

JOSE FERRATER MORA

**DICCIONARIO
DE
FILOSOFIA**



MONTECASINO

V

VACHEROT (ETIENNE) (1809-1897) nació en Torcenay (Haute-Marne). En 1838 fue nombrado director de la "École Normale Supérieure" en París, pero fue destituido de su cargo en 1852 por su oposición al golpe de Estado de Luis Napoleón Bonaparte (Napoleón III). Después de 1870 fue elegido diputado a la Asamblea Nacional.

Vacherot es considerado como un filósofo ecléctico, influido por Cousin pero sin adherirse al espiritualismo de éste, y por Taine, pero sin adoptar su empirismo. Según Vacherot, los distintos tipos de filosofías son la consecuencia del predominio en su elaboración de las diferentes facultades psicológicas. Toda conciliación entre dichos tipos es imposible, pues el materialismo, el espiritualismo activo y el infinitismo pasivo y estático no son más que los modos de manifestarse filosóficamente la imaginación, la conciencia y la razón. Vacherot adopta, sin embargo, una posición, a la cual llama "nuevo espiritualismo", que si no representa una completa síntesis, está destinada, por lo menos, a conciliar en la medida de lo posible las variedades apuntadas. Toda reflexión filosófica debe, según él, apoyarse en una clara distinción entre lo existente y lo ideal. Lo existente es lo real, y, como tal, lo imperfecto y finito; lo ideal, en cambio, es lo perfecto e infinito, pero también lo inexistente. La relación entre lo real y lo ideal consiste en una simple relación de determinación. Todo factor real es independiente de un factor ideal; sin embargo, éste lo determina formalmente y le otorga su valor y su sentido. La interpretación del mundo moral y del mundo histórico debe atenerse a esta relación peculiar entre las realidades y las idealidades, y de ahí que los actos humanos, que son elementos de lo existente, puedan cobrar valor y significación por su su-

misión a una determinación ideal.

Obras: *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, 3 vols., I, 1846; II, 1851; III, 1851 [esta obra originó una violenta controversia con el P. Gratry (v.)]. — *La métaphysique et la science. Principes de métaphysique positive*, 2 vols., 1858, 2a ed., 3 vols., 1863. — *Essais de philosophie critique*, 1864. — *La religion*, 1868. — *La science et la conscience*, 1870. — *Le nouveau spiritualisme*, 1884. — Véase E. Blanc, *Un spiritualisme sans Dieu. Examen de la philosophie de M. Vacherot*, 1885. — L. Ollé-La-prune, *É. Vacherot*, 1898.

VAGUEDAD. En el artículo CLARO (VÉASE) hemos analizado el concepto de claridad (especialmente de la claridad en las proposiciones) y las diversas opiniones sustentadas acerca del mismo. Conviene decir ahora unas palabras sobre la noción de vaguedad, contrapuesta a la de claridad y no menos, por supuesto, a la de precisión. Tal noción ha sido examinada muy particularmente en los últimos decenios. Aquí resumiremos algunas opiniones que nos parecen particularmente iluminativas; casi todas se basan en un "análisis lógico".

Max Black distingue entre vaguedad y generalidad (o ambigüedad). La vaguedad de un símbolo (única a la cual se refiere dicho autor) se caracteriza, dice, por "la existencia de objetos referente a los cuales es intrínsecamente imposible decir si el símbolo es o no aplicable". De este modo, la vaguedad de una palabra queda indicada por medio de algún enunciado de que se conciben situaciones en las cuales su aplicación es "dudosa" o "mal definida". Black refiere, por consiguiente, la vaguedad a variaciones en la aplicación del término por los que usan el lenguaje. De ahí que sea posible determinar, a su entender, numéricamente la vaguedad de un término por medio de lo que llama "la consistencia de aplicación C (T, x) de un término T a algún objeto x". Para poner el

mismo ejemplo de Black: supongamos que el símbolo sea el término 'planta', y el objeto un organismo que pertenezca a la zona limítrofe entre plantas y animales. Unos observadores dirán que el término se aplica al objeto; otros lo negarán. La "consistencia de aplicación" del término al objeto será entonces definido como el límite de la razón

m/n

cuando el grupo de observadores sea cada vez más extenso, y el número de decisiones tomadas por sus miembros indefinidamente aumentada. En otras palabras, si se dan varios objetos a cada uno de los cuales puede aplicarse un símbolo vago, T, entonces los objetos podrán colocarse en un orden lineal en el cual la consistencia de aplicación de T vaya cada vez disminuyendo. El gráfico resultante de las observaciones será llamado el "perfil de consistencia para la aplicación del símbolo vago, T, a la serie dada de objetos".

Carl G. Hempel se adhiere en principio al análisis de Black, pero advierte que hay en él una falla. Ésta consiste en suponer que se puede dar una medida numérica de la inclinación del perfil de consistencia de un símbolo. Ahora bien, según Hempel, tal definición presupondría la existencia de una escala métrica tanto sobre el eje horizontal como sobre el eje vertical del sistema de coordenadas. Tal condición no es cumplida para el eje horizontal, pues los objetos de la serie se han colocado en lo que puede llamarse un orden topológico (de acuerdo con la precedencia y sin determinación numérica exacta). Hempel propone corregir esta falta (que, advierte, no afecta la idea básica de Black sobre la noción de vaguedad) por medio de varios recursos técnicos en los cuales no podemos aquí detenernos. La conclusión de su análisis es que ningún término de un lenguaje interpre-

VAG

tado (a diferencia de los lenguajes puramente formalizados) se halla entera y definitivamente libre de vaguedad. El estudio de la noción de vaguedad pertenece entonces a la semiótica, y aun el mismo término 'vaguedad' es un término estrictamente semiótico; la vaguedad podría definirse, dice Hempel, como "una relación semiótica trimembre que puede asumir distintos grados", es decir, como "una función estrictamente semiótica de tres argumentos". Por lo tanto, el estudio de la vaguedad ha de referirse a *todos* los términos, lógicos tanto como descriptivos, de todos los lenguajes interpretados.

I. M. Copi (Copilowish) da un ejemplo que permite comprender las diversas posiciones adoptadas en el problema de la vaguedad. Supongamos, dice, que se intenta aplicar la simple dinámica racional a una máquina muy imperfecta, cuyas ruedas sean sólo aparentemente circulares y cuyos ejes no sean muy rígidos. Se pueden hacer tres cosas: 1) perfeccionar la máquina; 2) complicar nuestras matemáticas; 3) decir que las matemáticas usadas son "falsas". Este último procedimiento implica la busca de nuevas lógicas (lógicas polivalentes o probabilísticas o que renuncian a la ley del tercio excluso). El segundo procedimiento es el usado por Black (y Hempel). Copilowish propone, en cambio, utilizar el primer procedimiento, es decir, el de una "redefinición" para que los términos se conformen cada vez más a las "leyes de la lógica". Para ello hay que suponer que la vaguedad es un caso especial de la ambigüedad y no una propiedad distinta e independiente del lenguaje.

En cambio, A. Cornélius Benjamin se ha preocupado sobre todo por mostrar los factores que contribuyen a la vaguedad, único modo, señala, de evitarla. Pues justamente porque la vaguedad es inevitable puede ser reducida, y ello sin necesidad de adoptar posiciones tales como el construccionismo, el convencionalismo o el operacionalismo, que resuelven el problema simplemente eliminando sus datos. La distinción entre los diversos factores que contribuyen a la vaguedad de los símbolos (vaguedad del gesto de apuntar; complejidad en el referente del símbolo; necesidad de asegurar que los símbolos se apli-

VAI

carán a casos no incluidos en la clase finita de muestras sobre las cuales se basa una definición ostensiva) contribuye más que otra cosa, según Benjamin, a solucionar el problema sin necesidad de negar que las ideas vagas "forman parte de la ciencia".

G. Watts Cunningham, finalmente, se ha preocupado por saber ante todo si un lenguaje vago en cuanto tal posee o no significación y en qué condiciones puede poseerla. La cuestión se agudiza sobre todo cuando nos planteamos el problema de la aplicación de un lenguaje cuya "significación" es por sí misma problemática. Ahora bien, un análisis de la cuestión nos muestra, según Cunningham, que el lenguaje corriente es siempre constitutivamente vago; más todavía: que todo problema relativo a la "significación" de un lenguaje implica la relativa vaguedad de éste. No se trata, con todo, de partir de este reconocimiento para buscar un lenguaje perfecto y desprovisto de vaguedad; se trata de advertir que un lenguaje vago como tal no deja por ello de poseer una significación.

Max Black, "Vagueness. An Exercise in Logical Analysis", *Philosophy of Science*, IV (1937), 427-55. — C. G. Hempel, "Vagueness and Logic", *Philosophy of Science*, VI (1939), 163-80. — I. M. Copilowish, "Border-Line Cases; Vagueness and Ambiguity", *Philosophy of Science*, VI (1939), 181-95. — A. Cornélius Benjamin, "Science and Vagueness", *Philosophy of Science*, VI (1939), 422-31. — G. Watts Cunningham, "On the Meaningfulness of Vague Language", *The Philosophical Review*, LVIII (1949), 541-62. — Véase también Ame Naess, *Interpretation and Preciseness. I. Survey of Basic Concepts*, 1949 [mimeog.], especialmente la Parte III.

VAIBHASIKA. Véase BUDISMO, FILOSOFÍA INDIA.

VAIHINGER (HANS) (1852-1933) nació en Nehren, cerca de Tübinga. Estudió en Tübinga, Leipzig, Berlín y Estrasburgo, donde se "habilitó", con Ernst Laas en 1877. De 1884 a 1894 fue "profesor extraordinario" y de 1894 a 1906 —fecha en que tuvo que renunciar a la cátedra por enfermedad— profesor titular en la Universidad de Halle. En 1897 Vaihinger fundó los *Kant-Studien* (para los *Annalen*, véase *infra*) y en 1905 la "Kant-Gesellschaft".

VAI

Afiliado en sus primeros tiempos al movimiento crítico, tal como era representado por Friedrich Albert Lange, Vaihinger desarrolló posteriormente sus propias concepciones en un sistema que él mismo ha calificado de "positivismo idealista" y que se reconoce generalmente con el nombre de "ficcionalismo" (véase FICCIÓN). Como el propio Vaihinger pone de manifiesto en la Introducción a su obra capital, *La filosofía del como si*, toda su obra ha intentado responder a la pregunta de cómo podemos formular pensamientos correctos sobre la realidad a base de representaciones conscientemente falsas. Aunque independiente, a su entender, de toda influencia contemporánea, el trabajo filosófico de Vaihinger coincide con varias de las corrientes vigentes de la época, y ello hasta tal punto que el propio autor atribuye la inteligibilidad y aun el éxito de su obra, en el momento de ser publicada, al hecho de presentar, bien asimilados, diversos momentos de la última historia filosófica. Estos momentos o motivos son, a su entender, cuatro: el voluntarismo, que comenzó a abrirse paso entre 1880 y 1890, sobre todo a partir de Wundt y Paulsen, del fichtianismo de Eucken, y de Windelband y Rickert; la teoría biológica del conocimiento, de Mach y Avenarius; la filosofía de Nietzsche; el pragmatismo, no en el sentido vulgar, que convierte la filosofía en una especie de *ancilla theologiae* y hasta de *meretrix theologiae*, sino en el sentido elevado antiintelectualista y antirracionalista, que aspira a colocar el pensar en su situación concreta. Estas corrientes son, en cierto modo, anticipaciones de la "filosofía del como si", anticipaciones que latén, por lo demás, en muchos otros autores tales como Laas, Dilthey, Cornelius, Baldwin, Croce, Bergson, Spir, Simmel, Cassirer, Mauthner, Poincaré, Sabatier, Le Roy, Tyrrell, etc., etc. En efecto, Vaihinger explica, por lo pronto, el conocimiento a base de la utilidad biológica; el conocimiento se forma en el esfuerzo de la adaptación del individuo al medio y es, por consiguiente —en su momento inicial—, una forma creada por la especie para su conservación. La actitud pragmática de esta tesis no debe, sin embargo, ser mal interpretada. No sólo

VAI

porque, como hemos dicho, se trata de un pragmatismo que sólo aspira a restablecer la situación concreta del pensar, sino también porque reconoce lo que Wundt llamó la heterogénesis de los fines y lo que Vaihinger califica de "proliferación de los medios respecto a los fines". A ella debe agregarse como motivo central la tesis de las ficciones conscientes. La heterogénesis admite que, tendiendo todo medio a independizarse de su fin, el conocimiento llega, finalmente, a constituirse en una finalidad independiente, a pretender descubrir por sí y en sí la realidad. Esta pretensión es, no obstante, injustificada cuando se la lleva a sus últimas consecuencias; lo que el conocimiento hace es sólo, respondiendo a su finalidad biológica, crear ficciones para la comprensión y el dominio de las situaciones problemáticas. Semejantes ficciones, que se extienden desde la teoría científica hasta la ética y la religión, reciben su justificación por su carácter de "como si..." (als ob). El "como si" es la expresión figurada que representa las construcciones del conocimiento, el cual concibe la materia "como si" estuviera compuesta de átomos, el yo "como si" fuera una substancia. Las ficciones pueden ser conscientes o inconscientes; en uno y otro caso una característica común las une: su aspiración a ser útiles. Por eso deben admitirse no sólo las ficciones de la ciencia, sino también las ficciones de la religión, de la moral, de la economía. Justamente en estos últimos territorios adquieren las ficciones su mayor importancia. Y ello hasta tal punto, que cuando se subraya su carácter consciente se llega inclusive a abrir la puerta para el reconocimiento de realidades no ficticias y, de consiguiente, para la elaboración de una teoría de la verdad en la cual el pragmatismo y el biologismo constituyen sólo dos de los estadios preparatorios.

La filosofía del como si es, por ello, como Vaihinger reconoce repetidamente, un positivismo idealista que mantiene estrecho contacto con la renovación del idealismo y que no puede confundirse sin más con el científicismo y el utilitarismo vigentes en muchas de las direcciones de la época. Por eso el lema de toda esta filosofía es la unión de los hechos con los ideales. "Es positivismo — escribe

VAI

Vaihinger— en cuanto hace hincapié con toda decisión y claridad exclusivamente en lo dado, en los contenidos empíricos de la sensación, y no duda consciente y directamente de todo (por lo cual no es tampoco escepticismo), sino que niega sólo lo que suele admitirse como 'real' a base de supuestas necesidades intelectuales y éticas", sin por ello hipostasiarlas en entidades, antes bien justificándolas como "ficciones útiles y valiosas, sin cuya 'aceptación' se disolverían el pensar, el sentir y el obrar humanos". Con lo cual Vaihinger pretende unir estrechamente las corrientes que habían quedado escindidas en el kantismo y que habían obligado a Kant a sustentar —por lo menos en la parte más conocida de su obra— una forma poco plausible de dualismo. Por eso la filosofía del "como si" es, según su autor, no sólo una lógica operativa y una norma para el pensar, sino también una regla para obrar.

El pensamiento de Vaihinger tendía a formar una escuela, pero, de hecho, se difundió más bien bajo el aspecto de investigaciones "relacionadas con problemas del como si" sin que, por lo demás, muchos de los consagrados a ellas pudieran considerarse como discípulos de Vaihinger. Es el caso de Günther Jacoby (v.) de Erich Adickes (v.); que se ha distinguido en la interpretación de Kant y que ha defendido, al final, un punto de vista radicalmente opuesto al de Vaihinger. Es también el caso de Adolf Lapp, W. Pollack, etc. El órgano que debía difundir tales investigaciones eran los *Annalen der Philosophie. Mit besonderer Rücksicht auf die Probleme der Als Ob Betrachtung*, fundados en 1919 por Vaihinger y R. Schmidt (nac. 1890), junto con Konrad Lange (1855-1921), Erich Bêcher (1882-1929), Ernst Bergmann (nac. 1881), Hans Cornelius (v.) Karl Groos (v.), Kurt Koffka (v.), Arnold Kokalewski (nac. 1873) y otros autores, que defendían ya puntos de vista muy distintos, pero que estaban especialmente interesados en el estudio de la función de las formas de pensamiento.

