particular es un juicio incompleto, pues, a menos que tal ente particular sea un Absoluto (y en tal caso sería "todo"), estará relacionado (internamente) con otro ente particular, y el lugar en el cual dicho ente se halla estará también relacionado (internamente) con otro lugar. Ningún juicio es, pues, completo a menos que se refiera al Todo, que es lo Absoluto. Pero lo que ocurre en el juicio refleja lo que sucede en la realidad: sólo el Todo es verdadero.

No es menester, sin embargo, sustentar una doctrina enteramente metafísica acerca del primado del todo sobre las partes. Ciertas doctrinas de carácter "totalista" se fundan en un análisis del organismo (así, por ejemplo, en Hans Driesch, con su idea de la causalidad como "causalidad total"; en Kurt Boldstein, y hasta en el holismo [VÉASE] de Jan Christian Smuts). Otras doctrinas de carácter "totalista" se fundan en una "fenomenología de la totalidad", como sucede con Eugen Fink (*op. cit.* bibliografía), el cual indica que ha habido tres modos de "orientarse en el concepto del todo": el lógico (el todo como suma indeterminada o como *logos* de la totalidad, capaz de articularla en sus diversas partes y de entender las relaciones entre éstas); el teológico (el todo como una "trama" de tipo arquitectónico que tiene en Dios su cima); el ontológico (el todo como algo limitado por la nada).

En cuanto a la concepción llamada "atomista", consiste fundamentalmente en suponer que el todo es una suma de partes y que, por tanto, cualquier todo puede ser analizado en las partes componentes.

Tanto la concepción organicista (llamada asimismo "totalista") como la atomista suelen fundarse en ciertos supuestos básicos sin proceder en la mayor parte de los casos a un previo análisis del significado o significados de términos tales como 'todo', 'conjunto', 'parte', 'componente', 'suma', etc. Un análisis de este tipo, de carácter ontológico-formal, es el que llevó a cabo Husserl y resumimos antes. Husserl no llegó a conclusiones que pudiesen clasificarse de manera definida en una concepción organicista o en una atomista, pero confrontando con la necesidad de una con-

TOD

clusión, la de tipo organicista *parece* en Husserl predominar sobre la de tipo atomista. Mencionaremos aquí otro análisis, de naturaleza lógica, que sin llegar tampoco a conclusiones definidas en ninguno de los sentidos apuntados, manifiesta a la postre más simpatía por una concepción atomista que por una organicista. Este análisis es el que ha llevado a cabo Ernest Nagel en el escrito citado en la bibliografía. Nagel comienza con un análisis de diversos significados de 'todo', en su relación con los significados de 'parte'. Entre estos significados destacamos los siguientes: 'todo' y 'parte' pueden ser términos usados correlativamente, de suerte que X puede llamarse "todo" en relación con Y, que se llama "parte" o "componente"; 'todo' puede designar una cantidad extensa, compuesta de partes extensas (bien que no necesariamente continuas entre sí). 'Todo' puede designar una propiedad no espacial de una cosa extendida espacialmente. 'Todo' puede designar una clase, serie o agregado de elementos, siendo cualquier parte de dicho todo un elemento o subclase, subserie o subagregado. 'Todo' puede referirse a una trama de relaciones entre objetos o acontecimientos; y 'parte' (de tal todo) puede referirse entonces a diferentes cosas en distintos contextos. 'Todo' puede designar un objeto concreto, y 'parte' una de sus propiedades. 'Todo' puede designar un sistema cuyas partes están relacionadas entre sí en relaciones varias de dependencia dinámica (o funcional). Esta simple enumeración de los significados diversos de 'todo' —y 'parte'— apunta a una primera conclusión: la complejidad del concepto de "todo" y la necesidad de saber en cada caso de qué "todo" se está hablando. Pero un análisis de 'todo' debe completarse con uno de 'suma' y de operaciones tales como 'adición'. Cuando se lleva a cabo este análisis se puede advertir que tampoco el vocablo 'suma' es tan unívoco como parece a primera vista. En efecto, aunque nos confinemos a 'suma' en el sentido en que este término es usado en lógica y matemática, podemos distinguir entre sumas que son series y sumas que no son series, entre series ordenadas y series no ordenadas, entre series ordenadas conmutativas y asociativas, series ordenadas conmutativas, pero no asociativas,

TOD

y series ordenadas no conmutativas, o no uniformemente conmutativas, pero asociativas. El primer resultado de este análisis de 'suma' es que no se puede simplemente correlacionar cualquier sentido dado de 'todo' con otro sentido correspondiente de 'suma', y viceversa. En otros términos, ciertos sentidos de 'todo' parecen poder correlacionarse con ciertos otros sentidos de 'suma', pero no con todos los sentidos. Los autores que se adhieren a la concepción llamada "organicista" cometen el error de reducir siempre 'suma' a 'todo' y éste a 'conjunto cuyas propiedades son distintas de las propiedades de sus partes'. Los autores que se adhieren a la concepción llamada "atomista" cometen el error inverso. Por tanto, dice Nagel: "a la cuestión de si las unidades orgánicas pueden analizarse desde un punto de vista aditivo [como sumas] no puede darse una respuesta general [válida para todos los casos]". En la medida en que "un todo" pueda ser analizado en términos de una "suma" (suponiendo que tengamos una definición precisa o, en todo caso, claramente especificada de 'suma'), será mejor proceder a este análisis aun si llegarnos a la conclusión de que lo que parecía poseer propiedades distintas de cualquiera de las propiedades de las partes, tiene propiedades que son sumas de las de las partes. Pero si este análisis resulta imposible, es razonable concluir que por el momento un "todo" no es analizable en términos que hemos llamado "atomistas". Lo cual no quiere decir que en un momento determinado no sea posible llevar a cabo dicho análisis. La conclusión a este respecto es, pues, la misma a la que llegó dicho autor y a la que nos hemos referido en el artículo REDUCCIÓN — lo que no debe sorprender, pues Nagel examina la cuestión de la naturaleza de los 'todos' dentro del epígrafe "La reducción de las teorías".

La teoría husserliana de los todos y las partes se halla expuesta en el tomo III de la trad. esp. (Morente-Gaos) de *Investigaciones lógicas*. — Los análisis de Ernest Nagel se hallan en su artículo titulado "Wholes, Sums, and Organic Unities", originariamente publicado en *Philosophical Studies*, III, 2 (1952), luego reimpresso en D. Lerner, E. Purcell, E. Nagel *et al.*, *Parts and Wholes*, 1963, ed. D. Lerner [The Hayden Colloquium on Scientific Method and Concept], págs. 135-55, e

TOL

incorporado, con algunos cambios, al volumen de E. Nagel, *The Structure of Science. Problems in the Logic of Scientific Explanation*, 1961, págs. 380-97. — Para la teoría de Eugen Fink, véase su libro *Alies und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, 1959. — Para el concepto de "todo" en sentido psicológico y psicocósmico, véase la bibliografía del artículo ESTRUCTURA, y especialmente: R. Odebrecht, *Gefühl und Ganzheit*, 1929. — Varios autores, *Ganzheit und Form*, ed. F. Krüger, 1932. — Félix Krüger, *Lehre von dem Ganzen. Seele, Gemeinschaft und das Göttliche*, 1948. — Para el estudio de la naturaleza de la totalidad y de la realidad como totalidad, véase: Harald Höfding, *Totalitet son Kategori*, 1917. — Hans Driesch, *Das Ganze und die Summe*, 1921. — W. Burkamp, *Die Struktur der Ganzheiten*, 1929. — Franz Hlucka, *Das Problem der Realität vom Standpunkte der Idee der Ganzheit*, 1935. — Knut Erik Tranøy, *Wholes and Structures; an Attempt at a Philosophical Analysis*, 1959. — F. García Asenjo, *El todo y las partes. Estudios de ontología formal*, 1962.

Sobre el "holismo", véase: Adolf Meyer-Abich, "El holismo como idea, teoría e ideología", *Episteme* [Caracas], I (1957), 345-418.

Sobre la totalidad en varios autores: Hans Schickling, *Sinn und Geist des aristotelischen Satzes "Das Ganze ist vor dem Teil"*, 1936. — Albert Johannes Dietrich, *Kants Begriff des Ganzen in seiner Raum-Zeitlehre und das Verhältnis zu Leibniz*, 1910 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 50]. — Hans Heyse, *Der Begriff der Ganzheit und die kantische Philosophie. Ideen zu einer regionalen Logik und Kategorienlehre*, 1927.

TOLAND (JOHN) (1670-1722) nació en Redcastle (Irlanda). Poco antes de ingresar en la Universidad de Glasgow para cursar estudios, abandonó el catolicismo para abrazar el anglicanismo. Estudió en la Universidad de Edimburgo y en Holanda, donde entró en relación con círculos arminianos. Hacia 1692 se trasladó a Oxford, donde escribió su obra capital (véase bibliografía), que fue condenada en 1697 por el Parlamento irlandés. A comienzos del siglo XVIII se trasladó a Hannover como secretario de la embajada inglesa. En viajes por Alemania conoció a Leibniz y a Sofía Carlota, reina de Prusia, a quien dedicó las *Letters to Serena*. Finalmente, regresó a Inglaterra, falleciendo en Putney.

TOL

Uno de los más destacados deístas de su época, Toland fue llamado por vez primera "librepensador" a causa de su oposición a todo lo sobrenatural en la religión y especialmente en el cristianismo. Frente a los misterios y a lo incomprensible subrayaba Toland los caracteres racionales de la religión natural, que puede ser, a su entender, adoptada por todos y que por su misma universalidad puede constituir la síntesis de todas las religiones en pugna. El racionalismo naturalista de Toland no se detuvo, sin embargo, en los límites de la religión natural y del deísmo; en su última época y con el fin de solucionar el problema del movimiento de la materia, negó que éste fuera debido a una causa externa y lo consideró como una propiedad inherente a la materia misma. Mas siendo la materia móvil por sí misma, ello significaba para Toland que era la realidad última, desembocando así sus especulaciones en un materialismo pantheísta que eliminaba todo carácter positivo de la religión y proponía un culto nuevo basado en la fraternidad humana y en la adoración de lo natural.

Obras: *Christianity not Mysterious* 1696 (aparecido anónimamente en la primera edición). — *Letters to Serena*, 1704. Estas dos obras han sido red. (1963), 2 vols., con introducción por G. Gawlick. — *Nazarenus, or Jewish, Gentile and Mahometan Christianity*, 1718. — *Pantheisticon*, 1710 (aparecido también anónimamente). — Véase G. Berthold, *John Toland und der Monismus der Gegenwart*, 1876. — A. Seeber, *J. Toland als politischer Schriftsteller*, 1933 (Dis.). — F. H. Heinemann, "J. Toland and the Age of Reason", *Archiv für Philosophie*, IV, 1 (1950).

TOLEDO (ESCUELA DE TRANDUCTORES DE). Véase **TRANDUCTORES DE TOLEDO (ESCUELA DE)**.

TOLEDO (FRANCISCO DE) (1533-1596) nac. en Córdoba, estudió en Salamanca y en Zaragoza. Hacia 1559 ingresó en la Compañía de Jesús. Más tarde profesó en Roma, y en 1594 fue nombrado Cardenal. Su orientación era aristotélico-escolástica, con tendencia al uso de la mayor cantidad posible de fuentes: comentaristas del Estagirita, filósofos medievales y autores árabes. En algunos puntos —tales, la naturaleza de lo corpóreo—, Francisco de Toledo se

TOL

acercaba a las sentencias de los tomistas; en otros —como el problema de la creación del mundo desde la eternidad—, nuestro autor se apartaba de la opinión sostenida por la mayor parte de los autores escolásticos y mantenía que no puede concebirse semejante creación; en otros, finalmente —tal, la cuestión del verbo mental—, se acercaba al escotismo. Dentro de la mencionada orientación había, pues, en Francisco de Toledo una fuerte propensión ecléctica, aunque siempre procurando que las diversas opiniones mantenidas encajasen armónicamente en un sistema metafísico-teológico.

Obras principales: *Introductio in dialecticam Aristotelis*, 1560. — *Commentaria una cum quaestionibus in universam Aristotelis logicam*, 1572. *Commentaria una cum quaestionibus in octo libros de Physica auscultatione*, 1573. — *Commentaria una cum quaestionibus in tres libros Aristotelis de anima*, 1575. — *Instructio sacerdotum ac de septem peccatis mortalibus*, publicada postumamente en 1601. — *In Summam Theologiae Sancti Thomae Aquinatis Enarratio*, *ibid.* en 1869 a 1870. — Véase M. Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (siglo XVI)*, tomo II, 1951, págs. 311-37.

TOLERANCIA. Se ha llamado con frecuencia *tolerancia* a la actitud adoptada por algunos autores durante las guerras religiosas de los siglos XVI y XVII con vistas a conseguir una convivencia entre los católicos y los protestantes. Posteriormente ha adquirido el término 'tolerancia' diversos sentidos: por una parte, significa indulgencia respecto a ciertas doctrinas u obras (sentido teológico); por otra, respeto a los enunciados y prácticas políticas siempre que se hallen dentro del orden prescrito y aceptado libremente por la comunidad (sentido político); finalmente, actitud de comprensión frente a las opiniones contrarias en las relaciones interindividuales, sin cuya actitud se hacen imposibles dichas relaciones (sentido social). De acuerdo con su acepción originaria, sin embargo, la tolerancia se refiere al margen de libertad concedido a diversas sectas religiosas con vistas a hacer factible la vida de sus adhérentes en una misma comunidad. La tolerancia es considerada entonces por unos como un principio de disolución;

TOL

otros, en cambio, la estiman como el único medio de convivencia y, por lo tanto, de posible eliminación de las violencias provocadas por la actitud intolerante.

Las discusiones sobre la tolerancia abundaron en los siglos antes mencionados. Pero fueron asimismo muy vivas durante el siglo XVIII (Voltaire escribió un tratado sobre la tolerancia) y se reanudaron en el XIX. Durante este último siglo, empero, no se trató tanto de saber si había que ser tolerante o intolerante, hasta qué punto cabía serlo y en qué materias, como de saber si la tolerancia y la intolerancia habían sido o no respectivamente beneficiosa o nocivas para el desarrollo de la civilización europea. Los autores más "progresistas" fueron en este respecto tajantes: la intolerancia, mantuvieron, fue perjudicial; impidió el florecimiento de las artes y de las ciencias y, al limitar las condiciones del ejercicio del pensamiento, ahogó la originalidad y, con ello, la posibilidad de descubrir la verdad. Los autores más "tradicionalistas" no fueron menos tajantes; la intolerancia, arguyeron, no es más que el legítimo ejercicio de defensa de la Verdad contra el error. Fue frecuente que los progresistas fueran protestantes de varias sectas, irreligiosos o indiferentes, y que los tradicionalistas fuesen católicos. Pero en modo alguno fue forzoso: hubo entre los católicos tolerantes e intolerantes, como lo hubo entre los no católicos. Además de esto, se manifestaron numerosas opiniones intermedias y gran cantidad de matices. Como muestras de las doctrinas sustentadas al respecto mencionaremos las siguientes: Proudhon defendió la tolerancia completa como paso necesario a una destrucción de todas las opiniones falsas y a una instauración del ideal de justicia universal; Jeremy Bentham defendió también una completa tolerancia en el sentido de una neutralización de ideales que hiciese posible una libertad verdadera; Comte proclamó la necesidad de la tolerancia como momento necesario durante el proceso crítico, pero defendió la intolerancia como afirmación de los ideales de la nueva edad estable; François Guizot sostuvo una posición moderada; Balmes, una posición "extremo-moderada"; Donoso Cortés, una posición "extremista". Las tesis

TOL

de Bentham (el cual influyó sobre algunos constitucionales españoles doceanistas) y de Comte (que ejerció una gran influencia sobre políticos y escritores en el Brasil, México, Chile y otros países iberoamericanos) se deducen fácilmente de las doctrinas generales de dichos autores expuestas en los correspondientes artículos. A continuación nos referiremos con algún mayor detalle a las argumentaciones propuestas por tres autores que resultan iluminativos por la claridad de sus respectivas posiciones: Guizot, Balmes y Donoso Cortés. Aunque en el artículo consagrado a este último nos hemos referido ya al mismo punto, ampliamos aquí la información sobre el problema.

Según Guizot (*Historia de la civilización en Europa*, París, 1828, numerosas ediciones; trad. esp. por F. Vela, 1935), la tolerancia fue uno de los motores de la civilización europea. Al hacer posible la coexistencia de principios diversos, engendró un equilibrio dinámico que impulsó el progreso y evitó el estancamiento, el cual es propio de las sociedades regidas por un principio absoluto, sea secular o sea teocrático. Ahora bien, esta tolerancia no fue, al entender de Guizot, un producto de la reacción contra la Iglesia; el cristianismo mismo la ha llevado en su seno y sin él hubiese sido inconcebible. Si ha habido explosiones de intolerancia, se han debido a la caricatura de sí mismo que todo principio lleva en su seno. La sociedad oscila siempre entre el despotismo y la anarquía, y sólo la tolerancia puede representar el punto central, equidistante, pero a la vez alimentado por los dos extremos que constantemente lo amenazan e impulsan.

Según Balmes (*El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, Barcelona, 4 vols. [1842-1844], especialmente Cap. XXXIV, numerosas ediciones), la idea de tolerancia anda siempre acompañada de la idea del mal: se toleran malas costumbres porque no hay por el momento remedio adecuado contra ellas. "Cuando la tolerancia es en el orden de las ideas, supone también —escribe Balmes— un mal del entendimiento: el error. Nadie dirá jamás que *tolere la verdad*." Ahora bien, este uso de 'tolerancia' supone que la verdad es co-

TOL

nocida. Cuando así no ocurre, la tolerancia puede admitirse como posibilidad de expresión de varias opiniones, todas las cuales pueden ser verdaderas. Así, la solución es simple. Frente al error, no puede haber tolerancia. La tolerancia universal (Cap. XXXV) es imposible, porque supone la inexistencia de la verdad o la equiparación de todas las opiniones a verdades. Pero como hay una verdad, cuando se presentan diversas opiniones hay que reconocer que una de ellas debe ser verdadera y la otra (u otras) falsas. Balmes niega, así, lo que él considera la típica tesis "protestante" o "irreligiosa": la de que todos los errores son inocentes.

En cuanto a Donoso Cortés, plantea el problema bajo la cuestión de saber si la naturaleza humana es falible o infalible, cuestión que se resuelve en saber si la naturaleza del hombre es sana o está enferma. Como el autor ha dado a sus argumentos sobre este problema la mayor concisión posible (excepción casi única dentro del carácter oratorio-apologético de su *Ensayo*), reproduciremos los mismos tal como constan en el libro I, cap. iii del citado libro:

"En el primer caso —escribe Donoso— la infalibilidad, atributo esencial del entendimiento sano, es el primero, y el más grande de todos sus atributos; de cuyo principio se siguen naturalmente las siguientes consecuencias: Si el entendimiento del hombre es infalible, porque es sano, no puede errar porque es infalible; si no puede errar porque es infalible, la verdad está en todos los hombres, ahora se los considere Juntos, «hora se los considere aislados; si la verdad está en todos los hombres aislados o juntos, todas sus afirmaciones y todas sus negaciones han de ser forzosamente idénticas; si todas sus afirmaciones y todas sus negaciones son idénticas, la discusión es inconcebible y absurda.

"En el segundo caso, la falibilidad, enfermedad del entendimiento enfermo, es la primera y la mayor de las dolencias humanas; de cuyo principio se siguen las consecuencias siguientes: Si el entendimiento del hombre es falible porque está enfermo, no puede estar nunca cierto de la verdad, porque es falible; si no puede estar nunca cierto de la verdad por-

TOL

que es falible, esa incertidumbre está de una manera esencial en todos los hombres, ahora se los considere juntos, ahora se los considere aislados; si esa incertidumbre está de una manera esencial en todos los hombres, aislados o juntos, todas sus afirmaciones y todas sus negaciones son una contradicción en los términos, porque han de ser forzosamente inciertas; si todas sus afirmaciones y todas sus negaciones son inciertas, la discusión es inconcebible y absurda." Así, concluye Donoso, sólo la doctrina católica de que la ignorancia y el error, como el dolor y la muerte, vienen del pecado; la falibilidad, de la ignorancia; y de la infalibilidad, lo absurdo de todas las discusiones, es capaz de centrar de nuevo al hombre en una creencia que afirme y niegue lo único que respectivamente pueden afirmarse y negarse: la verdad y el error.

En un sentido en todo punto muy distinto del anterior ha sido usado el término 'tolerancia' por Carnap (véase) en el llamado "principio de tolerancia de la sintaxis", o también "principio de convencionalidad". Carnap se refiere al respecto a las exigencias negativas o restricciones introducidas por varios autores (Brouwer, Wittgenstein) en ciertas formas lingüísticas y señala que, no obstante los méritos de estas restricciones en la comprobación de diferencias importantes, pueden ser substituidas por una distinción de carácter definidor. De ahí el citado principio de tolerancia, el cual no introduce restricciones, sino que fija términos o, mejor dicho, establece bases para la expresión. En algunos casos, dice Carnap, esto tiene lugar de tal modo que las formas lingüísticas de diferentes especies pueden ser investigadas simultáneamente (como los sistemas de las geometrías euclidiana y no-euclidianas). Así ocurre, con un lenguaje definido y un lenguaje indefinido, un lenguaje con el principio del tercio excluso y un lenguaje sin él, etc. Esto tiene una importancia particular en la tan debatida cuestión de la división de proposiciones con sentido y sin él tal como resultó del examen de la noción de verificación (véase). Si tomamos el sentido fuerte de la verificabilidad tendremos que hacer inevitablemente exclusiones lingüísticas tajantes. Pero, en el rigor

TOL

de los términos, tales cuestiones se refieren últimamente a la elección del lenguaje y, por lo tanto, pueden usarse expresiones que, de lo contrario, quedarían excluidas. Por eso dice Carnap que en la lógica no hay ninguna moral y que "cada uno puede construir su lógica, es decir, su forma lingüística, como quiera" (*Logische Syntax der Sprache*, § 17). Lo único que se requiere es que cada cual indique sus determinaciones sintácticas en vez de lanzarse a discusiones filosóficas. Estas determinaciones sintácticas (que evitan, al entender de Carnap, los embrollos causados en la filosofía por el modo material de hablar o, mejor dicho, por la transposición a dicho modo de los modos formales) se refieren generalmente a diversos puntos (*op. cit.*, § 78), sin señalar los cuales el enunciado proferido quedará incompleto y resultará multívoco. En otros términos, todo el que use una expresión deberá determinar previamente en cuál de los siguientes modos la emplea, es decir, en cuál de los siguientes contextos sintácticos ha de poseer significación: (1) Para todos los lenguajes; (2) para todos los lenguajes de una clase determinada; (3) para el lenguaje usado en la ciencia (en un sector de la ciencia o de una determinada ciencia); (4) para un lenguaje determinado cuyas determinaciones o reglas sintácticas han sido previamente establecidas; (5) para cuando menos un lenguaje de una clase determinada; (6) para cuando menos un lenguaje en general; (7) para un lenguaje (no previamente indicado) que haya sido establecido como lenguaje de la ciencia (o de uno de sus sectores); (8) para un lenguaje (no previamente indicado) que se proponga establecer, independientemente de la cuestión de si ha de ser utilizado como lenguaje científico.

Sobre el concepto de tolerancia en el primer sentido: F. Puaux, *Les précurseurs français de la tolérance au XVIIIe siècle*, 1881 [sobre los debates en torno a Bayle a fines del siglo XVII]. — F. Lezius, *Der Toleranzbegriff Lockes und Pufendorfs*, 1900. — A. Matagrín, *Histoire de la tolérance religieuse*, 1905. — A. A. Seaton, *The Theory of Tolerance under the Later Stuarts*, 1911. — A. Wulfius, *Études sur l'histoire de la tolérance et de la liberté religieuse au dix-huitième*,

TOM

1911. — Karl Völker, *Toleranz und Intoleranz ira Zeitalter der Reformation*, 1912. — A. Wolff, *Der Toleranzgedanke in der deutschen Literatur zur Zeit Mendelssohns*, 1915. — R. H. Murray, *Erasmus and Luther: Their Attitude to Toleration*, 1920. — Johannes Kühn, *Toleranz und Offenbarung*, 1923. — M. Freud, *Die Idee der Toleranz in England der grossen Révolution*, 1927. — W. K. Jordan, *The Development of Religious Toleration in England*, 4 vols., 1932-1940. — A. Chérel, "Histoire de l'idée de tolérance", *Revue de l'Histoire de l'Église de France*, 1941-1942. — J. Leclercq, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, 2 vols., 1955. — Albert Hartmann, S. J., *Toleranz und christlicher Glaube*, 1955.

Debates sobre el concepto de tolerancia: C. Krusé, G. Calogero, José Ferrater Mora, Richard P. McKeon et al., *Tolerance: Its Foundations and Limits in Theory and Practice*, 1963 [Vol. 2, edición especial de *Pacific Philosophy Forum* (Stockton, California), con reseña de los debates en Santa Bárbara (1961) auspiciados por el "Instituto Internacional de Filosofía"].

TOMÁS DE AQUINO (SANTO) (1225-1274), de familia lombarda, nació en el castillo de Roccasecca, en las cercanías de Aquino, al Norte de Nápoles. Después de cursar primeros estudios en la abadía de Monte Cassino, se matriculó en la Universidad de Nápoles. En esta ciudad ingresó, en 1243, en la Orden dominicana. En 1245 se trasladó a París, estudiando hasta 1248 bajo el magisterio de Alberto Magno. Con el mismo maestro estudió en Colonia de 1248 a 1252. En 1252 se dirigió de nuevo a París, siendo "lector" de las Escrituras y luego de las *Sentencias* de Pedro Lombardo en el *Studium generale* dominico de Saint-Jacques, a la sazón incorporado a la Universidad. Después de recibir el título de *magister theologiae* regresó, en 1259, a Italia, profesando en Agnani, Orvieto y Roma. En París de nuevo en 1269, profesó hasta 1272, cuando se dirigió a Nápoles para organizar los estudios teológicos en el *Studium* dominico de dicha ciudad. Llamado por el Papa Gregorio X para asistir al Concilio de Lyon, falleció, mientras se encontraba en ruta, en el convento de cistercienses de Fossanova.

A fines de 1273 Tomás tuvo una experiencia mística que le hizo suspender su trabajo en la Parte III de

TOM

la *Summa theologica*. Fue canonizado el 18 de julio de 1323. Santo Tomás es llamado *doctor angelicus* y *doctor communis*, así como *Divus* (*Divus Thomas*) y "el ángel de las Escuelas". Gran parte de la neoescolástica (VÉASE) ha consistido en una renovación del tomismo (véase NEOTOMISMO).

La amplitud y detalle con que Santo Tomás expuso su pensamiento teológico y filosófico —no obstante haber quedado incompleta la *Summa theologica*—, y la multitud de temas y tradiciones que se entrecruzan en dicho pensamiento, hace imposible dar aquí de él un resumen adecuado. Sin embargo, puede compensarse en parte esta insuficiencia del modo como hemos intentado compensarla en el caso de todos los filósofos importantes: remitiendo a otros artículos en los que se proporcionan más detalles sobre aspectos diversos de la doctrina del autor. Todos los artículos en los que se ha dado razón de opiniones escolásticas contienen una o más referencias a las ideas de Santo Tomás de Aquino, pero pueden destacarse al efecto varios artículos tales como: ACTO Y ACTUALIDAD; ANALOGÍA; DIOS; ESENCIA; ETERNIDAD; EXISTENCIA; SER; SUBSTANCIA, etc.

Característico del pensamiento de Santo Tomás es que, aunque Santo Tomás fue primariamente teólogo, hay en su obra gran copia de temas y argumentos filosóficos con respecto a los cuales —como sucede, por lo demás, en muchos autores escolásticos— *semper formaliter loquitur*. En todo caso, hay una diferencia importante entre el modo como Santo Tomás se expresa y el modo como se expresa San Agustín. Desde luego, Santo Tomás sigue en muchos puntos importantes el pensamiento de San Agustín, de modo que aunque pueda hablarse, como se ha hecho a menudo, del "tomismo" como de una *via* (v.) en numerosos respectos distinta del "agustinismo", ello no significa que Santo Tomás no fuera asimismo en gran medida "agustiniano". Pero en todo caso el "modo de pensar" —que incluye el "modo de hablar"— tomista es notoriamente diferente del "modo de pensar" agustiniano. En San Agustín predomina el "orden del corazón"; en Santo Tomás, cuando menos en tanto que filósofo como teólogo, predomina el "orden intelectual".

Se ha dicho a veces que con San-

TOM

to Tomás culminó el movimiento de aristotelización iniciado entre los comentaristas árabes (especialmente Averroes) y judíos (especialmente Maimónides) y ya considerablemente desarrollado, entre otros, por Alberto Magno, hasta el punto de que se suele equiparar 'tomismo' a 'filosofía aristotélica-tomista'. Ahora bien, aunque es cierto que el pensamiento de Santo Tomás consiste en gran parte en una asimilación del pensamiento de Aristóteles —tanto en la forma de comentarios a las obras del Estagirita como en la articulación del pensamiento del Estagirita en opúsculos diversos y hasta en las "Sumas"—, no debe olvidarse que hay también en Santo Tomás una asimilación de otros materiales filosóficos y teológicos —de los Padres de la Iglesia, del Pseudo-Dionisio, de Boecio, de los comentaristas árabes y judíos. Con respecto a los últimos debe hacerse constar que la llamada "aristotelización" tomista debe mucho a los trabajos anteriores de Averroes y de Maimónides — a quienes, por lo demás, se opuso en puntos decisivos. En otros términos, bien que ciertos "materiales", especialmente materiales filosóficos, con los cuales se edifica el pensamiento de Santo Tomás sean más obvios o más voluminosos que otros, dicho pensamiento consiste en buena parte en una asimilación "propia" más bien que en una combinación ecléctica.

Siendo Santo Tomás primariamente teólogo, se plantean cuando menos dos problemas en la exposición de su pensamiento: el problema del orden a seguir en la exposición, y el de la relación entre teología y filosofía.

En lo que toca al primer punto, aunque podría exponerse el pensamiento de Santo Tomás siguiendo un orden filosófico tal como el siguiente: concepción del conocimiento; idea de la realidad; idea de la Naturaleza; concepción del hombre, etc., se es más fiel al espíritu de Santo Tomás cuando se sigue un orden teológico tal como el que se encuentra en la *Summa theologica*: Dios (demostración de su existencia; naturaleza y atributos, etc.); la creación (los ángeles; el mundo; el hombre — y, dentro de este último tema: el alma, la unión del alma con el cuerpo; las potencias humanas, etc.); el gobierno divino (Providencia, destino, etc.). Es cierto que el tratamiento de temas

TOM

teológicos presupone (cuando menos para el filósofo) el tratamiento de ciertos conceptos filosóficos básicos; además, aunque se siga un "orden teológico" habrá de hacerse, por lo menos aquí, atendiendo principalmente a las cuestiones filosóficas, y dejando de lado algunos temas teológicos fundamentales. Pero en todo caso hay que tener como trasfondo el "plan" de la *Summa* en la forma propuesta por M.-D. Chenu, O. P.: emanación y retorno (*exitus* y *reditus*) por un lado, y la Encarnación como centro de la "economía" divina, por otro lado. Este "plan" se halla articulado como sigue: la emanación, Dios principio; el retorno, Dios fin; las condiciones cristianas del retorno.

En cuanto al segundo punto, Santo Tomás no funde la filosofía con la teología ni tampoco las mantiene separadas. Su tendencia constante es la de establecer un equilibrio que no resulta de una mera distribución de temas, ya que en muchos casos los temas teológicos y filosóficos son para él los mismos. El equilibrio se funda en gran parte en el modo como son concebidas las "verdades". Hay, según Santo Tomás, verdades estrictamente teológicas que son conocidas sólo por revelación; verdades filosóficas que no han sido reveladas; y verdades a la vez teológicas y filosóficas que han sido reveladas, pero que son también accesibles racionalmente. Las verdades comunes a la teología y a la filosofía no son verdades distintas entre sí en cuanto a su contenido; son declaradas "teológicas" o "filosóficas" en virtud de los distintos modos de hablarse acerca de ellas. Cualquier diferencia entre ellas, en suma, no es "material", sino sólo "formal". Las verdades estrictamente teológicas o, si se quiere, las verdades sólo reveladas, deben ser aceptadas por el filósofo como "artículos de fe", pero, a diferencia de los que subrayan el carácter "paradójico" y hasta "absurdo" de tales verdades, Santo Tomás se inclina a extender al máximo las posibilidades de la razón filosófica. No puede haber, según Santo Tomás, incompatibilidad entre la fe y la razón. La razón puede, y debe, moverse con toda libertad, sin temor a encontrar, siempre que proceda rectamente, nada contrario a la fe; a lo sumo, la razón podrá topar con verdades que le son inaccesibles e impenetrables. Por

eso las verdades estrictamente filosóficas no son ni contrarias a la fe ni tampoco indiferentes a la fe. En cuanto a las verdades a la vez teológicas y filosóficas, siendo asunto de creencia, y también de comprensión racional, pueden ser consideradas como *preambula fidei*, preámbulos o prolegómenos para la fe. Por lo demás, sucede a menudo, según pusimos antes de relieve, que, no obstante su punto de partida teológico, la comprensión del pensamiento de Santo Tomás requiera una previa incursión filosófica.

La cuestión de la relación entre teología y filosofía en Santo Tomás está estrechamente relacionada con la cuestión de la relación entre los órdenes sobrenatural y natural. Se ha dicho a veces que, acaso por la influencia de Aristóteles, Santo Tomás se ha inclinado, conscientemente o no, hacia una posición "naturalista". En la medida en que Santo Tomás trata de comprender racionalmente los fines naturales del hombre y la estructura y movimientos de los cuerpos naturales, ello tiene un viso de verdad. También tiene un viso de verdad la idea según la cual, siendo Santo Tomás "un filósofo de lo concreto", hay en él una "tendencia hacia la existencia" más bien que una "tendencia hacia la esencia" —o, como se ha dicho también, un tanto anacrónicamente y, desde luego, ambiguamente, que hay en Santo Tomás una tendencia "existencialista" más bien que una tendencia "esencialista" tal como la que se encuentra en los escolásticos avicenianos. Pero destacar en demasía la importancia de "lo natural" en el pensamiento de Santo Tomás puede llevar a olvidar que lo natural está para él integrado y subordinado armoniosamente a lo sobrenatural. Lo natural tiene una autonomía, pero no una independencia. Dentro de "este mundo" las cosas son lo que son "naturalmente", pero lo son en tanto que un "momento" en el proceso de la creación y en el movimiento de la creación hacia su creador. Eu cuanto al "primado de la existencia", es aceptable siempre que se tenga en cuenta que para Santo Tomás el existir (*esse*) es el acto por el cual una substancia (finita) es justamente aquello que es, es decir, el acto por el cual una esencia tiene ser.