Obras: *Goethe als Ideal universeller Bildung*, 1875 (*Goethe como ideal de la cultura universal*). — *Hartmann, Dühring und Lange*, 1876. — *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2 vols., 1881-1892 (*Comentario a la Crítica de la razón*

VAI

pura, de Kant). — *Kants Widerlegung des Idealismus*, 1883 (*La refutación del idealismo por Kant*). — *Naturforschung und Schule*, 1889 (*Investigación natural y escuela*). — *Kant — ein Metaphysiker?*, 1899 (*Kant, ¿un metafísico?*). — *Die transzendentale Deduktion der Kategorien*, 1902 (*La deducción trascendental de las categorías*). — *Nietzsche als Philosoph*, 1902, 4a ed., 1916. — *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*, 1911 (*La filosofía del como si. Sistema de las ficciones teóricas, prácticas y religiosas de la humanidad a base de un positivismo idealista*). Esta última obra estaba ya preparada, en la primera parte fundamental, en 1876-1877. Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, II, 1923 (trad. esp.: "El nacimiento de la filosofía del como-si", *Revista de Filosofía* (La Plata), N° 11 (1962), 94-117. Aparte los extensos comentarios a Kant, se debe a Vaihinger un constante trabajo de aclaración y profundización del kantismo; a tal fin, fundó los *Kantstudien* en 1896, y la *Kant-Gesellschaft* en 1904. Véase la *Zeitschrift für Philosophie*, vol. 147, 1912, dedicada a Vaihinger. Además: H. Hegenwald, *Gegenwartsphilosophie una christliche Religion. Eine kurze Erörterung der philosophischen und religionsphilosophischen Hauptprobleme der Gegenwart, besonders im Anschluss an Vaihinger, Rehmke, Eucken*, 1913. — L. Fischer, *Das Vollwirkliche und das Als Ob*, 1921. — Heinrich Scholz, *Die Religionsphilosophie des Als-ob. Eine Nachprüfung Kants und des idealistischen Positivismus*, 1921 [antes en *Annalen der Philosophie*, I (1919), 27-112 y III (1921-1923), 1-73]. — B. Fliess, *Einführung in die Philosophie des Als Ob*, 1923. — Christian Betsch, *Fiktionen in der Mathematik*, 1926. — Stéphanie Willrod, *Semifiktionen und Vollfiktionen in Vaihingens Philosophie des Als Ob*, 1934. — Willy Freytag, *Irrational oder Rational?*, s/f. (1935). — Hans Richtscheid, *Das Problem des philosophischen Skeptizismus erartet in Auseinandersetzung mit Vaihingens Philosophie des Als Ob*, 1935 (Dis.). VAILATI (GIOVANNI) (1863-1909) nació en Crema (Italia), estudió ingeniería y matemáticas en la Universidad de Turin, en la cual fue profesor ayudante de Vito Volterra. Luego, profesó en varios Institutos de enseñanza media. Colaborador del grupo que publicó la revista *Leonardo* (véase *Pragmatismo*), Vailati fue

VAI

uno de los pragmatistas italianos de comienzos del presente siglo. Conocedor del pragmatismo norteamericano, especialmente de Peirce y James, se inclinó en favor del primero por estimar que el "pragmaticismo" de Peirce constituía una base más sólida para la elaboración de una metodología científica. Vailati se interesó especialmente por el análisis del lenguaje y adoptó al respecto una posición fundamentalmente nominalista, y en gran medida instrumentalista. Uno de los temas centrales de la epistemología de Vailati es el de la verificación que entendió primariamente como anticipación del futuro. Vailati prestó gran atención a la estructura deductiva de las teorías científicas, y trató de mostrar las posibilidades de descubrimiento que hay en la deducción en contra del mero "descripcionismo" de muchos autores positivistas. La epistemología de Vailati abarcaba no sólo las ciencias naturales, sino también las sociales, que Vailati no consideraba, desde el punto de vista metodológico por lo menos, esencialmente distintas de las primeras. La teoría de la ciencia de Vailati puede ser descrita como un "experimentalismo instrumentalista y deductivista".

Los escritos filosóficos de V. fueron recopilados en el volumen titulado *Scritti*, 1911, ed. M. Calderoni, U. Ricci y G. Vacca. En este volumen figuran, entre otros, los siguientes trabajos: "Sull'importanza delle ricerche relative alla storia della scienza" (1897); "Il método deduttivo come strumento di ricerca" (1898); "Alcune osservazioni sulle questioni di parole nella storia della scienza e della cultura" (1899); "Per un'analisi pragmatistica délia nomenclatura filosofica" (1906); "Il pragmatismo e i vari modi di non dir niente" (1909). — Hay trad. esp. de los *Scritti* (Buenos Aires, 1947).

Véase Silvestro Marcucci, *Il pensiero di G. V.*, 1958 [Filosofía della Scienza, 10] (monog.).

VAISESIKA es el nombre de uno de los seis sistemas (véase DARSANA) ortodoxos (*astika*) de la filosofía india (VÉASE). Su fundación se atribuye a Kanàda, siendo el texto básico de la escuela el *Vaisesika-sutra*, de Kanàda, pero ha sido elaborado y modificado en el curso de los siglos por muchos autores: Prasastapada, Ravana, Sridhara, etc. A partir de una cierta época, el sistema *Vaisesika* fue combinado eclécticamente con

VAI

el sistema *Nyaya* (VÉASE), siendo muy común presentarlos conjuntamente bajo el nombre *Nyaya-Vaisesika*; Sivadita, Laugaksi, Bhaskara y otros autores son conocidos por sus exposiciones de tal doctrina sincrética. Nosotros nos atendremos a la forma aislada de la escuela *Vaisesika*.

El término *vaisesika* procede de *visesa*, que se traduce por 'particularidad', 'individualidad', 'carácter peculiar', 'diferencia' — diferencia de cada cosa con respecto a otras. El sistema *Vaisesika* es por ello un punto de vista (*darsana*) adoptado sobre la realidad en tanto que constituida por cosas individuales o "diferentes". Pero estas cosas están distribuidas en diversos grupos, cada uno de los cuales poseen características comunes. El sistema *Vaisesika* usa al efecto un método de división (VÉASE) parecido al platónico y también, como éste, de base realista (en el sentido del realismo de la teoría de los universales). Todos los objetos, por ejemplo, pueden clasificarse en grupos: (I) objetos que existen; (II) objetos que no existen. Los objetos que existen son de seis tipos: (1) substancia, (2) cualidad, (3) acción, (4) generalidad, (5) particularidad, (6) inherencia. Los objetos que no existen forman un solo grupo: (7) no existencia. Estos siete tipos de objetos pueden ser equiparados a categorías según las cuales se articula lo real. Como puede verse, la doctrina categorial y la ontología ya anunciadas en la escuela *Nyaya*, se precisan y perfeccionan en el sistema *Vaisesika*, y se funden en un complejo doctrinal lógico-ontológico en la escuela ecléctica *Nyaya-Vaisesika*. Cada una de las citadas categorías se subdivide a su vez en varias clases. Así, hay nueve clases de substancias (cinco físicas o perceptibles por los sentidos: tierra, agua, luz, aire, éter o elemento transmisor de sonidos) y cuatro no físicas o no perceptibles por los sentidos (tiempo, espacio, alma y mente). Las substancias físicas especialmente (pero con frecuencia también las no físicas) están compuestas de partículas elementales; se habla en vista de ello del atomismo (VÉASE) del sistema *Vaisesika* o el atomismo de Kanàda. Las subdivisiones prosiguen para los demás tipos de objetos (veinticuatro clases de

VAL

cualidades, entre ellas el color, el número, la distancia —remota o próxima, cada una con una cualidad determinada—, el placer, el dolor, la pesadez, la fluidez, el mérito o lo justo (*dharma*), la falta de mérito o lo no justo (*adharmā*), etc.; cinco clases de acciones; tres clases de objetos generales o de universales; etc.). Observemos, empero, que en lo que toca a la quinta categoría, la subdivisión resulta o imposible o infinita, puesto que hay un número indeterminado de peculiaridades. De hecho, la particularidad, *visesa*, es un elemento último que explica por qué las cosas son distintas entre sí. El sistema *Vaisesika* es por ello no sólo realista, sino también pluralista. A ello se une una cosmología de carácter cíclico y una teología, sustancialmente parecida a la de la escuela *Nyaya* y con fuerte insistencia en el carácter trascendente de la divinidad suprema.

Véase bibliografía de FILOSOFÍA INDIA. Además: B. Faddegon, *The Vaisesika System*, 1918.

VAKRADZÉ (KONSTANTIN SPIRIDONOVITCH) nac. en 1898, estudió en la Universidad de Tbilisi (Tiflis), en la Georgia Soviética y también en Alemania, bajo Husserl. Desde 1940 es profesor de lógica y jefe de la Sección de Lógica en la Universidad de Tbilisi. Sus principales intereses filosóficos son la lógica y la historia de la filosofía moderna, con especial atención a Hegel y al idealismo alemán. Además de las obras mencionadas en la bibliografía ha colaborado en manuales sobre el materialismo dialéctico (1955) y sobre el materialismo histórico (1957) en lengua georgiana, pero en sus investigaciones históricas trata de destacar la significación de los sistemas del pasado con relativa independencia de las tesis del materialismo histórico.

Obras: *Logika*, 1951. — *Sistéma i método filosofii Gegéla*, 1958 (*Sistema y método en la filosofía de Hegel*). — *Otchérki po istorii novyéchéy i sovreménnoy burguaznoy filosofii*, vol. I, 1960 (*Ensayos sobre la historia de la filosofía burguesa reciente y contemporánea*).

VALENCIA (GREGORIO DE) (1549-1603), nac. en Medina del Campo, estudió en la Universidad de Salamanca, ingresó en 1565 en la Compañía de Jesús, y profesó en el Colegio Romano de Roma y en

VAL

las Universidades de Dilinga e In-golstadt. El grueso de la actividad intelectual de Gregorio de Valencia fue de índole apologética y teológica, destacando en ella sus polémicas contra luteranos y calvinistas. En el curso de sus obras apologéticas y teológicas, sin embargo, especialmente en sus comentarios a la *Summa* teológica de Santo Tomás de Aquino, Gregorio de Valencia desarrolló numerosas cuestiones filosóficas. En la mayor parte de las ocasiones el punto de vista adoptado por el autor es el tomista, por lo que ha sido considerado como uno de los más fieles tomistas entre los pensadores jesuítas. En algunas ocasiones, empero, se aparta de las sentencias tomistas. Así ocurre, por ejemplo, en la doctrina sobre el poder de Dios, en la cual intenta mediar entre tomismo y escotismo. Lo mismo sucede en el problema de los futuros contingentes, en el cual procura mediar entre la doctrina de la premoción física y la de la ciencia media.

Obra principal filosófica: *Commentarium theologorum tomii quatuor, in quibus omnes quaestiones quae continentur in Summa Theologica D. Thomae Aquinatis, ordine explicantur, ac suis etiam in locis controversiae omnes fidei elucidantur*, 1951. — Entre los escritos apologéticos, citamos la colección: *De rébus fidei hoc tempore controversia libri*, 1591.

VALENTE. Véase VALOR.

VALENTINO (ca. 100-ca. 165), nació en Alejandría, donde profesó hasta 135, se trasladó a Roma, donde vivió propagando su doctrina hasta 160, y falleció en Chipre. Valentino fue uno de los principales representantes del gnosticismo (VÉASE) especulativo y el que introdujo en esta dirección más abundantes elementos filosóficos, con ayuda de los cuales edificó un complejo sistema. Influidos por Platón —o, mejor dicho, por el platonismo ecléctico pitagorizante— y por algunas doctrinas estoicas, Valentino mezcló las tesis filosóficas con una parte de la gnosis mitológica, en particular la de los ofitas. En el artículo sobre el gnosticismo hemos indicado ya varios de los rasgos del sistema de Valentino. Agregaremos aquí algunas informaciones complementarias al respecto, destacando dónde residen principalmente los rasgos filosóficos y los mitológicos. Los primeros se encuentran en la con-

VAL

cepción del *Padre* o *Abismo* como ser absolutamente uno, espiritual, inominable, fuera del tiempo y del espacio; en el uso de los conceptos de *Nous* (*Inteligencia*) y *Aletheia* (*Verdad, Descubrimiento*) — fuentes del *Logos* y de la *Vida* y a su vez origen del *Primer Hombre* y de la *Iglesia*; en la posibilidad —sugerida por Tertuliano— de comparar los *eones* formados por el *Abismo* y engendrados por la unión de otros *eones* —por ejemplo, el *Verbo* y la *Vida*, y el *Primer Hombre* y la *Iglesia*— con las ideas platónicas; en el uso del concepto de emanación (v.) con el fin de explicar la producción de los *eones*. Los motivos mitológicos se hallan en la descripción de la caída, redención y ascensión de *Sofía* —descripción parecida a la que se encuentra en la obra *Pistis Sofía*—, así como en la introducción del momento dramático en la explicación del universo. Jesús aparece en el sistema de Valentino como el Purificador, como un *eon* que desciende a la tierra y redime a los capaces de regresar al mundo de los espíritus, el único mundo que podrá subsistir en el *Pléroma* perfecto, pues todo lo demás —lo irredimible, la materia— perecerá en una inmensa conflagración.

Según H. Leisegang, la escuela de los valentinianos se dividió en dos ramas: la oriental, que se extendió especialmente por Egipto y Siria, y contó entre sus miembros a Bardesanes (nac. en Edesa, ca. 154), Axionico y Marco, y la occidental, que contó entre sus miembros a Secundo, Ptolomeo (el gnóstico) y Heraclion.

Véase bibliografía de Gnosticismo. — Además (o especialmente): G. Henrici, *Die valentinianische Gnosis und die heilige Schrift*, 1871. — R. A. Lipsius, "Valentinus und seine Schule", *Jahrbuch für protestantische Theologie*, 1887, págs. 585-658. — Carola Barth, *Die Interpretation des Neuen Testaments in der valentinianischen Gnosis*, 1911 [Texte und Untersuchungen, 38, 3]. — W. Foerster, *Von Valentinus zu Herkleon*, 1928. — G. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, 1947. — A. Orbe, *En los albores de la exégesis Iohanea (Ioh., 1, 3)*, 1955 [Analecta Gregoriana, 65]. — También: H. Leisegang, *Die Gnosis*, 1924.

VALIDEZ. Puede distinguirse en-

VAL

tre la validez y el valor (VÉASE). 'Validez' es un término lógico y epistemológico; 'Valor', un término ético y, en general, axiológico. Como vocablo epistemológico, 'validez' se refiere al hecho de que una proposición sea aceptada como verdadera. Es conveniente distinguir, pues (como ya propuso Kant), entre la validez de un conocimiento y el origen de este conocimiento. Así, aun cuando se admita que todos los conocimientos proceden de la experiencia, puede aceptarse que no todos los conocimientos son válidos en virtud de su origen en la experiencia.

Como vocablo lógico, 'Validez' equivale a veces a 'Verdad', pero a veces se indica que los dos vocablos no son equiparables. El predicado metalógico 'es válido' es considerado con frecuencia como teniendo un sentido más "neutral" que el predicado metalógico 'es verdadero'. Algunos autores proponen que 'es válido' sea equivalente a 'es aplicable'. Otros indican que mientras 'es verdadero' es un predicado que se refiere a esquemas cuantificacionales y, por lo tanto, es usado *preferentemente* en la lógica cuantificacional, 'es válido' es un predicado que se refiere a esquemas sentenciales y, por lo tanto, es usado *preferentemente* en la lógica sentencial.

La noción de validez ha sido usada asimismo en sentido metafísico como equiparable al concepto de sentido. Así ocurre sobre todo con Arthur Liebert, el cual habla de validez (*Geltung*) como de una noción que abarca por igual la validez de las proposiciones y (sobre todo) el sentido de ellas. La validez resulta en este caso no un modo del ser en cuanto mero *factum*, sino el fundamento de la justificación (en cuanto sentido) de todo ser.

VALOR. El término 'valor' ha sido usado —y sigue siendo usado en gran parte— para referirse al precio de una mercancía o producto; se ha hablado, y habla, en efecto, de lo que una mercancía o producto valen, es decir, del valor que tienen. En este caso, el término 'valor' tiene un sentido fundamentalmente económico —es el sentido en que hemos usado 'valor' en el artículo PLUSVALÍA. Pero se ha usado, y usa, el término 'Valor' en un sentido no económico, o no primariamente económico, como

VAL

cuando se dice que una obra de arte tiene gran valor o es valiosa, o que ciertas acciones tienen valor o son valiosas, o que una persona tiene gran valía. La noción de valor en un sentido general está ligada a nociones tales como las de selección y preferencia, pero ello no quiere decir todavía que algo tiene valor porque es preferido, o preferible, o que algo es preferido, o preferible, porque tiene valor.

El concepto de valor se ha usado con frecuencia en un sentido moral; mejor dicho, se ha usado con frecuencia el término 'valor' con la calificación de 'moral'. Tal sucede en Kant cuando habla en *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, de un "valor moral" y, más exactamente, de un "valor auténticamente moral" — *echt moralischer Wert*. En el presente artículo trataremos del concepto de valor en un sentido filosófico general, como concepto capital en la llamada "teoría de los valores", y también "axiología" y "estimativa".

Característico de esta teoría es que no solamente se usa el concepto de valor, sino que se procede a reflexionar sobre el mismo, es decir, se procede a determinar la naturaleza y carácter del valor y de los llamados "juicios de valor". Ello distingue la teoría de los valores de un sistema cualquiera de juicios de valor. Semejantes sistemas son muy anteriores a la teoría de los valores propiamente dicha, ya que muchas doctrinas filosóficas, desde la antigüedad, contienen juicios de valor tanto como juicios de existencia, y aun a veces estos últimos juicios están fundados, conscientemente o no, en los primeros. Muy común fue en ciertas doctrinas filosóficas antiguas equiparar "el ser" con "el valor" y, más especialmente, "el ser verdadero" con "el valor". En Platón, por ejemplo, "el ser verdadero", es decir, las Ideas, poseen la máxima dignidad y son por ello eminentemente valiosas; decir que algo es y que algo vale es, pues, en este caso decir aproximadamente lo mismo. Ello ha llevado a equiparar el no ser con la ausencia de valor, y a establecer una escala ontológica paralela a la escala axiológica. Ahora bien, aun suponiéndose que esta equiparación fuera admisible, hacía difícil una reflexión autónoma sobre el valor. En efecto, si todo lo que es,

VAL

en cuanto que es, vale —y viceversa—, no parecerá necesario averiguar en qué consiste el valer; el ser será suficiente. Por consiguiente, la equiparación del ser con el valor (o el valer) es un juicio de valor, pero no todavía una teoría de los valores.

Esta última tiene varios orígenes. Por ejemplo, cuando Nietzsche interpretó las actitudes filosóficas no como posiciones del pensamiento ante la realidad, sino como la expresión de actos de preferir y proferir, dio gran impulso a lo que se llamó luego "teoría de los valores". El propio Nietzsche tenía conciencia de la importancia de la noción de valor como tal, por cuanto hablaba de "valores" y de "inversión de todos los valores". De este modo se descubría el valor como fundamento de las concepciones del mundo y de la vida, las cuales consistían en la preferencia por un valor más bien que en la preferencia por una realidad. Son importantes también para la formación de la teoría de los valores una serie de doctrinas morales, entre las que se destaca el utilitarismo (VÉASE). Pero la teoría de los valores como disciplina filosófica se abrió paso solamente cuando algunas tendencias o escuelas trataron de constituir una "filosofía de los valores". Ello ocurrió sobre todo en virtud de los esfuerzos de tres grupos filosóficos: por un lado, Brentano y su escuela; por otro lado, Dilthey y su escuela; finalmente una línea de pensamiento que arranca en Lotze y que se desarrolla en la Escuela de Badén (principalmente en Windelband) y dentro de la cual podemos incluir las investigaciones axiológicas de Max Scheler y Nicolai Hartmann. El primer grupo trató el problema del valor sobre todo mediante una reflexión sobre los actos de preferencia y repugnancia. El segundo grupo lo trató especialmente mediante un análisis de los fundamentos de las concepciones del mundo. El último "grupo" (que no es propiamente un "grupo", sino una especie de "línea filosófica") lo trató en parte con el ánimo de superar el relativismo historicista y en parte con el fin de escrutar las características del llamado "reino del deber ser".

Una historia de la idea del valor debería considerar, pues, la historia entera de la filosofía. Pero una historia de la teoría de los valores pro-

VAL

piamente dicha debe atender más bien a las corrientes últimas si quiere evitar el riesgo de atribuir una teoría formal de los valores a tendencias que carecen evidentemente de ella. Y ello máxime cuando no cabe confundir en ningún caso la teoría pura de los valores con un sistema de preferencias estimativas; la teoría pura de los valores o axiología pura es paralela en gran medida, como Max Scheler ha puesto de relieve, a la "lógica pura" y aun "en ella puede nuevamente distinguirse una teoría pura de los mismos valores y de las posturas valorativas (correspondientes a la 'teoría lógica del objeto' y a la 'teoría del pensamiento')" (*Ética*, trad., esp., I, 1941, pág. 123). La axiología pura trata de los valores, en cuanto tales, como "entidades" objetivas, como "cualidades irreales", de una irrealdad parecida a la del objeto ideal, pero en manera alguna idéntica a él. Los valores son cualidades irreales, porque carecen de corporalidad, pero su estructura difiere de la de los objetos ideales, asimismo irreales, pues mientras estos últimos pertenecen propiamente a la esfera del ser, sólo de cierto modo y habida cuenta de la pobreza del lenguaje puede admitirse que los valores "son". Mas no sólo esto: el valor no puede confundirse con el objeto ideal, porque mientras éste es concebido por la inteligencia, el valor es percibido de un modo no intelectual, aun cuando lo intelectual no pueda tampoco excluirse *completamente* de la esfera de los valores.

Dentro de este marco ha insertado la teoría actual de los valores sus debates e investigaciones, especialmente los que se han referido al carácter absoluto o relativo de los valores, es decir, los que han tomado como punto de partida para una axiología la determinación del valor como algo réductible esencialmente a la valoración realizada por los sujetos humanos o como algo situado en una esfera ontológica y aun metafísica independiente. Pues mientras unos, siguiendo inconscientemente ciertas tendencias que pueden calificarse de nominalismo ético, han considerado que el valor depende de los sentimientos de agrado o desagrado, del hecho de ser o no deseados, de la subjetividad humana individual o selectiva (aun cuando sea considerada

VAL

como absoluta a su modo), otros han estimado que lo único que hace el hombre frente al valor es reconocerlo como tal y aun considerar las cosas valiosas como cosas que participan, en un sentido casi platónico, del valor. Las posiciones entonces adoptadas parecen dividirse, según ha indicado el mencionado autor, en tres clases: (1) En primer lugar, lo que podría llamarse la teoría platónica del valor, con todos sus matices y posibles interpretaciones. En esta teoría se sostiene que el valor es algo absolutamente independiente de las cosas; mejor aun, que es algo en que las cosas valiosas están fundadas, de tal suerte que un bien lo es sólo por el hecho de participar de un valor situado en una esfera metafísica y aun mitológica. Los valores serían en tal caso entidades ideales, pero de una idealidad "existente", seres en sí, perfecciones absolutas y, a fuer de tales, absolutas existencias. La confusión de la irrealidad del valor con la idealidad de los objetos ideales tiene su base en una actitud intelectualista para la cual el espíritu, la razón, son los que, frente a la sensibilidad, descubren los valores y efectúan la identificación del ser con el valor. Esta posición plantea los más espinosos problemas cuando tiene que enfrentarse con la efectividad del mal y del disvalor, pues éste tiene que ser considerado forzosamente como una disminución del ser y aun como una nada. (2) El nominalismo de los valores, para el cual el valor es relativo al hombre o a cualquier portador de valores. El valor es fundado entonces en la subjetividad, en el agrado o desagrado, en el deseo o repugnancia, en la atracción o repulsión, que son actitudes necesariamente vinculadas al valor, pero que no pueden constituir la esencia última del valor. Los valores consisten en tal caso en el hecho de que la cosa considerada valiosa produzca agrado, deseo, atracción, etc., y no en el hecho, más significativo, de que el agrado, el deseo, etcétera, sobrevengan a causa del carácter valioso de la cosa. El motivo fundamental de este nominalismo de los valores radica en la reducción de todos los valores de orden superior a los valores de orden inferior, en los cuales hay efectivamente coincidencia del valor con el agrado. El nominalismo de los valores o nominalismo

VAL

ético se corresponde exactamente con el nominalismo gnoseológico y metafísico y aun puede considerarse como una transposición de los supuestos de este último a la cuestión ética y al problema general del valor. Este nominalismo parece resultar justificado, en cambio, cuando el absolutismo de los valores llega a negar la necesidad de que haya una conexión entre el valor y el depositario de los valores y sobre todo cuando llega a aniquilar a la persona, concibiéndola como un medio y no como un fin. (3) Lo que Scheler llama "teoría de la apreciación", íntimamente emparentada con el nominalismo ético por su negación de la independencia de los fenómenos estimativos éticos, pero distinta de él por el hecho de afirmar "que la apreciación de un querer, de un obrar, etcétera, no encuentra en los actos un valor que esté puesto por sí mismo en ellos, ni tampoco tiene que regirse aquella apreciación por ese valor, sino que el valor moral está dado tan sólo *en o mediante* aquella apreciación, cuando no es *producido* por ella" (*op. cit.*, pág. 235). Si bien esta teoría se acerca a la axiología pura, la fundamentación de las leyes de la misma se hace con distintos supuestos. Ahora bien, la tensión entre el extremo relativismo y el absolutismo extremo se ha apaciguado en cierto modo cuando se ha reconocido, por un lado, que el valor no puede estar sometido a la arbitrariedad subjetiva y, por otro, que el valor carece de sentido si no es referido a una persona que lo estime. Así, diversos autores que se han ocupado del problema de los valores han llegado a atribuir a éstos las características siguientes: 1. *El valer*. En la clasificación dada por la teoría de los objetos, hay un grupo de éstos que no puede caracterizarse por el ser, como los objetos reales y los ideales. De estos objetos se dice, según la expresión de Lotze, que valen y, por lo tanto, que no tienen ser, sino valer. La característica del valor es el ser *valente*, a diferencia del ser *ente* y del ser *válido*, que se refiere a lo que tiene validez (VÉASE). La bondad, la belleza, la santidad no son cosas reales, pero tampoco entes ideales. Los objetos reales vienen determinados según sus clases por las notas de espacialidad, temporalidad, causalidad, etc. Los objetos ideales son in-

VAL

temporales. Los valores son también intemporales y por eso han sido confundidos a veces con las idealidades, pero su forma de realidad no es el ser ideal ni el ser real, sino el ser valioso. La realidad del valor es, pues, el valer. Aunque esta tesis tiene un aspecto excesivamente formal y hasta aparece como el resultado de una definición circular, algunos autores han intentado poner de relieve que en la definición del valor como forma sustantiva del valer hay un contenido preciso. Así ocurre, por ejemplo, con Louis Lavelle cuando dice que en tal forma sustantiva del valer se supone que una conciencia aprueba o no algo. Por eso el valor de algo supone una diferencia entre lo posible y lo real. Desde este punto de vista, el valor no reside tanto en las cosas como en la actividad de una conciencia, pero ello no equivale a hacer depender el valor de las representaciones. El valor *se refiere* a la existencia (Cfr. obra citada en la bibliografía, págs. 24 y sigs.) pues "lo que vale no puede ser sino la existencia misma en tanto que se quiere y quiere sus propias determinaciones". Por eso, al entender de dicho autor, la teoría de los valores es una profundización —no una sustitución— de la metafísica, en tanto que (como ha dicho Aimé Forest) es "una aptitud para aprehender valores".

2. *Objetividad*. Los valores son objetivos, es decir, no dependen de las preferencias individuales, sino que mantienen su forma de realidad más allá de toda apreciación y valorización. La teoría relativista de los valores sostiene que los actos de agrado y desagrado son el fundamento de los valores. La teoría absolutista sostiene, en cambio, que el valor es el fundamento de todos los actos. La primera afirma que tiene valor lo deseable. La segunda sostiene que es deseable lo valioso. Los relativistas desconocen la forma peculiar e irreductible de realidad de los valores. Los absolutistas llegan en algunos casos a la eliminación de los problemas que plantea la relación efectiva entre los valores y la realidad humana e histórica. Los valores son, según algunos autores, objetivos y absolutos, pero no son hipóstasis metafísicas de las ideas de lo valioso. La objetividad, del valor es sólo la indicación de su

VAL

autonomía con respecto a toda estimación subjetiva y arbitraria. La región ontológica "valor" no es un sistema de preferencias subjetivas a las cuales se da el título de "cosas preferibles", pero no es tampoco una región metafísica de seres absolutamente trascendentes.

3. *No independencia.* Los valores no son independientes, pero esta dependencia no debe entenderse como una subordinación del valor a instancias ajenas, sino como una no independencia ontológica, como la necesaria adherencia del valor a las cosas. Por eso los valores hacen siempre referencia al ser y son expresados como predicaciones del ser.

4. *Polaridad.* Los valores se presentan siempre polarmente, porque no son entidades indiferentes como las otras realidades. Al valor de la belleza se contrapone siempre el de la fealdad; al de la bondad, el de la maldad; al de lo santo, el de lo profano. La polaridad de los valores es el desdoblamiento de cada cosa valiente en un aspecto positivo y aun aspecto negativo. El aspecto negativo es llamado frecuentemente disvalor.

5. *Cualidad.* Los valores son totalmente independientes de la cantidad y por eso no pueden establecerse relaciones cuantitativas entre las cosas valiosas. Lo característico de los valores es la cualidad pura.

6. *Jerarquía.* Los valores son no indiferentes no sólo en lo que se refiere a su polaridad, sino también en las relaciones mutuas de las especies de valor. El conjunto de valores se ofrece en una tabla general ordenada jerárquicamente.

Esta caracterización de los valores, que puede considerarse sólo como provisional, corresponde a la axiología formal, que se limita a declarar las notas determinantes de la realidad estimativa. La axiología material, en cambio, estudia los problemas concretos del valor y de los valores y en particular las cuestiones que afectan a la relación entre los valores y la vida humana, así como a la efectiva jerarquía de los valores. Cada uno de estos problemas recibe soluciones distintas según la concepción subjetivista u objetivista del valor, según que los valores sean concebidos como productos de la valoración o como realidades absolutas. En el primer caso, los valores se hallan

VAL

en la vida humana y son determinados, en su ser y en su jerarquía, por ella. En el segundo, los valores son simplemente descubiertos por el hombre, y su estructura y jerarquía son objeto de un conocimiento relativo que aumenta a medida que se suceden las perspectivas sobre los valores en el curso del acontecer histórico. La concepción objetivista y perspectivista de los valores admite la posibilidad de una ceguera para el valor o para determinados valores en ciertas formas de vida o en ciertas épocas. La vida y su historia reconocen entonces únicamente una parte muy limitada de la realidad estimativa, y el conjunto de todas las perspectivas efectivas y posibles es lo único que puede proporcionar la visión completa y sistemática de la jerarquía de los valores y de la forma de realidad de cada valor.