Todo lo dicho anteriormente permite hacerse una primera idea del pen-

sarmentó de Santo Tomás como un pensamiento de tipo equilibrado, pero ello no significa que no haya en Santo Tomás una serie de muy definidas posiciones filosóficas. A algunas de las más capitales nos referiremos en el resto de este artículo, pero antes destacaremos lo que puede llamarse el punto de vista "concreto" y "objetivo" en la filosofía tomista. Este punto de vista significa que dicha filosofía se halla orientada hacia el "objeto" y no hacia el "sujeto". No parte, en efecto, como en muchos autores que siguieron la *via* agustiniana, de una vivencia de la subjetividad, inclusive teniendo en cuenta que semejante vivencia no es en la *vía* en cuestión un "subjetivismo" de tipo moderno, sino un movimiento radical de trascendencia del "sujeto" —del "alma"— hacia Dios. Tampoco parte la filosofía tomista de un punto de vista "axiomático" —en el sentido tradicional de 'axioma'—, es decir, de una serie de principios últimos de los cuales se pueda proceder a derivar consecuencias en las que se encuentren verdades relativas al mundo natural. Por suponer que el hombre es un ser finito, Santo Tomás estima que no tiene más remedio que comenzar con una reflexión sobre lo que se le da en la experiencia sensible. No se trata de una limitación a los datos de los sentidos, como si en ellos se hallara el principio y el fin de todo conocimiento. Se trataba de la idea de que todo conocimiento comienza con la experiencia sensible y de que sólo asentándose en ella se puede proceder a remontar los "grados de la abstracción" (véase ABSTRACCIÓN Y ABSTRACTO), pues las especies, las ideas, etc., son abstraídas de lo sensible. El sujeto cognoscente colabora activamente en el conocimiento, ya que, como escribe Santo Tomás, *quidquid recipitur recipitur per modum recipientis* — literalmente, "cuando se recibe, se recibe por medio del recipiente". Pero el sujeto comienza con lo que le es dado. No puede, pues, admitirse una visión directa e inmediata de la Verdad, y ni siquiera de las verdades. Una y otras son accesibles sólo lenta y penosamente — y también sistemática y metódicamente. Suponer lo contrario es imaginar que el hombre no es un hombre, sino un ángel, un espíritu puro, es decir, que no está limitado por la experiencia y lo que

pueda racionalmente extraer o abstraer de ella. Por estas razones se ha dicho que Santo Tomás es, gnoseológicamente hablando, un "empirista" — como es, en la doctrina de los universales (VÉASE), un "realista moderado". Ahora bien, decir que lo cognoscible lo es en tanto que conocido por un sujeto limitado no equivale a mantener que, más allá de lo cognoscible por experiencia y observación racional, hay un mundo irracional. Santo Tomás pone con frecuencia de relieve el carácter inteligible de la realidad. Este carácter inteligible transparece cuando se considera que la realidad está, por decirlo así, racionalmente articulada por un mundo de formas sin las cuales sería imposible el conocimiento. Las formas no son —en los entes creados— entidades que se basten por sí mismas, ya sea porque impliquen las correspondientes existencias, o porque éstas sean accidentes meramente agregados a ellas. Nos ocuparemos luego brevemente de la opinión de Santo Tomás sobre la debatida cuestión de la relación entre esencia y existencia. Aquí bastará indicar que el modo como Santo Tomás concibe esta relación está estrechamente ligado con sus ideas sobre el fundamento y la posibilidad del conocimiento.

Aunque la mayor parte de lo dicho pertenece al orden filosófico, es conveniente tenerlo en cuenta cuando se procede según el orden teológico. Como indicamos antes, este orden supone que lo primero de que se habla es del ser creador e increado, es decir, de Dios. Pero hablar de Dios al modo de Santo Tomás es a la vez presuponer que debe, y puede, probarse la existencia de Dios no con la idea de Dios directamente presente a la mente, sino como resultado de un *proceso* de prueba. Es muy posible que para Santo Tomás la prueba, o mejor las pruebas, de la existencia de Dios resultaran, a la postre, imposibles sin que Dios auxiliara al hombre, pero ello es muy distinto de aceptar la doctrina de la iluminación (VÉASE) como "iluminación divina" al modo agustiniano. En todo caso, si se admite que el hombre conoce a Dios naturalmente, hay que agregar que lo conoce sólo de un modo confuso, por lo menos en cuanto se halla en este mundo. En varios artículos (DIOS; ONTOLÓGICA [PRUE-

TOM

BA) nos hemos referido a la doctrina tomista al respecto, a diferencia de la doctrina anselmiana, y en contraste con ella. Recordaremos aquí sólo que para Santo Tomás, aunque la existencia de Dios es el contenido de un enunciado *per se notum secundum so*, evidente por sí en cuanto a sí mismo, no es *per se notum quoad nos*, evidente con respecto a nosotros. Por eso justamente hay que probar tal existencia. Y ello debe hacerse partiendo de lo que puede observarse por experiencia y por la reflexión racional sobre esta experiencia. Dios es conocido a nosotros, por lo pronto, por sus efectos; por tanto, su prueba, o pruebas, tienen que proceder *a posteriori*. Sólo de este modo se podrá tener una noción suficiente de Dios, más clara que la imagen de Dios grabada en el alma como expresión del deseo de beatitud innato en todos los hombres. Las pruebas que proporciona Santo Tomás son las famosas "cinco vías", *quinque viae*. La primera está fundada en la observación del movimiento y en el principio de que todo lo que se mueve es movido por algo. Si se rechaza proceder *ad infinitum*, habrá que admitir que hay algo que mueve sin ser movido por nada, un "primer motor", que es Dios. La segunda está fundada en la observación de la relación causal. Si se rechaza proceder *ad infinitum* habrá que admitir que hay una causa que no es efecto, una causa no causada, o primera causa, que es Dios. La tercera está fundada en la observación de las cosas contingentes y en el principio de que lo contingente depende de lo necesario. Debe de haber, pues, una realidad que sea absolutamente necesaria, y es Dios. La cuarta está fundada en la idea de los grados de perfección. Si se dice de algo que es más o menos perfecto, habrá que suponer que hay algo absolutamente perfecto por medio de lo cual se mide lo "más o menos", y esta realidad absolutamente perfecta es Dios. La quinta se basa en la idea de finalidad; si todo tiende hacia un fin, deberá haber un fin absoluto hacia el cual todo tienda, y este fin absoluto es Dios. De estas pruebas la primera parece gozar de una cierta preeminencia, por ser la más "manifiesta", y es por ello que Santo Tomás la llama *via manifestior*.

El Dios cuya existencia ha queda-

TOM

do así demostrada no puede conocerse por entero o, cuando menos, no puede conocerse del modo como se conocen los entes creados. Por eso Santo Tomás admite que el conocimiento de lo que Dios es, puede obtenerse mediante la *via negativa* propuesta y desarrollada por la "teología negativa" tal como se encuentra, entre otros autores, en el Pseudo-Dionisio. Sin embargo, aunque no totalmente cognoscible, Dios no es sólo cognoscible negativamente. Hay un modo positivo, por incompleto que sea, de conocer la naturaleza de Dios, y es mediante la analogía. Ciertos predicados atribuibles a las cosas, tales como los predicados 'es bueno', 'es sabio', son asimismo atribuibles a Dios. Más aun: son atribuibles a Dios de un modo eminente, por cuanto Dios es el "analogado principal". Pero al atribuirse a Dios, los predicados en cuestión no describen la naturaleza de Dios sino "analogicamente". Ello plantea el problema del tipo de analogía que se requiere a tal efecto. Nos hemos extendido sobre este punto en el artículo ANALOGÍA, especialmente al hablar de la analogía de proporcionalidad y la de atribución — correspondientes respectivamente a lo que Santo Tomás estudia bajo los nombres de analogía, o conveniencia, de proporción y de proporcionalidad. Indicaremos aquí únicamente que Santo Tomás destaca, en lo que toca al conocimiento de la naturaleza divina, la analogía en la cual hay un analogado principal. Por tanto, que ciertos entes sean "análogos" a otro se debe al modo como es este "otro". Observemos aquí, además, que la doctrina teológica de la analogía en Santo Tomás está en relación estrecha con la doctrina llamada de la "analogía del ente", si bien no deben siempre confundirse ambas. En efecto, la doctrina de la analogía del ente supone, siguiendo a Aristóteles, que "el ser se dice de varias maneras". Hay, por tanto, un concepto del ser que es "comunísimo" y que se aplica a todos los entes, sea el ente creador e increado o los entes creados, pero en este concepto del ser "comunísimo" no está incluido todavía, como analogado principal, el ser creador, esto es, el ser en sentido eminente, esto es, aquel que dijo de sí mismo: "Soy el que es"; en otros términos "El que Es". Así, puede ha-

TOM

blarse de un concepto teológico de analogía distinto del concepto metafísico, pero no necesariamente incompatible con él. En este caso se trata de los dos tipos de verdades a que antes nos referíamos, y debe regir para el mismo caso la armonía entre fe y razón que constituye uno de los ejes capitales de la doctrina de Santo Tomás.

No nos extenderemos aquí sobre la creación propiamente dicha por haber tocado este problema en varios artículos (por ejemplo, CREACIÓN y ETERNIDAD — este último en lo que se refiere a la célebre cuestión de la eternidad del mundo). Santo Tomás pone de relieve que la creación "desde la nada, *ex nihilo*", es concebible, porque no se trata de una producción a base de una combinación de causa material y de causa eficiente, ya que Dios es la única causa —es decir, la única causa eficiente— del mundo. Pone asimismo de relieve que la creación de la nada se debe a la infinita bondad de Dios, que "comunica" mediante creación su perfección. Ello no quiere decir que la creación sea necesaria, y menos que sea necesaria a Dios. Dios es absolutamente libre. Pero es también absolutamente bueno y absolutamente inteligente. Se ha dicho a este respecto que en la teología de Santo Tomás predomina el "intelectualismo", como se ha dicho que en la de Duns Escoto predomina el "voluntarismo". Sin embargo, debe tenerse presente que para Santo Tomás ninguno de los atributos divinos es realmente distinto de la esencia divina y que el "intelectualismo" tomista aparece más como un "modo de pensar" en su autor que como un contenido doctrinal específico. Desde luego, Santo Tomás no aboga por una doctrina de *potentia absoluta* en la medida en que semejante doctrina tiende a cercenar de Dios el atributo de la absoluta inteligencia, pero ello no significa que Santo Tomás niegue la *potentia divina*; lo que sucede es que tiende a considerar esta *potentia* como "ordenada", sin por ello menoscabar la absoluta libertad de Dios.

Los "motivos aristotélicos" en el pensamiento de Santo Tomás aparecen más claramente que en ninguna otra parte en su doctrina de la estructura de los entes creados. Fundamental en esta doctrina es la concepción

TOM

de las realidades creadas como substancias. En este sentido, Santo Tomás es "substancialista" y no, desde luego, "fenomenista". Además, su "substancialismo" es abonado, a su entender, por el sentido común o, si se quiere, por la experiencia y la observación de las cosas. En efecto, lo que se ve en la realidad creada son substancias que tienen accidente — los cuales, además, se articulan de acuerdo con las categorías aristotélicas. Muchos cambios en los entes creados son de carácter accidental. Hay, sin embargo, cambios de carácter substancial, cuando una substancia pasa a ser otra a través de un proceso en el que intervienen diversos agentes causales, de acuerdo con las cuatro causas aristotélicas (véase CAUSA). Pero los cambios substanciales requieren un substrato del cambio que no es ninguna substancia particular. Este substrato último del cambio es la llamada "materia prima". Sin "materia prima" no hay ninguna substancia (creada), pero sólo con "materia prima" no hay tampoco ninguna substancia (creada). Es menester una forma substancial que haga de una substancia determinada el tipo de substancia que es. Ello quiere decir que toda substancia se compone de materia y forma. Es lo que se ha llamado la doctrina hilemórfica de la realidad natural o hilemorfismo (VÉASE).

La "materia prima" es pura potencialidad. La forma substancial no es, sin embargo, pura actualidad, sino una "información" de la materia o, como dice Santo Tomás, el primer acto del cuerpo físico. Ello no significa que haya "primero" una "materia" a la cual se imponga "luego" una forma: materia y forma se implican recíprocamente en los entes naturales; lo que existe en la Naturaleza es, pues, lo que Aristóteles llamaba "compuestos". Ahora bien, como la forma es lo universal, esto es, lo que "específica" una realidad, la forma no puede ser el principio de individuación. De ahí la tesis tomista al respecto: el principio de individuación de los entes naturales es la materia. Sin embargo, como no puede ser la materia como tal, la cual es potencialidad, Santo Tomás considera que el principio de individuación es "la materia determinada por la cantidad", *materia signata quantitate* — la cual, dicho sea de paso, es ya de algún modo

TOM

"forma" o, cuando menos, está "formada".

Importante en la doctrina tomista es la tesis de que cada substancia compuesta está determinada por una sola forma substancial y, de consiguiente, el rechazo de la doctrina de la llamada "pluralidad de formas". Ello sucede no solamente en los cuerpos naturales desprovistos de racionalidad, sino en el propio hombre: el alma —o, más exactamente, el alma humana, pues en un sentido muy amplio de 'alma' puede hablarse de "alma vegetativa", "alma sensitiva", etc.— es para Santo Tomás la única forma substancial del cuerpo humano que hace que el hombre sea lo que es, y que funda, además, la unidad del hombre como unidad del cuerpo y el alma. Santo Tomás se opuso a la doctrina según la cual los ángeles están compuestos de materia y forma; no puede suceder tal por cuanto los ángeles son puros espíritus y, por ende, inmateriales. Pero la limitación del hilemorfismo a "este mundo" no llevó a Santo Tomás a considerar que todos los espíritus puros fueran puros actos. Sólo Dios es acto puro; los ángeles poseen alguna potencialidad. Ello significa que la composición a base de potencia y acto no coincide completamente con la composición hilemórfica; la primera tiene mayor alcance que la segunda. Puede ahora preguntarse cuál es el alcance de lo que podría llamarse "composición de esencia y existencia". En principio parece que esta "composición" tenga mayor alcance que ninguna otra, por cuanto mientras los ángeles carecen de materia y Dios carece de potencialidad —en el sentido de ser acto puro—, de modo que hay dos "esferas" en las cuales se excluye por principio respectivamente la materia y la potencialidad, no hay ninguna "esfera" en la cual no tenga una función la relación entre esencia y existencia. Pero aunque en un sentido la relación en cuestión tiene un alcance (metafísico) mayor que ninguna otra, en otro sentido sucede que la "composición de esencia y existencia" —en cuanto la primera implica necesariamente la segunda— es válida solamente para Dios. Es la tesis de la distinción real de esencia y existencia en los seres creados, tan característica del tomismo. Se trata, desde luego, de una distinción de

TOM

orden metafísico y no físico, pues esencia y existencia no son dos elementos o realidades que puedan "juntarse" o "componerse". Dios no se compone de esencia y existencia; sólo ocurre que en Dios no se distinguen. En los seres creados no requiere necesariamente la existencia; la única causa última de toda existencia es Dios. Sin embargo, un ser creado existente no es concebible como una esencia a la cual se "agregue" una existencia, de tal suerte que la esencia podría "existir" sin la esencia y viceversa. La esencia no es una "cosa" que exista. Tampoco la existencia es un "accidente" extrínseco a la esencia. Esencia y existencia son separables en los entes creados como principios metafísicos constitutivos.

De la concepción tomista del hombre hemos hablado en varios artículos agrupados, en el "Cuadro sinóptico" final, bajo el epígrafe "Psicología". Indiquemos aquí sólo que Santo Tomás se opone tanto al dualismo platónico, o llamado "platónico", del cuerpo y el alma, como a toda reducción "espiritualista" del cuerpo al alma y a toda reducción "materialista" del alma al cuerpo. Siendo el alma la forma substancial primera y única del cuerpo humano, cuerpo y alma forman una unidad. Ello no quiere decir que las facultades del alma y las del cuerpo sean idénticas; hay, en efecto, según Santo Tomás, ciertas facultades que son propias únicamente del alma. Por eso el alma puede subsistir sin el cuerpo, pero la plena beatitud se alcanza únicamente cuando, con la resurrección de los cuerpos, éstos se "transfiguran" y se restablece, en un orden superior, la unidad del cuerpo y del alma. Lo que puede llamarse, *grosso modo*, la "psicología" de Santo Tomás posee, pues, un fuerte componente teológico — además de poseer un importante componente "natural". Posee asimismo un fuerte componente moral. En efecto, en su concepción del ser humano Santo Tomás tiene en cuenta "el fin del hombre". Este fin es, como en Aristóteles, la felicidad, pero mientras el Estagirita hacía culminar esta felicidad en la "vida teórica" o "contemplativa" (con los matices de que hemos dado cuenta en el artículo PERFECCIÓN, PERFECTO), Santo Tomás estima que inclusive la vida contemplativa es insuficiente a menos que se entienda como

TOM

contemplación y disfrute, *fruitio*, de Dios. Ello no significa descartar otras especies de felicidad y otros modos (o, mejor, grados) de perfección, pero significa subordinarlos a un fin último de carácter "teológico" que no entra en los designios de Aristóteles. En rigor, esta aspiración del hombre a su propio bien último es en gran parte lo que hace del hombre lo que es, a diferencia de los demás entes creados que se hallan en una escala inferior a la de los espíritus puros. El fin de la actividad moral es para Santo Tomás el bien, pero este bien se halla fundado en Dios, único ser que es absolutamente el Bien. La esencia última de la felicidad como beatitud es la visión de la esencia divina, la cual es la esencia del Bien —o de la Bondad o lo Bueno. Por eso la recta voluntad tiende al Bien, como la recta inteligencia tiende a la Verdad — Bien y Verdad son los trascendentales (véase TRASCENDENCIA, TRASCENDENTALES) objetos directos de la voluntad y la inteligencia. Todos los demás bienes no son fines últimos, pero no son descartados, por cuanto son fines subordinados al fin último y medios para alcanzar este fin.

La tendencia del pensamiento de Santo Tomás al equilibrio se manifiesta asimismo en su doctrina política y social. Parte de esta doctrina puede considerarse como una respuesta a los problemas políticos, jurídicos y sociales de la época de Santo Tomás; así, por ejemplo, la idea de que el Estado es una institución natural encaminada a promover y proteger el bien común —a diferencia de los que consideran que el Estado resulta de la maldad de los hombres, cuyas tendencias anárquicas el Estado viene a corregir o a suprimir, y de los que consideran que el Estado es la suprema institución colectiva humana—, y que la Iglesia es una institución que tiene fines sobrenaturales, de suerte que el Estado no debe subordinarse a la Iglesia como a un "Estado superior" pero sí subordinarse a ella en tanto que el orden natural está subordinado al orden sobrenatural y en tanto también que el orden sobrenatural perfecciona el orden natural. Mas parte considerable de las doctrinas tomistas al respecto son también consecuencia de su pensamiento total teológico y filosófico, en el cual cada

TOM

orden de realidad ocupa su lugar en una jerarquía cuyo primer principio y último fin es Dios.

Muchas son las interpretaciones que se han dado del pensamiento de Santo Tomás; la bibliografía al respecto es abrumadora. Nos limitaremos aquí a dar cuenta de dos interpretaciones que, por su perfil tajante, son particularmente iluminadoras: la intelectualista y la realista (en sentido amplio). La intelectualista, propuesta por Pierre Rousselot (Cfr. obra citada en bibliografía), mantiene que "la inteligencia es para Santo Tomás el sentido de lo real, pero que no es el sentido de lo real sino porque es el sentido de lo divino". El intelectualismo no es, pues, equivalente al abstraccionismo; por el contrario, según Rousselot, el intelectualismo metafísico de Santo Tomás realza el valor de lo que ciertos anti-intelectualistas contemporáneos consideran como meras abstracciones. Esto se debe a que la inteligencia es una vida y a que la intelección no es un simple epifenómeno en la superficie de la "verdadera vida". Por eso Santo Tomás es fiel a la tesis constitutiva del intelectualismo ontológico y moral, a saber, que "hay una operación intelectual de eficacia infinita, y es lo que llamamos Dios". La tesis realista, en cambio, niega que esta interpretación del pensamiento de Santo Tomás sea justa. Según J. Bofill y Bofill, defensor de esta otra interpretación (Cfr. obra citada en la bibliografía), la tesis de Rousselot se basa en una restricción inadmisibles del sentido de los términos 'inteligencia' y 'contemplación' en los textos del Aquinate, con desconocimiento del papel central que desempeña el amor en su filosofía. La escala de los seres queda centrada, según dicho autor, en la perfección que incluye la inteligencia sin disgregación de la Persona. Amor e inteligencia no se contraponen ni se impugnan; ambos brotan de una raíz común, que es el ser "dos momentos o aspectos complementarios de un único dinamismo (primero natural, luego consciente) por el cual la Persona ha de alcanzar en Dios su última y simplicísima actualidad y perfección".

A los primeros escritos: *De ente et essentia*, 1242-1243, y comentario a los cuatro libros de sentencias de Pedro Lombardo, 1253-1255, siguieron la

TOM

Quaestio disputata de veritate, 1256-1259 y el tratado *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, 1256-1257. Desde 1259 hasta 1272 redactó los comentarios a Aristóteles (al *De interpretatione*, a los *Analytica posteriora*, a la *Physica*, a la *Metaphysica*, a la *Ethica*, al *De anima*, a los *Parva naturalia*, al *De coelo et mundo*, al *De generatione et corruptione*, a la *Politica*) así como los comentarios al pseudo-aristotélico *Liber de Causis*, a los tratados de Boecio (*De Trinitate*, *Liber de hebdomadibus*) y al Pseudo-Dionisio (*De divinis nominibus*). En la misma época escribió, además del *Compendium theologiae ad Reginaldum* (1260), la *Summa contra gentiles* o *Summa de veritate fidei catholicae contra gentiles*, 1259-1260 y la *Summa theologica*, empezada en 1265 y en la cual trabajó hasta mucho después. A ello deben agregarse las obras polémicas y apologeticas: *De substantiis separatis*, 1260; *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos*, 1261; *Contra errores Graecorum*, 1261-1264; *De unitate intellectus contra Averroistas*; *De perfectione vitae spiritualis*, 1269-1270; *Contra retrahentes a religioso ingressu*, 1270, así como los escritos menores: *De principiis naturae*; *De occultis operationibus*; *De mixtione elementorum*; *De motu cordis*; *De iudiciis astrorum*; *De aeternitate mundi contra murmurantes*; *De regimine principum*, y, finalmente, las *Quaestiones disputatae* y *Quaestiones quodlibetales*, redactadas en diversos períodos. Las principales ediciones de obras completas de Santo Tomás son: 18 vols., Roma, 1570-1571, por encargo del Papa Pío V; 18 vols., Venecia, 1594-1598, reimpresión de la anterior; 18 vols., Amberes, 1612, ed. C. Morelles; 23 vols., París, 1636-1641, ed. J. Nicolai; 28 vols., Venecia, 1745-1788, ed. B. M. de Rubéis; 25 vols., Parma, 1852-1873 (reimpresión en Nueva York, 1948 y sigs.); 34 vols., París, 1872-1880, ed. E. Fretté y P. Maré. La gran edición comenzada por encargo de León XIII, llamada por ello *Editio Leonina*, está todavía incompleta; el primer volumen apareció en Roma en 1882 (t. XVI, con índices de los vols. IV-XV, 1948). — De esta edición crítica (que comprende asimismo los comentarios del Cardenal Cayetano y del Ferrariense) se imprimen también textos manuales con sólo el texto crítico leonino y sin el aparato crítico y los comentarios, en la llamada *Editio Leonina manualis*. Ed. de *Opera omnia*, incluyendo reimpresión de las ediciones leoninas (Turín, 1939 y sigs.). Hay numerosas ediciones de

textos separados, especialmente de las dos Sumas. Ediciones de la *Summa theologica* aparecieron en: 3 volúmenes, Roma, 1570-1571; París, 1663, ed. J. Nicolai; Padua, 1698, 1712; París, 1846, ed. Migne; Roma, 1886; París, 1887-1889; Turin, 1894; París, 1895. Entre las más recientes figura la edición en 5 vols., París, Blot, 1926 y siguientes; la edición de la *Revue des Jeunes*, 1925 y siguientes; la edición hecha por los dominicos y benedictinos de Alemania y Austria, 1933 y siguientes. Además, la edición de la *Suma teológica*, en la Biblioteca de Autores Cristianos (texto latino y castellano), en España, con introducción general por Santiago Ramírez, O. P., traducción de Fr. Raimundo Suárez, O. P. e introducciones particulares, notas y apéndices por Fr. Francisco Muñiz, O. P., 1947 y sigs.). De las ediciones separadas de la *Summa contra gentiles* mencionamos: Venecia, 1476, 1480, 1524; Colonia, 1497, 1499, 1501; París, 1519; Amberes, 1567; Lyon, 1587; la de Petri Ucelli en Roma, 1878 *ex códice autographo*; la de Desclée, Roma 1904. La mayor parte de las ediciones de la *Summa theologica* (entre ellas la *editio leonina*) incluyen los comentarios del Cardenal Cayetano a que luego nos referiremos. Muy numerosas son también las ediciones de opúsculos separados; algunas de ellas, como la edición del *De ente et essentia*, por M.-D. Roland-Gosselin, 1926, contienen muy valiosas notas y comentarios, tanto históricos como sistemáticos (mencionamos asimismo la edición crítica [*Sermo seu tractatus de ente et essentia*] por J. Koch, con variantes de 24 manuscritos, 1963). Lo mismo ocurre con la edición del *Libet de causis* (con el texto del *Liber*) por H. D. Saffrey, O. P., *Sancti Thomae de Aquino Super librum de causis expositio*, 1954; con la ed. de *Tractatus de substantiis separatis*, por Francis J. Lescoe, 1963; con los comentarios a *Peri hermeneias* y *Post. An.*, por Raymund M. Spiazzi, O. P., 1955; con la *Expositio super librum Boëthii de Trinitate*, por Bruno Decker, 1955, y otras. — Los más importantes comentarios a la *Summa theologica* incluyen: Ioannes Capreolus (*Defensiones theologiae dicit Thomae*), Venecia, 1483, reedición de C. Paban y Th. Pegues, 7 vols., Tours, 1900-1908; Tomás de Vio (Cardenal Cayetano) (*Commentaria in Summam theologiam S. Thomae Aquin.*), Lyon, 1540-1541 —especialmente importante—; B. de Medina (*In primam secundae Summae S. Thomae*), Salamanca, 1577; el mismo autor comentó las cuestiones 1-60 de la parte

tercera; D. Bañez (*Scholastica commentaria in primam partem angelici Doct.*), Salamanca, 1584-1588; S. Capponi (*Elucidationes formales in Summam theologiam S. Thomae de Aquin.*), Venecia, 1588; J. Medices (*Summae theologiae S. T. A. formalis explicatio*), Venecia, 1614-1621; F. Tolétus (*In Summam th. S. Th. A. enarratio*), ed. J. París, Roma, 1869-1870; F. Suárez (*Commentaria et disputationes*, etc.), Venecia, 1740-1751; Gabriel Vázquez (*Commentaria et disputationes*, etc.), Lyon, 1598 ss.; Prosper (*Exposition littéraire et doctrinale de la S. théol. de S. Th. d'A.*), 1894; L. A. Paquet (*Disputationes theologicae seu Commentaria in S. th. S. Th.*), 1899; L. Janssens, (*S. theol. ad modum Comm. in Aq. Summan*), 1899 y siguientes; Th. Pegues (*Commentaire français littéral de la S. théol. de S. Th. d'A.*), 1906-1913. Importantes al respecto son también las interpretaciones de los Conimbricenses y de Juan de Santo Tomás, hoy día considerado por algunos como el mejor exegeta de Santo Tomás. Trad. esp. con texto latino de la *editio critica leonina* por una comisión de PP. Dominicos presidida por F. Barbado Viejo, con introducción general por Fr. Santiago Ramírez, OP., en publicación. — Para comentarios a la *Summa contra gentiles*, el texto clásico es el del Ferrariense (*In libros S. Thomae de Aquino contra gentes Commentaria*), París, 1552, reeditado, con el texto de la *Summa*, por J. Sestili, Roma, 1898. — Para bibliografía: P. Mandonnet y J. Destrez, *Bibliographie thomiste*, 1921, 2ª ed., rev., 1960. — Vernon J. Bourke, *Thomistic Bibliography 1920-1940*, 1945. — Véase también a este respecto bibliografía de NEOTOMISMO. — El léxico clásico es el de L. Schütz, *Thomas-lexicon. Sammlung, Nebersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des heiligen Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrücke und wissenschaftlichen Aussprüche*, 1881, 2ª ed., 1895, reimp., 1957. — Un léxico reciente es: R. J. Deferrari, Sister M. Inviolata Barry, *A Complete Index of the Summa Theologica of St. Thomas Aquinas*, 1956. — *Index Verborum* en preparación por el P. R. Baso, S. J. — Biografía: A. Walz, O. P., *Th. von Aquin. Lebensgang und Lebenswerk des Fürsten der Scholastik*, 1953. — Para el problema de los manuscritos, cronología y autenticidad de los escritos: R. J. Carie, *Histoire de la vie et des ouvrages de S. Thomas*, 1846. — Karl Werner, *Der heilige Thomas von Aquin*, 3 vols., 1858 y sigs. (el tomo I trata de la vida y escritos; el tomo II, de la

doctrina; el tomo III, de la "historia del tomismo"). — F. M. Cicognani, *Sulla vita e sulle opere di S. Tommaso di Aquino*, 1874. — H. Denifle, "Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens im 13. und 14. Jahrhundert", *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, II (1886), 165-248. — U. Chevalier, *Catalogue critique des oeuvres de S. Thomas d'Aquin*, 1886. — Berjón y Vázquez, *Estudios críticos acerca de las obras de Santo Tomás de Aquino*, 1889. — Lo más seguro sobre este punto parece estar en: P. Mandonnet, *Des écrits authentiques de St. Thomas d'Aquin*, 2ª ed., 1910 (del mismo autor véase su trabajo en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, IX [1920], 142-52). — A. Michelitsch, *Thomasschriften. Untersuchungen über die Schriften Thomas von Aquino. I. Bibliographisches*, 1913. — Martin Grabmann, *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*, 1920, 2ª ed., 1931, 3ª ed., 1952, esta última con el título: *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*. — J. Destrez, *Études critiques sur les oeuvres de Saint Thomas d'Aquin d'après la tradition manuscrite*, I, 1933.

Para la estructura de la obra de Santo Tomás (lengua, procedimientos de exposición, etc.): M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, 1950, 2ª ed., 1954.

Las obras sobre las doctrinas de Santo Tomás son muy numerosas. Entre las obras generales citamos (además de la de K. Werner mencionada supra): Charles Jourdain, *La philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 2 vols., 1858, reimp., 1963. — P. Roussetot, *L'intellectualisme de Saint Thomas d'Aquin*, 1908, reed., 2 vols., 1924-1936. — A.-D. Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, 2 vols., nueva ed., 1940-1941. — Martin Grabmann, *Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt*, 1912 (trad. esp.: *Santo Tomás de Aquino*, 1930). — E. Rolfes, *Die Philosophie von Thomas von Aquin*, 1920. — E. Gilson, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 1920, 5ª ed., 1944 (trad. esp.: *El tomismo*, 1951). — Id., id., *Saint Thomas d'Aquin*, 1927 (trad. esp.: *Santo Tomás de Aquino*, 1929). — E. Peillaube, *Initiation à la philosophie de S. Thomas*, 1926. — G. M. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, 1931, 2ª ed., 1935, 3ª ed., puesta al día por P. Wyser, 1953 (trad. esp.: *La esencia del tomismo*, 1953). — M. C. d'Arcy, *Thomas Aquinas*, 1931. — Jacques Maritain, *Le docteur angélique*, 1929 (trad. esp.: *El doctor angé-*

lico, 1942). — A. Masnovo, *Introduzione alla filosofia di S. Tommaso, 1946*. — L. Jugnet, *La pensée de Saint Thomas d'Aquin, 1949*. — J. Boffill y Boffill, *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección, 1950*. — H. D. Gardeil, *Initiation à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin, 4 vols., 1951 y sigs.* — P. Grenet, *Le thomisme, 1953*. — F. C. Copleston, *Aquinas, 1955* (trad. esp.: *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino, 1960*). — Junto a estas obras hay que tener en cuenta los capítulos dedicados a Santo Tomás en obras sobre la filosofía medieval o algunos de sus aspectos (Gilson, Grabmann, O. Lottin, etc.).

Entre las obras dedicadas a diversos aspectos capitales en el pensamiento de Santo Tomás, mencionaremos las siguientes. Para la teología, véanse algunas de las obras sobre las pruebas tomistas en la bibliografía del artículo Dios (E. Rolfes et al.). — Para metafísica: M. Grabmann, *Doctrina S. Thomae de distinctione reali essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII illustrata, 1924* [Acta hebdomadae thomisticae]. — A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin, 1931*. — A. Marc, *L'idée de l'être chez Saint Thomas et dans la scolastique postérieure, 1931* [Archives de philosophie, X, 1]. — J. de Finance, *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas, 1945*. — Véanse también algunas de las obras citadas en la bibliografía del artículo PARTICIPACIÓN, especialmente C. Fabro y L. B. Geiger. — Para cosmología: F. Beemelmans, *Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquin, 1914* [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XVII, 1]. — J. M. Marling, *The Order of Nature in the Philosophy of St. Thomas Aquinas, 1934*. — J. Legrand, *L'homme et l'univers dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin, 2 vols., 1946*. — Para la idea del conocimiento: M. Grabmann, *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitskenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin, 1924*. — A. Hufnagel, *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin, 1924*. — L. Noël, *Notes d'épistémologie thomiste, 1925*. — B. S. Romeyer, *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain, 1928* [Archives de philosophie, VI, 2]. — T. de Tonquédec, *Les principes de la philosophie thomiste. La critique de la connaissance, 1929*. — Paul Wilpert, *Das Problem der Wahrheits-sicherung bei Thomas von Aquin, 1931* [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XXX, 3]. — J. Péghaire, *Intellectus et Ratio*

selon S. Thomas d'Aquin, 1936. — K. Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, 1939*. — José de Ercilla, S. J., *De la imagen a la idea. Estudio crítico del pensamiento tomista, 1960*. — Véase también P. Roussetot, *op. cit. supra*. — Para la concepción del hombre y la relación entre Dios y el hombre: J. Durantel, *Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin, 1920*. — L. E. O'Mahoney, *The Desire of God in the Philosophy of St. Thomas Aquinas, 1929*. — A. C. Pegis, *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century, 1934*. — Para las doctrinas políticas y morales: P. Roussetot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge, 1908* [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VI, 6]. — Martin Grabmann, *Die Kulturphilosophie des heiligen Thomas von Aquin, 1925* (trad. esp.: *La filosofía de la cultura de Santo Tomás de Aquino, 1942*). — O. Lottin, *Le droit naturel chez S. Thomas et ses prédécesseurs, 1926*. — B. Roland-Gosselin, *La doctrine politique de S. Thomas d'Aquin, 1938*. — J. Pieper, *Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas von Aquin, 1929*. — L. Lehu, *La raison, règle de la moralité d'après Saint Thomas d'Aquin, 1930*. — E. Kurz, *Individuum und Gemeinschaft beim heiligen Thomas von Aquin, 1932*. — G. Michel, *La notion thomiste du bien commun, 1932*. — Sobre varios otros aspectos o temas: T. de Régnon, *La métaphysique des causes d'après Saint Thomas et Albert le Grand, 1906*. — M. de Wulf, *Études historiques sur l'esthétique de saint Thomas d'Aquin, 1396*. — M.-D. Chenu, *Saint Thomas et la théologie, 1959* [Maîtres spirituels, 17] (trad. esp.: *Sanio Tomas de Aquino y la teología, 1962*). — Entre los artículos enciclopédicos sobre la filosofía de Santo Tomás destaca el de R. Garrigou-Lagrange, "Thomisme", en el *Dictionnaire de théologie catholique*, ed. Vacant-Mangenot-Amman, vol. XV, col. 823-1022.