La clasificación más habitual de los valores comprende los valores lógicos, los éticos y los estéticos. Münsterberg erigió una tabla de valores a base de las mencionadas esferas, pero ha determinado en cada valor dos orígenes diferentes: el espontáneo y el consciente. El conjunto de los valores está fundado, según dicho autor, en un mundo metafísico absoluto. Rickert agregó a este sistema de valores los de la mística, de la erótica y de la religión. Para Scheler, los valores se organizan en una jerarquía cuyo grado inferior comprende los valores de lo agradable y desagradable, y cuyos grados superiores son, de menor a mayor, los valores vitales, los espirituales (valores de lo bello y lo feo; de lo justo y lo injusto; del conocimiento) y los religiosos (valores de lo sagrado y lo profano). Cada una de las regiones de valores comprende especies subordinadas. Los valores morales no son entonces más que la realización de un valor positivo cualquiera sin sacrificio de un valor inferior. La preferencia por los valores determina de este modo la moralidad de los actos, sin que esta moralidad deba reducirse al cumplimiento de una norma o de un imperativo categórico que el valor no puede proporcionar por sí mismo. N. Hartmann propuso una tabla que abarca los valores siguientes: valores bienes (instrumentales); valores de placer (como lo agradable); valores vitales; valores

VAL

morales (como lo bueno); valores estéticos (como lo bello); valores de conocimiento (como la verdad). Las últimas tres clases son consideradas como valores espirituales.

La investigación de las relaciones entre el valor y la concepción del mundo representa uno de los problemas más espinosos de la axiología material, pues su solución depende a su vez en parte considerable de la concepción del mundo vigente o sustentada por el investigador. Sin embargo, no puede descartarse enteramente la posibilidad de conseguir un saber que, aunque de modo limitado, sobrepase las condiciones impuestas por la concepción del mundo. La investigación del valor queda determinada en este caso por las mismas notas aparentemente contradictorias que caracterizan a la filosofía. Por un lado, todo saber acerca del valor depende de la perspectiva desde la cual el valor es visto en un momento determinado de la historia. Por otro, este saber aspira por su misma naturaleza y condición a conseguir una visión absoluta, a transformar su dependencia en autonomía. La coexistencia de estos dos caracteres es difícilmente eliminable en todo análisis acerca de nuestro problema.

Señalamos a continuación, en orden cronológico, algunos de los escritos aparecidos acerca del problema del valor a partir de fines del siglo XIX. Hay que tener en cuenta, desde luego, los antecedentes de Lotze, especialmente en el tomo I (*Logik*) del *System der Philosophie* (1874), y sobre todo de Nietzsche, especialmente los contenidos en el Cap. I de *Zur Genealogie der Moral* (1887) y en los pensamientos dispersos en *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte* (1888 y siguientes); Wilhelm Windelband, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*, 1884, 4a ed., 2 vols., 1911 (trad. esp.: *Préludios filosóficos*, 1949). — Franz Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, 1887 (trad. esp.: *El origen del conocimiento moral*, 1927). — Heinrich Rickert, *Vom Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transzendenz*, 1892, 6a ed., 1928. — Christian von Ehrenfels, "Werttheorie und Ethik", *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, XVII (1893). — Alexius von Meinong, *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie*, 1894. — Id., id., "Über

VAL

Werthaltung und Wert", *Archiv für systematische Philosophie*, I (1895), 327-46. — O. Ritschl, *Ueber Werturteile*, 1895. — Eduard von Hartmann, "Der Wertbegriff und der Lustwert", *Zeitschrift für Philosophie*, CVI (1895). — Christian von Ehrenfels, "Von der Wertdefinition zum Motivationsgesetz", *Archiv für systematische Philosophie*, II (1896), 103-22. — Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, 1896-1902, 5^e ed., 1929. — Alexius von Meinong, *Zur Grundlegung der allgemeinen Wertheorie*, 1897. — Jonas Cohn, "Beiträge zur Lehre von den Wertungen", *Zeitschrift für Philosophie*, CX (1897). — Christian von Ehrenfels, *System der Wertheorie*, 1898. — F. Krüger, *Der Begriff des absolut Wertvollen als Grundbegriff der Moralphilosophie*, 1898. — Hugo Münsterberg, *The Eternal Values*, 1900. — M. Reischle, *Werturteile und Glaubensurteile*, 1900. — Oskar Kraus, *Zur Theorie des Wertes. Eine Bentham-Studie*, 1901. — Joseph Klemens Kreibitz, *Psychologische Grundlegung eines Systems der Wertheorie*, 1902. — Rudolf Eisler, *Studien zur Wertheorie*, 1902. — A. Grotenfeld, *Die Wertschätzung in der Geschichte*, 1903. — Alexius von Meinong, "Über Urteilsgefühle: was sie sind und was sie nicht sind", *Archiv für die gesamte Psychologie*, VI (1905), 22-58. — Karl Böhm, *Der Mensch und seine Welt*, 6 vols., 1883-1911 (tomo III). — Francesco Orestano, *I valori umani*, 1907 (trad. esp.: *Los valores humanos*, 1947). — C. Berguer, *La notion de valeur, sa nature psychique et son importance en théologie*, 1908. — Hugo Münsterberg, *Philosophie der Werte. Grundzüge einer Weltanschauung*, 1908, 2^e ed., 1921. — R. Goldscheid, *Entwicklungswertheorie*, 1908. — Walter Strich, *Das Wertproblem in der Philosophie der Gegenwart*, 1909 (Dis.). — Wilbur M. Urban, *Valuation, its Nature and Laws*, 1909. — H. Ludemann, *Das Erkennen und die Werturteile*, 1910. — E. Durkheim, "Jugements de réalité et jugements de valeur", *Revue de Métaphysique et de Morale*, XVIII (1911), 437-53. — Heinrich Rickert, "Lebenswerte und Kulturwerte", *Logos*, II (1911-1912), 131-66. — Alexius von Meinong, "Für die Psychologie und gegen den Psychologismus in der allgemeinen Wertheorie", *Logos*, III (1912), 1-14. — F. Ackenheil, *Sollen, Werten und Wollen*, 1912. — Hans Driesch, *Ordnungslehre*, 1912. — B. Bosanquet, *The Princi-*

VAL

ple of Individuality and Value, 1912. — Wilhelm Metzger, "Objektwert und Subjektwert", *Logos*, IV (1913), 85-99. — Wilhelm Ostwald, *Die Philosophie der Werte*, 1913. — Heinrich Rickert, "Vom System der Werte", *Logos*, IV (1913), 295-327. — Max Scheler, "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I (1913), II (1916) (trad. esp.: *Ética*, 2 vols., 1941-1942. — Karl Friedrich Weiss, *Studien zur allgemeinen Theorie des Wertes*, 1913. — Theodor Lessing, *Studien zur Wertaxiomatik. Untersuchungen über reine Ethik und reines Recht*, 1914 (reimp. del *Archiv für systematische Philosophie*, 1908). — E. Spranger, *Ueber die Stellung der Werturteile in der Nationalökonomie*, 1914. — Jonas Cohn, *Religion und Kulturwerte*, 1914. — W. Windelband, *Einführung in die Philosophie*, 1914, 3^e ed., 1923. — Johannes Erich Heyde, *Grundlegung der Wertlehre*, 1916. — G. della Valle, *Teoria generale del valore come fondamento di una pedagogia filosofica*, 1916. — Georg Mehlis, "Ueber Lebenswerte", *Logos*, VII (1918). — Theodor Litt, *Individuum und Gemeinschaft. Grundlagen der sozialen Theorie und Ethik*, 1919. — H. Baratonio, *Critica e pedagogia dei valori*, 1919. — Richard Müller-Freienfels, "Grundzüge einer neuen Wertlehre", *Annalen der Philosophie*, I (1919). — Samuel Alexander, *Space, Time and Deity*, 2 vols., 1920 (tomo II). — Antonio Renda, *Teoria psicologica del valore*, 1920. — K. Wiederhold, *Wertbegriff und Wertphilosophie*, 1920 (*Kantstudien*. Ergänzungshefte, 52). — M. Gatz, *Die Begriffe der Geltung bei Lotze*, 1929. — H. Rickert, *System der Philosophie*, 1921. — Juan Zaragüeta, *Contribución del lenguaje a la filosofía de los valores*, 1920. — Arthur Hoffmann, *Das Systemprogramm der Philosophie der Werte. Eine Würdigung der Axiologie W. Windelbands*, 1922. — C. Bouglé, *Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs*, 1922. — José Ortega y Gasset, "¿Qué son los valores?", *Revista de Occidente*, IV (1923), 39-70; reed.: O. C., t. VI, 1946. — Bruno Bauch, *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*, 1923. — F. Bamberger, *Untersuchungen zur Entstehung des Wertproblems in der Philosophie des 19. Jahrhunderts*, I, 1924. — W. Stern, *Wertphilosophie* (t. III de *Person und Sache*), 1924. — L. Werner Grünh, *Das Werterlebnis*, 1924. — Folkert Wilken, *Grundzüge einer personalistischen Wertheorie*, 1924. — Maximilian Beck, *Wesen und*

VAL

Wert. Grundlegung einer Philosophie des Daseins, 2 vols. — Helmut Finscher, "Das Problem der Existenz objektiver Werte", *Kantstudien*, XXX (1925), 357-80. — H. Kerler, *Weltwille und Wertwille*, 1925. — Nikolai Hartmann, *Ethik*, 1926. — Johannes Erich Heyde, *Wert, eine philosophische Grundlegung*, 1926. — W. G. Schuwerak, "Das Wesen des Wertes und seine Begründung", en *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 1926 (trad. esp.: "La esencia del valor y su fundamentación", en *Verbum* [Buenos Aires], 1933. — Ralph Barton Perry, *General Theory of Value*, 1926. — Johannes Thyssen, "Vom Ort der Werte", *Logos*, XV (1926). — A. Messer, *Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart*, 1926. — Luis Juan Guerrero, *Die Entstehung einer allgemeinen Wertlehre in der Philosophie der Gegenwart*, 1927 (tesis). — Edmond Goblot, *La logique des jugements de valeur*, 1927. — Aurel Kolnai, *Der ethische Wert und die Wirklichkeit*, 1927. — R. Odebrecht, *Grundlegung einer ästhetischen Werttheorie*, 1927. — A. Lalande, *La psychologie des jugements de valeur*, 1929. — Eduard Meyer, "Sein und Sollen in der Wertphilosophie", *Kantstudien*, XXXIV (1929), 97-124. — John Laird, *The Idea of Value*, 1929. — Erich W. Jaensch, *Wirklichkeit und Wert in der Philosophie und Kultur der Neuzeit*, 1929. — S. Behn, *Philosophie der Werte*, 1930. — A. Messer, *Wertphilosophie der Gegenwart*, 1930 (trad. esp.: *La estimativa o la filosofía de los valores en la actualidad*, 1932). — H. O. Eaton, *The Austrian Philosophy of Values*, 1930. — Fritz Joachim von Rintelen, *Die Bedeutung des philosophischen Wertproblems*, 1930. — A. Altmann, *Die Grundlagen der Wertethik*, 1931. — Leonore Kühn, *Die Autonomie der Werte*, 2 vols., 1931. — J. Cohn, *Wertwissenschaft*, 3 vols., 1932. — Karl Groos, *Zur Psychologie und Metaphysik des Werterlebens*, 1932. — Fritz Joachim von Rintelen, *Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung*, 1932 (*I. Altertum und Mittelalter*). — Alfred Stern, *Die philosophischen Grundlagen von Wahrheit, Wirklichkeit und Wert*, 1932. — Otto Kühler, *Wert, Person, Gut. Zur Ethik M. Schelers, N. Hartmanns und der Philosophie des Ungegebenen*, 1932. — S. Alexander, *Beauty and Other Forms of Value*, 1933. — H. Osborne, *Foundations of the Theory of Value, An Examination of Value and Value Theories*, 1933. — Manuel García Morente, *Ensayos sobre el*

VAL

progreso, 1934 (reed. en *Ensayos*, 1941). — E. Thierbach, *Der Begriff des Wertsystems als Gliedganges*, 1934. — Karl Menger, *Moral, Wille, Weltgestaltung*, 1934. — Ernst Schwarz, *Ueber den Wert, das Soll und das richtige Werterhalten*, 1934. — René Le Senne, *Obstacle et Valeur*, 1934. — Aaron Cohn, *Hauptprobleme der Wertphilosophie*, 1934. — Alfred Stern, *La philosophie des valeurs. Regards sur ses tendances actuelles en Allemagne*, 1936 (trad. esp.: *La filosofía de los valores. Ensayo sobre sus tendencias actuales en Alemania*, 1944, 2ª ed., 1960). — G. Bénéze, *Valeur. Essai d'une théorie générale*, 1936. — G. S. Jury, *Value and Ethical Objectivity*, 1936. — Varios autores, *Travaux du IXe Congrès International de Philosophie (Congrès Descartes)*, tomos X y XI, 1937. — Dorothea Thielen, *Kritik der Werttheorien*, 1937. — A. Campbell Garnett, *Reality and Value*, 1937. — Georg Kathov, *Untersuchungen zur Werttheorie und Theodizee*, 1937. — Johannes Hessen, *Wertphilosophie*, 1937. — Oskar Kraus, *Die Werttheorien. Geschichte und Kritik*, 1937. — Victor Kraft, *Die Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre*, 1937, 2ª ed., 1951. — M. García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*, 1937 (Leción XXIV). — Eugène Dupréel, *Esquisse d'une philosophie des valeurs*, 1938. — C. A. Sacheli, *Atto e valore*, 1938. — J. J. Reid, *A Theory of Values*, 1938. — Carlos Astrada, *La ética formal y los valores*, 1938. — Johannes B. Lotz, S. J., *Sein und Wert. Eine metaphysische Auslegung des Axioms Ens et unum convertuntur im Rahmen der scholastischen Transzendentalienlehre*, I, 1938, 2ª ed., con el título: *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik*, 1957. — John Dewey, *Theory of Valuation*, 1939. — Robert Reininger, *Wertphilosophie und Ethik. Die Frage nach dem Sinn des Lebens als Grundlage einer Wertordnung*, 1939. — Dominique Parodi, *La conduite humaine et les valeurs idéales*, 1939. — Juan José Arévalo, *La filosofía de los valores en la pedagogía*, 1939. — Francisco Larroyo, *La filosofía de los valores*, 1942. — E. B. Jessup, *Relational Value Meanings*, 1943. — Wilbur M. Urban, "Axiology" (en *Twentieth Century Philosophy*, ed. D. D. Runes), 1943, págs. 51-73. — Ray Lepley, *Verifiability of Value*, 1944. — Raymond Polin, *La création des valeurs, Recherches sur le fondement de l'objectivité axiologique*, 1945 (tesis). — Id., id., *La compréhension des valeurs*, 1945 (tesis complementaria).

VAL

— E. S. Brightman, *Nature and Values*, 1945. — Varios autores, *Les valeurs* (Actes du IIIe Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française, Louvain), 1948 (É. Bréhier, N. Balthasar, Aimé Forest, etc.). — Raymond Ruyer, *Le monde des valeurs*, 1948. — Varios autores, *Value: A Cooperative Inquiry*, ed. Ray Lepley, 1949. — Pietro Romano, *Ontologia del valore. Studio storico-critico sulla filosofia dei valori*, 1949. — Albrecht C. Bettermann, *Psychologie und Psychopathologie des Wertens*, 1949. — Samuel L. Hart, *Treatise on Value*, 1949. — Rafael Virasoro, *Vocación y moralidad. Contribución al estudio de los valores morales*, 1949. — D. J. McCracken, *Thinking and Valuing*, 1950. — A. L. Hilliard, *The Forms of Value. The Extension of a Hedonistic Axiology*, 1950. — L. Lavelle, *Traité des valeurs*, 2 vols., 1951-1955. — R. Ruyer, *Philosophie de la valeur*, 1952. — E. W. Hall, *What is Value? An Essay in Philosophical Analysis*, 1952. — E. Gutwenger, S. J., *Wertphilosophie*, 1952. — S. Halldén, *Emotive Propositions. A Study of Value*, 1954. — R. B. Perry, *Realms of Value*, 1954. — D. Davidson, J. C. C. McKinsey, P. Suppes, *Outlines of a Formalist Theory of Value*, I, 1954. — W. D. Lamont, *The Value Judgement*, 1955. — Ch. Morris, *Varieties of Human Value*, 1956. — Paul Césari, *La valeur*, 1957. — H. De Witt Parker, *The Philosophy of Value*, 1957. — F. Battaglia, *I valori fra la metafisica e la storia*, 1957. — R. B. Brandt, R. Lepley, C. L. Stevenson et al., *The Language of Value*, 1957, ed. R. Lepley. — Jean Pucelle, *Études sur la valeur*, 2 vols., 1957-1959 (I. *La source des valeurs. Les relations intersubjectives*; II. *Le règne des fins*) [Problèmes et doctrines, 14 y 17]. — Stephen C. Pepper, *The Sources of Value*, 1958. — Risieri Frondizi, "¿Qué son los valores?", 1958 [Breviarios, 135]. — León Dujovne, *Teoría de los valores y filosofía de la historia*, 1959. — Robert S. Hartman, *La estructura del valor. Fundamentos de la axiología científica*, 1959. — J. N. Findlay, *Values and Intentions: A Study in Value-Theory and Philosophy of Mind*, 1961. — David Pole, *Conditions of Rational Inquiry. A Study in the Philosophy of Value*, 1961. — Everett W. Hall, *Our Knowledge of Fact and Value*, 1961 [especialmente Parte II: "Our Knowledge of Value"]. — Paul W. Taylor, *Normative Discourse*, 1961. — Daniel Christoff, José Luis Curiel, A. C. Ewing, Risieri Frondizi, Robert S. Hartman, F.-J. v. Rintelen, *Symposium sobre valor in genere y valores especí-*

VAL

ficos, 1963 [del XIII Congreso Internacional de Filosofía. Centro de Estudios Filosóficos. Universidad Nacional de México]. — Bibliografía: J. E. Heyde, "Gesamtbibliographie des Wertbegriffes", *Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie*, 1928. — Ethel M. Albert y Clyde Kluckhohn, *A Selected Bibliography on Values, Ethics, and Aesthetics in the Behavioral Sciences and Philosophy. 1920-1958*, 1959.

VALLA (LORENZO [LAURENTIUS]) (1405-1457) nació en Roma, donde estudió retórica. Entró luego al servicio de Alfonso de Aragón, y después de intensa actividad política y administrativa regresó a Roma, donde falleció. Valla fue uno de los más significados, e influyentes, humanistas del Renacimiento italiano. Seguidor de Cicerón y de Quintiliano, interesado grandemente por los problemas retóricos y por la cuestión de la elegancia de la lengua latina (cuestión a la cual dedicó uno de sus tratados), Valla se opuso al aristotelismo y a todos los intentos de integrar la tradición escolástica con el movimiento humanista. También se opuso a los movimientos de renovación de varias antiguas escuelas griegas, sobre todo a la estoica, pero manifestó cierta inclinación hacia algunas tesis del epicureísmo. Según Valla no puede haber conciliación entre los datos de la revelación y los de la razón; tanto el racionalismo integrador medieval como el renacentista son considerados por él como empresas destinadas al fracaso. Ahora bien, si en la intención del autor ello debía subrayar la verdad de la revelación y poner de relieve el contenido de las enseñanzas cristianas en los Padres de la Iglesia —San Agustín, San Ambrosio, San Gregorio y San Jerónimo, a quienes ensalzó contra Santo Tomás—, los resultados obtenidos fueron en muchas ocasiones de carácter "secularizador". La negación de la libre voluntad frente a la predeterminación divina lo aproximó a tesis que luego Lutero hizo suyas (citando, por lo demás, esta procedencia) y que contrastaban violentamente con la posición de Erasmo, pero ello abrió a la vez el camino para una "ruptura entre Dios y el mundo" que favoreció la consideración de éste con independencia de la intervención de Dios.

Obras: *De linguae latinae elean-*

VAL

tia libri sex (Roma, 1471; numerosas ediciones hasta mediados del siglo xvi). — *De voluptate ac vero bono libri tres* (Pavia, 1431; refundida con el título: *De vero bono*, Lovaina, 1493. A esta obra se agregó el *De libero arbitrio*). — *Dialectice Laurentii Vallae libri tres seu ejusdem Reconcinnatio totius dialectice et fundamentorum universalis philosophiae, ubi multa adversus Aristotelem, Boetium, Porphyrium, etc... disputantur, etc...*, 1499. — *De professione religiosorum*, ed. J. Vahlen (*Laurentii Vallae opuscula tria, en Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Phil. und Hist. Kl. LXI-LXII, 1869*). — *De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio* ed. en Leipzig, 1928. — *Apologia adversus calumniatores quando super fide sua requisitus fuerat*, 1518. — Ed. crítica de *De libero arbitrio*, por Maria Anfossi (1934). Ed. crítica de *De vero bono*, por M. de Panizza Lorch (1962). — Ed. de obras: *Opera omnia* (Basilea, 1540), reimp. con algunos textos no incluidos en la citada ed. (y en la de 1592) por Eugenio Garin, 2 vols., 1963. — Véase L. Barozzi y R. Sabbadini, *Studi sul Panormita e sul Valla*, 1891. — G. Mancini, *Vita di L. Valla*, 1891. — M. von Wolff, *L. Valla, sein Leben und seine Werke*, 1893. — J. Freudenthal, "L. Valla als Philosoph", *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, XXIII (1909), 724-36. — E. Maier, *Die Willensfreiheit bei L. Valla*, 1911 (Dis.). — F. Gaeta, *L. Valla. Filologia e storia nell'Umanesimo italiano*, 1955.

VALLES (FRANCISCO) (1524-1592) nació en Covarrubias (Burgos). Doctor en Medicina por la Universidad Complutense (Alcalá de Henares), fue nombrado médico de cámara por Felipe II; por haberlo éste llamado "divino", se suele nombrar a Francisco Vallés, "el divino". Vallés escribió numerosas obras médicas, casi todas ellas comentarios a Hipócrates y a Galeno; comentarios a Aristóteles, y una obra filosófica conocida con el nombre de *Sacra Philosophia* (véase título completo *infra*) en la cual expone sus ideas filosóficas. Éstas son descritas como "eclecticas", con predominio de Aristóteles y la escolástica y con algunos elementos de carácter escéptico. Según Vallés, todos los conocimientos se dividen en ciencias intelectuales principales, como la teología, la jurisprudencia y la medicina; ciencias sobre la palabra (el *Trivium*) y ciencias propiamente dichas (matemáticas, fi-

VAN

losofía natural y filosofía moral). En algunos puntos Vallés aprovecha nociones platónicas y pitagóricas; tal ocurre al afirmar que los números son los elementos más universales de las cosas, porque están entretreídos en todas ellas y en sus relaciones. En su psicología, Vallés afirma que los animales poseen alguna especie de razón. En lo que podría llamarse su "teoría del conocimiento", Vallés admite que hay ciertos principios que son evidentes por sí mismos, pero que en lo que toca al conocimiento de los objetos naturales, siendo la aprehensión de accidentes la base del saber, no se puede llegar nunca a verdades indudables y hay que conformarse con la verosimilitud.

Claudii Galeni Pergameni de locis patientibus, libri sex, cum scholis, 1551. — *Commentaria in prognosticum Hippocratis*, 1567. — *Galeni Ars medicinalis commentariis*, 1567. — *Commentaria illustrata in Cl. Galeni Pergameni, libros subsequentes*, 1592. — Entre los comentarios filosóficos destacan: *In Schola Complutensi professoris commentaria in quartum librum Meteoron Aristotelis*, 1558. — *Ibid. Octo librorum Aristotelis de physica doctrina versio recens et commentaria*, 1562. — El título completo de la *Sacra Philosophia* es: *De iis quae scripta sunt physice in libris sacris, sive de Sacra Philosophia, liber singularis*, 1587.

Véase Eusebio Ortega y Benjamín Marcos, *Francisco de Vallés (el divino)*, 1914 [Biblioteca filosófica. Los grandes filósofos españoles, 1]. — Marcial Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (Siglo XVI)*, t. II, 1941, págs. 297-347.

Entre los comentarios médicos destacan:

VANINI (LUCILIO, que se llamó a sí mismo GIUGLIO CESARE, Julius Caesar) (ca. 1585-1619) nació en Taurisano (Lecce, Italia). Estudió Derecho en Nápoles y teología en Padua. Tras un período de viajes por Italia y Alemania residió dos años (1612-1614) en Inglaterra. En 1614 regresó a Italia y un año después se dirigió a Francia. Sospechoso de herejía, fue procesado y condenado por la Inquisición, muriendo en la hoguera, en Toulouse.

Vanini defendió la idea de una religión natural igual en todos los hombres. Se trataba de una religión de tipo panteísta, fundada en la idea de que Dios se halla entero en la Naturaleza, de tal modo que la Naturaleza misma es Dios. Filosóficamente, las

VAR

ideas averroístas de la Escuela de Padua junto con elementos naturalistas y panteístas hallados en autores como Telesio y Cardano.

Obras: *Anphytheatrum aeternae providentiae*, 1615. — *De admirandis naturae reginae deaque mortalium arcanum*, 1616. — Véanse los estudios a las traducciones italianas y ediciones de las obras de V. de G. Porzio, *Le opere di G. C. V.*, 2 vols., 1913, y L. Corvaglia, *Le opere di G. C. V. e le loro fonti*, 2 vols., 1933-1934.

VÁRELA (FÉLIX) (1788-1853), nacido en La Habana, se ordenó de sacerdote y fue elegido diputado a las Cortes españolas durante el segundo período constitucional, destacándose por su defensa en favor de la autonomía de Cuba. Discípulo, en el Seminario de San Carlos, del P. José Agustín Caballero, cuya *Philosophia electiva* (1796; reeditada en 1944) representó una considerable renovación de los estudios filosóficos —hasta entonces estrictamente situados en el marco del escolasticismo tomista—, prosiguió Várela desde la cátedra de filosofía de dicho Seminario y de la Universidad y desde el periódico la corriente renovadora antiescolástica y afecta principalmente al sensualismo de Locke y Condillac, pero asimismo a otras influencias modernas, ante todo al cartesianismo. Su propósito se encaminó a la fundamentación de una "filosofía ecléctica", entendiendo por tal una filosofía depurada de todo error especulativo y arraigada en la razón y la experiencia como únicas fuentes válidas del conocimiento filosófico. Várela no consideraba semejante renovación como atentatoria a la verdad del dogma católico, sino como expresión de la necesidad de separar lo que al dogma pertenece y lo que no necesita por su naturaleza estar fundado en la autoridad, que si bien "es fuente de la verdad y el que se somete a ella procede con arreglo a la recta razón", no debe ser objeto de abuso "haciéndole servir a las ideas humanas con perjuicio de las ciencias y ultraje de la revelación".

Obras: *Institutiones philosophiae eclecticae*, I y II, 1812. — *Institutiones de filosofía ecléctica*, III y IV, 1813-1814. — *Lecciones de filosofía*, 3 vols., 1818. — *Apuntes filosóficos para la dirección del espíritu humano*, 1818. — *Miscelánea filosófica*,

VAR

1818. — *Máximas morales y sociales*, 1818. — Reedición parcial de las *Lecciones de filosofía* según la edición de Filadelfia de 1824: La Habana, 1940. — De la edición de obras completas de Várela publicada en la Biblioteca de Autores Cubanos de la Universidad de La Habana han aparecido hasta ahora los siguientes volúmenes: *Miscelánea filosófica*, 1944. — *Observaciones sobre la constitución política de la monarquía española y otros textos políticos*, 1944. — *Cartas a Elpidio*, 2 vols., 1945. — *El Habanero*, 1945. — Véase José Ignacio Rodríguez, *Vida del Presbítero Don Félix Várela*, 1878. — Francisco González del Valle y Ramírez. *El Padre Várela y la independencia de la América Hispana*, 1936. — A. Hernández Travieso, *Félix Várela y la reforma filosófica en Cuba*, 1942. — Sobre el P. José Agustín Caballero, véase Roberto Agramonte, *José Agustín Caballero y los orígenes de la filosofía en Cuba*, 1949. — Rosario Rexach, *El pensamiento de F. Várela*, 1950.

VARIABLE. En los artículos Constante, Función (VÉANSE) y otros nos hemos referido a la noción de variable. Algunas indicaciones suplementarias son necesarias para mayor claridad sobre tal concepto. Nos atenderemos para ello al uso actual en muchos textos de lógica, pero *precederemos* nuestras definiciones con las que constan en *Principia Mathematica*, I, 4-5, a causa del carácter ya clásico de esta obra.

Según Whitehead y Russell, la idea lógica de variable es más general que la idea matemática. En matemática una variable ocupa el lugar de una cantidad o número indeterminados. En lógica la variable es "un símbolo cuyo significado no es determinado". Las diversas determinaciones que puede tomar su significado son llamadas los *valores* de la variable. Estos valores pueden ser cualquier conjunto de entidades, proposiciones, funciones, clases o relaciones. El término 'variable' puede tomarse en dos sentidos: restringido y no restringido. En el primer sentido los valores de la variable se limitan sólo a algunos de los que es capaz de tomar. En el segundo sentido los valores de la variable no se limitan a algunos de los que es capaz de tomar. La noción de variable tiene, así, varias características. Primero, una variable es ambigua en su denota-

VAR

ción y es definida de acuerdo con ello. Segundo, una variable conserva una identidad reconocida a través de un contexto. Tercero, se admite que el alcance de las determinaciones posibles de dos variables puede ser el mismo o distinto.

Los signos usados en *Principia* para las variables son los siguientes: (1), 'a', 'b', 'c', etc. (excepto 'p', 's' desde *40 y siguientes); (2) 'p', 'q', 'r' (letras preposicionales o proposiciones variables, excepto desde *40 y siguientes); (3) 'f', 'g', 'φ', 'ψ', 'x', 'θ' y (hasta *33) 'F'. Estas últimas se llaman *letras funcionales* y son usadas para funciones variables. Los autores de los *Principia* señalan explícitamente que algunas letras griegas minúsculas son usadas para variables cuyos valores son clases; que algunas letras latinas mayúsculas son usadas para variables cuyos valores son relaciones, y que varias letras minúsculas latinas ('w', 'x', 'y', 'z') son usadas para individuos.

Aunque los *Principia* constituyen la base para la mayor parte de las definiciones y usos posteriores de la noción de variable, la amplitud que tenía tal noción en dicha obra ha sido considerada como una fuente de ambigüedades. Para evitarlas se han propuesto otras definiciones. Daremos dos: una, todavía muy amplia, y otra, más estricta, que es la que adoptamos.

La definición más amplia de variable concibe a ésta como nombrando un número indeterminado de una clase. La clase se llama *alcance* de la variable. Los miembros de la clase forman los valores de la variable. La estructura de una expresión muestra qué clase de variables contiene. En 'x es blanco', 'x' sólo puede designar un objeto extenso; en 'x es falso', 'x' sólo puede designar una proposición; en 'x < 3', 'x' sólo puede designar un número. En general suelen admitirse dos tipos de variables: uno en el cual las variables son *términos*; otro en el cual son *proposiciones*.

Todavía hoy algunos lógicos admiten los dos tipos. Pero en una definición más restringida de la noción de variable solamente se consideran como variables las letras argumentos ('w', 'x', 'y', 'z' y sus continuadoras (las mismas letras seguidas de acentos) y —en la lógica cuantificacional superior— las letras predicados

VAR

'F', 'G', 'H' y sus continuadoras (las mismas letras seguidas de acentos), pero no las letras sentenciales 'p', 'q', 'r', 's'. El criterio que se da para saber si una letra es o no variable es éste: es variable cuando es cuantificable. En la lógica cuantificacional superior las letras argumentos son llamadas *variables individuales* y las letras predicados son llamadas *variables predicados*.

Las variables se dividen en *reales* y *aparentes*. Esta terminología fue adoptada por Russell siguiendo a Peano. Hoy día se llaman más bien variables *libres* a las reales y variables *ligadas* a las aparentes. Una variable es real o libre cuando no está cuantificada (aunque pueda estarlo); aparente o ligada cuando está cuantificada. Así, en 'x es un libro', 'x' es una variable libre. En '(x) x es un libro', 'x' es una variable aparente o ligada.