TOMAS BRADWARDINE (ca. 1290-1349) nac. en Chichester (Gran Bretaña), fue desde 1325 procurador de la Universidad de Oxford y en 1348 Arzobispo de Canterbury. Se distinguió por sus trabajos científicos, matemáticos, físicos y astronómicos, siendo uno de los autores que colaboraron en la labor científica del siglo XIV y que, como hemos visto en otro lugar (véase FUNCIÓN), anticiparon algunas de las nociones fundamentales de la matemática y

física modernas. Especialmente importante fue en este respecto el trabajo de Tomás Bradwardine en la llamada teoría de las proporciones de las velocidades. Nos hemos referido a este punto principalmente en el artículo *Mertonianos*.

En su teología Tomás Bradwardine siguió a San Agustín (si bien Gordon Leff [Cfr. bibliografía] indica que, contrariamente a la opinión de H. Oberman [id.], Tomás Bradwardine no puede ser considerado propiamente como un "agustiniano") y a San Anselmo, pero recibiendo asimismo influencias de Santo Tomás, Duns Escoto y Roberto Grosseteste. Estas influencias fueron combinadas por el filósofo en una serie de concepciones teológicas en las cuales intentó introducir el espíritu matemático. La más importante de estas concepciones es la de Dios como ser perfecto, ausente de toda imposibilidad y contradicción y tal que no puede ser mejor de lo que es. A esta concepción se une la idea de que no puede admitirse inteligiblemente una serie causal infinita. Estas dos concepciones (o, a su entender, evidencias) constituyeron la base para una doctrina voluntarista de Dios según la cual la voluntad divina es la causa eficiente de toda cosa hecha. Esto equivale, al parecer, a suprimir el libre albedrío humano. Pero Tomás Bradwardine entiende este albedrío solamente como algo resultante de la indeterminación frente a las causas segundas y no como algo que escapa a la (por lo demás inevitable) determinación de la causa primera.

Los tratados científicos más importantes de Tomás Bradwardine son: *Tractatus de proportionibus velocitatum* (publicado en 1495, 1505 y 1515; ed. crítica por H. Lámbar Crosby, Jr., *Thomas of Bradwardine: His "Tractatus de proportionibus": Its significance for the Development of Mathematical Physics, 1955* [University of Wisconsin Publications in Modern Science, 2] [Texto y comentario]. — *De arithmetica speculativa* (id., 1516). — *Tractatus de continuo* (véase E. Stamm, "Tractatus de continuo von Thomas Bradwardine", *Isis* [1936], 13-32, y M. Curtze en *Zeitschrift für Mathematik und Physik*, XIII [1868], Supp. 85-91). — La obra principal teológica es *De causa Dei adversus Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses libri*

TOM

tres (publicado en 1618, ed. H. Saville). — Véase K. Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, III, 1883, págs. 234-306. — S. Hahn, *Thomas Bradwardinus und seine Lehre von der menschlichen Willensfreiheit*, 1905 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, V, 2]. — J. F. Laun, "Recherches sur Thomas de Bradwardin, précurseur de Wiclif", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, IX (1929), 217-33. — B. M. Xiberta, "Fragmentos d'una qüestió inédita de Tomás Bradwardin", *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, Homenaje a M. Grabmann, 1935, págs. 1169-80. — A. Maier, *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, 1949, II, 4, págs. 81-110. — Gordon Leff, *Bradwardine and the Pelagians. A Study of His 'De causa Dei' and Its Opponents*, 1957. — Heiko Augustinus Oberman, *Archbishop Th. B. A. Fourteenth Century Augustinian. A Study of His Theology in Its Historical Context*, 1957. — Véase también bibliografía de MERTONIANOS.

TOMÁS BUCKINGHAM. Véase BUCKINGHAM (TOMÁS).

TOMÁS DE ERFURT (fl. 1325) fue uno de los autores medievales que contribuyeron al desarrollo de la gramática especulativa (VÉASE). Es autor del tratado *De modis significandi* o *Grammatica speculativa*, que durante mucho tiempo había sido atribuido a otros autores: Alberto de Sajonia, Duns Escoto (a este último por haberse incluido el escrito en la edición de Wadding de 1619), etc., hasta que en 1922 Martín Grabmann demostró haber sido escrito por nuestro pensador. Utilizando como base los estudios gramaticales de Donato y Prisciano y las investigaciones semánticas sobre la "Interpretación" de Aristóteles, Porfirio y Boecio, Tomás de Erfurt llevó a cabo un análisis de los modos de significar activos y pasivos, de sus orígenes, de la distinción entre modos de significar y modos de entender y de ser. Estos modos son examinados con detalle en cada una de las partes de la oración, con especial consideración del nombre (v.). El tratado incluye asimismo un estudio de los problemas semánticos que plantea el discurso (v.).

En traducción esp.: *Gramática especulativa*, con estudio preliminar por L. Farré, Buenos Aires, 1947. — Véase M. Grabmann, "De Thoma Erfordien- si auctore Grammaticae, quae Ioanni Scoto adscribitur speculativae", *Ar-*

TOM

chivum Franciscanum Historicum, XV (1922), 273-7. — Íd., íd., "Thomas von Erfurt und die Sprachlogik des mittelalterlichen Aristotelismus", *Sitzungsberichte*, Munich, 1943. — S. Buchanan, "An Introduction to the De modis significandi of Thomas of Erfurt", *Philosophical Essays for A. N. Whitehead*, 1936, págs. 67-89. — El libro de M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, 1916, se refiere a la obra de T. de Erfurt aunque atribuyéndola todavía a Duns Escoto.

TOMÁS DE SUTTON, Thomas de Shutona, de la Orden de los Predicadores, maestro en Oxford aproximadamente desde 1300, fue uno de los más fervientes defensores de las doctrinas de Santo Tomás de Aquino. Las defendió primero contra los agustinianos (especialmente contra Enrique de Gante) y luego contra Duns Escoto y los escotistas. Encontramos, en efecto, en Tomás de Sutton una polémica contra los que niegan la distinción real entre la esencia y la existencia y contra los que afirman la tesis de la pluralidad de las formas. Aunque adversario, entre otros, de Egidio Romano, se ha hecho observar que en el curso de la polémica en favor de las posiciones tomistas Tomás de Sutton recogió también algunos motivos de las teorías de sus oponentes.

Se deben a Tomás de Sutton los escritos *De pluralitate formarum*, *De productione formae substantialis*, dos *Quodlibeta* contra los agustinianos y dos contra los escotistas, varias *Quaestiones disputatae* y el *Liber propugnatorius*. El *De pluralitate* se incluye en muchas ediciones de los *Opuscula* de Santo Tomás. Edición de *Quaestiones de reali distinctione inter essentiam et esse*, por F. Pelster, 1929. Edición de *Liber propugnatorius* por M. Schmaus, 1930 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 29].

TOMÁS DE VÍO. Véase CAYETANO (CARDENAL).

TOMÁS DE YORK († ca. 1260), uno de los amigos y seguidores de Adán de Marsh y uno de los franciscanos de la llamada escuela de Oxford (VÉASE) del siglo XIII, desarrolló en su *Sapientiale*, llamada a veces *Metaphysica*, una "summa" de metafísica en la que el aristolelismo, los comentaristas árabes y judíos aristotélicos y neoplatónicos y la tradición patristica se funden en una exposición sistemática que trata de

TOM

Dios (Libro I), del origen del ser y del comienzo del mundo (II), del ente como ente (III), de las divisiones o articulaciones del ente (IV), de sus propiedades trascendentales y especialmente de la verdad (V), y del ente especial u objeto de la *Metaphysica specialis* (VI). Tomás de York defiende una universalidad de la materia en todos los entes creados, y estima que la privación tiene algún modo de ser, pero la materia no es concebida del mismo modo en todos los seres: la materia de los entes corruptibles, determinada por la privación, no es la misma que la de los cuerpos celestes, que posee dimensiones, y que la materia universal. Las influencias de Avicibrón son, pues, patentes en esta doctrina de la composición de materia y forma de todos los entes, incluyendo los espirituales. Materia y forma, o potencia y acto coexisten, pues, siempre en todos los entes creados. Ahora bien, puesto que la unión de materia y forma es una composición, y puesto que ninguna de ellas puede por sí misma causar el compuesto, Tomás de York sostiene que es necesaria la intervención de un agente que lo produzca, agente que cuando se trata de la unión de la primera forma y de la primera materia tiene que ser el Creador. La influencia de Avicibrón se muestra, por otro lado, no sólo en la doctrina de la composición hilemórfica, sino también en la de las inteligencias, las cuales tienen una materia, y en la del modo de conocimiento de lo inteligible, que no se reduce a una abstracción de lo sensible, pues el alma posee asimismo conocimientos que están "causados" en cierto modo por el mismo Dios.

Además del *Sapientiale*, Tomás de York escribió el *Manus quae contra Omnipotentem*. — Véase M. Grabmann, *Die Metaphysik des Thomas von York*, 1913 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Supp., I]. — E. Longpré, "Thomas d'York, O. F. M., la première Somme métaphysique du XIIIe siècle", *Archivum Franciscanum Historicum*, XIX (1926), 875-920. — D. E. Sharp, *Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century*, 1920, págs. 40-114.

TOMISMO. Designamos con este nombre la influencia ejercida por la filosofía de Santo Tomás de Aquino.

TOM

Esta influencia se ha manifestado de muy diversos modos, y con mayor o menor intensidad, desde el siglo XIII hasta la fecha. Durante tres períodos, sin embargo, se ha destacado particularmente. Uno, en los siglos XIII y XIV (y comienzos del XV). Otro en la segunda mitad del siglo XVI y comienzos del XVII. Otro desde mediados del siglo XIX hasta la fecha. Tratamos este último período en el artículo sobre el Neotomismo. El término 'tomismo' —que en varias ocasiones es usado como designación del pensamiento del Aquinate y de los desarrollos generales dados al mismo— es tomado, pues, en el presente artículo como abarcando los dos primeros períodos citados. Nos limitaremos aquí, por lo demás, a describir brevemente las discusiones habidas en torno a la filosofía de Santo Tomás en su propia época e inmediatamente después de su muerte, y a mencionar algunos de los representantes de las llamadas escuelas tomistas posteriores.

La filosofía de Santo Tomás suscitó desde el comienzo gran interés y numerosas polémicas. Por un lado, parecía consistir en una aristotelización consecuente, y en este sentido era vista con poca simpatía por los que seguían las vías entonces tradicionales del agustinismo (VÉASE). Por otro lado, se apartaba en puntos muy capitales de Aristóteles, y en este sentido no era acogida con gran entusiasmo por los más fieles seguidores del Estagirita y de los grandes comentaristas del mismo. Hubiera podido suponerse que quedaría comprimida y, al final, aniquilada entre tendencias opuestas. Y, sin embargo, el carácter original y, sobre todo, completo de la "síntesis tomista", centrada en la concepción de Dios como puro acto de ser, la hizo pronto extenderse por amplios círculos. Ello no sucedió sin muy determinadas oposiciones. La primera surgió dentro de la misma Orden de los Predicadores a la cual pertenecía el filósofo. El agustinismo parecía haberse atrincherado definitivamente en ella, de modo que la oposición al tomismo adoptó la forma de una defensa de la tradición agustiniana (o de lo que se consideraba como tal tradición) y como un intento de oponerse a las tesis averroístas que, según varios autores, se habían infiltrado excesivamente en el pensamiento metafísico

TOM

y teológico del Aquinate. Hechos significativos son al respecto la condenación por el Canciller de la Universidad de París, Esteban Tempier, el 7 de marzo de 1277, de una serie de proposiciones defendidas por teólogos que habían "aristotelizado" demasiado la teología. El 18 de marzo del mismo año el arzobispo de Canterbury, Roberto Kilwardby, se opuso a otra serie de proposiciones, considerándolas no como heréticas, pero sí como erróneas. Aunque la famosa condenación parisina de 1277 se dirigía contra el llamado averroísmo (v.) latino, lo que Gilson ha llamado "la reacción teológica" abarcaba asimismo el tomismo. En la oposición a éste se destacó el franciscano Juan Pecham, sucesor de Roberto Kilwardby en el arzobispado de Canterbury. No obstante, por las mismas fechas en que se manifestaba tal oposición, numerosos teólogos y filósofos se sentían ya inclinados hacia las doctrinas del Aquinate. A fines del siglo XIII, fortalecido más bien que debilitado por las numerosas controversias filosóficas que tuvieron lugar entre 1277 y 1300, en particular sobre el problema de la pluralidad de formas en el alma humana y sobre la cuestión de la relación entre la esencia y la existencia en los entes creados, el tomismo había ganado muy fuertes posiciones. Desde este momento empezaron las llamadas escuelas tomistas. Éstas se enfrentaron primero con el escotismo (v.), luego con el occamismo (v.), finalmente con otras muy diversas corrientes. Pero la continuidad de lo que ya desde entonces puede llamarse la tradición tomista no se interrumpió. En varios momentos el tomismo pareció retroceder considerablemente aun dentro de quienes permanecían fieles a los modos escolásticos. Pero en otros —como los que hemos citado al comienzo de este artículo— experimentó una renovación considerable. Nos referiremos a algunos de los más destacados representantes de las escuelas tomistas hasta el siglo XVII.

Es usual entre los historiadores de la filosofía agrupar los representantes del tomismo por naciones. Siguiendo la clasificación presentada en el estudio bibliográfico de P. Wyser, nos referiremos a varios tomistas —casi todos ellos dominicanos— de los siglos XIII y XIV en Italia, Es-

TOM

paña, Francia e Inglaterra. Entre los tomistas italianos se destacaron Durandellus (fl. ca. 1300), Remigius di Chari de' Girolami, de Florencia (t 1319), Gratia Dei de Ascoli († 1341) y Juan Regina de Nápoles († después de 1350). Entre los tomistas en España se destacaron Ramón Martí (ca. 1320-1386), que en su *Pugio fidei* se opuso muy decididamente al lulismo, y Nicolás Eymereich (ca. 1320-1399). De los tomistas franceses mencionamos a Bernardo de Trilia (ca. 1240-1292), Hugo de Billón (1230/40-1297), Pedro de Auvernia o Pierre du Croc († 1304), Egidio de Lessines, Herveo Natalis o Hervé Nédélec († 1423), Durando de Aureliaco (t 1332), Guillermo Petri de Godino (ca. 1260-1336) y Pedro de Palude o de la Palu (ca. 1280-1342). De los tomistas ingleses, Ricardo de Knapwell o Clapwell (t después de 1288), Roberto de Orford o Erfort (fines del siglo XIII) y, sobre todo, Tomás de Sutton. La obra de estos tomistas fue continuada en el siglo XV por varios autores —también casi todos dominicanos— de los mismos países y asimismo de Bélgica y Alemania. Ahora bien, en dicho siglo no solamente hubo un desarrollo de las doctrinas tomistas, patentes en autores tales como Pedro de Bergamo (t 1482) y Paulo Soncinas († 1494), de Italia, Herveo de Cauda (fl. 1360) de Francia, Domingo de Flandern [Balduin Lottin] (ca. 1425-1479), de Bélgica, y Enrique de Herford (t 1370), Juan Krosbein y Gerardo de Monte o van den Berge († 1480), de Alemania, sino que hubo los primeros esfuerzos para un comentario y restauración del pensamiento del Aquinate representados en la obra de Juan Capreolo.

El segundo período al cual nos hemos referido al comienzo de este artículo es el de la llamada segunda escolástica. El florecimiento del tomismo durante esa época fue sobresaliente. En efecto, se consideran tomistas, por un lado, algunos de los más grandes comentaristas del Aquinate, tales como el Cardenal Cayetano y Francisco de Ferrara, y por el otro algunos de los más destacados filósofos escolásticos de la época, tales como los españoles Francisco de Victoria, Domingo de Soto, Domingo Báñez y otros a quienes se han de-

TOM

dicado artículos especiales. Destaca también entre los tomistas de la época Juan de Santo Tomás. Y hay que incluir en esta corriente algunas importantes obras colectivas tales como las colecciones del *Collegium Complutenses philosophicum* (de los carmelitas de Alcalá de Henares), del *Collegium Salmanticenses* (de los carmelitas de Salamanca) y del *Collegium Conimbricensis* (de la Universidad de Coimbra). La importancia adquirida durante el período por los tomistas peninsulares no significa, empero, que el tomismo hubiera quedado confinado a España y Portugal; encontramos tomistas en otros países, tales como Silvestre Mauro (1619-1687), Salvador Roselli (t 1784) en Italia; Pedro Crockart (t 1514) en Bélgica, Antonino Réginald (1605-1676), Antonio Goudin (1640-1695), C. R. Billaurt (1685-1757), en Francia y Agustín Refing (fl. 1650) y L. Babenstuber (1660-1726) en Alemania. La mayor parte de dichos tomistas pertenecieron también a la Orden de los Predicadores. Durante el siglo XVIII el tomismo no desapareció por entero; hay todavía notables exposiciones sistemáticas de la doctrina tomista. Pero la vitalidad de la doctrina fue considerablemente menor que en los dos siglos anteriores, en el curso de los cuales los tomistas tomaron parte muy activa en las grandes controversias teológicas y teológico-filosóficas de la época.

Bibliografía en *Der Thomismus*, por Paul Wyser, O. P., 1951 [Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, 15-16, ed. I. M. Bocheński]. — K. Werner, *Thomas von Aquino. III. Geschichte des Thomismus*, 1859. — F. Ehrle, "Der Kampf um die Lehre des heiligen Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tod" *Zeitschrift für katholische Theologie*, (1913), 266-318. — Véase M. Grabmann, "Die italienische Thomistenschule des XIII. und beginnenden XIV. Jahrhunderts", en *Rivista di filosofia neo-scolastica* (1923), 97-155, reed. en *Mittelalterliches Geistesleben*, III, 1956, págs. 332-90. — Id., id., "Forschungen zur Geschichte der ältesten deutschen Thomistenschule des Dominikanerordens", *Xenia Thomistica*, III (1925), 189-231, ampliado en *Mitt. Geist.*, III, págs. 391-431. — D. A. Callus, *The Condemnation of St. Thomas at Oxford*, reimpr., 1955. — Algunas de las obras mencionadas en la bibliografía del artículo sobre Santo

TON

Tomás pueden ser usadas también para el estudio de las corrientes tomistas y, desde luego, para el estudio del complejo doctrinal tomista. Sobre las llamadas "tesis tomistas" véase especialmente: G. Mattiussi, *Le XXIV Tesi della filosofia di S. T. d'Aquino approvate dalla s. Congregazione degli studi*, 1917. — E. Hugon, *Les vingt-quatre thèses thomistes*, 1927. — M. D. Sertillanges, *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, 1928 (trad. esp.: *Las grandes tesis de la filosofía tomista*, 1949). — C. Giacon, *Le grandi tesi del tomismo*, 1948. — Gustav Siewerth, *Der Thomismus als Identitätssystem*, 2ª ed., rev., 1961. — Véase también la bibliografía de NEOTOMISMO.

TONNIES (FERDINAND) (1855-1936), nac. en Oldensworth (Silesia), docente desde 1881, fue nombrado en 1913 profesor titular en la Universidad de Kiel. Sobresalen en la obra de Tonnies sus investigaciones sociológicas, que se hallan centradas alrededor de la distinción entre comunidad (VÉASE) y sociedad como distinción entre lo natural y artificial, entre lo intuitivo y lo reflexivo, lo originado y lo contractual, lo orgánico y lo mecánico. La comunidad (*Gemeinschaft*) posee psicológicamente una estructura cuya unidad no es el producto de una mera adición de elementos, sino un conjunto que, al surgir espontáneamente, posee todos los caracteres de una totalidad orgánica, en tanto que la sociedad (*Gesellschaft*) es el resultado del predominio de los elementos mecánicos, artificiales y racionales que sustituyen las unidades originarias de la familia, de la tribu y de la aldea por los conjuntos contruidos mediante una reflexión consciente sobre los fines, como la gran ciudad o el Estado. Cada una de estas entidades posee no sólo una estructura psicológica propia, sino también una forma social y económica determinada por su modo de vida y sus relaciones. Sociedad y comunidad son, en realidad, en cuanto formas puras, tipos ideales a los que corresponden en la existencia histórica productos mixtos en los que predominan alternativamente los caracteres de aquéllos.

Tonnies se distinguió, además, por sus estudios sobre Hobbes y por sus análisis de diversos fenómenos sociales (como el de la opinión pública). En todos estos trabajos procuró man-

TON

tenerse fiel a su idea de la filosofía como "fundamentación de un ideal de vida"; los aspectos prácticos y valorativos fueron acentuados por Tonnies por encima de los especulativos y teóricos.

Obras: *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887 (trad. esp.: *Comunidad y sociedad*, 1947). — *Hobbes' Elements of Law*, 1889. — *Hobbes' Behemoth*, 1889. — *Ethische Kultur und ihre Geleite*, 1892 (La cultura ética y sus directores). — *Hobbes Leben und Lehre*, 1896 (trad. esp.: *Vida y doctrina de Tomás Hobbes*, 1932). — *L'Évolution sociale en Allemagne*, 1896. — *Nietzsche-Kultus*, 1897. — *Grundtatsachen des sozialen Lebens*, 1897 (*Hechos fundamentales de la vida social*). — *Politik und Moral*, 1901. — *Philosophische Terminologie in psychologisch-soziologischer Ansicht*, 1906 (*Terminología filosófica en sentido psicológico-sociológico*). — *Die Entwicklung der sozialen Frage*, 1907 (trad. esp.: *Desarrollo de la cuestión social*, 1927). — *Das Wesen der Soziologie. Neue Zeit- und Streitfragen*, 1907 (*La esencia de la sociología. Nuevas cuestiones actuales y polémicas*). — *Die Entwicklung der Soziologie in Deutschland im 19. Jahrhundert*, 1908 (*La evolución de la sociología en Alemania en el siglo XIX*). — *Die Sitte*, 1909 (*La costumbre*). — *Weltkrieg und Völkerrecht*, 1917 (*Guerra mundial y Derecho de gentes*). — *Marx Leben und Lehre*, 1921 (*Vida y doctrina de Marx*). — *Dioskuren*, 1922. — *Kritik der öffentlichen Meinung*, 1922 (*Crítica de la opinión pública*). — *Soziologische Studien und Kritiken*, 3 vols., 1925-1929 (*Estudios y críticas sociológicos*). — *Fortschritt und soziale Entwicklung*, 1926 (*Progreso y evolución social*). — *Einführung in die Soziologie*, 1931 (trad. esp.: *Principios de sociología*, 1942). — *Der Geist der Neuzeit*, 1935 (*El espíritu de la época moderna*). — F. T. y F. Paulsen, *Briefwechsel 1876-1908*, 1961, ed. O. Klose et al. — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, III (1922). — Véase Victor Leemans, *Tonnies et la sociologie contemporaine en Allemagne*, 1923. — Josef Leif, *Les catégories fondamentales de la sociologie de Tonnies*, 1946.

TONO. Véase ESTOICOS, OCASIONALISMO.

TONQUÉDEC (JOSEPH DE) (1868-1962) nació en Morlaix (Finistère) e ingresó en la Compañía de Jesús. Joseph de Tonquédec representó, dentro del neotomismo (véase)

contemporáneo, la posición comúnmente llamada intelectualista y resueltamente adversaria de la filosofía de Blondel, así como del pensamiento de Bergson y de E. Le Roy. El inmanentismo es, en efecto, a su entender, una falsa interpretación del acto del conocimiento. Éste no exige ni mucho menos la "acción", pues la "acción" conduce a la subjetividad y al idealismo. La mantención de la objetividad del conocimiento requiere, por lo tanto, una trascendencia del sujeto y de la conciencia, los cuales, encerrados en sí, son incapaces de toda representación. Ahora bien, el conocimiento representativo se halla más acá o, si se quiere, más allá de toda fabricación o imposición de formas, de cualquier índole que éstas se concibían. El aspecto "pasivo" de la aprehensión es, por lo tanto, enérgicamente subrayado por Joseph de Tonquédec. Mas esta pasividad no es nunca subjetividad en el sentido del inmanentismo o de la filosofía trascendental: la validez de la abstracción intuitiva es suficiente para explicar la aprehensión mencionada. Pero esto es posible porque previamente hay una concordancia de la inteligencia con su objeto, y porque la inteligencia es capaz objetiva y extrínsecamente de capturar por lo menos el aspecto formal del ser.

Obras: *La notion de vérité dans la "Philosophie nouvelle"*, 1908 [colección de artículos publicados antes en *Études* (1907) sobre Edouard Le Roy y otros "bergsonianos"]. — *Immanence. Essai critique sur la doctrine de M. M. Blondel*, 1913, 4^a ed., 1953. Esta obra ha sido reelaborada en el volumen: *Deux études sur "La Pensée" de M. M. Blondel. La doctrine de la connaissance, la question du surnaturel. Avec un appendice sur le désir naturel de Dieu*, 1936. — *Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle*, 2^a ed., 1916. — *L'oeuvre de Paul Claudel*, 1917. — *Comment interpréter l'ordre du monde? À propos du dernier ouvrage de M. Bergson. Une preuve facile de l'existence de Dieu: l'ordre du monde*, 1918. — C. K. Chesterton: *ses idées et son caractère*, 1920. — *Les principes de la philosophie thomiste. I. La critique de la connaissance*, 1929, 3^a ed., 1961. II. *La philosophie de la nature. Part 1. La Nature en général* (3 fasc., 1956, 1957, 1959). Part. 2. *La nature vivante et connaissante*, 1962. — *Sur la philosophie bergsonienne*, 1936 [reimpresión de estudios, 1912-1933]. —

Les maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques, 1937 (trad. esp.: *Acción diabólica o enfermedad?*, 1948). — *La théosophie et l'anthroposophie*, 1939 [en colaboración con el P. Léonce de Grandmaison]. — *Une philosophie nouvelle: l'existence d'après K. Jaspers*, 1945. — *Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et saint Thomas*, 1950. — *Merveilleux métapsychique et miracle chrétien*, 1955.

TÓPICO. Véase LUGAR, TÓPICOS. TÓPICOS. Los *Tópicos*, de Aristóteles, citados con frecuencia bajo los nombres de *Tópica* y también *Libri Topicorum* (la abreviatura comúnmente aceptada es: *Top.*) fueron llamados por varios comentaristas griegos (Juan Filopón, Alejandro de Afrodisia) οί Τόποι: y también (Ammonio, el citado Alejandro) ἡ τοπικὴ πραγματεία, pero en su edición y comentario del *Organon* Theodorus Waitz hace observar que el propio Aristóteles solía llamarlos τὰ Τοπικά Hamelin ha indicado que en la Antigüedad se distinguía entre los *Tópicos* y otra obra llamada Μεθοδικά o Μεθοδικόν, y que, de hecho, Aristóteles (*Rhet.*, I, 2, 1356 b 19) empleó ese título en una llamada a otro texto. Ahora bien, el otro texto se halla precisamente en los *Tópicos*, y como éstos son —dice Hamelin— un conjunto doctrinal sobre lo probable, y las primeras líneas del mismo indican que se trata de μέθοδον εὑρεῖν, de descubrir un método para hacer silogismos sobre todos los ἐνδοξα (proposiciones conformes a la opinión común), resulta que los Μεθοδικά y los *Tópicos* son una y la misma obra.

Se ha discutido mucho sobre el papel que los ocho libros de los *Tópicos* (los *Soph. El.* se consideran hoy como el libro IX) desempeñan dentro del *Organon* (v.) aristotélico. Su contenido es la dialéctica (v.) como ciencia del razonamiento sobre lo probable; su tema principal es el llamado silogismo dialéctico o silogismo que concluye partiendo de premisas probables. Así, los *Tópicos* pueden tener varias funciones: ser un complemento de la doctrina lógica expuesta en los *Analíticos* —donde se trata del conocimiento sobre lo cierto—; ser una aplicación a temas retóricos de la teoría del razonamiento correcto; ser una parte del *Organon* "superada" por los *Analíti-*

cos (v.), etc. La decisión sobre estos puntos depende del resultado de una investigación doble: el estudio de la idea de la lógica en Aristóteles, y la fecha —o fechas— de composición de los *Tópicos*. En lo que toca al primer punto, no parece dudoso que los *Tópicos* sean una parte del *Organon* si se piensa que Aristóteles —a diferencia de los estoicos— no consideraba la lógica como una parte, sino como una propedéutica, de la filosofía. En lo que se refiere al segundo punto, hay mayores dificultades. Heinrich Maier ha mantenido que los *Tópicos* parecen redactados antes que los dos *Analíticos* y que los libros II a VII de aquéllos son probablemente los más antiguos, pues la ciencia demostrativa es completamente ignorada en ellos, y los términos están empleados sin ningún rigor técnico. J. Tricot se adhiere a esta opinión, y señala el caso de los vocablos συλλογισμός y συλλογιζέσθαι, que son usados por Aristóteles en los *Tópicos* para significar *razonamiento en general*, a diferencia del razonamiento deductivo estricto que propone en los *Analíticos*. Los libros I y VIII serían, en cambio, más recientes, por haber en ellos un intento de situar la doctrina del razonamiento dentro del conjunto del *Organon*. Tales opiniones no son compartidas por Friedrich Solmsen, el cual, siguiendo a su maestro Werner Jaeger, ha investigado la evolución del pensamiento lógico y retórico del Estagirita. En efecto, según Solmsen, los *Tópicos* no ignoran el sentido riguroso del silogismo que se expone en los *Analíticos*; se limitan a hacer uso de él sólo en la medida en que sea necesario para los conocimientos probables. Ahora bien, esta opinión, que debería conducir a Solmsen a una revaluación de los *Tópicos* como elementos integrantes del *Organon*, le lleva (por motivos derivados de las fechas supuestas de redacción) a separarlos excesivamente del resto de la obra lógica, no obstante reconocer, junto con Maier, que los *Tópicos* contienen agregados posteriores a la redacción de los *Analíticos* y que, por lo tanto, Aristóteles debía de concederles una considerable importancia. Contra tal separación dentro del sistema de *Organon* aristotélico entre *Tópicos* y *Analíticos* se ha manifestado E. Weil al señalar que las dos

partes se implican mutuamente y resultan igualmente necesarias dentro de la economía del sistema aristotélico. Las pruebas ofrecidas al respecto por E. Weil son, sin embargo, exclusivamente lógico-filosóficas y no histórico-filológicas, y pertenecen, por lo tanto, a la llamada "evidencia interna", que los filólogos e historiadores consideran insuficiente.

La edición y comentario citados de Waitz es el *Aristotelis Organon Graece*, Pars Posterior, Lipsiae, 1846 (ver especialmente pág. 435). — Para Hamelin, véase *Le système d'Aristote*, 1931, pág. 30. — Para H. Maier, *Die Syllogistik des Aristoteles*, 3 vols., 1896-1900, vol. II. — La opinión de J. Tricot está expuesta en la Introducción a su traducción francesa del *Organon*: V. *Les Topiques*, 2^a ed., 1950. — Para Friedrich Solmsen, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, 1929. — La tesis de Weil, en su artículo "La place de la logique dans la pensée aristotélicienne", *Revue de Métaphysique et de Morale*, LVI (1951), 283-315. — Los *Tópicos* figuran en las págs. 100-64 de la edición de Bekker (V. ARISTÓTELES). Las mejores ediciones críticas son las de I. Strache y M. Wallies (Teubner, 1923) y la de W. D. Ross (Scrip. Class. Bib. Oxford, 1958). — Los más importantes comentarios griegos y latinos a la obra (además de los citados de Waitz) son: Alejandro de Afrodisia, *In Aristotelis Topicorum libros octo Commentaria*, ed. M. Wallies, Berolini, 1891; J. Pacius, *Αριστοτέλους Ὀργανον, Aristotelis Organum*, Morgii, 1584. — Id., id., *In Phorphyrii Isagogen et Aristotelis Organum Commentarium*, Aureliae Allobrogum, 1605. — Sylvester Maurus, *Aristotelis Opera...*, tomus I, Romae, 1668. — Son clásicos los comentarios de A. Trendelenburg en sus *Elementa logicae Aristoteleae*, 1892. Muy detallados son los comentarios de W. D. Ross en su ed. de *Tópica et Sophistici Elenchi* cit. supra.

TORBELLINO. La idea del movimiento en torbellino o remolino atrajo ya a los presocráticos y se ha manifestado repetidamente en el curso de la historia de la filosofía de la Naturaleza. En gran parte esta idea surgió de la observación de los vórtices producidos en el aire (revelados, por ejemplo, en los remolinos de polvo) y en el agua (cuando es aspirada, o succionada por un agujero central), y posiblemente de los resultados obtenidos en varias técnicas de centrifugación. Se observó lo que sucede

cuando un cuerpo es arrastrado por un remolino de agua. Cuando el cuerpo es menos denso que el agua, se desplaza hacia el centro del remolino; cuando es más denso que el agua, puede adquirir la velocidad del remolino y desplazarse hacia la parte exterior por la fuerza centrífuga, o no adquirir la velocidad del remolino y desplazarse hacia el centro o permanecer en movimiento rotatorio. El uso de la idea del movimiento en torbellino por varios filósofos presocráticos tenía en cuenta las mentadas posibilidades. A base de ellas podemos entender lo que dice Anaximandro (Diels-Kranz, D 12 A 9; *apud* Simplicio, *Phys.*, 24, 13) al referirse al movimiento rotatorio de la materia primordial, la cual gira en un torbellino, $\delta\tau\eta$ [$\delta\tau\omicron\varsigma$], análogo al movimiento circular del aire o del agua. También podemos entender lo que dice Anaxágoras al proponer la idea de que el cosmos se mueve o, mejor, es movido en un movimiento cíclico o rotatorio en el curso del cual surgen las diversas cosas que constituyen el universo en diversos grados de densidad. Pero junto a las mencionadas observaciones de fenómenos naturales, preocupó asimismo a varios filósofos griegos la cuestión de la posibilidad del movimiento de un *plénum*, o de una masa continua. En principio, parece que no puede haber ningún movimiento en tal *plénum*, y esta es una de las razones por las cuales los eleatas negaban la realidad del movimiento. Es por otro lado una de las razones por las cuales Demócrito y los atomistas negaban que hubiese un *plénum* y postulaban la "existencia" del vacío. Ahora bien, la causa del movimiento de las partículas en el vacío era, según Demócrito, un movimiento en torbellino. "Siendo el torbellino la causa de todo lo engendrado, esta causa [y, por ende, el torbellino] es lo que se llama 'necesidad'" (Diog. L., IX, 45). Según ello, parece que para admitir el vórtice hay que aceptar la teoría atomística de la materia, y que de lo contrario hay que adherirse al eleatismo.