Aunque la noción de variable en lógica se ha impuesto sobre todo en la lógica formal moderna no carece de antecedentes, sobre todo si tomamos la noción en su más amplio sentido. El primer antecedente es, como ha señalado Lukasiewicz, el de Aristóteles. En efecto, el Estagirita no dio en su silogística ejemplos de silogismos válidos con términos concretos; los términos eran representados por medio de letras, es decir, de variables para cuya sustitución sólo términos universales eran permitidos. Lukasiewicz (*Aristotle's Syllogistic*, 1951 § 4) indica que ni los historiadores modernos de la filosofía o de la lógica ni los filólogos modernos, con la excepción de Ross, que ha mencionado el hecho en su edición de los *Analíticos* (1951, pág. 29), se han dado cuenta de esta importante invención aristotélica. Debemos observar, sin embargo, que ya F. Solmsen, en su obra *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik* (1929) y H. Scholz en su *Geschichte der Logik* (1931) habían presentado las letras usadas por Aristóteles en el mencionado contexto como variables. Por lo demás, algunos comentaristas del Estagirita, tales como Alejandro de Afrodisia y Juan Filopón, habían anotado ya el hecho del uso de variables por Aristóteles y aun su importante significación para la lógica formal. Observemos, finalmente, que los estoicos usaban números para las

VAR

variables que introducían en su lógica preposicional. Las variables arisotélicas representaban términos; las estoicas, proposiciones.

VARIACIONES CONCOMITANTES (MÉTODO DE). Véase CANON, MILL (J. S.).

VARISCO (BERNARDINO) (1850-1933) nació en Chiari (Brescia). De 1906 a 1925 fue profesor en la Universidad de Roma. Varisco se describió primeramente al positivismo; luego pasó, tanto por la influencia de Gentile como por la propia evolución interna, a un idealismo que había sido ya insinuado por algunos discípulos de Ardigò y que, sin negar lo que la filosofía positiva tiene de justificado, no se limitó a la immanencia de la conciencia, sino que se transformó progresivamente en una metafísica de las conciencias particulares y, en último término, en una nueva monadología. El inmanentismo de la conciencia representaba, efectivamente, para Varisco un simple momento de tránsito entre la positividad total y la idealidad completa. Él revelaba solamente la necesidad de un método positivo llevado a sus últimas consecuencias y sin arredrarse ante la posibilidad del solipsismo. Pero el solipsismo era, a su vez, únicamente el punto extremo a que llevaba la positividad en la descripción de lo dado; más allá de él, fundándolo por entero, se halla la "realidad", es decir, el pensamiento del yo y del espíritu. Parece, pues, que Varisco sostuvo una metafísica del yo como absoluto, al modo del idealismo romántico. Sin embargo, esto no corresponde estrictamente a su pensamiento. Por un lado, hay que tener en cuenta las condiciones de la formación de la realidad monadológica, la cual implica relación. Por el otro lado, la descripción del yo muestra siempre en él una especie de inconsciente primitivo, que se desenvuelve y diversifica, se cumple y culmina en la tesis de Dios como centro de las conciencias individuales y a la vez como unidad de estas conciencias, pues Dios es, en última instancia, una conciencia, el sujeto creador por excelencia, es decir, el "sujeto universal". El "idealismo crítico" de Varisco desembocó de este modo en una teología y se confirmó a sí mismo en tanto que, a diferencia del realismo y del positivismo, su ex-

VAR

posición era a la vez la crítica de sus propios supuestos. La especulación de Varisco ha sido proseguida por varios discípulos, la mayor parte de los cuales ha llegado a conclusiones muy distintas, pero en todo caso ligadas a las de su maestro por el carácter común de considerar el idealismo como algo susceptible solamente de una crítica interna. Entre dichos discípulos se destacan Pantaleo Carabellese y Gallo Galli, cuyas doctrinas expusimos en artículos separados.

Obras principales: *Verità di fatto e verità di ragione*, 1893. — *Scienza e opinioni*, 1901. — *Introduzione alla filosofia naturale*, 1903. — *Studi di filosofia naturale*, 1903. — *La conoscenza*, 1904. — *Dottrine e fatti*, 1905. — *I massimi problemi*, 1910. — *Conosci te stesso*, 1912. — *Linee di filosofia critica*, 1925. — *Discorsi politici*, 1926. — *Sommario di filosofia*, 1928. — *Dall'uomo a Dio*, 1934. — *Il pensiero vissuto*, 1940. — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, t. VI, 1927. — Véase Enrico di Negro, *La metafísica de B. Varisco*, 1929. — Carmelo Librizzi, *La filosofía de B. Varisco. I. La prima fase del suo pensiero speculativo*, 1936. — Id., id., *Il pensiero di B. Varisco*, 1953. — Pietro Cristiano Drago, *La filosofía de B. Varisco*, 1944. — G. Calogero, *La filosofía de B. Varisco*, 1950. — O. D'Andréa, *B. Varisco e ti problema teologico*, 1951. — Antología con introducción y bibliografía por Giulio Alliney (1943).

VARONA (ENRIQUE JOSÉ) (1849-1933), nac. en Puerto Príncipe (Cuba), fue profesor de filosofía en la Universidad de La Habana. Afiliado al positivismo, adversario de toda metafísica trascendente, Varona siguió principalmente las orientaciones del empirismo inglés. Toda disciplina filosófica debía constituirse, a su entender, siguiendo el modelo de las ciencias naturales; aun reconociendo la distancia que separa a éstas de la filosofía propiamente dicha, excluía cuanto no se atuviese a los fenómenos, cuanto no se hallase dentro del campo de la experiencia posible. Varona admitió por igual las orientaciones de Comte y de Spencer, pero rechazó del primero la fase de la religión de la Humanidad, y del segundo la metafísica de lo Incognoscible. En la lógica, siguió rigurosamente la tendencia inductiva que culminó en Stuart Mill y concibió la investigación lógica como una metodología

VAR

de las ciencias particulares. En psicología, se adhirió al psicofisiologismo experimental y en particular a la doctrina de Bain. En ética, tendió a convertir toda moral teórica en ciencia de las costumbres, pero si fundó la moralidad en la sociabilidad admitió que la libertad es algo posible como conquista del hombre, que puede llegar por su esfuerzo a una parcial desvinculación de las determinaciones naturales. Varona representó, por tanto, todo lo que era considerado en su época como rigurosamente positivista: el determinismo, el mecanicismo, el evolucionismo, el naturalismo, la negación de la metafísica y, en el camino del conocimiento, de toda deducción y de toda intuición, pero sus tendencias últimas implicaban ya la superación del positivismo y el arribo a un escepticismo no sistemático que podía ser resultado tanto de una experiencia vital como de una reflexión sistemática.

Obras filosóficas: *Conferencias filosóficas*: I, *Lógica*; II, *Psicología*; III, *Moral*, 1880. — *Lecciones de psicología*, 1901. — *Nociones de lógica*, 1902. — Edición de *Obras* en 4 vols., La Habana, 1936-1938. — Véase: Varios autores, *Homenaje a Enrique José Varona*, 1935. — Medardo Vitier, *Varona*, 1937. — José Zaqueira, *La figura de Varona*. — Véase también Fermín Peraza: *Bibliografía de Varona*, 1932. — Roberto Agramonte, *Varona. El filósofo del escepticismo creador*, 1949. — Félix Lizaso, *El pensamiento vivo de Varona*, 1949 (introducción y antología). — Varios autores, *Homenaje a E. J. Varona en el centenario de su nacimiento*, 2 vols., 1951 (Publicaciones del Ministerio de Educación, La Habana).

VARSOVIA (CÍRCULO DE). El llamado Círculo de Varsovia o Escuela de Varsovia y, de un modo más preciso, Círculo o Escuela de Varsovia-Lwów, comprende sobre todo diversos lógicos (casi todos ellos discípulos de Kazimierz Twardowski y procedentes, por lo tanto de su escuela), cuyo trabajo es afín al de varios representantes del Círculo de Viena, de la Escuela analítica de Cambridge y, desde luego, de la tradición de la nueva lógica tanto en la línea Frege-Peano-Russell-Whitehead, como en la de Couturat y Hilbert. Sin embargo, ello no significa adscripción formal de la mayor parte de los miembros del Círculo

VAR

a cualesquiera de las direcciones citadas si las consideramos a su vez como Escuelas. Ciertamente que las relaciones entre ellos y los que, dentro de las tendencias mencionadas, han desarrollado una importante labor en el sentido de la formalización de la lógica son muy estrechas; unos y otros participan, por lo demás, en las investigaciones de carácter sintáctico y, sobre todo, semántico. Por lo tanto, una "escisión" del Círculo de Varsovia-Lwów en dos grupos, análoga a la producida dentro del Círculo de Viena, es por lo menos problemática. Ello no ha impedido, con todo, que se haya hablado en un sentido semejante. Así, algunos han estimado que mientras varios miembros del Círculo (tales como Jan Lukasiewicz, Stanislaw Lesniewski, Zygmunt Zawirski (1882-1948), y, en parte, Alfred Tarski, discípulo de Lukasiewicz) se inclinaron hacia un deductivismo extremo e intentaron una derivación de las significaciones a base de consideraciones de índole puramente lógica y sintáctica, otros (como Tadeusz Kotarbinski) trabajaron sobre todo en los problemas de teoría del conocimiento y de metodología de las ciencias en el sentido de un realismo radical o "reísmo" muy semejante al fiscalismo. Pero la "división" parece obedecer más bien, como lo ha hecho observar Z. Jordan, a una repartición del trabajo: mientras unos se inclinaron al trabajo exclusivamente lógico, otros se acercaron a posiciones sensiblemente iguales a las del positivismo lógico o del empirismo científico. Así, Lukasiewicz, Lesniewski, Tarski, Boleslaw Sobocinski, Mordechaj Wajsberg, y también Leon Chwistek (de Cracovia), se preocuparon especialmente de los problemas de la nueva lógica y de la semántica, no sin edificar —como ocurre especialmente con Leániewski, Chwistek y en parte Tarski— ciertos "sistemas" deductivos. La concepción de la semántica (VÉASE) por Chwistek, pertenece a ellos. Lo mismo ocurre con el sistema de Leániewski y con su idea de la ontología (VÉASE). El concepto semántico de verdad en los lenguajes formalizados expuesto por Tarski, con el correspondiente desarrollo de la teoría de los metalenguajes, las pruebas de Wajsberg sobre la irreductibilidad del sistema de la implicación (VÉASE)

VAR

formal al de la implicación material y, sobre todo, la formación de la lógica trivalente y, en general, el desarrollo de la lógica polivalente (VÉASE) propuesta y elaborada por Lukasiewicz, pueden ser considerados como algunas de las más importantes contribuciones de este grupo de lógicos. Por otro lado, un cierto número de miembros derivaron hacia concepciones muy afines al positivismo lógico, de modo que sus relaciones con el Círculo de Viena y con el empirismo científico son aun más estrechas que las existentes en los lógicos mencionados. Así ocurre especialmente con Tadeusz Kotarbinski y con Kazimierz Ajdukiewicz (nac. 1890). Kotarbinski designó su sistema con el nombre de reísmo, según el cual sólo hay cosas como objetos físicos. Ajdukiewicz trabajó en los problemas de la significación y otros conceptos semánticos, especialmente en la cuestión de la "conexión sintáctica", intentando establecer un sistema de reglas que determinen la correspondencia entre las expresiones y las significaciones. Muchos de los estudios de todos estos pensadores aparecieron en la revista *Studia Philosophica, Commentarii Societatis Philosophicae Polonorum* (que ha reasumido la publicación, después de la suspensión de la guerra) en la cual colaboraron, además, otros autores que no pertenecían al Círculo (Roman Ingarden, Bogumil Jasinowski, etc.).

En años recientes se ha desarrollado en Polonia, y especialmente en Varsovia, una corriente marxista que aspira a asimilarse la "filosofía analítica" y la "filosofía lingüística"; esta corriente ha sido calificada de "marxismo analítico-lingüístico" (Henryk Skolimowski, en la tesis en proceso de publicación: *Polish Analytical Philosophy. A Survey and Comparison with British Analytical Philosophy*).

Véase "Bibliographische Notizen über den Wahrschauer Kreis und verwandte Gruppen in Polen", *Erkenntnis*, I (1930-31), 335-339. — K. Ajdukiewicz, "Der logistische Antirationalismus in Polen", *Erkenntnis*, V (1935), 151-161. — Giuseppe Vaccarino, "La scuola polaca di logica", *Sigma* [Roma], 2 (1948). — Z. Jordan, "The Development of Mathematical Logic and of Logical Positivism in Poland between the Two Wars", *Polish Science and Learning*, 6 (Abril, 1945).

VAR

VARRÓN (MARCUS TERENTIUS VARRO) (116-27 antes de J. C.), nac. en Reate, fue en filosofía discípulo de Antíoco de Ascalón y siguió en gran parte las doctrinas eclécticas de éste, mezclándolas, además, con elementos pitagóricos y cínicos. Así, admitió el dogmatismo moderado del último período de la Academia platónica (VÉASE), la doctrina estoica del pneuma (v.), la teología de Panecio, los rasgos pitagorizantes de Posidonio. Además, manifestó una tendencia enciclopédica y un "universalismo" (en el sentido dado por K. Reinhardt a este término) análogo al del último citado filósofo estoico. La amplitud de sus escritos e intereses hizo de Varrón una figura sumamente influyente en la Antigüedad y en gran parte de la Edad Media (la doctrina de las siete artes liberales se remonta a sus nueve libros *Disciplinarum libri IX*). Son valiosos en particular sus estudios históricos, lingüísticos, geográficos y meteorológicos. Por los fragmentos conservados de ellos (por ejemplo, los de sus *Sátiras Menipeas*, que trataban cuestiones éticas con ilustraciones históricas y mitológicas) tenemos noticias que de otra suerte se habrían perdido acerca de muchas doctrinas filosóficas y teológicas de la Antigüedad.

De las muchas obras de Varrón se han conservado solo: 5 de las 25 libros sobre la lengua latina, y los 3 libros de su diálogo sobre la economía agraria. Conocemos, sin embargo, algo de lo que contenían los 41 libros de las *Antiquitates*, y algunos importantes pasajes de los libros I, XIV, XV y XVI de la segunda parte de los *Rerum divinarum libri*, por lo que dicen de tales obras algunos autores antiguos (especialmente San Agustín en *Civ. Dei*, VI, 3). San Agustín se refiere también (*Civ. Dei*, VII, 9; VII, 34, 35) a un libro de Varrón titulado *Liber de cultu deorum*. Es la misma obra de que se ha hablado como el "Logistoricus" *Curio de deorum cultu*. Véase a este respecto Ettore Bolisani, *I Logistorici Varroniani*, 1937.

La primera edición de las obras transmitidas de Varrón fue la de Scaliger (París, 1581-1591). Ediciones críticas: *Saturarum Menippearum reliquiae*, rec. A. Riese (1865); "M. Terenti Varronis Antiquitatum rerum divinarum libri I, XIV, XV, XVI", ed. R. Agahd (*Jahrbuch für klassische Philologie*, Supp. XXIV (1898), I, 220, 367-68; *Varros Logistoricus über die*

VAS

Götterverehrung (Curio de cultu deorum), ed. Burkhart Cardauns, 1960.

Véase H. Kettner, *Varronische Studien*, 1865. — G. Boissier *Étude sur la vie et les ouvrages de M. T. Varron*, 1861. — Artículos de E. Norden (*Jahrbuch für klassische Philologie*, 1892 y 1893), W. Wendling (*Hermès*, 1893), K. Mras (*Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, 1914). — Véase también A. Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa*, 1892.

VASCONCELOS (JOSÉ) (1882-1959), nac. en Oaxaca (México), realizó desde su cátedra de la Universidad Nacional, el rectorado de esta última y la Secretaría de Educación, que regentó desde 1921 hasta 1923, esfuerzos considerables para la reorganización de la enseñanza universitaria, la cultura popular y la difusión de los autores clásicos (incluyendo los filósofos) en México. El pensamiento filosófico de Vasconcelos está inspirado en una reacción contra el intelectualismo y en un intento de revalorizar las posibilidades de la intuición emocional, con vistas a la constitución de un sistema metafísico que, según propia confesión, puede calificarse de "monismo fundado en la estética". Este sistema fue presentado ya en germen en su interpretación de la teoría pitagórica como teoría rítmica, donde las categorías estético-metafísicas predominan sobre las puramente numéricas y matemáticas. Pero fue desarrollada luego en una construcción cuyas influencias plotinianas fueron repetidamente reconocidas por el autor. El monismo estético de Vasconcelos no es, empero, solamente una revivificación del emanatismo monista plotiniano. Por un lado, Vasconcelos ha introducido en sus conceptos la noción moderna de energía, que desempeña en su sistema un papel análogo al desempeñado en las antiguas concepciones emanatistas por la idea de substancia. Por otro lado, ha concebido la evolución del universo en un sentido emergentista, encaminado hacia la transformación de la energía cósmica en belleza, la cual es el estadio supremo y más perfecto de la energía primitiva. Esto no significa que Vasconcelos se adhiera a un impersonalismo monista; por el contrario, ha subrayado cada vez más los fuertes motivos de índole personalista que subyacían en su filosofía, motivos que, a su entender, son coincidentes con

VAS

las ideas fundamentales cristianas y especialmente católicas.

Obras: *Pitágoras: Una teoría del ritmo*, 1916, 2ª ed., 1921. — *El monismo estético*, 1918. — *Estudios indostánicos*, 1920, 3ª ed., 1938. — *La revulsión de la energía, y los ciclos de la fuerza, el cambio y la existencia*, 1924. — *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana*, 1925. — *Indoogía: una interpretación de la cultura iberoamericana*, 1927. — *Tratado de metafísica*, 1929. — *Pesimismo alegre*, 1931. — *Ética*, 1932, 2ª ed., 1939. — *La cultura en Hispanoamérica*, 1934. — *De Robinson a Odisea: pedagogía estructural*, 1935. — *Bolivarianismo y monroísmo: temas iberoamericanos*, 1935, 3ª ed., 1937. — *Estética*, 1936, 3ª ed., 1945. — *Historia del pensamiento filosófico*, 1937. — *Manual de filosofía*, 1940. — *El realismo científico*, 1943. — *Lógica orgánica*, 1945. — véase J. Sánchez Villaseñor, *El sistema filosófico de Vasconcelos; ensayo de crítica filosófica*, 1939. — A. Besave Fernández del Valle, *La filosofía de J. Vasconcelos (El hombre y su sistema)*, 1958.

VASSALLO (ÁNGEL) nac. (1902) en Buenos Aires, es profesor titular de Introducción a la Filosofía en la Universidad de Buenos Aires, y profesor de teoría del conocimiento en el Instituto del Profesorado Secundario en la misma ciudad. Influido sobre todo por el idealismo clásico alemán, por la mística cristiana y por la metafísica francesa contemporánea, en particular por Blondel, ha encontrado en este último pensador una gran afinidad con sus propias tesis. Su trabajo filosófico tiene su punto de partida en la evidencia de la esencial finitud que se revela en toda la vida espiritual o humana del hombre. Esta finitud no impide, sin embargo, que toda esta vida sea aspiración a lo trascendente, participación en el ser trascendente e infinito. En esta participación, que convierte la vida en un alejamiento y a la par en una aproximación a lo que trasciende, se realiza la vida misma en cuanto es auténtica. La conversión de la metafísica en ética que exige semejante coincidencia de la trascendencia y de la vida auténtica da paso a una investigación metafísica del ser finito e insuficiente, pero esta metafísica es a la vez la preparación para una conversión de la vida espiritual en una sabiduría plena y completa, en un saber que engloba en su seno como

VAU

uno de sus momentos particulares el pensar filosófico.

Obras: *Nuevos prolegómenos a la metafísica*, 1938. — *Elogio de la virgilia*, 1939. — *Alejandro Korn* (en colaboración con F. Romero y L. Aznar), 1940. — *Ensayo sobre la ética de Kant y la metafísica de Hegel*, 1945. — *¿Qué es filosofía?*, 1945. — *El problema moral*, 1957.

VAUVENARGUES (LUC DE CLAPIERS, MARQUÉS DE) (1715-1747), nac. en Aix, persiguió en toda su obra, como el mismo señala, la "razón de las variedades" del espíritu humano, variedades que hacen suponerlo esencialmente contradictorio e inexplicable. Pero tal contradicción se debe a la usual reducción de un principio del espíritu al otro, a la incompreensión de que, por ejemplo, la viveza del ánimo pueda implicar la comprensión profunda. Todo son para Vauvenargues contradicciones imaginarias; en el hombre hay una variedad aparentemente inexplicable, porque hay una desigualdad: "Quienes quieren que los hombres sean enteramente buenos o enteramente malos, absolutamente grandes o pequeños, no conocen la naturaleza. Todo está mezclado en los hombres; todo está en ellos limitado, y el vicio mismo tiene sus límites" (Conn, *de l'esp. humain*, III). El único que puede efectuar una unificación es, en rigor, el genio, el hombre capaz de combinar principios tan opuestos como son la finura con el sistema, la imaginación con el juicio. Entonces puede practicarse una unificación que no destruye la diversidad de los caracteres; el apotegma de Vauvenargues: "El espíritu del hombre es más penetrante que consecuente y abarca más de lo que puede ligar" (*Ref. et Max.*, II) no tendría que regir para un genio que llegara a comprender el fundamento de la diversidad misma. Tal diversidad es a la vez moral e intelectual; del mismo modo que las buenas acciones pueden ser utilizadas para el mal y las malas para el bien, las verdades pueden ser utilizadas para el error y los errores para la verdad: "No hay acaso ninguna verdad —escribe en una ocasión Vauvenargues— que no sea para algún espíritu materia de error" (*ibid.*, XXXII). He ahí la imposibilidad de una comprensión de tipo universal tanto como una moral de tipo univer-

VAZ

sal; esta última es radicalmente falsa, porque no a todo el mundo le es dada la facultad de realizar en la misma medida su pasión y su fuerza. Por eso no hay para Vauvenargues una moral racional que deba dictar al hombre en general lo que tiene que hacer, sino que, por el contrario, el carácter mismo del hombre, su mayor o menor fuerza, su genialidad más o menos profunda es lo que está más acá y a la vez más allá de toda moral. No es extraño, pues, que Vauvenargues haya sido considerado como un precursor de Nietzsche; calificar de mediocridad la moderación de los débiles es, en efecto, con otros análogos pensamientos, tender a una especie de primado del sentimiento de poder. Obra capital: *Introduction à la connaissance de l'esprit humain* (1746), publicada en 1747 junto con *Réflexions et Maximes*. — Ediciones de obras: París, 1747, 1797, 1857, 1874. Edición reciente por Varillon, 3 vols., 1929. — Véase M. Paléologue, *Vauvenargues*, 1890. — R. C. Haferberg, *Die Philosophie Vauvenargues, Ein Beitrag zur Geschichte der Ethik*, 1898 (Dis.). — C. Nebel, *Vauvenargues Moralphilosophie in besonderer Berücksichtigung seiner Stellung zur französischen Philosophie seiner Zeit*, 1901. — E. Heilmann, *Vauvenargues als Moralphilosoph und Kritiker*, 1906 (Dis.). — A. Borel, *Essai sur Vauvenargues*, 1913. — May Wallas, *Luc de Clapiers, marquis de Vauvenargues*, 1928. — Th. Rabow, *Die 10 Schaffensjahre des Vauvenargues 1737-47*, 1932. — H. Gaillard de Champrio, "Vauvenargues", *Revue de Cours et Conférences*, XXXVIII, 6, págs. 48-97, 620-36; 9, págs. 51-56; 10, 749-62. — G. Saintville, *Stendhal et Vauvenargues*, 1938. — F. Vial, *Une philosophie et une morale du sentiment. Luc de Clapiers, marquis de Vauvenargues*, 1938. — P. Souchon, *Vauvenargues, philosophe de la gloire*, 1947.

VAZ FERREIRA (CARLOS) (1871-1958) nació en Montevideo (Uruguay) y fue profesor (y rector) en la Universidad de dicha capital. Influido por el positivismo y en particular por Stuart Mill, así como por las orientaciones vitalistas e intuicionistas, su posición puede caracterizarse como la de un positivismo total, y, por consiguiente, como la de una superación de las tendencias positivistas por el camino de su completa asimilación. El postulado capital del empirismo positivista es llevado por Vaz Ferreira a

VAZ

sus últimas consecuencias, sin exclusión de ninguno de los hechos susceptibles de ser experimentados. Esta posición implica, a su entender, una reforma de la lógica, cuyo carácter puramente racionalista, no advertido ni siquiera por los mayores representantes del empirismo, urge sustituir por una tendencia experimental, por una "lógica viva" destinada a evitar el verbalismo a que todo racionalismo conduce. En el dominio sociológico, Vaz Ferreira ha trabajado sobre todo en la fundamentación y desarrollo de su doctrina del "derecho de habitación" en la tierra, derecho anterior a los de propiedad y producción, sobre los cuales disputan y se contraponen las teorías individualistas y colectivistas ignorando el supuesto que les da origen y sin el cual ni siquiera existirían. El pensamiento de Vaz Ferreira se desenvuelve en todos los casos siguiendo una fuerte tendencia a lo concreto, único medio de evitar las falacias y los errores a que da lugar una aplicación de la lógica pura al territorio concreto, el cual se resiste a toda solución meramente teórica. La lógica viva y su consecuente aplicación, más allá de todo razonamiento puro y de todo verbalismo, es el único instrumento apropiado para no confundir los problemas explicativos o problemas de conocimiento con los problemas normativos, esto es, con aquellos problemas en los cuales toda pretendida solución debe dar paso a la elección, a una "solución imperfecta" en virtud de su carácter práctico, concreto y, por así decirlo, "impuro" desde el punto de vista lógico-ideal. La filosofía de Vaz Ferreira es así, pues, algo más que un simple programa para una lógica concreta y viva y representa un vigoroso esfuerzo para la realización de semejante propósito. Pues una lógica viva solamente puede alcanzar pleno sentido en la aplicación a la realidad y, por consiguiente, en la estructuración de lo real según esquemas muy distintos de los habituales. La preocupación por los problemas concretos es, por consiguiente, en Vaz Ferreira, el resultado de un interés por lo real y el deseo de que esta realidad no escape a las mallas de la lógica concreta. El carácter fragmentario de su obra no es de este modo un defecto, sino la virtud necesaria para que la lógica

VAZ

viva tenga efectivamente un sentido. La filosofía en el Uruguay tiene, después de Vaz Ferreira, diversos representantes: Emilio Aribé (nac. 1893 en Melo) defiende en su *Teoría del Nous* (véase también *Trascendencia y platonismo y poesía*, 1948) un puro intelectualismo; Núñez Regueiro, nac. en Uruguay y profesor en Argentina, da un matiz religioso y especialmente cristiano a una especulación metafísica que se basa a su vez en la cuestión central de la moral humana. Trabajan asimismo en el campo filosófico, a menudo con una orientación personalista, Luis E. Gil Salguero, Carlos Benvenuto, todos ellos incitados por el pensamiento de Vaz Ferreira, aunque no necesariamente por el contenido específico del mismo.

Obras: *Curso expositivo de psicología elemental*, 1897. — *Los problemas de la libertad* (Fascículo I), 1907. — *Moral para intelectuales*, 1908, 2a ed., 1920, 3a ed., 1957. — *El pragmatismo. Exposición y crítica*, 1908. — *Conocimiento y acción*, 1908. — *Lógica viva*, 1920. — *Sobre los problemas sociales*, 1922. — *Sobre fermentarismo*, 1933. — *Fermentarlo*, 1938. — *La actual crisis del mundo desde el punto de vista racional*, 1940. — *Trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas y falacias correlacionadas*, 1940. — *Sobre interferencias de ideas*, 1941. — *Racionalidad y genialidad*, 1947. — *Sobre la percepción métrica*, 1956. — *Antología filosófica*, con prólogo de E. Oribe, 1961. — Obras completas, 20 vols., 1957 y sigs., ed. E. Oribe. — Véase Agustín Álvarez Villablanca, *Carlos Vaz Ferreira. Ein führender Pädagoge Südamerikas*, 1938. — Alejandro Arias, *Vaz Ferreira*, 1949. — M. A. Claps, *Vaz Ferreira. Notas para un estudio*, 1950 [sobretiro de *Número*, II, 6-7-81. — Aníbal del Campo, *El problema de la creencia y el intelectualismo de V. F.*, 1959 (monog.).

VÁZQUEZ (GABRIEL) (1549-1604), nac. en Villaesusa de Haro (Castilla la Nueva), estudió en Belmonte del Tajo y en Alcalá, ingresó en 1569 en la Compañía de Jesús y profesó en Madrid, Alcalá y el Colegio Romano de Roma. Dentro de la orientación general aristotélico-escolástica, era característico del pensamiento filosófico de Gabriel Vázquez el considerar detenidamente las diferentes sentencias de los grandes autores escolásticos sobre cada problema fundamental y proponer la que a su entender era más verdadera

VEC

o plausible. En buen número de casos la sentencia adoptada era la de Santo Tomás. Pero en otras ocasiones se inclinaba por una cierta interpretación de la doctrina tomista (por ejemplo, la de Cayetano), y en otras ocasiones todavía se inclinaba por la opinión escotista. Su independencia de criterio respecto a las sentencias más comunmente aceptadas dentro de su Orden se manifestó en puntos tan esenciales como el del problema del concepto del ente, pues Vázquez rechazaba que hubiese un concepto del ente válido para todas las especies de entes. Entre las doctrinas originales filosóficas de Vázquez figuran, según indica M. Solana, las siguientes: doctrina de "la inestabilidad del fundamento de la distinción de razón racionada y racionante, de ser la naturaleza y no el supuesto el verdadero principio *ut quod* de la operación, de la composición esencial relativa del juicio, del constitutivo de la libertad divina, de la esencia de la ley natural".

Obras: *De cultu adorationis libri tres*, 1954. — *Commentariorum ac Disputationum im primam, secundam vel tertiam partem S. Thomae*, 7 tomos, 1598 y sigs. — *Paraphrasis, et compendiaría explicatio ad nonnullas Pauli Epistolae*, 1612. — *Opuscula moralia. De elemosyna, scandalo, restitutione, pignoribus et hypothesis, testamentis, beneficiis, redditibus, ecclesiasticis*, 1617. — *Disputationes methaphysicae* (compiladas de las obras de Vázquez por F. Murcia de la Llana), 1617. — Véase M. Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (Siglo XVI)*, t. III, 1941, págs. 425-51. — L. Verrecke, *Conscience morale et loi humaine selon G. V.*, 1958 [Bibliothèque de théologie morale, II, 4].

VECCHIO (GIORGIO DEL) nac. (1878) en Bolonia, ha sido profesor de filosofía del Derecho en Ferrara (1903-1906), Sassari (1906-1909), Messina (1909-1910), Bolonia (1910-1920) y Roma (1920-1953). Del Vecchio ha propuesto una filosofía calificada por el mismo de "paralelismo trascendental". Según la profesión de fe filosófica hecha en su artículo sobre "El hombre y la naturaleza", de 1961 (Cfr. *infra*), Del Vecchio abraja las siguientes convicciones filosóficas: 1. El hombre es parte de la Naturaleza, pero también la Naturaleza es parte del hombre en cuanto representación. 2. Hay dos puntos de vista

VEC

opuestos, pero ambos aceptables: el del objeto y el del sujeto (que otros llaman respectivamente: el del "no yo" y el del "yo"; el del "espíritu" y el de la "materia"). En efecto, hay cierto equilibrio (o equipolencia) entre los dos puntos de vista en el orden teórico, aunque cada uno de ellos comporte diferencias importantes en el orden práctico. 3. No hay que confundir "objeto" y "sujeto" con "cosas" o "realidades", pues son "criterios trascendentales" o "principios regulativos necesarios". 4. La realidad tiene un aspecto bipolar, de tal suerte que ningún aspecto de ella puede reducirse nunca al aspecto opuesto, y ningún término de la antítesis puede eliminar al otro.