Sin embargo, no sucedió siempre así. Aristóteles se refirió en varios pasajes (por ejemplo, en *De Caele*, 295 A) a lo que podría llamarse "explicación por el torbellino". Pero aunque rechazó las cosmogonías de sus precursores y, desde luego, el atomismo,

no por ello descartó la noción de torbellino, remolino o vórtice como explicación física. En el libro VII de la *Physica* Aristóteles admite la posibilidad de torbellinos en los fluidos no obstante ser éstos "continuos". Para ello adopta una teoría que parecía haber sido ya admitida por Empédocles y por Platón: la teoría de la *antiperistasis* (que Platón [*Tim.*, 79 C] llama *periosis*) y que consiste, *grosso modo*, en sostener que en un *plénum* puede haber movimiento circular, ya que cada cuerpo, o, mejor dicho, "parte" del *plénum* se desplaza hacia un lugar ocupado por otro cuerpo o "parte" sin dejar ningún intersticio o "vacío". La *antiperistasis* explica, pues, el movimiento rotatorio, aunque no pueda explicar el movimiento de un proyectil (*Phys.*, 266 b). Pero, además, la teoría en cuestión explica los fenómenos de compresión y rarefacción; la "materia" puede dilatarse y concentrarse en diversos grados de intensidad de su densidad sin necesidad de admitir "intersticios".

Desde Aristóteles en adelante abundaron discusiones como las mencionadas, pero éstas adquirieron nuevo vigor en la época moderna en el debate entre "atomistas" y "antiatomistas" (o "continuistas"). Los atomistas insistieron en que sin "vacío" no es explicable ningún movimiento, incluyendo el movimiento en torbellino. Lo que parece ser un *plénum*, como un fluido, no lo es en realidad; el "todo" es, o parece ser, un fluido pleno, pero las partes del fluido no son "fluidas". En cambio, los "continuistas", entre los cuales destacó Descartes, no solamente insistieron en la idea de la materia como un *plénum* y, por consiguiente, como realidad continua, sino que hicieron abundante uso de la idea de torbellino. Según Descartes, no puede haber ningún vacío, "en el sentido en que toman esta palabra los filósofos" (*Princ. Phil.*, II, 16). El universo es un sistema de torbellinos (*tourbillons*, *vórtices*). Además, el movimiento en torbellino explica los movimientos de los cuerpos celestes. "En cada movimiento tiene que haber un círculo, o anillo, de cuerpos que se mueven juntos" (*op. cit.*, II, 33). "Después de lo que se ha demostrado antes, es decir, que todos los lugares están llenos de cuerpos y que cada parte de la materia se halla de tal modo proporcionada

TOR

a la magnitud del lugar que ocupa, que no es posible que llene un lugar mayor ni que se concentre en uno menor, ni que otro cuerpo se instale en el lugar de tal parte mientras ella se encuentre allí, habrá que concluir que es necesario que haya habido siempre todo un círculo de materia o anillo de cuerpos que se mueven juntos al mismo tiempo, de modo que cuando un cuerpo abandona su lugar a cualquier otro que lo alcanza, entre en el de otro, y este otro en el de otro, y así sucesivamente hasta el último, que ocupa en el mismo instante el lugar abandonado por el primero" (*loc. cit.*). Se puede ver con ello que hay similitud entre estas nociones cartesianas y algunas de las ideas antiguas antes reseñadas. Debe advertirse, sin embargo, que al hablar del "continuismo" de Descartes y de su defensa del *plénum*, ello no significa que Descartes no admita "partes" de materia y "cuerpos"; lo que hace es explicar los movimientos de tales "partes" en forma que no sea necesario postular ningún "vacío".

No podemos entrar aquí en detalles sobre las discusiones al respecto en la época de Descartes y después de este filósofo. Indicaremos solamente que en cada caso en que se ha puesto en duda que las partículas componentes de los cuerpos, en cualquier estado de densidad, están separadas entre sí por un completo "vacío" y se ha puesto de relieve la interacción entre partículas y el "medio" físico que las rodea, se ha formulado una doctrina de alguna manera similar a la llamada "teoría fluida de la materia" propugnada por Descartes. Tal ha ocurrido, por ejemplo, con la llamada "teoría picnótica [= "densa"] de la materia" de Johann Gustav Vogt (nac. 1843: *Enstehen und Vergehen der Welt auf Grund eines einheitlichen Substanzbegriffes*, 1889, 2ª ed., 1901 y, sobre todo, *Der absolute Monismus, eine mechanistische Weltanschauung auf Grund des pyknotischen Substanzbegriffes*, 1912). También ha ocurrido —y con más sólido fundamento físico— en una teoría como la de los "átomos en torbellino" propuesta por William Thomson (Lord Kelvin) en su trabajo "On Vortex Atoms" (*Proceedings of the Royal Society of Edinburgh*, 1867).

En la actualidad se tiende a no insistir demasiado en la contraposición

TOS

entre "molecular" o "atómico" y "continuo" o *plénum*, porque estos conceptos aparecen demasiado simplificados. Además, se estima por algunos autores que no es imposible correlacionar "atómico" y "continuo" como aspectos diversos (y, como diría Bohr, "complementarios") de la misma realidad. Pero tan pronto como se aspira a una interpretación de las ecuaciones físicas, se plantean de nuevo problemas para cuya mejor comprensión no es ocioso un estudio de la historia de las teorías y discusiones en torno a la noción de torbellino.

TOSCA (TOMAS VICENTE) (1651-1723) nac. en Valencia, representó en la España de su época las tendencias antidogmáticas y eclécticas que se manifestaron como reacción a lo que se consideraba degeneración "logomáquica" de la escolástica. Lo mismo que Isaac Cardoso, Tosca indica que no hay que seguir en filosofía ningún sistema determinado, sino combinarlos todos para encontrar lo que es verdadero de cada uno siempre que no contradiga ni la fe católica ni la experiencia. Esta última es subrayada por Tosca como la fuente principal de conocimiento físico. Tosca sigue en la física principalmente el atomismo de Maignan y se opone a la doctrina aristotélica hilemórfica. Ello no significa que se rechace la metafísica. Ésta sigue siendo la reina de las ciencias, pero hay que tener buen cuidado de que las disputas metafísicas no oscurezcan la experiencia física. Según Tosca, la verdadera filosofía surge de la libertad de filosofar y del ideal de la verosimilitud contra el dogmatismo de muchos de los sistemas tradicionales.

Obra filosófica principal: *Compendium philosophicum praecipuas philosophias, partes complectens, nempe, rationalem, naturalem et transnaturalem; sive Logicam, Physicam, et Metaphysicam*, Valentia Hadenatorum, 1721, 2ª ed., 1754, 7 vols.

TOULMIN (STEPHEN) E[DELS- TON]) nac. (1922), estudió en Cambridge y es profesor en la Universidad de Leeds. Próximo al "último Wittgenstein" y a los filósofos del grupo de Oxford (VEASE), Toulmin ha estudiado la estructura de las teorías científicas, especialmente de las teorías físicas, comparándolas con mapas que permiten al físico orientarse

TOY

en la realidad de que trata. Toulmin reconoce que ello es una analogía, pero una que permite evitar los errores en los que han caído los que han tratado la física según el modelo de la historia natural. En todo caso, "los problemas de método con los que se enfrentan el físico y el cartógrafo son lógicamente similares en respectos importantes" (*The Philosophy of Science*, pág. 105). Según Toulmin, hay una diferencia fundamental entre "leyes físicas" y "generalizaciones empíricas", distinción que aparece al considerarse qué "función" (*job*) desempeñan unas y otras dentro del cuerpo del conocimiento físico. Toulmin se ha ocupado asimismo de problemas éticos y en particular del problema del "acuerdo" y "desacuerdo" en cuestiones éticas. Según Toulmin, ni la deducción ni la inducción son los argumentos propios de la ética; ésta usa su propio modo de argumentación que le permite pasar de los hechos a las normas. La cuestión de la argumentación y de sus usos ha ocupado asimismo a Toulmin, el cual ha investigado las "funciones" que desempeñan diversos tipos de argumentos, especialmente los usados en el lenguaje corriente.

Obras: *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, 1950 (trad. esp.: *El puesto de la razón en la ética*, 1964. — *The Philosophy of Science. An Introduction*, 1953. — *Metaphysical Beliefs*, 1957 [en colaboración con Ronald W. Hepburn y Alasdair MacIntyre, ed. Alasdair MacIntyre]. — *The Uses of Argument*, 1958. — *Foresight and Understanding: An Inquiry Into the Aims of Science*, 1961 [de las Mahlon Powell Lectures]. — *The Fabric of the Heavens*, 1961 [en colaboración con June Goodfield].

TOYNBEE (ARNOLD J.) nac. (1899) en Londres y estudió en el Balliol Collège, de Oxford. Durante un tiempo profesó en Oxford, y luego en la "London School of Economics". A partir de 1952 asumió la dirección del "Royal Institute of International Affairs".

El trabajo más conocido de Toynbee es su "estudio de la historia", destinado a mostrar cuáles son los "campos inteligibles" de la comprensión histórica. Estos campos no son las naciones en el sentido moderno, pero tampoco el supuesto curso unitario y continuo de una progresiva "historia universal", sino las "sociedades", gé-

TOY

nero que comprende dos especies: las sociedades primitivas y las civilizadas o "civilizaciones", de las que han existido hasta ahora 23 a partir del momento en que en algunos puntos del globo se reabrió el proceso que había quedado estabilizado en los pueblos primitivos. Estas civilizaciones tienen, aparentemente, rasgos semejantes a las culturas de Spengler (VÉASE), y en efecto, en la filosofía histórica de Toynbee el curso universal parece quedar escindido en diversos grupos culturales, sometidos a un análogo proceso de nacimiento, crecimiento, decadencia y muerte. Sin embargo, tantò la descripción misma del proceso como los supuestos filosóficos de Toynbee son distintos de los de Spengler. En primer lugar, y ante todo, no hay un biologismo fundamental que obligue a proclamar el primado del "destino" (VÉASE). En segundo lugar, no interviene una fisiognómica y una simbólica como únicos órganos capaces de aprehender la realidad histórica. Finalmente, sólo en una mínima proporción resulta válida la doctrina del carácter rígido y mecanizado de los conceptos. En efecto, Toynbee se inclina más bien a distinguir entre impulso y detención, entre lo abierto y lo cerrado en el sentido bergsonian. El mecanismo del estímulo y la respuesta (*challenge and response*) facilita, así, una de las claves de la comprensión histórica. A base de ella puede estudiarse la desintegración de las sociedades, que resulta ejemplar en el caso de la sociedad helénico-romana, con la formación de un Estado Universal y de una Religión Universal, dominadora de los "proletariados" interno y externo. Esta desintegración no reduce siempre a polvo una sociedad; por el contrario, puede dar lugar a sociedades afiliadas y emparentadas, típicamente distintas de las sociedades aisladas. Ahora bien, el hecho de las religiones universales es de tal modo decisivo, que ellas pueden permitir, al entender de Toynbee, cerrar la brecha abierta entre las civilizaciones. Y ello hasta tal punto, que las grandes religiones —máximas aperturas del alma humana— trascienden de las limitaciones de las sociedades y pueden inclusive convertirse en la clave para comprender la historia como "una empresa con propósito", como un vehículo

TOY

que puede marchar cíclicamente, por el movimiento de sus ruedas, pero siempre de alguna manera hacia "adelante", de acuerdo con algún "plan divino". Esta es la "significación de la historia para el alma", significación que al principio Toynbee consideró como encarnada muy especialmente en el cristianismo, pero que luego ha considerado encarnada asimismo, y con los mismos títulos, en otras grandes religiones: judaísmo, islamismo, budismo, hinduismo. El mundo como "provincia del reino de Dios" hace, pues, posible comprender que los diversos tipos de sociedades puedan ser otros tantos movimientos del alma humana hacia la realización de la sociedad divina. Por el impulso fundamental de toda historia podrían, así, colmarse de nuevo las grietas que dibujan las articulaciones de las diferentes sociedades, y plantearse de nuevo el problema de una no unívoca, continua y sucesiva, pero no menos inteligible, "historia universal".

En el tomo último (XII) de su *Study Toynbee* "reconsidera" su visión de la historia por medio de una serie de *Retracciones*. Entre las más importantes filosóficamente mencionamos: el reconocimiento de que se apoyó demasiado en la civilización helénica como modelo o clave para la comprensión del proceso del origen, desarrollo y fin de las demás civilizaciones; la modificación de la idea de la "religión universal" como surgida primariamente del choque ("encuentro") de las civilizaciones; la revisión de la lista de las civilizaciones "completamente desarrolladas". Toynbee ha indicado asimismo que todo estudio histórico de la amplitud del suyo es forzosamente relativo, y ha tratado de poner en claro algunas de las causas de tal relatividad, incluyendo causas o motivos de carácter personal.

Obra principal: *A Study of History*, I-III, 1934; IV-VI, 1939; VII-X, 1954; XI [Atlas histórico], 1959; XII [*Reconsiderations*], 1961. Trad. esp. por J. Perriaux: *Estudio de la historia*, 1951-1964. — Compendio de los Vols. I-VI por D. C. Somervell, 2 vols., 1947 (trad. esp., 1958).

Otras obras de Toynbee: *Civilization on Trial*, 1948 (trad. esp.: *La civilización puesta a prueba*, 1949). — *War and Civilization*, 1950 (trad. esp.: *Guerra y civilización*, 1951). — *The World and the West*, 1953 (trad. esp.: *El mundo y el Occidente*, 1953).

TRA

— México y el Occidente, 1955 [conferencias dadas en México]. — *An Historian's Approach to Religion*, 1956 [basada en las Gifford Lectures 1952-1953] (trad. esp.: *El historiador y la religión*, 1958). — *Christianity among the Religions of the World*, 1958 (trad. esp.: *El cristianismo entre las religiones del mundo*, 1960). — *Hellenism: the Religions of the World*, 1958 (trad. esp.: *La civilización helénica*, 1960) [es refundición de una obra anterior]. — *East to West: A Journey Round the World*, 1958 (trad. esp.: *De Oriente a Occidente*, 1960).

Bibliografía: M. Popper, *Bibliography of the Works in English of A. J. T.* 1910-1954, 1955.

Véase H. Becker y Ph. Froehlich, *T. y la sociología sistemática* (trad. esp., 1945). — E. Fr. J. Zahn, *T. und das Geschichte*, 1954. — A. J. Toynbee, L. Mumford et al., artículos en *Diogenes*, N° 13 (1955). — O. Anderle, *Das universalhistorische System A. J. Toynbees*, 1955. — Pieter Geyl, "Toynbee's System of Civilizations", "Prophets of Doom (Sorokin and Toynbee)", "Toynbee Once More: Empiricism or Apriorism?", "Toynbee, the Prophet (the last Four Volumes)", en el libro de Geyl, *Debates with Historians*, 1955, reed., 1958, págs. 109-202. — T. Lean, P. Sorokin et al., *T. and History: Critical Essays and Reviews*, 1956, ed. F. Ashley Montague. — M. Samuel, *The Professor and the Fossil*, 1956. — Francisco Alvarez González, A. J. T. y su filosofía de la historia, 1956. — Victor Raúl Haya de la Torre, *T. frente a los panoramas de la Historia. Espacio-Tiempo histórico americano*, 1957. — I. L. Horowitz y C. B. Joynt, T., *sociedad y conocimiento*, 1958 [crítica del vol. IX de *A Study of History*]. — León Dujovne, *La filosofía de la historia, de Nietzsche a T.*, 1958. — José Ortega y Gasset, *Una interpretación de ja historia universal. En torno a T.*, 1960. — Edward T. Gargan, ed., *The Intent of Toynbee's History*, 1961.

TRABAJO. Es usual contraponer la filosofía del trabajo sustentada durante la Antigüedad clásica y en parte durante la Edad Media con la que ha ido predominando poco a poco en los tiempos modernos. Según esta contraposición, mientras los antiguos y muchos medievales consideraban el trabajo —en el sentido del trabajo manual, βαναυσία, o *ars mechanica*— como algo degradante para el hombre, e inferior a la σχολή, al *otium*, a la vida contemplativa, por un lado, y a la actividad militar, por el otro, los modernos han llegado inclusive

a una divinización del trabajo que se ha expresado en algunos pueblos (como, según Scheler, en Alemania) por una verdadera "manía de trabajar por trabajar", sin consideración por los fines. Tal contraposición es en gran parte justa. La comprobamos en múltiples manifestaciones de filósofos y escritores; por ejemplo, en Aristóteles, cuando declara (*Pol.*, 1328 b y otros textos) que el trabajo manual es una actividad innoble; o bien en muchos textos medievales, en donde la *ars mechanica* es presentada como una *ars inferior*. Una de las razones del menosprecio de la actividad manual, y más específicamente de la actividad manual que se sirve de utensilios, puede haber sido que durante ciertas épocas el uso de utensilios produjo ciertas deformaciones somáticas y psíquicas — las manos grandes y callosas; la estatura pequeña o encorvada, etc. A este respecto Gilbert Simondon (*Du mode d'existence des objets techniques*, 1958, págs. 103 y sigs.) hace observar que para Platón el βάρυτος —el "mecánico", especialmente el herrero— era "calvo y enano". Así, el trabajador manual, el "operario", el "mecánico" aparecían como seres "deformados"; como escribe Simondon, "durante los pasados siglos, una causa importante de enajenación consistía en el hecho de que el ser humano prestaba su individualidad biológica a la organización técnica. Era portador de utensilios, y los conjuntos técnicos no podían constituirse a menos que incorporaran al hombre como portador de utensilios" (*loc. cit.*).

Sin embargo, la contraposición entre la "antigua filosofía del trabajo" y la actual no debe exagerarse. En algunas comunidades (por ejemplo, entre los hebreos) se menospreciaba el trabajo agrícola, considerado como una condena, pero no el trabajo pastoril. Por otro lado, y con respecto a los griegos, Rodolfo Mondolfo ha puesto de relieve en su obra *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua* (1955), que hay en el propio Aristóteles una clara percepción de que todas las artes necesitan de instrumentos y de que, por lo tanto, no puede descartarse la actividad manual y mecánica del conjunto de las actividades humanas. Lo que ocurre es que tal actividad se halla, según el Estagirita, subordi-

nada a la contemplativa, pues el ejecutor manual debe guiarse por las indicaciones del constructor o "arquitecto" (V. ARQUITECTÓNICA). Por otro lado, hay otros textos, como un fragmento de Anaxágoras y un escrito hipocrático *Acercas del régimen*, en los cuales se sostiene la importancia de la actividad manual, la posición preeminente de la mano y la revelación que la actividad mecánica proporciona como imitación consciente de los procesos de la Naturaleza. Lo que sucedió probablemente es que la gran extensión del mercado de esclavos —en tomo al cual giró, como ha señalado Max Weber, buena parte de la economía antigua— hizo de los esclavos (casi los únicos que realizaban trabajos manuales) objeto de menosprecio por parte de los círculos dirigentes de la sociedad, sin que valieran para contrarrestar tal actitud las tesis anteriores y el frecuente respeto mostrado por Sócrates y otros socráticos hacia los oficios manuales.

En cuanto a la Edad Media, la posición ocupada por el trabajo manual estuvo regida, en general, por la división tripartita de los "estados" —oradores (eclesiásticos), defensores (guerreros), labradores (agricultores). Es la "fórmula de los tres estados" que, según María Rosa Lida de Malkiel ("Tres notas sobre Don Juan Manuel", *Romance Philology*, IV [1950-1951], 158-9), fue dada ya por Adalberto de Laon († 1030) en los versos:

*Triplex Dei ergo domus est, quae
[creditur una;
nunc orant, alii pugnant, alii que
laborant,*

que luego encontramos en las *Partidas* (II, 21) y en el *Libro de los Estados*, de Don Juan Manuel, así como en la *Crónica de Don Pero Niño* ("oradores, defensores y labradores"), Sin embargo, la condición subordinada del trabajo que resulta de dicha fórmula debe comprenderse en función de los "labradores" más bien que de los "artesanos". Aunque estos últimos pudieran no ocupar un puesto importante en la sociedad, comparados con los "oradores" y los "defensores", la creciente importancia adquirida por el artesanado, y el hecho de que en muchas comunidades monásticas cada uno de los miembros estuviera encargado de su trabajo ma-

nual hizo que se fuera manifestando respecto a este trabajo un respeto mayor que el que existía por lo general en la Antigüedad.

Ahora bien, puesto que sólo en la época moderna ha habido un creciente interés por las artes mecánicas y luego por el trabajo en general, únicamente durante la misma han surgido lo que pueden llamarse "filosofías del trabajo". Particularmente abundantes han sido éstas en los últimos cien años, cuando el concepto de trabajo se ha introducido cada vez con mayor frecuencia en la literatura filosófica. Los significados que ha tenido son, sin embargo, tan diversos, que parece imposible reducirlos a un denominador común. Por un lado, el concepto científico de trabajo ha sido examinado en la filosofía de los métodos y de las nociones de las ciencias (especialmente, aunque no exclusivamente, de la física). Por otro lado, se ha desarrollado el concepto de "trabajo" en el marxismo (VÉASE), hasta el punto de que algunos autores han llegado inclusive a considerar el marxismo como una "filosofía del trabajo" (por el cual se entiende naturalmente el "trabajo humano" y específicamente el "trabajo económico", considerado como susceptible de "liberarse" de sus trabas en una sociedad sin clases). Otros autores no marxistas han examinado el concepto de trabajo dentro del marco de los problemas sociológicos, especialmente en la medida en que la función del trabajo humano, sobre todo de la labor manual, en la sociedad ha podido explicar en gran parte rasgos muy característicos de diversos tipos de sociedades y culturas. Se ha desarrollado, así, el estudio de la función ejercida por el concepto de trabajo en la época moderna. Dentro de este concepto cabe incluir las investigaciones de Max Scheler (relacionadas a su vez con los estudios de Werner Sombart y de Max Weber acerca del "tipo burgués"). En ellas aparece el trabajo (o, para ser más exactos, la supervaloración del mismo) como uno de los modos en los cuales se manifiesta el resentimiento del hombre moderno contra lo graciosamente otorgado y dado, contra los valores vitales y espirituales. Si sólo tiene valor lo hecho y adquirido por uno mismo (el esfuerzo, el cumplimiento del deber, etc.) entonces la noción de tra-

bajo adquirirá una importancia central y aun podrá llegar a teñir muchas de las otras valoraciones. La reducción del valor económico de los bienes al trabajo humano supuesto en ellos es, según esto, una de las consecuencias de semejante actitud, últimamente reducible a una teoría general de los valores. En todo caso, tanto la teoría que atribuye al trabajo un valor supremo como la que lo desvaloriza se hallan dentro de la concepción que hemos llamado sociológica, o histórico-sociológica, del trabajo, concepción que está vinculada al estudio de otras diversas cuestiones, entre ellas la de la función de la técnica en la vida humana. Así lo sigue considerando, entre otros, Karl Jaspers, en su libro *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949; hay trad. esp.: *Origen y meta de la historia*, 1950). Jaspers relaciona el problema del trabajo con el problema de la técnica, de tal modo que la técnica surge cuando el hombre se apresura a realizar cualquier trabajo. Ahora bien, este último puede ser considerado desde tres ángulos: como trabajo corporal; como acción de acuerdo con un plan; y como una característica esencial del hombre a diferencia del animal. Esta última característica es, para el mencionado autor, la más importante, pues es la que hace posible la existencia de un mundo humano. Así, la consideración del trabajo como "comportamiento fundamental del ser humano" está ligada al proceso de la humanización no sólo del mundo en tomo, sino del propio hombre.

La noción del trabajo desde el punto de vista metafísico ha sido elaborada por Raymond Ruyer en su "Métaphysique du travail" (*Revue de Métaphysique et de Morale*, LIII [1948], 26-54, 190-215). Ruyer llega a identificar el trabajo con la libertad. Las razones de ello son múltiples, entre ellas la derivada de la necesidad de elección continua de medios con vistas a un fin (lo que, dicho sea de paso, distingue radicalmente el trabajo humano del "trabajo" realizado por una máquina). Libertad y trabajo siguen, pues, el mismo rumbo. Ahora bien, así como el trabajo no se reduce a la pura producción, tampoco puede ser identificado con el simple esfuerzo penoso y obligado. En verdad, el tipo per-

fecto del trabajo es el trabajo no parcelado ni mecanizado, el trabajo orientado hacia valores (que, por otro lado, permiten distinguir entre los diferentes tipos de trabajo). Así, todo trabajo propiamente dicho es un "trabajo axiológico", y el mismo trabajo físico no escapa a esta regla, aunque se halle alejado hasta un máximo del "verdadero trabajo". El trabajo sin ninguna tendencia al valor sería una mera "explosión". Todo valor da sentido y aun realidad al trabajo, pero no todo trabajo produce automáticamente valor. El trabajo concreto humano oscila entre lo físico y lo axiológico (con lo económico como orden intermedio), pero tiende hacia lo axiológico como *optimum*. Ruyer percibe el carácter existencial de tal noción de trabajo (a diferencia del puro funcionamiento y de la pura contemplación) y reconoce que su descripción del trabajo coincide en parte con la descripción heideggeriana de la Existencia (VÉASE) (*Dasein*) por ser el trabajo lo que ha decidido ser, esto es, por ser su propia trascendencia, de tal modo que puede decirse también del trabajo que en él la existencia precede a la esencia. El examen del trabajo podría inclusive aclarar la fenomenología de la Existencia en virtud del carácter intercambiable de "Existencia", "libertad" y "trabajo", y aun podría corregir la concepción peyorativa del "utensilio", hecha posible sólo por el desconocimiento del "carácter fundamental del trabajo axiológico". Ruyer termina su análisis con una teología del trabajo en la cual la polaridad del trabajo humano refleja la polaridad divina. Así, el trabajo (el trabajo verdadero, es decir, axiológico) no es una condena para el hombre, sino lo que le permite escapar a la angustia: es la salvación contra la angustia de la contemplación de la nada. Pero ese trabajo no debe confundirse con el orgullo de la "obra" que conduce a la "borrachera de la potencia" y de la voluntad de poder.

También es, en gran parte, una "metafísica del trabajo" la presentada por Jules Vuillemin en *L'être et le travail: les conditions dialectiques de la psychologie et de la sociologie*, 1949 (trad. esp.: *El ser y el trabajo. Las condiciones dialécticas de la psicología y de la sociología*, 1961). Vuillemin no insiste menos que Ruyer

en el carácter humanizador del trabajo — el cual no sólo humaniza al hombre, sino a la Naturaleza entera. El trabajo es, en rigor, el fundamento concreto de una filosofía concreta, que escapa, según el autor, a la abstracción y al nihilismo, y que es capaz de iluminar aspectos de lo real que las tradiciones filosóficas, especialmente el espiritualismo, habían desatendido.

Otro sentido tiene el concepto de trabajo en la obra de Paul Schrecker *Work and History*, 1948 (trad. esp.: *La estructura de la civilización*, 1957). Schrecker encuentra que el fundamento del cambio histórico se halla en la noción de trabajo como "alteración infinitesimal cuya integración produce el cambio continuo en todas las provincias de la civilización" (*op. cit.*, Cap. II). La historia no es, pues, una sucesión de "grandes acontecimientos", o la producción de superestructuras por una estructura fundamental y única, o la dirección trascendente de las actividades humanas, sino el conjunto de las acciones humanas como gastos de energía destinados a vencer la resistencia que el objeto "trabajado" opone a todo cambio, y que efectivamente producen un cambio, por lo menos implícito, en alguna provincia de la civilización. Para poner un ejemplo: los cambios de lenguaje se verifican mediante el hecho de que el lenguaje es hablado, escrito y entendido continuamente; toda actividad de esta índole, siempre que esté dentro de una "norma" (no, pues, cuando es juego o cuando no ejerce la menor influencia por estar en la intención de un solo individuo o cuando es una infracción de una norma válida *sin ser requerida por otras normas*), es un trabajo. Por eso los criterios suficientes del trabajo humano son, según Schrecker: (1) El trabajo es un gasto de energía destinado a vencer la resistencia que el objeto ofrece al cambio. (2) El trabajo tiene por fin producir un cambio, que puede ser infinitesimal, dentro de la provincia de la civilización donde pretende ser trabajo. (3) Todo trabajo es exigido por una o varias provincias de civilización (provincias de civilización que tienen una estructura isomorfa: Estado, Ciencia, Religión, provincia estética, Economía y lenguaje). (4) Todo trabajo implica que

el objeto es de algún modo perfeccionable mediante un gasto de energía en cumplimiento de una norma (Cap. II; Cfr. también Cap. XI para el problema de la "función sintética del trabajo").

El problema del trabajo ha interesado asimismo en la época contemporánea a algunos teólogos, los cuales se han propuesto elaborar una "teología del trabajo". Para la formación de esta teología se encuentran ciertos gérmenes en la literatura teológica del pasado —de algunos Padres griegos y latinos—, especialmente en tanto que el hombre es presentado como un *artifex* que, a imagen y semejanza de Dios, realiza una obra. Pero solamente desde el momento en que, con los problemas sociales, económicos y humanos suscitados por la aceleración de la industrialización, la cuestión del trabajo se ha colocado en el centro de las preocupaciones contemporáneas, ha habido intentos explícitos de elaborar la mencionada teología. Según M. D. Chenu (*Pour une théologie du travail*, 1955, especialmente págs. 29 y 31), la situación del hombre como trabajador puede entenderse en función de su puesto dentro de la economía del universo y del plan divino. El hombre es un "colaborador de la creación" y un "demiurgo de su evolución en el descubrimiento, la explotación, la espiritualización de la Naturaleza". También en el trabajo —y no sólo en la "vida interior"— puede encontrarse, según dicho autor, la espiritualidad.

Concluiremos indicando que uno de los problemas que se han planteado respecto al trabajo es el de la clasificación de los diversos tipos de trabajo. Una de las posibles —y a la vez de las más simples— clasificaciones es la clasificación en trabajo intelectual y trabajo manual. Otra es la clasificación en trabajo productivo y trabajo distributivo. El asunto ha sido examinado recientemente desde el punto de vista católico por J. Todolí, O. P., en su obra *Filosofía del trabajo* (1954), la cual adopta algunos de los principios establecidos al efecto por los tomistas, pero le agrega otras bases que, a su entender, están más en consonancia con las cuestiones actuales; se trata, pues, también de una teología del trabajo con aplicación a los problemas sociológicos. Entre los tipos de trabajo des-

tacados por el mencionado autor figuran los trabajos de recolección y los llamados trabajos civilizadores (a los cuales pertenecen tanto los intelectuales como los económicos).

Además de las obras citadas en el texto, véase: A. Tilghe, *Work: What It has Meant to Man through the Ages*, 1930. — W. Zimmermann, *Arbeit als Weltanschauung, Eine kulturpolitische Grundlegung*, 1937 (*Kantstudien. Ergänzungshefte N. F.*, 1). — Yves R. Simon, *Trois leçons sur le travail*, 1938. — Georges Friedmann, *Où va le travail humain?*, 1950. — *Id.*, *id.*, *Le travail en miettes*, 1956. — G. Acetti, "Filosofía del lavoro", *Rivista di Filosofia Neo-scolástica*, XLV (1953), 57-75. — F. Battaglia, *Filosofía del Lavoro*, 1951 (trad. esp.: *Filosofía del trabajo*, 1955). — H. Dubreuil, *Le travail et la civilization. Esquisse de l'histoire et de la philosophie du travail*, 1953. — J. Vialatoux, *Signification humaine du travail*, 1953 (trad. esp.: *Significación humana del trabajo*, 1962). — Theodor Caplow, *The Sociology of Work*, 1954. — Ombredane y Faverge, *L'analyse du travail*, 1955. — P. Naville, *Essai sur la qualification du travail*, 1956. — *Id.*, *id.*, *De l'aliénation à la jouissance. Essai sur le développement de la sociologie du travail chez Marx et Engels*, 1958. — Tristan de Athâyde, *Filosofía del trabajo*, 1956. — A. Oldendorff, H. Plessner et al., *Mens en arbeid*, 1956, ed. A. Oldendorff. — Fausto M. Bongioanni, *Evidenza dell'uomo nel lavoro*, 1958 [Publicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Genova, 40]. — Henri Arvon, *La philosophie du travail*, 1960. — Pedro Laín Entralgo, *Ocio y trabajo*, 1960. — Remy C. Kwant, *Philosophy of Labor*, 1960 [Duchesne Studies. Philosophical Series, 11]. — Georges Friedmann y Pierre Naville, *Traité de sociologie du travail*, 2 vols., 1961 [con la colaboración de Jean-René Tréanton] (trad. esp.: *Sociología del trabajo*, 1963). — R. Jolivet, *Les activités de l'homme et la sagesse*, 1963.

Obras principalmente históricas: Menard y Sauvageot, *Le travail dans l'antiquité: agriculture, industrie, s/f.* — Pierre Jaccard, *Histoire social du travail de l'antiquité à nos jours*, 1961.

TRADICIÓN DOXOGRÁFICA.
Véase DOXÓGRAFOS.

TRADICIONALISMO es, en general, la tendencia a sobreestimar la tradición en cuanto conjunto de normas transmitidas en el curso de la historia pasada. El tradicionalismo puede ser entendido de un modo general, es decir, puede referirse al conjunto de la historia humana o a

la totalidad de una cultura como parte esencial del estado presente; o de un modo limitado, esto es, englobar solamente ciertas normas y concebirlas como el único factor determinante y justificado de la evolución histórica. En el primer caso, el tradicionalismo vale como una concepción del hombre que, sin negar el futuro, y justamente con vistas a él, sostiene su historicidad, lo concibe como un estado cargado de pasado, haciendo, por lo tanto, de la tradición la expresión de una continuidad. En el segundo caso, la tradición es insertada en lo actual, no como uno de sus elementos, sino como el único elemento, como un presente que tiene en el pasado su propio modo de ser.

De un modo más propio se llama tradicionalismo a la teoría de la historia que, defendida especialmente por de Bonald y de Maistre, en Francia, y por Juan Donoso Cortés, en España, ha recibido también el nombre de *ultramontanismo* en la medida en que ha desembocado en la afirmación de que todo el orden social e histórico debe hallarse sometido a la autoridad superior de la Roma católica y articularse en una jerarquía de origen divino. Los motivos históricos inmediatos del tradicionalismo son, ante todo, de índole político-religiosa, pero hay en él un supuesto filosófico que interesa señalar y que consiste en una cierta solución dada al problema de la relación entre la verdad y la historia. Para el tradicionalismo, la verdad es un organismo que contiene el error como "momento" suyo. En este sentido coincide con la teoría de la verdad sustentada por el idealismo alemán y en particular por Hegel. Pero mientras en éste la verdad es algo que se manifiesta —por la necesidad que la Idea o el Espíritu absoluto tienen de autorrevelarse a través de un proceso—, el tradicionalismo hace de la verdad simplemente la revelación de la Providencia. Por lo tanto, el error no es aquí sólo un momento parcial de la verdad, sino un castigo. Mas entonces la verdad no será ya asunto de la razón que se automanifiesta, sino algo transmitido por la tradición y, consiguientemente, por la autoridad. La verdad está, en suma, *depositada* en una institución, y por eso la historia misma constituye la

TRA

prueba de que tal institución la posee. Una de las pruebas de la verdad es, así, la persistencia. De ahí que el tradicionalismo ofrezca una prueba histórica e inclusive historicista de la verdad. La historia se convierte, en cierto modo, en el *depositum* de la verdad. Aunque la Iglesia ha apoyado en algunas ocasiones el tradicionalismo ultramontano, por lo menos en cuanto tendencia político-religiosa, ha rechazado, en cambio, frecuentemente el tradicionalismo como tesis general filosófica y en particular como tesis destinada a probar tanto la verdad misma depositada en la Iglesia como la existencia de Dios y de otras verdades supremas. El tradicionalismo es contado entonces entre las tesis cercanas a la afirmación exclusivista de la intuición y del sentimiento, como uno de los extremos de una línea en cuyo extremo opuesto se halla el ontologismo, y que termina por negar la naturaleza misma de la inteligencia. En otros términos, el tradicionalismo suele ser aceptado por la Iglesia sólo cuando es muy estrictamente calificado. Pues cuando es mantenido "sin condiciones" llega a declarar que la inteligencia, aun estimada como acto trascendente, atomiza al hombre y hace imposible el descubrimiento de ninguna verdad básica. La verdad se halla depositada para él en la sociedad, aunque no consiste en la sociedad sino en la medida en que ésta conserva algo que le ha sido revelado por Dios. El concepto de la verdad para el tradicionalismo está, así, basado en la revelación y en la transmisión, y no en la trascendencia, el descubrimiento y la invención.

TRADUCIANISMO. Como hemos indicado en el artículo Creacionismo (VÉASE), el traducianismo se opone a la mencionada doctrina por afirmar que las almas humanas no son creadas de un modo inmediato por Dios cuando hay las condiciones requeridas para ello, sino que el alma espiritual se transmite a los hijos por los padres en el proceso de la generación. Las dificultades que ofrece el traducianismo han sido destacadas por los creacionistas cuando han planteado el problema de la "transmisión". En efecto, han señalado que si se transmitiera un alma, ésta debería de haber preexistido de algún modo, con lo cual los traducianistas

TRA

deberían adherirse, de ser consistentes con su propia doctrina, a la teoría de la preexistencia y eternidad de las almas espirituales en el sentido en que había sido defendida por Platón y, sobre todo, por los platónicos eclécticos. Pero como los traducianistas rechazaban la tesis de la preexistencia y no podían inclinarse a la doctrina de la emanación, debían lógicamente defender una teoría análoga a la del emergentismo (V. EMERGENTE) o bien dejar inexplicado el uso de sus términos. Como el emergentismo es una doctrina surgida únicamente en la época moderna y con diferente propósito, no puede ser considerada como propia del traducianismo por lo menos en una forma explícita. Pero puede decirse que un cierto tipo de "emergentismo" estaba implícito en algunas de las afirmaciones de los traducianistas, especialmente en cuanto concebían las almas más en un sentido corporal que espiritual. Por lo demás, se reveló bien pronto la existencia de dos doctrinas traducianistas: una —traducianista *stricto sensu*— que adoptaba la teoría de la transmisión dándole una significación corporalista, otra —llamada *generacionista*— que sostenía esencialmente lo mismo que el traducianismo *stricto sensu*, pero acentuando la espiritualidad de las almas.

TRADUCTORES DE TOLEDO (ESCUELA DE). La irradiación de los escritos árabes y judíos y, con ellos, de la tradición griega, aristotélica y neoplatónica sobre Europa, se intensificó —y aun a veces se supone que comenzó propiamente— en España desde fines del siglo XI, una vez tomada Toledo por Alfonso VI (1096). El impulso fue dado principalmente por el Arzobispo Don Raimundo o Ramón de Sauvetat, Obispo de Toledo (1126-1152), así como por el Obispo Michael (en Tarazona), y aunque fue Toledo el centro principal, se formaron núcleos de traductores o "centros de traducción" en varios puntos, entre ellos en Barcelona. Los nombres "Escuela de Traductores de Toledo" o "Escuela de Toledo" —éste, propuesto por Valentin Rose ("Ptolomaeus und die Schule von Toledo", *Hermès*, VIII [1874], 327-48), que fue el primero en llamar la atención sobre los traductores toledanos— no son, sin embargo, muy adecuados. Como señala José María

TRA

Millas Vallicrosa (Las traducciones orientales de los manuscritos de la Biblioteca Central de Toledo, 1942, pág. 9), se juntaron al lado del Obispo Michael "varios traductores que les dedicaban, a veces, sus traducciones, y de aquí que se haya hablado de Colegios o Escuelas de Traductores, lo que, según parece, sólo de un modo impropio puede aplicarse". Los textos vertidos comprendían obras de Aristóteles según textos árabes, obras atribuidas a Aristóteles de contenido neoplatónico, obras de filósofos árabes y judíos y obras y compilaciones científicas de diversas procedencias. Entre los escritos traducidos de interés filosófico figuran los *Analytica posteriora*, el *De coelo et mundo* y el *De generatione et corruptione*, de Aristóteles, el influyente *Liber de causis* (VÉASE), buen número de obras de Avicena (tales como la *Lógica*, la *Física*, la obra sobre el cielo y el mundo, los libros sobre el alma y la *Metafísica*), de Algazel (la *Lógica*, la *Física* y la *Metafísica*) de Alkindi y de Avicbrón (la *Fous vitae*). Esta simple lista permite ver que la obra de los traductores fue decisiva para el desenvolvimiento filosófico de los dos siglos subsiguientes; trátase de algunas de las obras sobre las cuales giró lo más substancial de la especulación filosófica medieval cristiana.

Señalaremos algunos nombres de traductores. Juan Hispalense, Domingo González o Dominicus Gundissalinus (con más frecuencia conocido bajo el nombre de Dominico Gundisalvo), Gerardo de Cremona, Marcos de Toledo, cuentan entre los principales traductores de Toledo. A ellos deben agregarse Miguel Escoto (que se trasladó luego a la Corte de Federico II, en Sicilia) y Hermann el Alemán (luego trasladado a la Corte de Manfredo). Plato Tiburtinus tradujo en Barcelona, en colaboración con Abraham bar Hiyya. Hugo Sanctallensis dedicó traducciones al Obispo Michael de Tarazona. Pedro Alfonso de Huesca (probablemente relacionado con Adelardo de Bath) fue asimismo un traductor destacado. Finalmente, en el Valle del Ebro se encontraban, dedicados a la misma actividad, Hermann el Dálmata, su discípulo Rodolfo de Brujas, y Roberto de Retines.

Sobre las traducciones latinas de

Aristóteles: A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur les commentaires grecs ou arabes employés par les auteurs scolastiques*, ed. C. Jourdain, 1843. — Sobre las traducciones de las obras árabes al latín: F. Wüstenfeld, "Die Uebersetzungen arabischer Werke ins Lateinische" [Abhandlungen der Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen, 22 (1877)]. — Sobre Gundisalvo y la escuela de traductores de Toledo, véase (además de los trabajos de Valentin Rose y de José María Millas y Valli-crosa citados en el texto del artículo): Manuel Alonso, "Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano", *Al-Andalus*, VIII (1943), 155-88. — G. Théry, *Tolède, grande ville de la renaissance médiévale*, 1944. — Véase también Angel González Palencia, *Ei Arzobispo Don Raimundo de Toledo (1126-1152)*, 1942 (con información sobre traducciones y traductores).

TRAGEDIA. Nos referiremos en este artículo sólo a las implicaciones filosóficas de la noción de tragedia y eliminaremos los numerosos problemas relativos a la tragedia como género literario.

En la *Poética* de Aristóteles hay tres pasajes que pueden servirnos para el anunciado propósito. En uno de ellos (1450 a 15) se indica que "la tragedia es una imitación, no de personas, sino de acción, de vida y de felicidad y miseria". Por eso la tragedia es posible sin personajes, pero no sin acción. En otro pasaje (1450 b 30) se dice que en la tragedia deben imitarse acciones "que suscitan la piedad y el temor". En otro pasaje, finalmente (1449 b 27) se precisa que la excitación de la piedad y del temor es la purga, *κάθαρσις* de tales emociones, una purga que el Estagirita había descubierto ya en la música (*Pol.*, 1341 b 32-1342 b 17). Todos estos pasajes —analizados y, en último término, aceptados por centenares de comentaristas— pueden interpretarse o como una reflexión sobre la forma literaria *tragedia* o como un análisis de la tragedia y del sentimiento de lo trágico. Este último análisis es el que aquí nos interesa. Nos referiremos para ello a tres grupos de filosofías: las especulativas de comienzos del siglo XIX; las antiespeculativas de fines del siglo XIX, y las más o menos "existenciales" de los últimos ciento veinte años.

Entre los filósofos del primer gru-

po destacan Schelling, Solger y Hegel. Schelling ha examinado el problema de lo trágico especialmente en su *Filosofía del arte*, pero su concepción de la tragedia deriva de su metafísica. Lo trágico se basa, en efecto, según dicho filósofo, en la identidad de lo real y de lo ideal, sin la cual no podría entenderse la lucha y, con ella, la tensión continua entre la necesidad y la libertad. Solger ha dedicado al análisis de lo trágico numerosas páginas de sus *Lecciones sobre la estética* (ed. 1829). Lo trágico es también para este filósofo el resultado de una tensión y de una contradicción, pero no entre la necesidad y la libertad, sino entre la idea y la realidad. Al penetrar en la realidad y hacerse perecedera, la idea entra en conflicto consigo misma. Este conflicto es la tragedia. En cuanto a Hegel, ha consagrado numerosas páginas de obras diversas a la noción de lo trágico; las referencias en la *Fenomenología del Espíritu*, en las *Lecciones sobre la estética* y en otras obras muestran que se trata de un problema que preocupó a Hegel con frecuencia. Muchas son por ello las definiciones que encontramos de lo trágico en dicho filósofo. A veces se refiere al aspecto propiamente literario-filosófico y señala que las concepciones aristotélicas al respecto merecen ser consideradas con atención y simpatía. A veces se refiere al aspecto moral y considera lo trágico como el resultado de la tensión entre la idea de la justicia eterna y los actos contingentes y particulares de los hombres — tensión que se resuelve mediante el restablecimiento de lo universal en lo particular. A veces destaca el aspecto religioso y examina lo trágico como lo divino en su penetración en el mundo. Pero en todos los casos insiste en el elemento de la tensión, del conflicto y de la contradicción inherentes en la noción de lo trágico — tensión, conflicto y contradicción, por otro lado, que lo trágico resuelve por medio de la desaparición de las "contingencias de la individualidad inmediata".

Entre los que se han ocupado de lo trágico desde un punto de vista antiespeculativo destaca Johannes Volkelt. En su obra sobre la estética de lo trágico (*Aesthetik des Tragischen*, 1897, 2ª ed., 1906, 4ª ed., 1923), este autor se opone a toda

especulación abstracta sobre el concepto de tragedia y manifiesta que su base se halla en un examen de los distintos tipos (psicológicos) del sentimiento de lo trágico. Pues aunque la noción de lo trágico puede "ampliarse" a la vida en general, a la Naturaleza, al arte y hasta a la concepción del mundo, sus fundamentos residen siempre en el estudio analítico-psicológico y especialmente en el estudio de la proyección o endopatía (véase).

Entre los filósofos del tercer grupo nos referiremos ante todo a Nietzsche. Este dedicó a la cuestión de la tragedia su primer libro: *El origen de la tragedia en el espíritu de la música*; a ella se refirió asimismo en varios otros puntos de sus demás obras (por ejemplo, en *La voluntad de poder* [851, 853], en *Ecce Homo* [parte titulada "Por qué escribo tan buenos libros", 4], en la *Transmutación de todos los valores* [I: "El Anticristo"]). En el marco de su investigación se halla la famosa contraposición entre lo apolíneo y lo dionisiaco a que nos hemos referido en el artículo sobre dicho filósofo. A esta contraposición están subordinadas dos series de oposiciones: luz y profundidad; sueño y embriaguez; apariencia y realidad; decisión y parálisis de la acción. La segunda serie es la propiamente trágica. En efecto, mientras la primera es la manifestada en el arte plástico, que revela el individuo, la belleza, lo particular, la eternidad del fenómeno, la segunda es la manifestada en la música, que nos vuelve a colocar en lo universal, en la Naturaleza (en el sentido griego de este concepto), que nos abarca por entero y que es profunda y misteriosa. La música no es, en efecto, una copia de la realidad (como la pintura): es la realidad misma, la expresión de la Voluntad (en el sentido de Schopenhauer). Por eso la música equivale a los *universalia ante rem*, como el arte plástico equivale a los *universalia in re*, y la ciencia a los *universalia post rem*. En la música (y el coro trágico — escribe Nietzsche— nació de la música) lo individual queda absorbido: "por breves momentos — escribe el filósofo— estamos en el ser primordial mismo".

La mística, arte de Dionisio, nos reinstala en lo real tras haber comprendido las limitaciones de la cien-

cia (y de Sócrates, el fundador de ella). Así, el sentido trágico de los griegos puede ser definido como el hambre de sumergirse de nuevo en las fuentes originarias de lo real y de purgarse de ese pecado que, según algunos presocráticos, es el gran pecado de la existencia: la individualidad. Entonces el hombre acepta el destino trágico y abandona la dicha, con lo cual consigue algo superior a ésta: la sensación de la plenitud de la vida. Cierto que este arte de Dionisio no es, según Nietzsche, el único representante de lo trágico; de hecho, Apolo habla ya el lenguaje trágico (como Sócrates hablaba de su demonio y quería, en su cárcel, tocar la flauta), de modo que la tragedia propiamente dicha es la reunión de Apolo con Dionisio.

Por eso según Nietzsche Aristóteles comprendió mal la tragedia. Pensó que las emociones trágicas eran emociones deprimentes. Si fuera este el caso, la tragedia sería efectivamente extraña a la vida y se necesitaría, como Aristóteles proponía, exaltar las emociones trágicas *para liberarse* de ellas. La resignación en vez de la aceptación valerosa del destino, el *amor fati*, orgulloso de su propio coraje, serían la consecuencia de ello. Pero la tragedia no es para Nietzsche una purga: es un tónico, que beben y aman todas las épocas fuertes y todos los caracteres fuertes. Pues sólo así, proclama el filósofo, serán capaces de sentir el dolor como un placer. "Una de las pruebas de la conciencia de poder en el hombre —escribe Nietzsche— es el hecho de que puede reconocer el carácter horrible de las cosas sin una fe final."

Ahora bien, sería un error —que han cometido varios intérpretes de Nietzsche— suponer que el filósofo se contenta con oponer la guerra a la paz, la crueldad a la bondad, el sufrimiento a la alegría. De hecho, Nietzsche no predica a Dionisio, sino a Apolo: *a un Apolo que ha sido capaz de dominar a Dionisio*. Es característico de Nietzsche que no quiera extirpar las pasiones (como, según él, lo hace el cristianismo), sino domarlas. La noción de tragedia en Nietzsche es, así, una consecuencia de su filosofía general en tanto que reacción frente a los problemas coetáneos. Viviendo, en la opinión de Nietzsche, en una época asfixiante

en la cual dominan la ley de la mayoría, la hipocresía, el fariseísmo y el optimismo superficial de la ciencia, hay que aprender a liberar nuestras energías para mejor dominarlas. Nietzsche profetiza un futuro en el cual haya superabundancia de vida y en el cual la vida sea un arte. Es obvio que olvida que la tragedia puede ser también sórdida y dar origen no al Superhombre, sino al infrahombre. Su noción de tragedia es en este sentido completamente decimonónica y envuelta en un optimismo que se enmascara mediante un pesimismo creador.

Otros filósofos que han tratado la noción de tragedia, como Unamuno, Chestov y Jaspers, lo han hecho, en cambio, desde el punto de vista del siglo xx. Aunque participando de un espíritu similar al de Nietzsche en lo que toca a la necesidad de desenmascarar el optimismo superficial, Unamuno desconfía de la Vida nietzscheana, a la cual calificaría de abstracción, y aplica la noción de tragedia, a la vida concreta e individual. Por otro lado, mientras Nietzsche había partido de la tensión entre Apolo y Dionisio, Unamuno partió de la tensión entre la razón y la fe (o, mejor, la esperanza). Hemos desarrollado este punto en el artículo sobre Unamuno; limitémonos a subrayar ahora que en este autor la tragedia aparece justamente cuando en vez de destruir uno de esos extremos en favor de otro, aceptamos lealmente los dos y comprendemos que su conflicto trágico es justamente el que nos permite vivir. Por eso la tragedia en Unamuno es una tragedia *personal*; no es el mundo, sino la existencia concreta lo que se revela como trágico. Común a Nietzsche y a Unamuno, sin embargo, frente a la noción antigua de tragedia, es que mientras ésta desembocaba en la forma (en el arte), la de dichos dos filósofos desemboca en la destrucción de las formas, único modo de recuperar o la Vida universal o la vida personal.

Chestov ha llegado a considerar que la filosofía es esencialmente "filosofía de la tragedia" (*Dostoievski i Nitsché. Filosofía tragédii*, 1922 [hay trad. esp.: *Filosofía de la tragedia*, 1949]). Quienes no lo han comprendido así ha sido, según dicho autor, por haber considerado que no es

misión de la filosofía ocuparse de lo que está más allá o más acá de la "normalidad". Sólo algunos espíritus singularmente profundos han visto en la "anormalidad" un problema. No, ciertamente, al modo de Lombroso y de los psicólogos positivistas, los cuales hacen de lo anormal objeto de la ciencia, sino al modo de Dostoievski y Nietzsche, los cuales hacen de lo anormal (de la genialidad o de la locura, *bezumnité*) un modo de penetrar en la región por igual vedada a la ciencia y a la moralidad convencional. La filosofía de la tragedia surge justamente cuando las esperanzas depositadas en la ciencia y en la moral se han desvanecido y en lugar de la satisfacción irrumpe la inquietud — esa inquietud que hace preguntarse a algunos hombres (como Baudelaire) si aman a los condenados y si conocen lo irremisible.

Jaspers ha tratado el problema de la tragedia en una parte —luego publicada separadamente— del primer volumen de su obra *Sobre la verdad* (también publicada aparte: *Über das Tragische* [trad. esp.: *Esencia y formas de lo trágico*, 1960]). Contra el concepto nihilista de la tragedia que predomina en la edad contemporánea y que Jaspers no atribuye a ningún filósofo en particular, sino más bien al "espíritu de la época", el citado pensador predica la necesidad de adquirir un sentido trágico *profundo*. Sus consideraciones al respecto están, por desgracia, envueltas en excesiva oscuridad —o en alusiones hasta ahora insuficientemente aclaradas— para que puedan sacarse de ellas las correspondientes consecuencias o implicaciones. Por un lado, Jaspers parece luchar contra el nihilismo; por el otro, contra la superficialidad. Es probable que su noción de tragedia quede aclarada cuando se desarrollen más los fundamentos de lo Comprensivo (VÉASE).

Apoyándose en algunas de las ideas expresadas por Georg Lukács (especialmente en *Die Seele und die Formen*, 1911 [Cfr. también "Metaphysik der Tragödie", *Logos* II (1911-1912), 79-91]) Lucien Goldmann ha desarrollado con detalle los problemas que plantea lo que ha llamado "la visión trágica del mundo" (Cfr. *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, 1956). Lu-

kacs había declarado que la tragedia es un juego que tiene a Dios como espectador, de modo que el hombre trágico vive de continuo bajo la mirada divina. Goldmann considera que "la visión trágica" es una de las concepciones del mundo (véase MUNDO [CONCEPCIÓN DEL]) fundamentales. Puede hablarse de una tragedia de la ruptura y de una tragedia del rechazo. Esta última (que se manifestó durante los siglos XVII y XVIII, sobre todo en Pascal y Kant) se da a través de una visión ahistórica en la cual la voz de Dios habla inmediatamente a los hombres aun cuando, paradójicamente, Dios se halla siempre ausente. El pensador trágico expresa la existencia de una crisis profunda entre los hombres y el mundo social y cósmico, de modo que la conciencia trágica puede ser descrita mediante la fórmula "rechazo intramundano del mundo", lo que comporta el deseo de realizar valores irrealizables. Goldmann estima que la visión trágica moderna integra la visión racionalista, superando sus limitaciones, y que constituye un prelude para la superación que proporciona el materialismo dialéctico, considerado como un "nuevo clasicismo".

Para Simmel ("Der Begriff und die Tragödie der Kultur", *Logos*, II [1911-1912], 1-25, reimp. en *Philosophische Kultur*, 1911, 2ª ed., 1919, págs. 223-53) la tragedia, como "tragedia de la cultura", consiste sobre todo en el permanente conflicto entre la espontaneidad individual, que tiende a traspasar todos los límites, y las fijaciones culturales, en las cuales se establecen límites. No hay cultura sin actividad individual espontánea, pero la actividad individual espontánea disuelve esta misma cultura que había producido. Por eso la cultura es a la vez producto de la espontaneidad y obstáculo a la espontaneidad.

También se ha ocupado de la tragedia —del fenómeno de lo trágico— Max Scheler en su trabajo "Zum Phänomen des Tragischen", publicado primeramente en *Die Weissen Blätter*, I, N° 8 (Abril, 1914), con el título "Über das Tragische" y luego en el volumen *Abhandlungen und Aufsätze* (1915) con el título "Bemerkungen zum Phänomen des Tragischen" (se incluyó luego, con modificaciones, en *Vom Umsturz der Werte*, 1915 (otras ediciones, 1919, 1923) y en el volu-

men 3 de *Gesammelte Werke*, ed. Maria Scheler (1955, págs. 149-69 [hay trad. esp.: "Acerca del fenómeno de lo trágico" en el volumen titulado *El santo, el genio, el héroe*, 1961]. Scheler examina lo trágico desde el punto de vista de la actitud ante los valores; los portadores de valores son "trágicos", porque su visión traspasa los límites de la visión común y no pueden vivir simplemente en estado de satisfacción y contento.

En su libro *La philosophie tragique* (1960) Clément Rosset define lo trágico como una alianza de las ideas de "irreconciliable" e "irresponsable" y estima que la moral consiste en rechazar lo trágico.

Hemos dejado para el final al filósofo que, cronológicamente, es el primero del tercer grupo: Kierkegaard. Este autor ha dilucidado el concepto de tragedia en varias obras, pero especialmente en un escrito que publicó bajo el pseudónimo de Victor Eremita y que fue recogido en *O lo uno o lo otro*, así como en algunas páginas de *Temor y temblor*. Kierkegaard encuentra varias diferencias fundamentales entre la tragedia antigua y la moderna, pero no las suficientes (ni siquiera en el género literario *tragedia* o en el que lo sustituya) para que puedan olvidarse las raíces que la segunda tiene en la primera. Las diferencias radican sobre todo en la noción de culpabilidad del héroe trágico, en su distinta relación con la colectividad y en la particular dialéctica (concreta, no abstracta) que hay entre el dolor y el sufrimiento en el héroe trágico antiguo y moderno. La diferencia fundamental consiste acaso en el hecho de que mientras en la tragedia antigua lo importante es la acción, y los personajes se subordinan a ella, en la moderna lo importante son los personajes, y la acción se subordina a ellos. Situación y carácter, más que acción, son los determinantes de la tragedia moderna. En *Temor y temblor*, por lo demás, Kierkegaard presenta al héroe trágico como distinto del criminal o del creyente. En el ejemplo tantas veces citado por Kierkegaard, el de Abrahán, aparece esto bien claramente: Abrahán no puede ser un héroe trágico, pues el héroe trágico lo es por sus propios poderes y jamás tiene la posibilidad de dar el salto (VÉASE) que lo convierte de

criminal en "caballero de la fe". "El héroe trágico —escribe Kierkegaard— renuncia a sí mismo para expresar lo universal; el caballero de la fe renuncia a lo universal para llegar a ser lo universal." O, lo que es lo mismo: "El héroe trágico no conoce la terrible responsabilidad de la soledad."

Se han ocupado también de lo trágico desde el punto de vista filosófico: Theodor Lipps, *Das Ich und das Tragische*, 1892. — Leopold Ziegler, *Zur Metaphysik des Tragischen*, 1911. — Linkenbach, *Das Prinzip des Tragischen*, 1935. — Joachim Pohl, *Philosophie der tragischen Strukturen. Beiträge zur Grundlegung einer metaphysischen Weltanschauung*, 1935. — Peter Wessen Zapffle, *On det tragiske*, 1941. — José Ma. de Quinto, *La tragedia y el hombre*, 1962. — Charles I. Glicksberg, *The Tragic Vision in Twentieth Century Literature*, 1963. — Para el concepto de tragedia en Simmel: Isadora Bauer, *Die Tragik in der Existenz des modernen Menschen bei G. Simmel*, 1962.

Entre los numerosos escritos sobre la tragedia en la expresión literaria, en particular sobre la tragedia griega, v también sobre el concepto aristotélico de tragedia, destacamos: Henry Alonzo Myers, *Tragedy: A View of Life*, 1956. — Annibale Pastore, *Dionisio. Saggi critici sul teatro trágico*, 1957. — Otto Mann, *Poetik der Tragödie*, 1958. — D. D. Raphaël, *The Paradox of Tragedy*, 1960 [The Mahlon Powell Lectures 1959]. — S. M. Engel, *The Problem of Tragedy*, 1960. — K. von Fritz, *Antique und moderne Tragödie. 9 Abhandlungen*, 1962. — F. L. Lucas, *Tragedy: Serious Drama in Relation to Aristotle's Poetics*, 1962. — Oscar Mandel, *A Definition of Tragedy*, 1962. — John Jones, *On Aristotle and Greek Tragedy*, 1962.

Para un análisis del concepto de tragedia a la luz de los usos de expresiones en las cuales intervienen motivos "trágicos", véase: A. N. Quinton y R. Meager, "Tragedy", en *Proceedings of the Aristotelian Society*. Supp. Vol. XXXIV (1960).

TRANSCENDENCIA, TRANSCENDENTE, TRANSCENDER. Véase TRANSCENDENCIA, TRANSCENDENTE, TRANSCENDER.

TRANSCENDENTAL, TRANSCENDENTALES. Véase TRANSCENDENTAL, TRANSCENDENTALES.

TRANSCENDENTALES. Véase TRANSCENDENTAL, TRANSCENDENTALES.

TRANSCENDENTALISMO. Véase TRANSCENDENTALISMO.

TRA

TRANSFERENCIA (ALIENACIÓN). Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS.

TRANSFINITO. Véase INFINITO.

TRANSFORMISMO. La doctrina según la cual las especies animales no son fijas, sino que varían, recibe el nombre de transformismo, el cual se aplica indistintamente a todas las teorías biológicas que defienden una evolución de las formas orgánicas. El transformismo ha sufrido, por lo general, las mismas vicisitudes que el evolucionismo, sobre todo porque bajo tal denominación se comprenden tanto las primeras doctrinas que fueron formuladas ya por algunos partidarios de Schelling —especialmente Lorenz Oken— como el Lamarckismo y el darwinismo. El transformismo se opone, pues, a toda teoría sobre la fijeza y estabilidad de las especies animales y vegetales, pero el tránsito de una a la otra no es tan brusco como usualmente se supone. Como indica Bergson, la idea del transformismo estaba ya en germen en la clasificación natural de los seres organizados, de modo que, efectuadas las agrupaciones, "los caracteres del grupo aparecen como temas generales sobre los cuales ejecuta cada uno de los subgrupos sus variaciones particulares". Pero mientras para las doctrinas anteriores al transformismo las formas diversas eran, a lo sumo, manifestaciones de unos caracteres fijos —al modo como lo físico podía ser manifestación de lo lógico o de la idea—, para el transformismo propiamente dicho se efectúa el paso inverso: la agrupación no es ya el núcleo de un posible desenvolvimiento, sin el momento estático de un continuo desarrollo. Véase también EVOLUCIÓN.

TRANSHISTÓRICO. Puede darse el nombre de transhistórico a todo lo que "trasciende" la historia. Más concretamente se llama "transhistórico" a un hecho (o a un ser) que, aunque esté "dentro de la historia", se supone que desborda por doquiera las "limitaciones" históricas. Los hechos geográficos no pueden ser llamados "transhistóricos", porque, aunque "desbordan" lo histórico, no son ellos mismos históricos. Tampoco Dios puede ser llamado "transhistórico" en el sentido apuntado. Ejemplos de realidades transhistóricas son ciertas manifestaciones espirituales, tales la reli-

TRA

gión y la filosofía — las cuales están en la historia, pero no "enteramente". Lo transhistórico no es, pues, lo que se halla "más allá" de la historia, sino lo que es a la vez *positum* y *depositum* de la historia, lo que existe en la historia y tiende constantemente, por su misma esencia, a salir de ella. Algunos afirman que lo transhistórico —entendido de tal forma— es uno de los caracteres del ser humano, el cual parece ser alternativamente una conciencia y un alma (VÉASE), es decir, algo que se desarrolla temporalmente en el curso de la historia y aun que es esencialmente una historicidad, y algo que *aspira* de continuo a trascender toda historia, aun en el caso de que ésta no sea estimada como una mera contingencia. El simultáneo vivir según el alma y según la conciencia, según la eternidad y según el tiempo que caracteriza al ser humano puede calificarse, así, de transhistórico y plantea uno de los más espinosos problemas de antropología filosófica. Pues lo transhistórico en el hombre es ese *doble* y *contrapuesto* movimiento de afán de experiencia y deseo de salvación que, hallándose a su vez situado dentro de la historia del hombre, representa por una de sus dimensiones una especie de "huida" de esta historia. Lo transhistórico es así distinto de lo metahistórico; este último es uno de los extremos de la tensión frecuente entre la historia y lo que se halla más allá o más acá de ella, en tanto que lo transhistórico es justamente ese momento o instante de vacilación entre dos formas radicales de ser (o de vivir).

TRANSINTELIGIBLE. Véase HARTMANN, TRASCENDENCIA.

TRANSITIVIDAD, TRANSITIVO, INMANENTE, RELACIÓN, TAUTOLOGÍA.

TRANSMIGRACIÓN. Véase FILOSOFÍA INDIA, INMORTALIDAD, ORFISMO, PALINGENIA.

TRANSOBJETIVO. Véase HARTMANN (NICOLAI).

TRANSPOSICIÓN A OTRO TÉRMINO (O GÉNERO). Véase SOFISMA.

TRANSUBSTANCIACIÓN. En sentido general se llama "transubstanciación" a la transformación de una substancia en otra substancia completamente diferente de la primera. En sentido estricto se llama "transubstanciación" a la explicación que dan

TRA

los teólogos católicos de la conversión del pan y el vino en cuerpo y sangre de Cristo en la consagración durante el Sacrificio de la Misa.

El sentido estricto de 'transubstanciación' es el más importante y nos referiremos a él principalmente, pues aunque no es un tema filosófico se han usado para tratar el mismo conceptos procedentes de la tradición filosófica.

Según el dogma católico, el pan y el vino al ser consagrados no pierden sus accidentes, pero cambia su substancia, ya que lo que está realmente —substancialmente— presente en el pan y el vino es el cuerpo y la sangre de Cristo. Muchos teólogos no católicos que admiten la consagración del pan y del vino sostienen que la presencia de Cristo en ellos es únicamente simbólica, pero los teólogos católicos siguen el rechazo de la "interpretación simbólica" —según la cual Cristo se halla en el pan y el vino solamente como un signo o una figura—, rechazo pronunciado en el Concilio de Trento, y sostienen, de acuerdo con el pronunciamiento del Concilio, que "en el sacramento de la muy santa Eucaristía se halla contenido verdadera, real y substancialmente el cuerpo y la sangre, así como el alma y la divinidad de Jesucristo entero".

No nos extenderemos sobre diversos puntos teológicos al respecto, y nos limitaremos a poner de relieve que, según los teólogos católicos, Jesucristo está entero en cada una de las especies consagradas y no solamente en carne en el pan y en sangre en el vino. Esta observación es necesaria, porque el estar "todo él entero" elimina la posibilidad de que esté únicamente en "signo y figura", ya que en este último caso habría que admitir una diversificación y, por tanto, misterios distintos. Pondremos asimismo de relieve que el rechazo de la llamada "interpretación simbólica" no equivale necesariamente a la adhesión a un "realismo ingenuo". En rigor, muchos teólogos admiten que Jesucristo está entero en el pan y en el vino también como símbolo de una realidad sagrada, pero no solamente como tal símbolo.

El concepto de transubstanciación es el usado por los teólogos con el fin de explicar, en la medida de lo posible, el "misterio de la Eucaristía". En

última instancia, no es la única explicación posible, ni es tampoco posiblemente una explicación absolutamente necesaria, pero es aceptada por la gran mayoría de teólogos católicos como la más propia. Tal concepto se basa, naturalmente, en la idea de substancia y en la idea de la relación entre substancia y accidentes. "Normalmente", una substancia determinada no es concebible sin sus accidentes, y, a la vez, los accidentes son concebidos como inheriendo en la substancia. Por tanto, "normalmente", se admite que si bien pueden cambiar los accidentes sin cambiar la substancia, no puede cambiar la substancia si permanecen los accidentes, ya que en tal caso los accidentes estarían, por decirlo así, "en el aire", sin su substancia.

Ahora bien, lo último es lo que se afirma en el concepto teológico de transubstanciación. Para que la transubstanciación sea posible es menester admitir una intervención especial de Dios: sólo Dios, escribe Santo Tomás (Cfr. *S. theol.*, III, q. LXXVII, a 1), puede producir efectos de causas naturales sin que intervengan las causas naturales. Ello parece colocar la noción de transubstanciación fuera de toda comprensión racional. Sin embargo, muchos teólogos ponen de relieve que, aunque en última instancia el sacramento de la Eucaristía sea un "milagro" —o, como algunos prefieren, un "prodigio"— y, por tanto, escape en gran parte a la razón, o cuando menos a la limitada razón humana, ésta puede realizar todavía un esfuerzo para comprender en la medida de lo posible tal "milagro" o "prodigio". Tal ocurre cuando se señala que los accidentes del pan y del vino siguen siendo tales accidentes, y siguen siendo percibidos con las cualidades que les corresponden, porque hay una realidad que sigue "soportándolos". Esta realidad no es ya su anterior substancia, que se ha transformado por entero, pero es el Ser mismo, que es fundamento de toda realidad y, por ende, de toda substancia.

Es común alegar al respecto que una de las dificultades que se suscitan en la interpretación real y no simbólica a que antes nos referimos se debe en gran parte a la tendencia a seguir pensando en términos de realidad sensible en vez de proceder en

términos de pura abstracción metafísica. Los autores que niegan la posibilidad que trata de explicar el concepto de transubstanciación —o que rechazan tal concepto— indican, en cambio, que la raíz de la dificultad al respecto se halla en la noción misma de substancia y de la relación entre substancia y accidentes.

La cuestión de la transubstanciación fue muy debatida durante la época de la Reforma protestante. Entre las posiciones adoptadas al respecto figuran la de Lutero, que abogó en favor de la llamada "consustanciación" o "impanación" (cuerpo y sangre de Cristo se hallan unidos en la substancia inalterada del pan y del vino), la de Calvino (la presencia de Cristo en la Eucaristía es puramente espiritual), la de Zwinglio (el pan y el vino representan el cuerpo y sangre de Cristo). Contra estas y otras posiciones se dirigieron los teólogos católicos contrarreformistas que trataron con detalle de la doctrina de la transubstanciación en la forma presentada *supra*.

TRASCENDENCIA, TRASCENDEnte, TRASCENDER. Los términos 'trascendencia', 'trascendente' y 'trascender' han sido usados con varios significados y dentro de diversos contextos. Trataremos en el presente artículo de los significados principales en filosofía, pero excluirémos uno de los más importantes de 'trascendente' y 'trascendentes': el que se da a estos vocablos cuando se habla del ente en cuanto trascendente (*transcendens*), de los trascendentes (*transcendentes*), de las propiedades trascendentes del ente, de las pasiones del ente, etc. La razón de excluir aquí este significado capital es la siguiente: aunque los escolásticos medievales, hasta el siglo XIV aproximadamente, usaron los términos *transcendens* y *transcendentes* para referirse a las citadas propiedades o pasiones del ente, se ha acostumbrado luego a emplear a tal efecto los vocablos 'trascendental' (*transcendentale*) y 'trascendentales' (*transcendentalia*). El significado en cuestión será tratado, pues, en el artículo TRASCENDENTAL, TRASCENDENTALES.

Uno de los significados de 'trascender' es el espacial, o fundado en una imagen de carácter espacial. Según ello, 'trascender' significa "ir de un lugar a otro, atravesando o traspasando cierto límite". La realidad que

traspasa el límite es llamada "trascendente" y la acción y efecto de traspasar, o simplemente de estar más allá de un límite dado, es la "trascendencia". Este significado espacial no es, sin embargo, muy corriente en la literatura filosófica. Más frecuente es el significado de 'trascender' aplicado a una acción u operación. En el artículo ACTO y ACTUALIDAD nos hemos referido a dos tipos de actos descritos por Aristóteles. Por un lado, hay actos (o acciones) como el cortar o el adelgazar. Por otro lado, hay actos (o acciones) como el sentir o el pensar. Los primeros no son propiamente actos, sino movimientos; en efecto, hay diferencia entre el acto y el resultado del acto, como se ve en el ejemplo "no es lo mismo cortar que haber cortado". Los segundos son actos en sentido propio, y actos completos; en efecto, es lo mismo el acto y el resultado del acto, como se ve en el ejemplo "es lo mismo el pensar y el haber pensado" (en el sentido por lo menos de que no hay "pensar" sin "pensado" y viceversa). Ahora bien los actos o acciones de la primera especie son de carácter "transeúnte"; la acción de que se habla en ellos es una *actio transiens*, que sale del "sujeto". Los actos o acciones de la segunda especie son, en cambio, formas de la *actio manens* o *permanens*; se trata de una acción inmanente (*immanens*), porque permanece en el mismo "sujeto" que la ejecuta. Se dice también que la primera acción es "transitiva" y la segunda es "intransitiva".

En este sentido, lo inmanente (VÉASE) es más "completo" y "perfecto" que lo trascendente. Sin embargo, se ha admitido con frecuencia que algo "trascendente" es superior a algo "inmanente", hasta el punto de que cuando se ha querido destacar la superioridad infinita de Dios respecto a lo creado se ha dicho que Dios trasciende lo creado e inclusive que Dios es "trascendencia". La razón de este último significado es que se ha entendido 'trascendente' en el sentido de "estar más allá" de algo; 'trascender' es en este caso "sobre-salir", y lo que sobre-sale es obviamente superior a lo que no "sobre-sale", lo que es "limitado" y está "confinado". Por eso también se ha dicho que el ente es "trascendente" y se ha hablado de las "propiedades trascendentes del ente".

TRA

Este es el significado que, según apuntamos antes, se da a los vocablos luego más usados 'trascendente' y 'trascendentales'. La "superioridad" e "importancia" de lo trascendente y trascendental se advierte en el uso corriente, donde algo "trascendental" es algo realmente importante y capital.

Debe distinguirse, pues, entre el significado de 'trascendente' en el sentido de la *actio transiens* de que hemos hablado *supra*, y el significado de 'trascendente' como el "sobre-salir", "sobre-pasar", etc. Este último significado es el que se da comúnmente a 'trascendente', y especialmente a 'trascendencia' cuando se habla de la trascendencia de Dios respecto al mundo, y cuando se habla en general de la trascendencia metafísica. En lo que toca a la cuestión de la trascendencia de Dios, se han propuesto varias tesis que aquí nos limitaremos a formular. Según ciertos autores, Dios es absolutamente trascendente al mundo, habiendo como un abismo entre Dios y el mundo que solamente Dios puede, si quiere, franquear. Según otros autores, la tesis de la absoluta trascendencia de Dios con respecto al mundo pone en peligro la relación entre Dios y el mundo — o, en general, entre un principio supremo: lo Absoluto, lo Uno, etc., y las demás realidades. Por este motivo se ha tratado de tender un puente entre Dios (o el Absoluto, o lo Uno) y el mundo. Este "puente" es de carácter distinto según que la relación en cuestión se entienda como relación entre el Creador o lo creado o se entienda como relación entre el Principio primero y lo supuestamente emanado de él. Pero dentro de cada uno de estos dos modos de entender la relación entre Dios (o el Absoluto, o lo Uno) y el mundo se han ofrecido diversas concepciones de acuerdo con el grado mayor o menor de trascendencia de "lo Trascendente", y también de acuerdo con el modo como "lo Trascendente" se vuelca hacia aquello de lo cual trasciende. Hay un grupo de tesis al respecto que pueden calificarse de "moderadas" y que consisten en sostener que "lo Trascendente" es, en efecto, trascendente y lo es de un modo absoluto, por tratarse de una realidad absoluta e infinita, pero que no por ello hay un abismo entre lo Trascendente y aquello de que tras-

TRA

ciende, pues lo último se orienta hacia lo primero, o participa de él en una serie de grados de menor a mayor perfección, etc. Según otros autores, Dios no es trascendente al mundo, sino que es, como decía Spinoza, "causa immanente de todas las cosas", de modo que se llega de este modo a una identificación de Dios con el mundo, tal como es sostenida en el panteísmo (VÉASE) en sus varias formas.

La noción de trascendencia a que acabamos de referirnos puede ser llamada "teológica" y a la vez "metafísica". Hay otros modos de entender la trascendencia — aparte la trascendencia de los trascendentales de que hablamos en TRASCENDENTAL, TRASCENDENTALES. Por ejemplo, se usa el término 'trascendentes' para expresar un concepto matemático en expresiones tales como 'cantidades trascendentes' y 'funciones trascendentes'. Según indica Wundt, "el punto de partida [del concepto matemático] de trascendencia está relacionado con el hecho de que los precursores de Leibniz llamaban 'trascendentes' a las cantidades y funciones que no pueden expresarse mediante las usuales operaciones aritméticas"; "toda magnitud trascendente —sigue diciendo Wundt (*System der Philosophie*, I § 14)— puede considerarse engendrada por un número infinito de operaciones aritméticas". Ahora bien, aunque históricamente el concepto matemático de trascendencia no es ajeno a ciertas consideraciones filosóficas de carácter más general, nos referiremos a continuación principalmente a dos concepciones de trascendencia, por lo demás a menudo íntimamente relacionadas entre sí; la concepción "gnoseológica" (o primariamente gnoseológica) y la concepción "metafísica" (o primariamente metafísica).

Desde el punto de vista primariamente gnoseológico el concepto de trascendencia desempeña un papel importante en cierto modo de concebir la relación *sujeto-objeto*. En la concepción del alma como "intimidad", en el sentido, por ejemplo, de San Agustín, se habla de que el alma "se trasciende a sí misma". Este modo de trascender se refiere también de algún modo al conocimiento, pero se trata del conocimiento de Dios que se obtiene cuando el alma deja de estar exclusivamente "en sí mis-

TRA

ma". Según la concepción gnoseológica de la trascendencia, hay también un trascender del sujeto, pero es hacia el objeto en tanto que objeto "exterior" cognoscible. Se dice entonces que el objeto es trascendente al sujeto y que el sujeto puede alcanzarlo sólo cuando va "hacia el objeto". Así, la trascendencia gnoseológica del objeto presupone el trascender del sujeto hacia el objeto. Cuando la trascendencia en cuestión del objeto es completa se mantiene una concepción realista del conocimiento. En cambio, cuando se niega que hay trascendencia del objeto se mantiene una concepción idealista del conocimiento. Cuando se supone que el objeto no es completamente trascendente, se mantiene una concepción realista (moderada) del conocimiento. Hay muy variadas formas de esta última concepción. Algunos autores mantienen que el objeto sigue siendo (parcialmente) trascendente en la medida en que no hay ninguna "similaridad" posible entre el sujeto y la parte supuestamente trascendente del objeto. Otros autores, como Nicolai Hartmann, no usan la noción de "similaridad", pero indican que puede haber en el objeto, o cuando menos en ciertos objetos, una "parte" que escapa necesariamente al sujeto: es lo trascendente puro y simple, lo trasinteligible y acaso lo irracional.

Las diversas concepciones gnoseológicas de la trascendencia —incluyendo las que niegan que la haya— están ligadas con frecuencia a concepciones metafísicas, casi siempre relativas a la función y poder de la razón. Se ha indicado que la razón es esencialmente "inmanentizadora" en el sentido de que consiste en reducir la realidad —"el objeto"— a condiciones racionales. Si estas condiciones se hallan en el sujeto —sea el sujeto individual cognoscente, sea un sujeto racional universal—, la racionalización de la realidad consistirá entonces en reducir el objeto al sujeto, o explicar lo objetivo por lo subjetivo. Parece, pues, que toda metafísica inmanentista sea al mismo tiempo necesariamente racionalista. Sin embargo, no ocurre así. Reducir el objeto a su "ser pensado", a "ser contenido de conciencia", etc. equivale en la mayor parte de los casos a hacer de lo inmanente algo "absoluto": ser es entonces "ser pensado", "ser conté-

nido de conciencia", "ser percibido", etc. Pero la metafísica imanentista es racionalista solamente cuando concibe el sujeto como razón, o como actividad racional, categorizante, etc. Se puede concebir el sujeto como realidad "percipiente" y no categorizante. Por otro lado, el sujeto puede ser "mediador" sin ser pura immanencia. En efecto, cuando se concibe el sujeto como realidad que se trasciende a sí misma, se propone una idea del sujeto que es capaz a la vez de "mediar" en el proceso del conocimiento y de ser trascendente.

En todo caso, las discusiones gnoseológicas sobre la trascendencia o no trascendencia del objeto respecto al sujeto —de que hemos dado cuenta con más detalle en varios artículos, tales como FENOMENISMO, IDEALISMO, REALISMO— han ido acompañadas a menudo de discusiones de carácter metafísico. Ello ocurre, por ejemplo, en Kant al hablar de "principios immanentes" y "principios trascendentes", pero remitimos para ello de nuevo el artículo TRASCENDENTAL, TRASCENDENTALES, ya que el uso kantiano de 'trascendente' (e 'immanente') se entiende mejor dentro del contexto del uso de 'trascendental'. Abandonaremos ahora, pues, las cuestiones gnoseológicas para referirnos a algunas concepciones de la trascendencia en la filosofía contemporánea.

En varios de sus escritos (por ejemplo, en "Programa de una filosofía" [1940], recogido en *Papeles para una filosofía* [1945], y en *Teoría del hombre* [1952], Parte II, cap. VI. § 3) Francisco Romero ha abogado en favor de una concepción de toda realidad como trascendente. Con ello se eluden, según este autor, las dificultades que suscita la concepción imanentizadora de la razón a que hemos hecho referencia antes. Según Romero, hay que afirmar la trascendencia de toda la realidad y no sólo, como a veces se hace, de la realidad espiritual. Lo que distingue a las diversas especies de realidad es su correspondiente grado y nivel de trascendencia, desde la materia, que es sólo mínimamente trascendente, hasta el espíritu, que es trascender puro. "La trascendencia es como un ímpetu que se difunde en todo sentido, que acaso se realiza en largos trayectos de manera seguida y continua, pero sin que esta continuidad constituya

para ella la ley". Estas ideas pueden resumirse en la fórmula propuesta por Romero: "ser es trascender". El impulso hacia la trascendencia es liberación, pero a la vez constitución de la objetividad. "El trascender llega a su pureza y perfección —escribe también Romero— en cuanto trascender hacia los valores, en cuanto limpio y veraz reconocimiento y ejecución de lo que debe ser. Toda immanencia es a la larga esclavizadora, y en realidad el trascender las rebasa una tras otra, se va poniendo metas nuevas, hasta aquella que no puede ser rebasada, porque, con alcanzarla, la trascendencia ha llegado a su cumplimiento y plenitud: el punto en que espíritu, valor y libertad coinciden." Romero entiende el puro trascender como una realidad que se da, por así decirlo, "desde el principio". Esta idea del trascender y de la trascendencia, la idea de una trascendencia como resultado de un trascender, aparece en varias formas en el pensamiento contemporáneo. Por ejemplo, Karl Jaspers señala que la ordenación del filosofar en una "orientación hacia el mundo", en una "dilucidación de la existencia" y en una "metafísica" se origina metódicamente en la idea del trascender. Ello significa que todo filosofar es un acto de trascendencia. Pero, a diferencia de Romero, para quien "trascendencia" y "objetividad" (esta última en el sentido de reconocimiento de lo que es y vale como tal) son equiparables, Jaspers supone que todo acto de trascendencia deja atrás la objetividad; como diría Gabriel Marcel, que también ha desarrollado el concepto de trascendencia, la objetividad es trascendida por la existencia". Jaspers admite, por lo demás, tres órdenes de trascendencia, una para cada una de las citadas "ordenaciones" del filosofar. En el primero, el trascender trata de distinguir entre límites corrientes y límites fundamentales; en el segundo, distingue entre la conciencia trascendental o psicológica y la existencia; en el tercero busca el trascender absoluto. Por eso el trascender metafísico "conjura" o "evoca" el ser para la existencia (*Philosophie*, I, pág. 52). Según Jaspers, los métodos del trascender son la base de todo filosofar, porque en todo filosofar se presupone un horizonte que trasciende todo objeto en particular. Por eso la noción de tras-

cendencia en Jaspers está íntimamente ligada al concepto de lo Comprensivo (VÉASE) — y también al de horizonte (v.). La trascendencia es insondable, pero todo filosofar se encamina a ella. Jaspers indica que la pregunta "¿Qué es la trascendencia?" no se puede responder mediante un conocimiento de la trascendencia; el conocimiento es sólo indirecto y se da a través de una aclaración del carácter incompleto del mundo, de la imperfección del hombre, del "fracaso universal" (*Vernunft und Existenz*, III, 5). En suma: la trascendencia es lo que completa lo incompleto y lo que le otorga sentido. La trascendencia es lo Comprensivo absoluto.

Fundamental es también la noción de trascendencia en Heidegger, y ello por lo menos en dos sentidos: en el "estar-más-allá-de-sí" del *Dasein*, y en el ser en cuanto "ontológicamente diferente" del ente (véase DIFERENCIA). El primer tipo de trascendencia parece ser "el que permanece al tiempo que traspasa", según indica Heidegger en *Vom Wesen des Grundes* (1929, pág. 9). El segundo tipo de trascendencia es la trascendencia como tal. Esta trascendencia parece coincidir por una parte con la idea de lo "trascendente" (trascendental) medieval —por el modo *omne ens qua ens* es medido—, y por otra parte con la idea kantiana de lo trascendental en cuanto "objetividad" o posibilidad de todo objeto en cuanto objeto. Sin embargo, la trascendencia del ser en el sentido de Heidegger es más radical que cualesquiera de los dos citados tipos de trascendencia, ya que en estos dos tipos de trascendencia lo que trasciende no es el ser, sino siempre el ente (*Der Satz vom Grund*, 1957, especialmente Cap. 10). Y, sin embargo, la trascendencia heideggeriana no es "lo remoto", sino de alguna manera "lo más cercano", pues es el ser mismo trascendente el que "se abre" a la comprensión y "se comporta" en su verdad. Ahora bien, estos dos conceptos de trascendencia en Heidegger no agotan la diversidad de significados heideggerianos de 'trascendente'. Aun confinándose a la concepción de trascendencia expresada en *Sein und Zeit*, se pueden distinguir en dicho autor varios tipos de trascendencia. Según Jean Wahl, éstos son: (1) la trascendencia de la existencia sobre la nada; (2) la trascendencia del existente respecto al

mundo; (3) la trascendencia del mundo respecto al existente y (4) la trascendencia del existente con relación a sí mismo, en el movimiento por el cual se proyecta hacia el porvenir. Wahl ha distinguido también entre la trascendencia como "tras-ascendencia" y la trascendencia como "trascendencia", considerando la primera como la trascendencia propiamente dicha.

Distinciones entre varias nociones de trascendencia o varios tipos de trascendencia en la filosofía actual, especialmente la de carácter "existencial" o "existencialista", han sido propuestas por varios autores, además de Jean Wahl. Así, E. Mounier (*Introduction aux existentialismes*, 1947, págs. 1948-9) distingue entre tres nociones de trascendencia que considera irreducibles entre sí: (a) la noción estática de "corte" ontológico (como en Sartre); (b) la noción prospectiva de proyecto o de "transprocedencia" (como la trascendencia del ser humano en Sartre y Heidegger) y (3) la trascendencia como experiencia de un movimiento infinito, o cuando menos indefinido, hacia un "ser más". Según Mounier, las dos primeras nociones de trascendencia son comunes a todo existencialismo, al revés de lo que ocurre con las filosofías "totalistas" (Spinoza, Hegel), pero la trascendencia en el último sentido se halla sólo en una de las "ramas" (la rama cristiana y personalista) del existencialismo. Fritz Heinemann ("Auf der Suche nach Sinn in einer zerbrochenen Welt", *Die Neue Rundschau* [1949], pág. 109) distingue, siguiendo a Jaspers, tres tipos de trascender: (A) un trascender hacia la generalidad en la esfera del objeto (por ejemplo, hacia la idea de la unidad de la ciencia); (B) un trascender hacia la particularidad y el carácter concreto del "yo mismo" de la existencia, y (C) un trascender hacia lo Absoluto en una metafísica que, sin embargo, no está fundada en la "conciencia en general", sino en el alma individual histórica.

En la mayor parte de los casos en los que, dentro de las corrientes más o menos adecuadamente calificadas de "existencialistas" o, cuando menos, de "existenciales", se han usado los vocablos 'trascendencia', 'trascendente' y 'trascender', se ha supuesto que la "experiencia", la "vida humana", la

"conciencia", etc., consisten en no ser "en sí", sino en estar volcados hacia algo fuera de ella, sea el "mundo", sea un "horizonte" o cualquier otra "trascendencia". Desde este punto de vista, las mencionadas concepciones de la trascendencia están ligadas a la idea de intencionalidad (véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD), y se contraponen, por lo común, a toda concepción "idealista". En cambio, la concepción teológica de la trascendencia, y algunas de las concepciones metafísicas "tradicionales" entienden la trascendencia primariamente como la característica de "lo Trascendente". Parece difícil encontrar, pues, una concepción común de 'trascendencia' válida para todos los casos — aparte el sentido muy general de 'trascendencia' como un 'ir (o estar) más allá de cierto límite'. Por estas razones es conveniente que cada vez que se usen los términos 'trascendencia', 'trascendente' y 'trascender' se especifique qué es lo que se supone que "trasciende" (una realidad, un acto, una intención, etc.), qué clase de "límites" son los que se supone que se van a "traspasar" o que se han "traspasado" y en qué relación se halla lo trascendente con lo que sigue siendo "inmanente".

Sobre trascendencia filosófica en varios sentidos: M. Keibel, *Wert und Ursprung der philosophischen Transzendenz*, 1886. — Heinrich Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der Transzendenz*, 1895. — E. Koch, *Das Bewusstsein der Transzendenz*, 1895. — Willy Freytag, *Der Realismus und das Transzendenzproblem*, 1902. — Giuseppe Rensi, *La Trascendenza (Studio morale)*, 1914. — E. Landmann, *Die Transzendenz des Erkennens*, 1923. — A. Banfi, *Immanenza e trascendenza come antinomia filosofica*, 1924. — Bent Schultzer, *Transcendence and the Logical Difficulties of Transcendence. A Logical Analysis*, 1935. — Erminio Troilo, *La ragione della trascendenza e U realismo assoluto*, 1936. — Varios autores, trabajos sobre la noción de trascendencia en el volumen *Travaux IXe Congrès Phil.*, París, Fasc. VIII, 1937: Jean Wahl, "Sur l'idée de transcendance" (págs. 56-9); G. Bénézé, "L'illusion de la transcendance" (3-9); L. Brunschvicg, "Transcendence et immanence" (18-23); G. Tarozzi, "La trascendenza e l'infinito" (220-2); O. Becker, "Transzen-

denz und Paratranszendenz" (97-104); M. Souriau, "Transcendence pratique et transcendance sensible" (75-9); M. Blondel, "Aspects actuels du problème de la transcendance" (10-7); M. Duval, "Le principe de la transcendance et la théorie de la raison" (39-43); H. Corbin, "Transcendental et existentiel" (24-31); A. Etchéverry, "Personne humaine et transcendance" (44-9); U. Florentino, "Transcendenza e immanenza nella politica" (90-2); C. Giacon, S. J., "La transcendance de Dieu dans l'idéalisme contemporain" (230-8); G. Marcel, "Le transcendantal comme métaproblématique" (50-5); A. Metzger, "F. Nietzsche und das Problem der Transzendenz in der Philosophie der Gegenwart" (60-7). — Francisco Romero, obras citadas *supra*. — H. Voos, *Transzendenz und Raumanschauung*, 1940. — Carlo Giacon, S. J., *Il problema della trascendenza. Saggi e studi di filosofia contemporanea*, 1942. — Jean Wahl, *Existence humaine et irans-cendance*, 1944. — G. Amato, *Il problema della trascendenza nella filosofia dello Spirito*, 1950. — G. Beizer, *Das Problem der Transzendenz in der Geschichte der neueren Philosophie*, 1952. — E. Levinas, "Transcendence et hauteur", en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, LVI, N° 3 (1962), con discusión por H. Gouhier, J. Wahl *et al.* Véase también bibliografía de TRASCENDENTAL, TRASCENDENTALES.

TRASCENDENTAL, TRASCENDENTALES. En el artículo TRASCENDENCIA, TRASCENDENTE, TRASCENDER hemos indicado que se usaron los términos 'trascendente' y 'trascendentes', antes de usarse los ahora más corrientes 'trascendental' y 'trascendentales', para referirse a las llamadas, entre otros modos, "propiedades del ente". Así, por ejemplo, Santo Tomás usa la expresión *transcendentium ordo* (*De ver*, XXI, 3) —el orden de los "trascendentes"— y Duns Escoto usa la expresión *transcendens ut transcendens* (*Opus ox.*, I, dist. VIII, q. iii) — "los trascendentes como trascendentes". Hacia el siglo XIV, al parecer introducidos por Francisco de Meyronnes, empezaron a usarse los términos *transcendentale* y *transcendentalia*, y a ello siguieron expresiones como *conceptus transcendentalis* y *ordo transcendentalis* que hicieron fortuna y que resultan sobremanera convenientes para distinguir entre 'trascendental' referido a una propiedad del ente y 'trascendente' en los varios.

sentidos que tiene este último vocablo. Ello no quiere decir que dejara de usarse 'trascendente' en el sentido de 'trascendental'. Tenemos muchos ejemplos en la literatura escolástica posterior al siglo XIV, pero también ejemplos en la literatura no escolástica. Uno de estos últimos se halla en Lambert (*Neues Organon*. "Alethiologie", § 48) cuando habla de un concepto más general, *ein allgemeine-r Begriff*, que podemos llamar "trascendente", *den wir transcendent nennen können*, en cuanto "representa cosas análogas en el mundo de los cuerpos y en el mundo intelectual", como sucede, dice Lambert, con el concepto de "fuerza" (*Kraft*), el cual es trascendente, porque representa diversos tipos de fuerza. Puede alegarse que aquí el sentido de 'trascendente' no es el propio, y ya veremos más abajo que así ocurre, pero hay pocas dudas de que el uso impropio de 'trascendente' por parte de Lambert procede de un uso propio de 'trascendente' (y luego, 'trascendental') por autores escolásticos. Ello muestra, dicho sea de paso, que aunque conviene distinguir entre 'trascendental' y 'trascendente', estos dos conceptos no se hallan tampoco enteramente desligados uno del otro. En rigor, los "trascendentales" son de algún modo "trascendentes" en cuanto que trascienden cualesquiera entes particulares. Pero aquí mantendremos la distinción para mayor claridad de los términos 'trascendental' y 'trascendentales' y usaremos estos términos con preferencia a 'trascendente' y 'trascendentes'.

La idea de una propiedad del ente como propiedad trascendental aparece en Aristóteles (*Met.*, F, 2, 1004 b 15) cuando dice que así como ciertos entes, y ciertas propiedades, poseen atributos particulares (como el número posee atributos como el ser impar y par, el ser commensurable, el ser igual a, etc., y lo sólido, lo inmóvil, etc., poseen atributos particulares), el ente como ente posee asimismo ciertos atributos propios. En principio parece que tales atributos propios del ente como ente sean lo que Platón llamaba "las cosas comunes a todas las cosas", *κοινὰ περὶ πάντων*, y lo que se ha llamado "primeros géneros", *πρώτα γένη*, "grandes géneros", *μέγιστα γένη* es decir, los "géneros supremos de las cosas", *suprema rerum genera* (ser,

igualdad, diferencia [alteridad], reposo, movimiento en *Soph.*, 254 D; e igualdad, no igualdad, ser, no ser, impar, par, unidad, número en *Theait.*, 185 A). Sin embargo, no ocurre tal —como no ocurre con otras listas de *suprema rerum genera*, tales la substancia, la cualidad, el modo y la relación en los estoicos, o el ser, el movimiento (inteligible), el reposo, la identidad (o "lo mismo") y la diferencia (o "lo otro") en Plotino y algunos neoplatónicos. En efecto, las "propiedades" que acabamos de citar son más bien categorías (véase CATEGORÍA) y, en todo caso, son "géneros", sin que los salve de ser géneros el llamarlos "géneros supremos". En cambio, los atributos propios del ente en cuanto ente no son ni categorías ni géneros, todo lo supremos que se quiera. Aristóteles aclara este punto en *Met.*, B, 3, 998 b 22 y sigs., cuando al hablar de lo Uno y del Ser pone de relieve que no son géneros. Las razones que Aristóteles da al efecto, en dicho pasaje y en otros lugares (*Met.*, K, 1, 1059 b 30; *Top.*, VI, 6, 144 a 31 b 11), y que han sido reiteradas por los escolásticos (por ejemplo Santo Tomás, *S. theol.*, I, q. III, a 5, y comentarios a los pertinentes pasajes de Aristóteles), pueden formalizarse del modo que ha propuesto I. M. Bochenski (*Ancient Formal Logic*, pág. 34) del modo siguiente:

- (1) Para todo A, si A es un género, entonces hay un B que es su diferencia (ejemplo: Si A es "animal", entonces hay B, que es "racional").
- (2) Para todo A y todo B, si B es la diferencia de A, entonces A no es el género de B (ejemplo: si "racional" es la diferencia de "animal", entonces "animal" no puede ser la diferencia de "racional". El género posee mayor extensión [VÉASE] que la diferencia, de modo que la diferencia debe poseer menos extensión que el género).
- (3) Supóngase ahora un género que lo abarca todo, V.
- (4) Para todo A, V sería el género de A (o, traducido al lenguaje de la lógica de las clases; para la clase universal, esta clase es el género de cualquier clase).
- (5) Si V es un género, debe tener una diferencia —digamos, B [de acuerdo con 1].

- (6) Pero V no puede ser el género de B [de acuerdo con 2].
- (7) Por consiguiente, V no es el género que lo abarca todo, porque hay por lo menos un caso en el cual no es un género.

En otros términos, cualesquiera propiedades del ente en cuanto ente no podrán ser "géneros supremos del ente", sino que serán modos diversos de decirse el ente, todos los cuales serán, según advertiremos luego, "convertibles". Esta doctrina de Aristóteles, y en particular el razonamiento que la sustenta, puede interpretarse como una "doctrina metafísica", y así se ha hecho con frecuencia. Debe repararse, sin embargo, en que esta "metafísica" es, como aparece en muchos tratados escolásticos, o neoescolásticos, una *Metaphysica generalis* (o también una *Ontologia*). No se trata, en efecto, de una doctrina acerca de una realidad determinada, por elevada que sea, sino justamente de toda realidad como realidad — o, si se quiere, de toda entidad como entidad. Es una doctrina formal que expresa, en el orden ontológico, lo que puede expresarse en el orden lógico. Por este motivo, puede hablarse de ella asimismo como una "doctrina lógica". En este último caso es posible ver que Aristóteles manifestó en lenguaje "metafísico", o supuesto tal, lo que sucede cuando se habla de una clase que no pertenece a otra por ser la clase de todas las clases. No pretendemos que Aristóteles hubiese descubierto la llamada "paradoja (VÉASE) de la clase de todas las clases". Pero reparó por lo menos en que hay una "clase" para la cual no encaja la noción de género. Esta "clase" se halla, pues, "más allá" de todos los géneros, y es por ello "trascendente" — o "trascendental".

En su *In Isagogen Porphyrii Commenta*, libro 10, Boecio se refirió a esta cuestión, demostrando que los géneros y especies no pueden ser "uno" y, por tanto, que no pueden ser. Este comentario de Boecio, y comentarios subsiguientes, pasaron a la filosofía medieval, en la cual se formuló con detalle lo que se ha llamado "doctrina de los trascendentales". Se trata de la doctrina relativa a los llamados a veces "modos comunes del ente" o "atributos de la realidad comunes del ente" o "atributos de la realidad comunes a todos los

entes". Estas propiedades, atributos o modos son "trascendentales" ("trascendentes"), porque trascienden todo "ser de un modo determinado". El ser de un modo determinado es el "ser tal" y la propiedad de "ser tal" puede llamarse "talidad" (véase TAL, TALIDAD). Pues bien, el ser trascendental es justamente trascendental por cuanto trasciende toda "talidad". Por eso un trascendental no es una realidad, sino el modo de ser de cualquier realidad.

La doctrina de los trascendentales más conocida (pero no la única) es la de Santo Tomás. En *De verit.*, I, 1, Santo Tomás indica que lo que el intelecto aprehende ante todo es el ente — el ente como ente; por tanto, no ningún ente en particular, sino el ente en general, común a todos los entes: el concepto del ente. Agregar algo al concepto de ente para formar otro concepto no puede querer decir agregar al ente algo que no es ente; todo lo que se agrega al ente es ente. Se puede argüir que entonces lo único que se puede decir es "el ente es ente" — como Parménides decía "sólo el ser es". Pero puede hacerse explícito el ente, sin agregarle nada distinto del ente, diciendo, por ejemplo, que se trata de un ente por sí mismo, *ens per se* — en cuyo caso el *per se* no agrega ninguna realidad al ente, como agregaría el color "amarillo" a una "cosa", haciendo de ella "una cosa amarilla". Y puede también hacerse explícito el ente expresando algo que corresponde a todo ente como ente: sus "propiedades". Ello puede hacerse de la siguiente manera: se expresa algo del ente considerado absolutamente; tal ocurre cuando se dice del ente (afirmativamente) que es una cosa, *res*, y cuando se dice del ente (negativamente) que es uno, *unum*, esto es, cuando se dice de cualquier ente que es uno (lo que significa que no está dividido, pues si lo estuviera tendríamos, por ejemplo, dos entes, pero de cada uno de ellos se puede decir que es uno, pues si no lo fuera, etc.). Puede hacerse también de la siguiente manera: se expresa algo del ente considerado relativamente; tal ocurre cuando se expresa de cualquier ente que es una "cosa otra", esto es, distinto de cualquier otro ente, en cuyo caso todo ente es "algo", *aliquid*; y tal ocurre también cuando se expresa el ente en relación

con la mente, en cuyo caso puede ser la relación con el intelecto, y entonces todo ente es conforme con el pensar y es verdadero, *verum*, o la relación del ente con la voluntad y entonces todo ente es apetecible y, por consiguiente, bueno, *bonum*. Con ello tenemos la célebre lista de los "trascendentales": *ens* (cuando se dice del ente que es ente), *res*, *unum*, *aliquid*, *verum*, *bonum*. Los trascendentales podían aplicarse a Dios, y decirse que Dios es *ens* (Dios uno y trino), *unum* (el Padre), *verum* (el Hijo), *bonum* (el Espíritu Santo) — en cuyo caso, por lo demás, tenemos sólo cuatro y no seis trascendentales—, pero aquí prescindiremos de consideraciones teológicas para concentrarnos en el aspecto metafísico-general (ontológico) y lógico de la doctrina de las propiedades trascendentales del ente. Algunos neoescolásticos (por ejemplo, Joseph Gredt, J. S. en *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, § 621) dan pie para esta última consideración al señalar que el término 'trascendental' puede significar: (1) lo que está fuera de los *praedicamenta* (como Dios); (2) lo que conviene a varios predicamentos (como el movimiento); (3) lo que tiene lugar en todo predicamento (como ocurre con la pluralidad, lo malo, etc.) y (4) el ente y aquello que se dice de todo ente o lo que se sigue del ente en tanto que ente. Sólo la última significación es la propia de 'trascendental'.

Se observará que *ens*, *res* y *aliquid* son términos sinónimos. Por este motivo se afirma a veces que no son propiamente atributos trascendentales del ente, ya que no añaden nada al ente. En cambio, *unum*, *verum* y *bonum* añaden algo al ente (en un sentido, claro, "trascendental" de 'añadir'), por lo que son los atributos trascendentales propios del ente. Decir que son "atributos" puede prestarse a confusión, ya que parece que atribuimos al ente una propiedad similar a otras propiedades atribuibles a una realidad que es tal y cual. Pero esta atribución es de carácter especial; el ser uno no es una propiedad del ente en el sentido de ser una realidad distinta del ente. La unidad y el ente son "lo mismo"; por eso son "convertibles", esto es, afirmar el ente es afirmar que es uno, y afirmar lo uno es afirmar el ente. Pero lo mismo sucede con las propiedades llamadas "verdadero" y

"bueno"; no son realidades distintas del ente. En consecuencia, son también convertibles. De ahí la célebre fórmula escolástica: *unum, verum et bonum convertuntur*. Las fórmulas *unum et verum convertuntur*, *unum et bonum convertuntur* son especificaciones de la anterior. A diferencia de lo que ocurre con *ens*, *res* y *aliquid*, la convertibilidad en cuestión no es mera sinonimia de términos. Pero no es tampoco diferencia de denotación, pues cada uno de los trascendentales denota "todo", es decir, el ente. Podría decirse que las diferencias entre los trascendentales son connotativas, y aun usarse a este respecto la famosa distinción de Frege entre lo denotado y la connotación; *verum* no diría entonces lo mismo que *bonum*, pero ambos denotarían lo mismo. Sobre este y otros puntos hay diferencias entre los escolásticos. Algunos autores indican que los últimos cinco trascendentales de los seis nombrados pueden ser considerados como propiedades del ente y el primero como connotando el ente mismo. Esta es la razón por la cual se ha dicho a veces que el concepto de ente no es trascendental, sino supertrascendental. Pero en este caso el ente no es sólo el ente real, sino el ente real y el ente de razón.

Lo bello, *pulchrum*, no se incluye generalmente entre los trascendentales, indicándose que es reducible a lo bueno. Pero si hubiera diferencia notional entre lo bello y lo bueno, y ambos expresaran propiedades del ente como ente, habría que incluir lo bello. Algunos neoescolásticos, como Maritain, tratan de solucionar el problema indicando que lo bello es "el esplendor de todos los trascendentales juntamente". Parece haber en esta idea un reflejo de la concepción platónica según la cual no hay, por un lado, distinción entre lo bueno y lo bello, y, por el otro lado, este último es como una especie de halo que rodea toda bondad (y toda verdad). Ocasionalmente se ha planteado el problema de si lo grato, *gratum*, debería incluirse entre los trascendentales, pero estimamos que con ello se complica demasiado una ya compleja cuestión.

La doctrina escotista de los trascendentales difiere de la tomista en algunos aspectos importantes. Los trascendentales del ente son las "pa-

TRA

siones del ente", *passiones entis*, y estas son de dos clases: las "pasiones convertibles", *passiones convertibiles*, y las "pasiones disyuntas", *passiones disiunctae*. Característica de las primeras es el expresarse en un solo nombre y el no ser disyuntas; tal ocurre con *unum*, *verum*, *bonum*. Estas "pasiones" son convertibles, porque no hay distinción real entre ellas — aunque hay una distinción (VÉASE) formal. Característica de las segundas es el expresarse en pares disyuntos; tal ocurre con *necessarium-contingens*, *actus-potentia*. Estas "pasiones" no son convertibles; así, un ente necesario no es convertible con un ente contingente, pero sucede aquí algo similar a lo que pasa con las proposiciones que expresan futuros condicionados. Así como no se puede decir que "Lloverá mañana" es verdadero (cuando menos si no llueve mañana), pero se puede decir que "O lloverá mañana o no lloverá mañana" es verdadero, así también se puede decir que todo ente es o necesario o contingente. La disyunción en cuestión es lo que hemos llamado en otro lugar "disyunción (VÉASE) exclusiva". Duns Escoto estima que las "pasiones disyuntas" son trascendentales porque decir de un ente que tiene tal o cual "pasión disyunta" no es incluir un ente en una clase: "ambos miembros de la disyunción son trascendentales — escribe Duns Escoto (*loc. cit.*)— porque ninguno de los dos determina su elemento determinable para un género definido", *neutrum determinat suum determinabile ad certum genus*. Observemos que en el mismo pasaje Duns Escoto manifiesta que un trascendental puede ser predicado solamente de Dios, o de Dios y alguna criatura, y que por tal motivo "no es necesario que un trascendental como trascendental (*transcendens ut transcendens*) sea predicado de todo ser, a menos que sea convertible con el primer trascendental, es decir, el ente".

Sería largo reseñar, siquiera brevemente, las principales opiniones escolásticas (y neoescolásticas) sobre los trascendentales. Indicaremos sólo que Suárez habló de tres trascendentales o *passiones entis in communi*: *unum*, *verum* y *bonum* (*Disp. met.*, III, ii 3).

En la época moderna la doctrina escolástica de los trascendentales fue o simplemente continuada, en sus di-

TRA

versas formas, por los autores pertenecientes a la Escuela, o modificada en modos diversos, o ridiculizada como una inútil abstracción. Nos referiremos luego a las "modificaciones". En cuanto a las burlas, mencionamos como ejemplo curioso (o divertido) el siguiente pasaje de Swift en *A Voyage to Brobdignag*: "Los conocimientos que tienen esas gentes son muy defectuosos, pues consisten únicamente en preceptos morales, historia, poesía y matemáticas... Pero las últimas se aplican a lo que puede ser útil en la vida: al progreso y a todas las artes mecánicas, de modo que entre nosotros sería poco apreciado. Y en cuanto a ideas, entidades, abstracciones y trascendentales (*transcendentals*), jamás pude sacar la menor cosa de sus cabezas" (*op. cit.*, Cap. VII).

"Trascendental" se usó a veces en la expresión 'máximas trascendentales', y en este caso equivale a "principios básicos de las ciencias". Tal ocurre en un pasaje de Berkeley (*Principles*, I, § 118; *Works*, II, ed. Jessop, págs. 94-5) cuando escribe que "tales máximas influyen en todas las ciencias particulares, cada una de cuyas partes, sin exceptuar las matemáticas, debe participar en consecuencia en los errores envueltos en ellas". Ya hemos visto un uso de 'trascendental' ('trascendente') en Lambert. Wolff se refiere a los "trascendentales" bajo el nombre de "atributos comunes". Siendo los atributos determinados por propiedades esenciales, *essentialia*, los atributos determinados *per omnia essentialia simul* serán los atributos comunes, a diferencia de los propios (*Ontologia*, § 146). Pero aquí nos importa sobre todo el uso kantiano de 'trascendental', porque en él se manifiestan dos aspectos: por un lado, un uso nuevo, distinto de los anteriores; por el otro, una transformación del uso tradicional, o usos tradicionales.

"El término 'trascendental' — escribe Kant— se aplica al conocimiento en tanto que se refiere a la posibilidad de conocimiento *a priori*, o a su empleo *a priori*. Ni el espacio ni ninguna determinación geométrica *a priori* del espacio es una representación trascendental. Solamente puede ser calificado de trascendental el conocimiento de que estas representaciones no tienen origen empírico y la

TRA

posibilidad de que, a pesar de ello, puedan referirse *a priori* a objetos de la experiencia. La aplicación del espacio a objetos en general podría ser asimismo trascendental, pero cuando se confina únicamente a objetos de los sentidos es empírica. La distinción entre lo trascendental y lo empírico pertenece, pues, solamente a la crítica del conocimiento, no a las relaciones entre este conocimiento y sus objetos" (*K. r. V.*, A 565 / B 81). "Trascendental" aparece aquí, pues, como determinado por el concepto de posibilidad de conocimiento; todo examen de tal posibilidad es de carácter trascendental: "Llamo *trascendental* a todo conocimiento que se ocupa no tanto de los objetos como del modo de conocerlos en cuanto este modo es posible *a priori*. El sistema de tales conceptos puede ser llamado filosofía trascendental" (*ibid.*, A 12 / B 25). La filosofía trascendental es sólo, sin embargo, "la idea de una ciencia" para edificar la cual la Crítica de la razón pura traza el plan arquitectónico completo" (*ibid.*, A 13 / B 27). De ahí el sentido de 'Analítica trascendental' (VÉASE), de 'deducción trascendental' (véase), etc. Dentro de esta concepción puede entenderse asimismo la idea de la unidad trascendental de la apercepción (v.), los conceptos de la idealidad trascendental (y realidad empírica) del espacio y del tiempo, la idea de la reflexión trascendental, de la lógica trascendental, la doctrina del "idealismo" (v.) "trascendental" o "doctrina según la cual las apariencias deben ser consideradas únicamente como representaciones, no como cosas en sí" (*ibid.*, A 369) en contraposición con el "realismo (v.) trascendental", etc., etc. Kant distingue entre 'trascendental' y 'trascendente'; el primero se refiere a lo que hace posible el conocimiento de la experiencia y no va más allá de la experiencia; el segundo alude a lo que se halla más allá de toda experiencia. Por tanto, deben rechazarse las ideas trascendentes en tanto que hay que admitir los principios trascendentales (Cfr. por ejemplo, *ibid.*, A 565 / B 593).

Todo ello parece suficientemente claro si no fuera por varias dificultades. Primero, Kant parece no ser muy consistente en su lenguaje. Por ejemplo, habla de "ilusión (v.) trascendental" (*ibid.*, A 295 / B 351). Desde

luego, el ser trascendental es una característica de la ilusión y no de la cosa, pero puede uno preguntarse cómo es posible que algo "trascendental" (en alguno de los sentidos indicados en el párrafo anterior) pueda producir una ilusión de algo trascendente. Habla también de "idea trascendental" (*ibid.*, A 409 / B 436 y sigs.), pero si fuera realmente trascendental "constituiría" el conocimiento y no se hallaría más allá de su posibilidad. Luego, aunque 'trascendental' es primariamente 'constitutivo', no constituye sólo el conocimiento de algo, sino que constituye también algo para el conocimiento. La teoría kantiana del conocimiento no es un mero "inmanentismo"; se trata en ella de justificar cómo es posible el conocimiento de la "realidad". Esta realidad se nos da como "apariencias", pero no en el sentido de que sea sólo "percepciones" (de ahí que Kant rechace el idealismo de Berkeley). En suma, lo que se constituye como objeto es de algún modo "real". Más aun: su ser real es lo que hace de él algo cognoscible.

La serie de dificultades apuntadas pueden resolverse de varios modos. Uno de ellos consiste en dar una lista de usos de 'trascendental', y concluir que el uso de este término no es unívoco. Así, Norman Kemp Smith (*A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, 1918, págs. 73-6) señala que Kant usa 'trascendental' por lo menos en tres sentidos: (1) Como nombre que designa cierto tipo de conocimiento (conocimiento de la naturaleza y condiciones de nuestra aprehensión *a priori* de los objetos). En tal caso, 'trascendental' se refiere al conocimiento que constituye una teoría o ciencia de lo *a priori*. (2) Como nombre que designa los factores *a priori* del conocimiento. Así, son trascendentales todas las representaciones que, aunque *a priori*, son aplicables a los objetos. (3) Como nombre que designa las condiciones que hacen posible la experiencia (en las "síntesis trascendentales" y en las "facultades trascendentales de la imaginación y del entendimiento"). Según el mencionado autor, la diferencia entre 'trascendental' y 'trascendente' resulta particularmente clara cuando se refiere a las ideas de la razón; estas ideas son trascendentales cuando son interpretadas como ideas

regulativas; son trascendentes cuando son interpretadas como ideas constitutivas (véase CONSTITUCIÓN Y CONSTITUTIVO). Estas observaciones de Norman Kemp Smith presuponen que el uso de 'trascendental' *podría* ser unívoco si Kant hubiese sido más cuidadoso en su vocabulario. Aunque ello es cierto hasta cierto punto, estimamos que no es suficiente. Más en lo justo da Gottfried Martin cuando indica (*Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, 1951, § 6) que en la *Crítica de la razón pura* Kant usa 'trascendental' en el sentido que suponemos específicamente kantiano, es decir, como lo que se refiere a nuestro conocimiento de objetos, y también en el sentido "tradicional". El primer sentido transparece en varias de las citas anteriores de Kant. El segundo resulta obvio cuando Kant habla de la "filosofía trascendental de los antiguos" (*K. r. V.*, B 113) —en donde se refiere a la fórmula escolástica *quodlibet ens est unum, verum, bonum*— y aun cuando se refiere a la diferencia entre realidad absoluta y realidad trascendental (*ibid.*, A 36 / B 53). Martin supone que el significado primero es posible sólo a base del segundo. No estamos enteramente de acuerdo con los argumentos que ofrece Martin para apoyar su tesis. Pero nos parece que hay una relación más estrecha de la que ha parecido a muchos comentaristas entre los dos sentidos —digamos, el "gnoseológico" y el "metafísico"— de 'trascendental' en Kant. Sin proponerse estudiar este aspecto del pensamiento kantiano, Xavier Zubiri ha puesto de relieve que el idealismo no carece de un "orden trascendental". En principio, parece haber en el idealismo una inversión completa: en vez de un orden trascendental "objetivo" admite un orden trascendental "subjetivo". Pero el "yo trascendental" consiste en ir hacia el no-yo, y además "constituye" la trascendentalidad del no-yo (*Sobre la esencia*, 1962, págs. 377 y sigs.). Por eso llama Zubiri al idealismo trascendental un "trascendentalismo idealista". No podemos seguir por estos vericuetos, pero indicaremos sólo que si hay en Kant un uso de 'trascendental' unificado —y no meramente una falta de cuidado en el lenguaje— es porque la realidad no deja de ser trascendental (en cuanto trasciende de toda par-

ticularidad) por el hecho de que se constituya trascendentalmente (en cuanto se constituye como objeto de conocimiento). En otros términos, hay posiblemente en Kant (y en el "idealismo") un concepto de trascendental que ofrece dos aspectos: el "objetivo" y el "subjetivo". Pero estos dos aspectos remiten al mismo concepto y, en último término, al mismo "orden". Cual sea este orden en Kant, es asunto largo. A nuestro entender, puede enunciarse (provisionalmente) como sigue:

El orden trascendental kantiano está determinado primariamente por el "sujeto que trasciende" (hacia el no-yo) y por "el objeto trascendido" (que es trascendido en cuanto que trascendentalmente "constituido"); no, pues, por uno de los dos términos, ni por los dos juntamente, sino por la relación entre ambos. Esta relación es tal, que el sujeto es en cuanto constituye el objeto, y el objeto es en cuanto está constituido por el sujeto. Por tanto, el primer "trascendental" kantiano podría ser éste: "ser es ser relacionado" (un "trascendental" que aparecía ya en Leibniz). El segundo "trascendental" podría ser: "ser es constituir y ser constituido, o constituir o ser constituido". Ahora bien, como constituir y ser constituido es (en Kant) similar a "objetivar" y "ser objetivado", el tercer "trascendental" kantiano podría ser este: "ser es ser un objeto". En otras palabras: ser relacionado; ser constituido; ser objetivado. El ser relacionado podría compararse (no necesariamente identificarse) con lo verdadero y lo bueno. El ser constituido podría compararse (no necesariamente identificarse) con el ser una cosa. El ser un objeto podría compararse (no necesariamente identificarse) con el ser uno, y con el ser algo.

No poco de lo que hemos dicho sobre el ser trascendental kantiano podría aplicarse a la concepción de lo trascendental en Husserl. Remitimos al artículo sobre este autor al efecto. Concluiremos mencionando que en la obra citada, Xavier Zubiri, tras declarar "incomovable" la idea de que "es trascendental aquello en que todo conviene independientemente de su talidad" (*op. cit.*, pág. 388) propone un orden de trascendentales en el que no podemos entrar, pero del que diremos: primero, que es un "orden de

TRA

las cosas reales en cuanto reales, esto es, como algo 'de suyo'" (*op. cit.*, pág. 432); que siendo las cosas reales "de suyo" en y por sí mismas les corresponden como trascendentales (simples) la cosa y el uno; que siendo las cosas reales "de suyo" también respectivamente, les corresponden los trascendentales (complejos) en dos formas: trascendentales complejos disyuntivos (realidad, mundo) y trascendentales complejos conjuntos (uno, verdadero, bueno) (*op. cit.*, pág. 432). Los trascendentales complejos conjuntos se fundan en los disyuntivos, y por eso el mundo (la totalidad de las cosas reales en su realidad), a diferencia del cosmos (las cosas reales en su respectividad talitativa), "es el primer trascendental complejo, el trascendental fundante de todos los demás trascendentales complejos: *aliquid, verum, bonum*" (*op. cit.*, pág. 432). De acuerdo con ello, el orden trascendental aparece como orden de la realidad, no de la entidad (escolástica), no de la objetualidad (idealismo), no del ser (Heidegger).

Concepto del trascendental en la escolástica: Schulemann, *Die Lehre von den Transzendentalien in der scholastischen Philosophie*, 1929. — Johannes B. Lotz, S. J., *Sein und Wert. Eine metaphysische Auslegung des Axioms Ens et bonum convertuntur im Rahme der scholastischen Transzendentalienlehre*, I, 1938, 2ª ed. con el título: *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik*, 1957. — Allan B. Wolter, *The transcendents and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, 1946. — L. Oeing-Hanhoff, *Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin*, 1953.

Concepto de "trascendental" (y "trascendente") en la filosofía pre-crítica: F. Schmidt, *De origine termini kantiani 'transcendens'*, 1890 (Dis.). — H. Knittermeyer, *Der terminus transcendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant*, 1920 (Dis.). — *Id.*, *id.*, "Transzendent und transcendental", en *Festschrift für Paul Natorp*, 1924, págs. 195-214. — Francisco Barone, *Lógica formal e lógica transcendente. I. Da Leibniz a Kant*, 1957.

Concepto de "trascendental" (y "trascendente") en la filosofía crítica en general, incluyendo precedentes de Kant y postkantianos: Max von Zynda, *Kant-Reinhold-Fichte. Studien zur Geschichte des Transzendentalbegriffs*, 1910 (*Kantstudien. Ergänzungshäfte*,

TRA

20). — Fritz Munch, *Erlebnis und Geltung. Eine systematische Untersuchung zur Transzendentalphilosophie als Weltanschauung*, 1913 (*ibid.*, 30). — Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929 (trad. esp.: *K. y el problema de la metafísica*, 1954). — *Id.*, *id.*, *Die Frege nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, 1962 [de un curso de 1935-1936]. — H. J. De Vleeschauwer, *La déduction transcendente dans l'oeuvre de Kant*, 3 vols., 1934-1937. Edición abreviada: *L'évolution de la pensée kantienne*, 1939 (trad. esp.: *La evolución del pensamiento kantiano*, 1962). — G. Morpurgo Tagliabue, *Le strutture del trascendentale*, 1951 [Kant, Hegel y algunos autores contemporáneos]. — A. de Coninck, *L'Analytique transcendente de Kant*, 1955. Suplemento a esta obra en: *L'Analytique transcendente de Kant, est-elle cohérente?*, 1956. — S. Caramella, *Commentarii alla ragion pura*. Tomo II. *Il mondo trascendentale*, 1957. — Giovanni Emmanuele Barié, *Il concetto trascendentale*, 1957 [Biblioteca filosófica. Serie I. Nº 1]. — André de Murait, *La conscience transcendente dans le criticisme kantien*, 1958. — Vittorio Mathieu, *La filosofia trascendentale e l' "Opuspostumum" di Kant*, 1958. — Fritz Meier, *Die Idee der Transzendentalphilosophie bei Schelling*, 1961. — Thomas Seebohm, *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendentalphilosophie. Edmund Husserls transzendental-phenomenologischer Ansatz dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik*, 1962 [Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, 23]. — Mario Casula, *Studi Kantiani sul trascendente*, 1963. — Armando Rigobello, *I limiti del trascendentale in Kant*, 1963 [Académica, III].

Obras diversas sobre la idea de "trascendental", pensamiento trascendental, lógica trascendental, etc.: A. Ganser, *Das Weltprinzip und die transzendente Logik*, 1897. — Max Scheler, *Die transcendente und die psychologische Methode*, 1900 (Dis.). — Edmund Husserl, *Formale und transcendente Logik*, 1929. — Arnold Wilmson, *Zur Kritik des logischen Transzendentalismus*, 1935. — Georges Bénézé, *Allure du transcendente*, 1936. — Andrea Fieschi, *Saggio sul trascendente e sul transcendente, ovvero contro il solipsismo*, 1958 [monog.]. — J. Kopper, *Transcendentales und dialektisches Denken*, 1961 (*Kantstudien. Ergänzungshäfte*, 80).

TRANSCENDENTALISMO. La tendencia trascendentalista norteameri-

TRA

cana fue representada, sobre todo, por William Ellery Channing (1780-1842), Théodore Parker (1810-1860), Henry David Thoreau (1817-1862), Ralph Waldo Emerson (v.). Era tanto un movimiento filosófico como religioso y político, nacido de una reacción frente al materialismo y al tradicionalismo: contra el primero sustentaban los trascendentalistas, agrupados en el llamado *Transcendental Club*, fundado en Boston en 1836, la superioridad del espíritu; contra el segundo, la necesidad de un origen inmediatamente evidente de las verdades religiosas. La verdad suprema se hallaba, en efecto, para ellos, en el alma y podía ser descubierta mediante la luz interna. El trascendentalismo no es una simple afinación de lo trascendente, pero no equivale tampoco a una total immanentización de la idea y el espíritu, por cuanto convierte cada cosa en reflejo o espejo de una realidad superior a ella misma. Todo lo que aparece como terrenal, todo lo inferior y toda la materia se hallan sometidos al poder de la razón, superior al entendimiento y compendio de cuanto caracteriza al espíritu, desde el saber teórico hasta la creación poética y la voluntad moral. De ahí las afirmaciones de Théodore Parker: En física, el **trascendentalismo** parte de lo máximo que los sentidos proporcionan efectivamente al cuerpo y de donde el espíritu proporciona una idea de la substancia, respondiendo a una realidad objetiva. En política, el trascendentalismo no parte de la experiencia sola, sino de la conciencia; no tiene como único punto de partida la historia humana, sino también la naturaleza humana. En la ética, el trascendentalismo afirma que el hombre posee facultades morales que lo conducen al Derecho y a la justicia. En la religión, el trascendentalismo admite una facultad religiosa análoga a la moral, intelectual y sensible, es decir, poseída por la propia naturaleza del hombre. Por eso "el problema de la filosofía trascendental no es inferior a éste: revisar la **experiencia** de la humanidad y probar sus enseñanzas por la naturaleza de la humanidad; atestiguar la ética por la conciencia moral, la ciencia por la razón; probar los credos de las Iglesias, las constituciones de los Estados por medio de la consti-

TRA

tución del universo; derribar lo falso, facilitar lo necesario y ordenar lo justo".

En otro sentido muy distinto puede llamarse trascendentalismo a la doctrina de Kant en cuanto filosofía trascendental. El trascendentalismo se distingue así del transcendentismo, que se refiere no a lo trascendental, sino a lo trascendente.

Octavius B. Frothingham, *History of Transcendentalism in New England*, 1876, reimp., 1959 [el análisis del trascendentalismo norteamericano, especialmente de Emerson, está precedido de un examen del trascendentalismo en Alemania —Kant, Schelling, Fichte, etc.—; en Francia —Cousin, Jouffroy, etc.— y en Inglaterra —Coleridge, Carlyle, etc.]. — H. C. Goddard, *Studies in New England Transcendentalism*, 1909. — Henry A. Pochmann, *New England Transcendentalism and Saint Louis Hegelianism. Phases in the History of American Idealism*, 1949. — George F. Whicher, *The Transcendentalist Revolt Against Materialism*, 1949. — Para el trascendentalismo en sentido kantiano, véase la bibliografía del artículo TRASCENDENTAL.

TRASEXISTENCIALISMO. Véase EXISTENCIALISMO (*ad finem*).

TRENDELENBURG (FRIEDRICH ADOLF) (1802-1872) nació en Eutin. Después de estudiar en Kiel (con Reinhold) y en Leipzig, se trasladó a Berlín, donde fue oyente de Schleiermacher y Hegel — contra el cual reaccionó desde muy temprano. Desde 1826, fecha en que presentó su disertación, hasta 1833 dio clases particulares; de 1833 a 1837 fue "profesor extraordinario" y a partir de 1837, profesor titular en la Universidad de Berlín. Miembro de la "Berliner Akademie der Wissenschaften", ejerció de 1847 a 1871 el cargo de secretario de la "clase filosófico-histórica".

Interesado en la filosofía clásica griega, y especialmente en Aristóteles, Trendelenburg se opuso firmemente al hegelianismo. En oposición al "método dialéctico" Trendelenburg aspiraba a la constitución de una filosofía de carácter riguroso y científico, a una precisión en el empleo de los conceptos que le conducía a señalar el valor del método y contenido de la filosofía aristotélica, a la cual dedicó, por otro lado, estudios que le convirtieron, con Franz Brentano, en el más significativo aristotelista del siglo. La "vuelta

TRE

a Aristóteles" no era así para Trendelenburg, como algunas veces se ha supuesto, la manifestación de una incapacidad creadora o el deseo de renovación ecléctica de una pasada filosofía, sino la expresión de un afán científico que, a su entender, no podía satisfacerse con las especulaciones románticas. Desde el punto de vista metafísico, Trendelenburg defendió una "concepción organicista del mundo", fundada en la idea de finalidad como fuerza eficaz y plasmadora de la realidad. Según Trendelenburg, la realidad es como un organismo, como un ser impulsado por un "movimiento" que, en oposición al esquema dialéctico hegeliano, es considerado como el factor real de toda transformación. El proceso del movimiento se halla regido, según Trendelenburg, por una finalidad que se desdobra en finalidades particulares en el seno de cada organismo y que permite explicar no sólo el mundo natural, sino asimismo el mundo de la moral, de la sociedad y del Derecho, basado en la ética y en el cumplimiento del propio fin del hombre, de la realización de lo moral.

Obras: *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*, 1826. — *De Aristotelis categoriis*, 1833. — *Elementa logices Aristotelicae*, 1836, 9ª ed., 1892. — *Logische Untersuchungen*, 2 vols., 1840, 2ª ed., 1862, 3ª ed., 1870, reimp. en 1 vol., 1963 (*Investigaciones lógicas*). — *Die logische Frage in Hegels System*, 1843 (*La cuestión lógica en el sistema de Hegel*). — *Die sittliche Idee des Rechts*, 1849 (*La idea moral del Derecho*). — *Ueber Herbarts Metaphysik*, 1853. — *Historische Beiträge zur Philosophie. I. Geschichte der Kategorienlehre*, 1846, reimp., 1963; II, III. *Abhandlungen*, 1855, 1867 (*Contribuciones históricas a la filosofía. I. Historia de la doctrina de las categorías. II, III. Artículos*). — *Naturrecht auf dem Grund der Ethik*, 1860 (*El Derecho natural basado en la ética*). — *Kleine Schriften*, 1871 (*Escritos breves*). — Véase H. Bonitz, *Zur Erinnerung an Trendelenburg*, 1872. — B. Liebermann, *Der Zweckbegriff bei Trendelenburg*, 1889. — G. Buchholz, *Die ethischen Grundgedanken Trendelenburgs*, 1904. — F. Aeri, *Moto e Fine secondo A. Trendelenburg*, 1911. — P. Petersen, *Die Philosophie A. Trendelenburgs. Ein Beitrag zur Geschichte des Aristoteles im 19. Jahrhundert*, 1913. — J. Wach, *Die Typenlehre Trendelenburgs und ihr Einfluss bei Dilthey*, 1926. — A. R. Weiss, F. A. T. und das Naturrecht

TRE

im 19. Jahrhundert, 1960. — Contra Trendelenburg escribió Kuno Fischer: *Anti-Trendelenburg*, 1870.

TRES. Nos referiremos en este artículo a diversos conceptos en los cuales desempeña un papel capital el número tres: Tríada, trialismo, tricotomía y trilema. Otro concepto importante dentro de este grupo es el de Trinidad, pero reservaremos para él un artículo especial.

Se llama "tríada" a todo grupo de tres entidades, conceptos, nombres, etc., siempre que haya entre ellos alguna relación que permita pasar del uno al otro, de tal suerte que cada uno suponga o "envuelva" a los otros. Una simple relación entre tres, aunque haya un fundamento común, no es suficiente para constituir una tríada en sentido "fuerte". Así, por ejemplo, no podemos considerar como una tríada el grupo de tres disciplinas conocidas como el *Trivium* (véase TRIVIVM y QUADRIVIVM). Ejemplos de tríada en sentido propio son: las tres hipóstasis plotinianas (Lo Uno, la Inteligencia, el Alma del mundo [véase PLOTINO]); la serie procliana "esencia-proceso-retorno" y —ejemplo el más conocido, o citado— la serie de triadas hegelianas (véase HEGEL). El grupo constituido por una tríada se llama "triádico"; en el caso de Hegel, se habla con frecuencia de "dialéctica triádica". Encontramos en filosofía numerosos ejemplos de articulación triádica. Como en muchas ocasiones la estructura triádica se funda en la división de "algo" en tres, la tríada supone la tricotomía (véase *infra*), pero no toda tricotomía es necesariamente una tríada. A veces es difícil saber si una tricotomía es propiamente triádica; algunos de los ejemplos que daremos luego de tricotomías podrían concebirse también como constituyendo grupos triádicos. Tampoco es fácil distinguir siempre entre la doctrina triádica o "triadismo" y el trialismo de que hablaremos acto seguido.

Se llama "trialismo" a toda doctrina según la cual algo, sea la realidad entera, sea parte de la realidad, está dividido, u organizado, según tres principios. Tal ocurre cuando se concibe el hombre como formado de tres elementos (por ejemplo: cuerpo, principio vital, alma; vitalidad, alma, espíritu, etc.). La división, ya sea del hombre como tal, o de los hombres,

TRE

en "corporales", "psíquicos" y "neumáticos", es un caso muy conocido de trialismo. También lo es la doctrina platónica de la división del hombre (o del alma) en tres elementos (el impulso o instinto, el coraje o valor, la inteligencia o razón) y, en general, las numerosas doctrinas triádicas de varias clases relativas a las facultades o a las funciones psíquicas (memoria, inteligencia, voluntad; pensamiento, sentimiento, voluntad). Como estas doctrinas trialistas parten de una división tricotómica, el trialismo es a su vez una tricotomía. Por eso cabría llamar más propiamente "trialismo" a toda doctrina según la cual la realidad no está "dividida" tricotómicamente, ni tampoco constituye una triada en el sentido "fuerte" de este vocablo, pero se compone de todos modos de tres elementos fundamentales. Tal ocurre con Descartes. En un cierto sentido Descartes es dualista (véase DUALISMO) por su doctrina de la contraposición de las substancias pensante y extensa, pero es también trialista en cuanto que admite una substancia infinita, Dios, la cual, por lo demás, no está simplemente junto a las otras dos, ni resulta de una división previa; siendo distinta de las otras dos, es a su vez su fundamento como creador.

En el párrafo anterior hemos dado varios ejemplos de doctrinas trialistas que se basan en tricotomías. Una tricotomía en sentido propio consiste en una "división" de algo en tres partes. Lógicamente, la tricotomía consiste en dividir un concepto en tres subconceptos, o una clase en tres subclases. También se llama "tricotomía" a una división de un concepto o una clase en dos, y luego uno de ellos en otras dos. La tricotomía va, pues, un paso más allá de la dicotomía.

Un trilema es un proceso de razonamiento que parte de una tricotomía — a diferencia del dilema (VÉASE) —, que parte de una dicotomía. La premisa mayor del razonamiento está, pues, constituida por tres términos unidos por disyunciones exclusivas. La premisa menor afirma que el sujeto no es ninguno de dos términos de los tres, de modo que la conclusión tiene que ser el término restante. Ejemplo de trilema es: "Todos los hombres son o mortales o angélicos o divinos. Los hombres no son

TRE

ni angélicos ni divinos. Por ende, los hombres son mortales." Puede hablarse asimismo de tetralema y, en general, de polilema cuando los términos predicados unidos por disyunción exclusiva son cuatro o más de cuatro.

TRESCHOW (NIELS) (1751-1833), nac. en Drammen (Noruega), trasladado a Dinamarca y profesor en Copenhague de 1803 a 1813, elaboró y propagó primeramente una filosofía influida por el empirismo inglés y por el iluminismo francés. Las posteriores influencias del idealismo alemán y en particular de las tendencias del evolucionismo postkantiano le encaminaron, sin embargo, cada vez más hacia una metafísica del proceso cósmico en la cual el universo aparece como ordenado en una serie de gradaciones determinadas por el grado de perfección de la individualidad de sus componentes. La concepción de lo individual se convirtió de este modo en el centro del pensamiento de Treschow, el cual identificó inclusive individuo y concepto o, mejor dicho, individuo e "idea", siempre que se entienda por ésta algo más que la mera fijación conceptual de una realidad y se amplíe su significación hasta expresar el fundamento de la objetividad, del ser, es decir —puesto que estas expresiones eran para Treschow intercambiables—, de la perfección "propia". El continuismo, evolucionismo e individualismo metafísico de Treschow se transformó luego bajo la influencia del idealismo alemán, y desembocó en una doctrina de la identidad, de raíz schellingiana, que acabó por afirmar que la individualidad se disuelve en la mayor realidad del todo, de la suma perfección e infinitud de Dios.

Obras principales: *Forelæsninger over den Kantiske philosophie*, 1798 (*Lecciones sobre la filosofía kantiana*). — *Elementer til historiens philosophie*, 2 vols., 1811 (*Elementos para la historia de la filosofía*). — *Moral for folk og stat*, 2 vols., 1811 (*Moral para el pueblo y el Estado*). — *Om den menneskelige natur i almindelighed*, 1812 (*Sobre la naturaleza humana en general*). — *Almindelig logik*, 1813 (*Lógica general*). — *Lovgivningsprincipper*, 3 vols., 1820-23 (*Principios de legislación*). — *Om gud, idee og sandseverdenen -et philosophisk testament*, 3 vols.,

TRI

1831 (*Sobre Dios, la idea y el mundo sensible: testamento filosófico*). — Véase A. Aall, "N. Treschow, hans laere om utviklingen og om menneskeslegtens ophav", *Naturen*, XII (1911).

TRES ESTADOS (LEY DE LOS).

Véase COMTE (AUGUSTE).

TRIADA. Véase TRES.

TRIALISMO. Véase TRES.

TRICOTOMÍA. Véase TRES.

TRILEMA. Véase TRES.

TRINIDAD. En el artículo TRES hemos tocado varias nociones en las que intervienen diversos modos de agrupación de tres elementos. Entre dichas nociones figura la de triada. Ésta es la más próxima a la idea de Trinidad de que nos ocuparemos aquí, pero no se identifica con ella. Por eso trataremos de la "trinidad" separadamente.

Nos referiremos exclusivamente a la "Trinidad cristiana" y a algunos conceptos filosóficos implicados en la llamada "teología de la Trinidad". Trinidades divinas se encuentran en otras religiones: la trinidad brahmánica de Vishna, Shiva y Trimurti y las numerosas "triadas" que ha investigado Georges Dumézil (Júpiter, Marte, Quirino; Mitra-Varuna, Indra, Nasatyá; Odín, Thor, Freyr) son otros tantos ejemplos de "trinidades" o, si se quiere, de "triadas". Sin embargo, no hay en ellas los problemas que suscita la trinidad cristiana, es decir, la creencia en el "Dios uno y trino". Mayores son las analogías entre la trinidad cristiana y las trinidades neoplatónicas, especialmente en cuanto en estas últimas están implicados conceptos tales como los de "procesión". Pero tampoco puede confundirse la metafísica triádica neoplatónica con la teología trinitaria cristiana.

Daremos por supuesto el conocimiento de los puntos capitales teológicos del dogma trinitario. Recordaremos solamente que en este dogma se rechaza tanto el triteísmo (afirmación de que hay tres dioses) como el unitarismo (afirmación de que Dios es uno, pero no trino). Recordaremos también que entre las concepciones rechazadas por los teólogos trinitarios (San Atanasio, los Capadocios, San Ambrosio, San Agustín, San Juan Damasceno, San Anselmo, los Victorinos, Santo Tomás de Aquino, etc.) y por los diversos Concilios (Nicea, 325; Constantinopla, 381; Tole-

do, 675; Lyon, 1274; Florencia, 1439) figuran doctrinas como el modalismo (las tres personas divinas son "modos" de la divinidad), el subordinacionismo (el Espíritu Santo y el Hijo están subordinados al Padre), el arianismo (el Verbo ha sido engendrado por Dios para servir de instrumento de la creación), el pneumatomaquismo (que se manifiesta "contra" el Espíritu Santo). Ahora bien, aun considerado el dogma trinitario puro de las citadas desviaciones teológicas, hubo considerables discusiones para su fijación definitiva. No nos ocuparemos tampoco de varias discusiones — como las habidas en torno a la noción de la consubstantialidad o el "ser consubstancial", *ὁμοούσιος*, y en tomo al *Filioque*, rehusado por Fotio y origen en gran parte del cisma ortodoxo. Nuestro problema es simplemente el de indicar qué conceptos fundamentales filosóficos están envueltos en la teología de la Trinidad: se trata de conceptos como hipóstasis (VÉASE) y ousía (v.) —en "tres hipóstasis de la misma ousía"—, como persona (v.) y substancia (v.) o esencia (v.) —en "tres personas de la misma substancia o esencia"—, y como "procesión", "relación", etc.

Estos y otros conceptos son usados en la teología trinitaria, porque aunque el dogma de la Trinidad es un dogma de fe se ha procedido al respecto, ya antes de San Anselmo, según la divisa anselmiana *fides quaerens intellectum*. Pero el *intellectus* en cuestión ha sido principalmente, si no exclusivamente, el filosófico. Se ha tratado, pues, de dar una versión inteligible hasta lo máximo del dogma en cuestión.

El problema fundamental es el siguiente: cómo puede concebirse que Dios, siendo uno, sea también trino. Nos confinaremos a dos aspectos de la cuestión: el modo de "procedencia" y la naturaleza de la "procedencia". Este último aspecto es primario, pero describiremos antes el otro con el fin de entender mejor qué tipo de conceptos están implicados en la cuestión de la "procedencia" como tal.

Ante todo, se supone que la procesión trinitaria opera de tal forma que el Hijo procede del Padre y el Espíritu Santo procede también del Hijo (*Filioque*); por tanto, no hay por un lado procedencia del Hijo del Padre y por otro lado procedencia del

Espíritu Santo del Padre, en cuyo caso no habría propiamente "trinidad" y, en todo caso, no habría "procesión trinitaria". Como decir que el Hijo procede del Padre y el Espíritu Santo del Hijo aproximaría la procesión trinitaria a una procesión del tipo de la neoplatónica, se ha propuesto que el Hijo procede del Padre y que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. De este modo se ha acentuado la comunidad trinitaria.

Pero además de acentuarse tal comunidad se ha elaborado filosóficamente la cuestión de la procesión a base de la llamada "relación de origen". Esta relación se expresa en la afirmación de la procedencia del Espíritu Santo también del Hijo, lo que equivale a procedencia del Padre por el Hijo y de ambos como de un mismo principio. En efecto, en la elaboración de la naturaleza de la relación de origen hay que tener en cuenta que ninguno de los términos de la procesión tiene que permanecer independiente, siquiera mínimamente, de la comunidad trinitaria, y al mismo tiempo que hay una distinción entre los elementos de la Trinidad. Esta distinción es una distinción de Personas. Si se supone que hay una sola Persona divina, entonces no puede hablarse ni del Hijo ni del Espíritu Santo, excepto, acaso, como "modos" del Padre. Por otro lado, si se supone simplemente que hay tres Personas sin tener en cuenta la comunidad trinitaria y la "procedencia" eterna, la trinidad desaparece en favor de la unidad. El problema es, pues, una vez más, cómo mantener a la vez unidad y trinidad.

La "procedencia" de la cual se habla no puede ser una procedencia causal, porque en tal caso habría diferencias tales entre las tres Personas que se desvanecería la comunidad trinitaria. No puede ser una procedencia en razón de las obras divinas por motivos similares al anterior. En ambos casos se entiende la procedencia por analogía con los procesos físicos, es decir, se supone que hay un principio y un fin o "término". En vista de ello se ha propuesto entender la Trinidad, analógicamente, en relación con procesos de índole espiritual. Dos de estos procesos son fundamentales, y ambos han sido destacados por teólogos diversos (Santo Tomás, por

ejemplo, en un caso; Ricardo de San Victor en otro): son el proceso pensante y el proceso "amante". En el proceso pensante lo pensado no es —al límite— un "término" del pensar, sino que hace, por así decirlo, "cuerpo" con él; la perfección del proceso pensante consiste justamente en que hay una unidad del pensar con lo pensado, sin que por ello deje de haber distinción entre el pensar y lo pensado. En el proceso "amante" sucede algo similar, pero esta vez en la relación entre lo amado y el amar. Todo ello no quiere decir que la procesión trinitaria sea una procesión o pensante o "amante"; pensar y amar son aquí ejemplos extraídos de la experiencia, y especialmente de la experiencia espiritual, que se llevan al límite.

Junto al esquema pensante y "amante" se ha propuesto también lo que puede llamarse "el esquema paterno". Éste se funda últimamente en la relación de modelo. En el último esquema mencionado hay una realidad que procede de otra de tal suerte que la primera es el modelo de la segunda y ésta refleja la primera. Ello sucede asimismo en la emanación (VÉASE) por lo que en la teología de la Trinidad se pone de relieve que aunque el modelo proporcionado por el "esquema paterno" es admisible, lo es en una forma distinta. En efecto, mientras en los procesos de emanación cada una de las hipóstasis es de algún modo una "disminución" del Uno, en el proceso trinitario las tres Personas son consubstanciales. Poseen, pues, la misma esencia divina y su distinción mutua no está fundada en la "reducción" o "subordinación" da una a la otra. Los teólogos trinitarios suelen insistir en que la distinción entre las tres Personas es una distinción "relacional"; se trata de "recíprocas relaciones de oposición" según relaciones personales.

En la teología trinitaria se usa, pues, un conjunto de conceptos filosóficos de los que nos hemos limitado a dar algunos ejemplos. Lo dicho anteriormente está lejos de agotar la complejidad filosófica de la teología trinitaria. Menos todavía puede dar cuenta de muy diversos refinamientos conceptuales en la formulación de dicha teología, así como de los múltiples argumentos que se han dirigido contra ella. Es interesante observar,

TRI

en todo caso, que tanto la teología trinitaria como los argumentos en contra de ella usan conceptos como los ya mencionados, procedentes en su mayor parte de la tradición filosófica griega clásica y postclásica y del modo como se elaboró dicha tradición en Occidente, dentro de la teología trinitaria oriental y la occidental siguen asimismo ciertas grandes tendencias filosóficas: en la primera predomina la visión "metafísica"; en la segunda, la visión "personal". También, y por idénticas razones, se usan conceptos filosóficos derivados de dichas tradiciones en el problema de la persona de Jesucristo; la concepción de que Cristo es una sola persona con dos naturalezas, divina y humana, suscita problemas relativos a la relación entre naturaleza y persona.

Observemos respecto a la cuestión trinitaria que algunos autores han extendido la idea de la Trinidad bajo la forma de los llamados *Vestigia Dei*. Nos hemos referido a este punto en el artículo *VESTIGIOS*.

Aun limitándonos a los teólogos trinitarios más importantes, los escritos sobre la Trinidad de interés filosófico son demasiado numerosos para citarlos todos aquí. Nos limitaremos a mencionar: San Basilio, *De Spiritu Sancto* y *Adversus Eunomium*; San Gregorio de Nisa, *Contra Eunomium*; San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* [indicamos, según costumbre, los títulos latinos]; San Agustín, *De Trinitate*; Ricardo de San Victor, *De Trinitate*; San Anselmo, *De processione Spiritus Sancti contra Graecos* y *De fide Trinitatis*; Santo Tomás, *De veritate*, IV; *De potentia*, 8-10; *Cont. Gent.*, IV; *S. theol.* I, qq. XXVII-XLIII (y comentarios a estas *quaestiones* por el Cardenal Cayetano y Juan de Santo Tomás); San Buenaventura, *Il Hexaem.*, I-III; *In Boet. de Trinitate*; *I Sent.*; Duns Escoto, *Opus Ox.*, Prol. q. 1.; Suárez, *De Deo uno et trino*.

TRIVIUM y QUADRIVIUM. En varias partes de este libro se hace referencia al *Trivium* y *Quadrivium* medievales. Conviene ilustrar brevemente su procedencia, contenido y evolución histórica.

El *Trivium* y el *Quadrivium* constituyeron durante mucho tiempo en la Edad Media las llamadas *siete artes liberales*, es decir, las artes del hombre libre, distintas de las artes del hombre servil, que eran llamadas *artes mecánicas* (V. *TRABAJO*). Su origen se encuentra en los escritores

TRI

antiguos, principalmente en Varrón (VÉASE [*Disciplinarum libri IX*]). Pero fue la obra de Marciano Capella, *Satyricon. De nuptiis Philologiae et Mercurii et de septem artibus liberalibus libri novem*, la que influyó decisivamente sobre este punto. En Capella y luego en San Isidoro aparecen las artes liberales en el siguiente orden: gramática (objeto del libro iii de Capella), dialéctica (libro iv), retórica (libro v), geometría (libro vi), aritmética (libro vii), astrología (libro viii) y música (libro ix). Desde el siglo ix, y especialmente a partir de la reforma de la enseñanza propiciada por Alcuino, se dividieron estas artes en dos grupos: el *Trivium* (gramática, dialéctica, retórica) y el *Quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música). Esta división se halla ya en San Isidoro y también en Boecio, pero solamente en el citado siglo llegó a tener importancia y eficacia suficientes. Desde entonces se presentaron con frecuencia las artes liberales como el instrumento mediante el cual el espíritu se ilustra en la filosofía y es capaz de expresarlas. Es el caso de Thierry de Chartres con su *Heptateuchon* (el nombre que los griegos dieron a las siete artes). Thierry muestra con toda claridad, además, en qué consiste la diferencia entre el *Trivium* y el *Quadrivium*. El primero comprende las artes del decir o *artes sermocinales*; el segundo, las artes de lo dicho o *artes reales*. No hay que considerar, sin embargo, que esta división se mantuvo rigidamente en todos los períodos, cuando menos en la mente de los filósofos. La dificultad de encajar dentro de cada una de estas artes los nuevos descubrimientos —y redescubrimientos— hacía muy difícil mantener el *Heptateuchon* excepto para los fines de la enseñanza. Ya en el siglo xii se advirtió claramente cuán difícil era insertar dentro de la llamada *dialéctica* toda la "nueva lógica" (*logica nova*) de Aristóteles. Nuevas divisiones —como la de Hugo de San Victor en el *Didascalion* (V. *CIENCIAS [CLASIFICACIÓN DE LAS]*)— comenzaron a proponerse, signo de que el esquema pedagógico no era ya adecuado para el crecimiento, desarrollo y nuevas subdivisiones de las artes.

P. Abelson, *The Seven Liberal Arts. A Study in Medieval Culture*,

TRO

1906. — J. Koch, H. M. Klienkenberg, P. O. Kristeller, Ph. Delhayé et al. *Artes Liberales. Von der antiken Bildung zur Wissenschaft des Mittelalters*, 1959, ed. Josef Koch [Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 5].

Para los antecedentes en Varrón: Sergio Alvarez Campos, O. F. M., "La primera enciclopedia de la cultura occidental", *Augustinus*, II (1957), 529-74.

TROELTSCH (ERNST) (1865-1923), nac. en Augsburg, fue profesor en Göttinga (1891), en Bonn (1892), Heidelberg (1894) y, desde 1915, como sucesor de Dilthey, en Berlín. Influido, entre otros, por Kant, por Schleiermacher y, en parte, por la escuela de Badén, su primer y principal interés giró en torno al problema de la evolución del espíritu religioso, y de la relación entre la parte histórica de este espíritu y la pretensión del contenido de verdad religioso a un carácter absoluto. Los pensamientos a que los análisis de estos problemas le condujeron, y las influencias contemporáneamente recibidas de Eucken, de Ritschl y aun de la pneumatología de G. Class, le hicieron plantearse pronto formalmente la cuestión de los elementos *a priori* existentes en toda conciencia religiosa. De acuerdo con Troeltsch, la averiguación de estos elementos no puede realizarse mediante un puro análisis trascendental de la conciencia. No sólo la averiguación de la estructura histórico-evolutiva de la conciencia es necesaria, sino que, además, esta averiguación tiene que hacerse a través de una descripción de las formas sociales. Lo cual no significa, desde luego, la "reducción" de la conciencia religiosa —y sobre todo, de la conciencia cristiana— a elementos históricos y menos todavía sociológicos; en verdad, el contenido de la conciencia religiosa solamente podrá ser descubierto a través de la dialéctica incesante entre la idea y la realidad histórica, entre la actitud personal y la formación social. Así, una "idea sociológica" del cristianismo es para Troeltsch el resultado de la averiguación de las grandes formas sociológicas de la idea cristiana. Ahora bien, la preocupación por esta cuestión condujo a Troeltsch a una reflexión sobre el problema mismo de la historia. Por un lado, como problema de las formas posibles de

TRO

relación entre el proceso evolutivo de la vida histórica y la idea religiosa. Por otro lado, y sobre todo, como un problema que no puede ser resuelto si la propia "lógica de la historia" no constituye el eje principal de cualquier filosofía del proceso evolutivo humano. En el caso de la relación entre historia y cristianismo, no se trataba, en su opinión, de relativizar este último, pero tampoco de convertirlo en *depositum* único, absoluto e invariable de la historia. En el caso de la relación entre lo histórico y lo no histórico, acontece algo parecido. Troeltsch somete a crítica las filosofías de la historia que, sin negar, antes bien afirmando, la existencia de una lógica interna del acontecer histórico, suponen que se trata de un proceso dialéctico; el resultado de estas filosofías es, a su entender, un historicismo. Ahora bien, el antihistoricismo no equivale para Troeltsch a un retorno al absolutismo y menos todavía a la reducción de la Historia a una constante del tipo de la Naturaleza o del Espíritu. Lo que más bien pretende Troeltsch es mostrar en el proceso histórico la actuación de una realidad libre y creadora, tan inaprehensible por medio de la pura descripción como por medio del análisis. Esta realidad es la que produce el sentido del acontecer histórico y la que, a su vez, solamente puede entenderse por medio del sentido. Mas justamente en virtud de su esencial libertad, la realidad productora de historia no puede hacer que ésta sea un proceso único, sucesivo, constante; no hay, pues, unidad histórica y, por consiguiente, "historia universal": hay sólo "totalidades culturales", no enteramente desgajadas e independientes, como si fuesen frutos de un proceso de índole histórico-biológica, al modo spengleriano, sino unidas por una trama y entrecruzamiento de sentidos. Sólo así es posible comprender, según Troeltsch, el peculiar humanismo de lo cristiano y aun el carácter irreductible y eminente de este humanismo. El interés por la comprensión y análisis de la época actual resulta ser, así, la culminación del pensamiento teológico e histórico-cultural de Troeltsch, y en cierto modo el motor de todos sus pensamientos, pues se trata, en fin de cuentas, de comprender el sentido de lo humano en su peculiaridad, pero

TRO

al mismo tiempo de superar el historicismo por medio del descubrimiento de lo que haya de absoluto en el sentido y el valor.

Obras: *Geschichte und Metaphysik*, 1888 (*Historia y metafísica*). — *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard una Melancthon. Untersuchungen zur Geschichte des altprotestantischen Theologie*, 1891 (*Razón y revelación en J. G. y M. Investigaciones para la historia de la antigua teología protestante*). — *Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie*, 1900 (*La situación científica y sus exigencias respecto a la teología*). — *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, 1901 (*El carácter absoluto del cristianismo y la historia de la religión*). — *Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte*, 1904 (*Lo histórico en la filosofía de la religión de Kant. Con una contribución a las investigaciones sobre la filosofía kantiana de la historia*). — *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, 1906 (*La significación del protestantismo para el origen del mundo moderno*). — *Die Dynamik der Geschichte nach der Geschichtsphilosophie des Positivismus*, 1919 (*La dinámica de la historia según la filosofía de la historia del positivismo*). — *Deutsche Bildung*, 1919 (*Formación cultural alemana*). — *Die Sozialphilosophie des Christentums*, 1922 (*La filosofía social del cristianismo*). — *Der Historismus und seine Ueberwindung*, 1924. — (*El historicismo y su superación*). — *Spektator-Briefe. Aufsätze über die deutsche Révolution und die Weltpolitik, 1918-1922*, 1924 (*Cartas de un espectador. Ensayos sobre la revolución alemana y la política mundial*). — *Glaubenslehre*, 1925 [edición de lecciones profesadas en 1911-1912] (*Doctrina de la fe*). — Escritos reunidos: *Gesammelte Schriften*, 4 vols., 1912-1925: J. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. II. Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. II. Der Historismus und seine Probleme. IV. Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*. — Auto-exposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, II, 1921. — Véase Theodor Kaftan, *Ernst Troeltsch*, 1912. — F. Parpent, *Die Aufgabe der geschichtlichen Abstraktion. Eine Auseinandersetzung mit E. Troeltschs Geschichtsmethodologie*, 1919. — K. Fellner, *Das über-*

TRO

weltliche Gut und die innerweltlichen Güter. Eine Auseinandersetzung mit E. Troeltschs Theorie über das Verhältnis von Religion und Kultur, 1927. — E. Spiess, *Die Religionstheorie von E. Troeltsch*, 1927. — F. Wienecke, *Die Entwicklung des philosophischen Gottesbegriff bei Troeltsch*, 1929 (Dis.). — K. Heussi, *Die Krisis des Historismus*, 1932. — G. Spaleck, *Religionssoziologische Grundbegriffe bei Troeltsch*, 1937 (Dis.). — Walther Köhler, *E. Troeltsch*, 1941. — Julius Jakob Schaaf, *Geschichte una Begriff. Eine kritische Studie zur Geschichtsmethodologie von Ernst Troeltsch und Max Weber*, 1946 (Dis.). — A. Waismann, *E. Troeltsch o el drama del historicismo*, 1955 [monog.].

TROPISMO. En biología se llaman "tropismos" a las reacciones manifestadas por animales o plantas sin la intervención de ningún factor de tipo nervioso. Los tropismos se clasifican según la naturaleza del estímulo (geotropismo, fototropismo, heliotropismo, hidrotropismo, reotropismo, quemotropismo, galvanotropismo, etc.), según los seres que resulten afectados (tropismo de lo* animales en general, de las plantas, de los insectos, de las amibas, etc.), o según la forma de la reacción (positiva o negativa). En el tropismo se manifiesta, por así decirlo, una "orientación" del ser excitado, pero ésta no debe entenderse siempre como una adecuación a una nueva situación más favorable, sino como un conjunto de reacciones automáticas que pueden inclusive resultar perjudiciales para el que las ejecuta. J. Loeb estudió por vez primera el hecho de los tropismos en la conducta de los animales; desde entonces se ha intentado hacer de los tropismos la base de todas las formas posibles de la conducta hasta llegar a las formas superiores de la vida psíquica. Así, el behaviorismo, lo mismo que la llamada psicología objetiva o reflexología, operan algunas veces con la noción de tropismo en su sentido más amplio.

TROPOS son los argumentos aducidos por los escépticos griegos para concluir la necesidad de la suspensión del juicio. Los diez tropos más conocidos expuestos por Enesidemo se refieren a los cambios y modificaciones a que están sometidos todos los juicios, en virtud: (1) de las diferentes especies existentes entre los seres animados; (2) de las diferentes clases de

TR0

hombres; (3) de los diferentes estados según los tiempos; (4) de las condiciones orgánicas; (5) de las distintas posiciones que pueden adoptarse frente al objeto observado; (6) del medio interpuesto entre los sentidos y el objeto; (7) de los diferentes estados de los objetos mismos; (9) de las costumbres, usos y creencias del sujeto; (10) de su estado de desarrollo, con todo lo cual (8) se hace imposible el conocimiento seguro de una cosa, pues no pueden ser eliminadas las contradicciones ni discriminados los múltiples factores que intervienen en el juicio. Agrippa redujo los tropos escépticos a cinco, contando: (1º) la relatividad de las opiniones que hace discutible todo principio; (2º) la necesidad de una regresión al infinito para encontrar el primer principio en el que los demás se sustentan; (3º) la relatividad de las percepciones, que hace que un juicio sea sólo verdadero para alguien, pero no de un modo absoluto; (4º) el carácter necesariamente hipotético de las premisas adoptadas, y (5º) el llamado dilema o círculo vicioso que supone la admisión de lo que hay que demostrar, pues demostrar algo equivale a suponer en el hombre la facultad de demostración y su validez. Sexto, el Empírico, después de proporcionar la exposición de los tropos que conducen a la suspensión del juicio, señala que todos ellos se hallan subordinados a tres: el que se basa en el sujeto que juzga, el que se basa en el objeto juzgado, y el que se funda en ambos. Así, los cuatro primeros tropos se hallan subordinados al argumento basado en el sujeto, los tropos 7 y 8 se refieren al objeto juzgado, y los 5, 6, 8 y 9 conciernen a los dos. Y, a su vez, todos los tropos se subordinan o refieren al más general de la relación, de modo que la relación constituye, dentro de los tropos, el género supremo, de los cuales los tres mencionados son especies, y los diez usuales o tradicionales las subespecies.

Junto a los tropos mencionados relativos a la posibilidad (o, mejor, imposibilidad) del conocimiento, hay los tropos relativos a las causas. Los más importantes de estos tropos han sido también expuestos por Enesidemo, y consisten esencialmente en poner de manifiesto que es ilegítimo derivar "cosas invisibles" de las "cosas visibles" — suponiendo que tales "cosas

TSC

visibles" sean cognoscibles. Así, por ejemplo, Enesidemo arguye (contra los "dogmáticos") que explican *obscurum per obscurius*, "lo oscuro por lo más oscuro", al pretender encontrar cosas oscuras (las causas) por cosas igualmente, si no más, oscuras (las apariencias).

Exposición de tropos por Sexto el Empírico en *Hyp. pyrr.*, I y *Adv. math.*, IX. — Véase la bibliografía del artículo ESCEPTICISMO, y especialmente Eugen Pappenheim, *Die Tropen der griechischen Skeptiker*, 1855. — Emile Bréhier, "Pour l'histoire du scepticisme antique: les tropes d'Énésidème contre la logique inductive", *Revue des Études anciennes*, XX (1918), 69-76, reimp. en *Études de philosophie antique*, 1955, págs. 185-92.

TSCHIRNHAUSEN (Tschirnhaus) EHRENFRIED WALTER (Conde de) (1651-1708), nac. en el Castillo de Kiesslingswalde (Oberlausitz), elaboró una teoría del conocimiento y una metodología en estrecho contacto con las doctrinas de Leibniz, Spinoza y Huygens. Tschirnhausen se proponía sobre todo descubrir un método de invención que condujera a un conocimiento real y no meramente formal. Este conocimiento real es el propio de las ciencias en tanto que diferentes partes de la "filosofía real", a diferencia de la "filosofía verbal" en la cual no se nos dan sino proposiciones sobre proposiciones. De ahí la tendencia de Tschirnhausen al empirismo, pero a un empirismo no meramente natural-descriptivo, pues su fundamentación última requiere, a su entender, la evidencia de varios "hechos fundamentales" que solamente nos son dados en la experiencia interna. A la vez, Tschirnhausen, ya sea por influencia de Spinoza o bien por propia convicción, defendía el empleo de un método matemático-deductivo en virtud de la previa reducción de lo verdadero a lo conceptualmente inteligible. En rigor, la concepción misma del objeto, siempre que sea completa, era para Tschirnhausen el objeto mismo o, si se quiere, el conjunto de sus condiciones. Una especie de "materialismo conceptual-matemático" se unía de este modo en dicho pensador a un empirismo de carácter "genético", anticipando con ello algunos de los problemas con que se enfrentó Kant durante la llamada fase "pre-crítica".

TUR

Obra principal: *Medicina mentis sive Tentamen genuinae logicae, in qua disseritur de methodo detegendi incognitas veritates*, 3 partes, 1657; editio nova: *Medicina mentis sive Artis inveniendi praecepta generalia*, 2 partes, 1695, ed. nova, 1733. — Véase H. Weissenborn, *Lebensbeschreibung des E. W. von Tschirnhausen*, 1866. — Johannes Verweyen, *E. W. von Tschirnhausen als Philosoph*, 1906.

TUBINGA (ESCUELA DE). Véase BAUR (FERDINAND CHRISTIAN); HEGELIANISMO.

TURRÓ (RAMÓN) (1854-1926), nació en Malgrat (Barcelona) y se distinguió por sus estudios de microbiología, inmunidad e higiene en el Laboratorio Municipal de Barcelona. Turró desarrolló sus meditaciones filosóficas en estrecha relación con sus investigaciones biológicas. Esto se confirma sobre todo en su teoría del conocimiento, que basa el conocer últimamente en un "fenómeno primordial": el hambre. La especificidad de las sensaciones tróficas muestra, según Turró, no que todo acto de conocimiento sea reducible a ellas, sino que ellas son el estrato básico o condición *sine qua non* del conocimiento. Pues el hambre no es una "impulsión amorfa", sino "una suma de tendencias electivas". Al necesitar algo *diferenciado*, la sensación trófica efectúa un acto de elección; el hambre siente algo, pero, además, siente —conoce— el elemento con el cual ha de satisfacerse. Las impresiones sensoriales, que permiten reconocer las propiedades nutrimenticias, son distintas de las imágenes sensoriales, que reconocen los objetos. Pero su distinción es meramente lógica y no real. Si la sensación y la representación son diferentes, ello no impide que la primera sea condición de la segunda. Por eso la cosa que nutre, al ser percibida como cosa exterior, no es ya, dice Turró, "como lo fue en un momento más oscuro de la intelección, una cosa que ingresa y determina un efecto benéfico, sino lo que ha de ingresar para producirlo; ya no es lo que extingue el hambre, sino lo que ha de extinguirla" *La base trófica*, etc., pág. 107; *La fam.*, t. II, cap. IX, pág. 159). Así, la representación varía efectivamente con la cosa representada, y el primer subjetivismo de la teoría trófica puede convertirse en un objetivismo. Podemos decir inclusive que la gnoseología de Turró pretende corre-

TWA

gir, mediante un declarado empirismo, el subjetivismo idealista de la epistemología kantiana. De ahí que la doctrina trófica de Turró sea, en cierto modo, una de las interpretaciones naturalistas del kantismo, si bien de un naturalismo que no excluye el idealismo ético, sino sólo las formas subjetivistas, arbitrarias y "mal fundadas" del idealismo trascendental.

Obras principales: *Els orígens del coneixement: la fam*, 1912 (publicada en alemán en 1911; en francés, 1912; en castellano: *Orígenes del conocimiento*, 1914). — "La méthode objective", *Revue philosophique*, LXXXII (1916), 297-315, 463-88. — *La base trófica de la inteligencia*, 1918. — *Filosofía crítica* (trad. Gabriel Miró, 1920). — *La disciplina mental*, 1924 (Discurso en el IX Congreso de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias). — *Diàlegs sobre filosofia de l'estètica i de la ciencia*, 1925 (trad. esp.: *Tres diálogos sobre filosofía de la estética y de la ciencia*, 1951, con prólogo de Juan Cuatrecasas). — Entre las obras biológicas y médicas de Turró mencionamos: *La circulation du sang*, 1883. — *Los fermentos defensivos en la inmunidad natural y adquirida*, 1916 (en colaboración con A. Pi y Sunyer). — Una introducción a la filosofía escrita según el espíritu de la filosofía de Turró es: *Servidumbre y grandeza de la filosofía*, 1949, por R. Llorens y Jordana. — Sobre Turró véase: A. Guy, "L'intuition trophique selon R. Turró", VII *Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française* (Grenoble, 13-16-VII-1954), *Actes*, págs. 119-24.

TWARDOWSKI (KAZIMIERZ) (1866-1938), nació en Vicna, en cuya Universidad cursó sus estudios. De 1895 a 1898 fue "profesor extraordinario" y de 1898 a 1930 profesor titular en la Universidad de Lwów (Lemberg). Twardowski fundó e inspiró una "Escuela de Lwów" o "Escuela de Lemberg" cuyos trabajos fueron afines a los realizados por la escuela de Brentano, de quien Twardowski fue discípulo, y ulteriormente por la fenomenología y el empirismo lógico. La descripción de los fenómenos psíquicos, la distinción entre acto y contenido, la constitución descriptiva y

TWA

fenomenológica del objeto y aun la misma idea de la intencionalidad son colocados por Twardowski en el centro de la investigación filosófica. Ésta comprende asimismo, por un lado, un análisis del concepto formal de verdad como distinto del material, y por el otro lado un concepto formal de verdad en tanto que reducible al concepto material, siempre que por 'material' se entienda el contenido de los actos, es decir, la determinación de las variables incluidas en las funciones que los actos representan. Lo característico del trabajo de Twardowski y de su escuela fue un esfuerzo constante para precisar los conceptos y para analizar los modos de conceptualización. Algunas de las inspiraciones de Twardowski y su escuela influyeron mucho sobre los trabajos del llamado Círculo de Varsovia, el cual se constituyó casi enteramente con discípulos de Twardowski, hasta el punto de que el Círculo de Varsovia puede considerarse como una prolongación, y a veces fusión, con la escuela de Lwów.

Obras: *Idee und Perzeption. Eine erkenntnistheoretische Studie aus Descartes*, 1892. — *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellung*, 1894 (*Para la teoría del contenido y objeto de la representación*). — *Psychologja wobec filozofji i fizjologii*, 1897 (*La psicología frente a la filosofía y a la fisiología*). — *Wyobrażenia i pojęcia*, 1898 (*Representaciones y conceptos*). — *O tak zwanych prawdach względnych*, 1900 (*Sobre las llamadas verdades relativas*). — *Zasady i metody pojęcia dydaktyki i logiki*, 1901 (*Conceptos fundamentales de didáctica y lógica*). — *O filoz. średniowiecznej*, 1910 (*Sobre la filosofía y la lógica medievales*). — *O metodzie psychologii*, 1910 (*Sobre el método de la psicología*). — *O czynnościach i wytworach*, 1911 (*Sobre actos y productos*). — *Artykuły i rozprawy filoz.*, 1927 (*Artículos y disertaciones filosóficas*). — Véase W. Witwicki, "Kazimierz Twardowski", *Przegl. Fil.* (1920). — Twardowski fundó en 1911 la revista trimestral *Ruch Filozoficzny* (*El movimiento filosófico*), que se publicó en Lwów hasta 1939 y quedó suspendida hasta su reimpulsión en 1948, en Torun (Thorn) bajo la dirección de T. Czezowski.

TYC

TWESTEN (AUGUST DETLEV) (1789-1876) nació en Glückstadt (Schleswig-Holstein) y estudió en Kiel (1808-1809) con Reinhold y en Berlín (1810-1811), con Fichte y Schleiermacher, el cual lo llevó a los estudios de teología y filosofía de la religión y a quien sucedió en su cátedra de Berlín en 1835.

Twisten partió de Schleiermacher para desarrollar una filosofía de la religión en la cual, a diferencia de su maestro, el "sentimiento" desempeñaba un papel menos importante que la "lógica". Según Twisten, la "lógica" es la ciencia fundamental de todo conocimiento. Twisten entiende por "lógica" no solamente lo que entendían por ella muchos filósofos alemanes de su época —una "doctrina del pensar"—, sino algo más "amplio": una doctrina de la génesis de los pensamientos. Por eso la "lógica" incluye de algún modo la "historia". Las ideas de Twisten sobre la "lógica" respondían a su creencia de que hay un paralelismo entre el proceso lógico y el proceso "real" de la evolución del pensamiento. Twisten diferiría asimismo de Schleiermacher por el modo de concebir la relación entre creencia religiosa, teología y filosofía. Según Twisten, hay una influencia de cada una de ellas sobre las demás y no una subordinación completa de unas a otra. La filosofía ejerce influencia sobre las creencias religiosas; sin filosofía no hay teología posible; finalmente, las creencias religiosas determinan en parte el tipo de pensamiento filosófico.

Twisten se ocupó asimismo de cuestiones pedagógicas, siguiendo en gran parte a Pestalozzi (VEASE).

Obras: *Logik, insbesondere die Analytik*, 1825 (*Lógica, especialmente la Analítica*). — *Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche*, 2 vols., 1826-1837, 4ª ed., 1878 (I. *Prinzipienlehre*. II. *Gotteslehre*) (*Lecciones sobre la dogmática de la iglesia evangélico-luterana*. I. *Teoría de los principios*. II. *Teología*). — *Grundriss der analytischen Logik*, 1834. — *Matthias Flacius Illyricus*, 1844.

Véase Georg Henrici, *A. T. nach Tagebüchern und Briefen*, 1889.

TYCHISMO. Véase TQUISMO.