Estas convicciones filosóficas no han sido desarrolladas por Del Vecchio en ningún sistema, pero algunas de ellas subyacen en sus numerosos trabajos de filosofía del Derecho. Por ejemplo, los hechos y las normas jurídicas son estudiados por Del Vecchio como manifestación de una duplicidad necesaria; las acciones humanas son actos naturales que apuntan a la subjetividad universal, pero ésta a la vez apunta a los actos naturales; ética y Derecho son formas que poseen cada una sus propias categorías, que son respectivamente "subjetivas" y "objetivas", no habiendo ninguna forma intermedia ni tampoco ninguna distinta, pero relacionándose entre sí como modos interdependientes, etc., etc.

Nos confinamos aquí a los aspectos más propiamente filosóficos del pensamiento de Del Vecchio; a éste se deben, además, numerosas investigaciones sobre el Derecho y el Estado, así como sobre los aspectos históricos de la Evolución del Derecho. En este último respecto es importante destacar la simultánea afirmación que hace del Vecchio de la "mutabilidad" y la "eternidad" del Derecho.

Obras principales: *El sentimiento giuridico*, 1902 [monog.], 2a ed., 1908.

— *Diritto e personalità umana nella storia del pensiero*, 1904, 3a ed., 1917. — *I presupposti filosofici della nozione del diritto*, 1905. — *Il concetto del diritto*, 1906, 2a ed., 1912. — *Il concetto della natura e il principio del diritto*, 1908, 2a ed., 1922. — *Sull'idea di una scienza del diritto universale comparato*, 1908, 2a ed., 1909. — *Sui principi generali del diritto*, 1921. — *La giustizia*, 1922, 5a ed., 1951 (trad.

VED

esp.: *La justicia*, 1952). — *L'homo juridicus e l'insufficienza del diritto come regola della vita*, 1936. — *Lo Stato*, 1953. — *Mutabilità e eternità del diritto*, 1954. — La obra más conocida de Del Vecchio son sus *Lezioni di filosofia del diritto*, 9a ed., 1953. De estas lecciones hay una trad. esp. con muy numerosos agregados por Luis Recaséns Siches: *Filosofía del Derecho*, 2 vols., 1946. — Otras trads. esp.: *Derecho y vida (Nuevos ensayos de filosofía jurídica)*, 1942, 5* ed., 1946. — *Hechos y doctrinas*, 1942. — El artículo al que nos hemos referido en el texto es: "L'homme et la nature", *Revue Philosophique de Louvain*, LXIV (1961), 683-92 [Comunicación al XII Congreso Internacional de Filosofía en Venecia. Setiembre de 1958]. Estas ideas habían sido ya expuestas en varias obras del autor, como, por ejemplo, en: *I presupposti*, etc. (1905) y en un ensayo titulado "Ética, Diritto e Stato" publicada en la *Rivista Internazionale di filosofia del diritto* (VI, 1934), dirigida por Del Vecchio.

Bibliografía: R. Orecchia, *Bibliografía di G. D. V.*, 1941, 2a ed., 1949. — De los numerosos escritos sobre D. V. mencionamos: José de la Riva Agüero, "Sobre dos recientes opúsculos de J. del Vecchio", en *Dos estudios sobre la Italia contemporánea*, 1937, págs. 5-30. — E. Galán y Gutiérrez, "El pensamiento filosófico jurídico del profesor G. D. V.", *Revista de Ciencias jurídicas y sociales*, LXXV (1936), 267-317. — V. Viglietti, *L'insegnamento di un maestro. Soluzioni filosofico-giuridiche nella dottrina di G. Del V.*, 1934. — *id.*, *id.*, *Le premesse metafisiche della dottrina di G. D. V.*, 1938. — E. Vidal, *La filosofia giuridica di G. del V.*, 1951. — R. H. A. Glaeys, *De rechtstheorie en het natuurrecht bij G. del V.*, 1963 [con bib.].

VEDA es el nombre que recibe una colección de escritos que constituyen el fundamento de la tradición religiosa en la India (brahmanismo, luego hinduismo) y, en buen parte (a través de explicaciones y comentarios [véase UPANISAD]), el de las posteriores escuelas filosóficas de dicho país. Dicha colección se divide en cuatro partes, las cuales reciben los nombres de *Rig-Veda* (*Rk-Veda*), *Yajur-Veda*, *Sama-Veda* y *Atharva-Veda*. El contenido del *Veda* es una serie de himnos métricos en alabanza de las divinidades; se agregan a ellos máximas rituales para los sacrificios, melodías para el canto y recetas mágicas. Desde el punto de vista de la forma, la literatura védica

VED

se compone de series de *mantras* o himnos, y series, posteriores, de *brahmanas*, escritas en prosa y de carácter principalmente litúrgico. El contenido de la literatura védica parece, pues, de escaso valor filosófico. Sin embargo, aparte el hecho indicado de que constituye una base para ulteriores especulaciones filosóficas dentro de la tradición religiosa ortodoxa, se ha hecho observar que en algunos de sus pasajes se encuentran referencias a una única divinidad suprema a la cual se aplican nombres de varios dioses. Según algunos autores, ello conduciría no solamente a un monoteísmo, sino también a una especulación de índice monista.

El *Veda* es considerado como sagrado y revelado. Algunos sistemas ortodoxos, con el *Mimamsa* (VÉASE), lo estiman, además, como eterno. Es interesante hacer constar que ya en la literatura védica hay referencias a corrientes "librepensadoras". Estas corrientes son combatidas como producidas por "gentes sin principios y sin fe". Varios tratadistas se inclinan a pensar que el jainismo y el budismo y otras tendencias calificadas de heterodoxas arrancan de las concepciones allá referidas.

Véanse bibliografías de FILOSOFÍA ORIENTAL, y de FILOSOFÍA INDIA. Además: H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, 1894. — Id., id., *Die Weltanschauung der Brahmana-Texte*, 1919.

VEDĀNTA. El término *Vedānta* se entiende en dos sentidos: (1) Como designación del final del *Veda* (VÉASE) y, por lo tanto, como uno de los modos de referirse a las *Upanisad* (VÉASE), y (2) Como una de las seis escuelas ortodoxas (*astika*) de la filosofía india (VÉASE). En el presente artículo nos referiremos primariamente al sentido (2).

Como hemos indicado en el artículo *Mimamsa* (VÉASE), el sistema *Vedanta* es considerado asimismo como una de las dos formas de la *Mimamsa*: la *Uttara-mimamsa* (o también *Brahma-mimamsa*), basada en las *Upanisad* o parte posterior del *Veda*. Está, pues, muy relacionado con la escuela *Purva-mimamsa* o *Mimamsa* propiamente dicha. Aquí, sin embargo, lo presentaremos aisladamente.

El sistema *Vedanta* es el más influ-

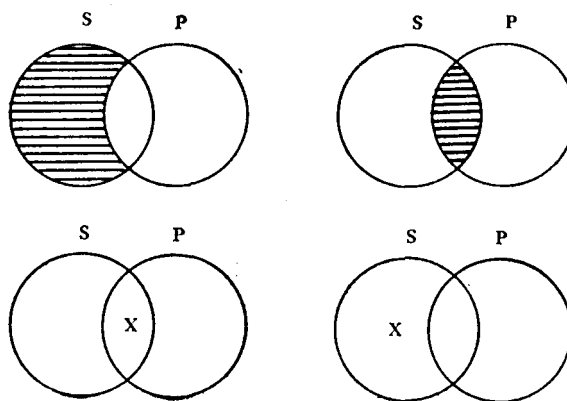
VED

yente de los sistemas ortodoxos y el más conocido también fuera de la India. Por su carácter especulativo ha suscitado, además, considerable interés en Occidente. En la actualidad ha dado lugar a un amplio movimiento filosófico (y filosófico-religioso) que recibe el nombre de *Neo-Vedanta*. Hay varias escuelas del *Vedānta*, todas ellas basadas en el llamado *Brahma-sutra* (o también *Vedānta-sutra*) debido a Badarayana. Cada uno de los grandes comentarios al *Brahma-sutra* ha dado lugar, en rigor, a una escuela del *Vedānta*; se destacan entre ellas las de Sankara (o escuela *Advaita*), de Ramanuja (o escuela *Visistadvaita*) de Madhva y de Nimbarka; particularmente importantes e influyentes son las dos primeras, a las cuales exclusivamente nos referiremos aquí.

El sistema *Vedanta* en sus varias manifestaciones se apoya en las *Upanisad*. Oponiéndose tanto al dualismo de la escuela *Sankhya* como a la excesiva insistencia en el ritualismo proclamada por el sistema *Purva-mimamsa*, el *Vedānta* subraya la unidad de cuanto existe. Ha recibido por ello la calificación de sistema monista, si bien debe advertirse que no siempre puede identificarse la concepción monista del *Vedānta* con las doctrinas monistas propias de algunas de las filosofías de Occidente; la obtención de liberación (véase MOKSA) como disociación del alma respecto al cuerpo constituye en el *Vedānta* un motivo más fundamental que el propiamente teórico. Aho-

VED

ra bien, buen número de afirmaciones de índole teórica y especulativa acompañan a la doctrina de la unidad esencial de cuanto es. Por ejemplo, la producción del mundo por Dios (*Brahma*) o Alma y Persona universales en tanto que extraído de sí mismo; la existencia de almas (encerradas en los cuerpos y perdidas en la multiplicidad) que necesitan liberarse de estas ataduras; la idea de que estas almas son, en último término, partes del Todo-Dios, aunque no el Todo-Dios mismo, etc. Estas afirmaciones plantean varios problemas de índole filosófico-teológica: el problema de la naturaleza de la realidad unitaria de *Brahma*; el problema del modo como el mundo visible ha surgido del principio (*Brahman*, *Atman*, *Brahman-Atman*); el problema del modo de vinculación de cada alma con dicho principio. Las respuestas a estos problemas dados por las escuelas de Sankara y Ramanuja difieren entre sí en algunos aspectos fundamentales. Sankara, por ejemplo, insiste en la naturaleza absolutamente trascendente de Dios; Dios es, considerado en su esencia, tan absoluto que resulta difícil enunciar nada acerca de él. Decimos que es completa conciencia y completa realidad e infinitud, pero hay que estimar estas calificaciones como sólo aproximadas. La teología de Sankara se aproxima con ello a una teología negativa. Ahora bien, Dios puede ser visto también desde un ángulo menos absoluto, como objeto de adoración y como creador del mundo—una



- A: Todos los S son P
 I: Algunos S son P
 E: Ningún S es P
 O: Algunos S no son P

VEN

creación que es efectuada por medio de su poder mágico: *maya* (VÉASE)—, pero en tal caso se trata menos de la esencia de Dios que de su apariencia. El espíritu debe, por lo tanto, identificarse con *Brahma* y entender que su ser es el mismo ser de la realidad suprema; sólo de este modo se produce la liberación, que se basa, por lo pronto, en el reconocimiento de la apariencia. Ello no significa, empero, suspensión de toda acción; lo que pretende Sankara es que toda acción y todo pensamiento sean llevados a cabo con perfecto desasimiento de lo que no es real. En cambio, Ramanuja intenta conciliar la concepción de Dios como absoluto con un personalismo de Dios y de las almas. Por eso en Rámanuja las almas y la materia se destacan más claramente que en Sankara del seno de la realidad suprema: no hay distinción entre la esencia y la apariencia de Dios, pues Dios es a la vez causa y efecto. En forma muy cercana a un pensamiento dialéctico, Rámanuja pretende que hay a la vez identidad y diferencia entre Dios y las almas: todo depende del motivo que se acentúe. Por lo demás, mientras Sankara se opone al ritualismo excesivo, Rámanuja estima que hay en el ritualismo de la *Mimamsa* muchos elementos aprovechables: los ritos son necesarios para conseguir la liberación buscada.

Véase bibliografía de FILOSOFÍA INDIA. Además: C. S. Ghaté, *Le Véda, étude sur les Brahmasutras et leurs cinq commentaires*, 1918. — O. Lacombe, *L'absolu selon le Vedanta*, 1938 (Sankara y Rámanuja). — S. K. Das, *A Study of the Vedanta*, 1938. — R. Guenon, *L'homme et son devenir selon le Vedanta*, 1952. — G. R. Malkani, *Vedantic Epistemology*, 1953. — D. M. Datta, *The six Ways of Knowing: A Critical Study of the Vedanta Theory of Knowledge*, 1960. — Y. Keshava y Richard F. Allen, *The Pure Principle: An Introduction to the Philosophy of Shankara*, 1960. — N. K. Devaraja, *An Introduction to Sankara's Theory of Knowledge*, 1963. — También: *Vedanta for the Western World*, selección de Christopher Isherwood, 1948.

VENN (DIAGRAMAS DE). En el artículo Clase (VÉASE) hemos introducido varios diagramas que representan gráficamente clases y relaciones entre clases. La idea de tal representación gráfica se atribuye a

VEN

Leonhard Euler (v.), pero, como hemos señalado en otro lugar (véase DIAGRAMAS), fue probablemente anticipada por diversos autores. A base de la misma John Venn (v.) propuso representaciones gráficas de las proposiciones A, E, I, O (véase PROPOSICIÓN) y de silogismos. Estas representaciones permiten comprobar si un razonamiento silogístico dado es o no válido. El método de comprobación recibe por ello el nombre de *método de Venn*.

Presentamos ante todo los diagramas de las proposiciones A, E, I, O: (véase al pie de la página anterior).

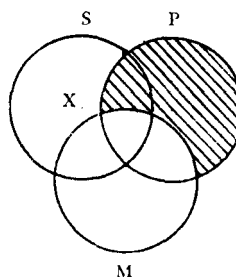
Las partes sombreadas indican inexistencia de una clase; las partes marcadas con una Y, existencia de una clase; las partes en blanco, ausencia de información sobre una clase.

Ahora bien, como los silogismos tienen tres términos, hay que introducir un tercer círculo. Supongamos que tenemos las premisas:

Comprobación de tres silogismos para ver si son o no válidos:

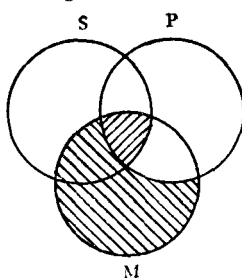
Silogismo 1.

Todos los pescadores de caña son tranquilos ..	Todos los P son M
Algunos periodistas no son tranquilos	Algunos S no son M
<hr/>	
Algunos periodistas no son pescadores de caña .	Algunos S no son P



El silogismo es válido (*Baroco*, segunda figura).

Silogismo 2.



El silogismo no es válido.

Todos los daneses son demócratas	Todos los M son P
Ningún patagón es danés	Ningún S es M
<hr/>	
Ningún patagón es demócrata .	Ningún S es P

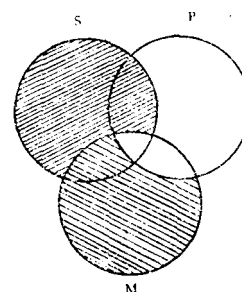
Silogismo 3.

Todos los leones son carnívoros	Todos los M son P
Algunos leones son animales africanos	Algunos M son S
<hr/>	
Algunos animales africanos son carnívoros ...	Algunos S son P

VEN

Todos los M son P
Todos los S son M.

La figura resultante, siguiendo las indicaciones anteriores, es:



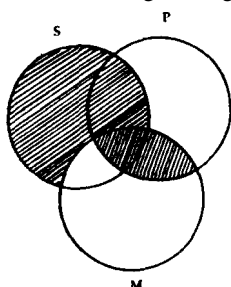
En esta figura queda gráficamente indicado 'Todos los S son P', lo que, dadas las premisas anteriores, es la conclusión del modo *Barbara* (primera figura).

Si consideramos ahora las premisas:

Ningún P es M
Todos los S son M,

VEN

construiremos la figura siguiente

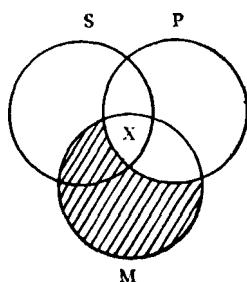


En esta figura queda gráficamente indicado 'Ningún S es P' que, dadas las premisas anteriores, es la conclusión del modo *Celarent* (primera figura).

J. Venn, *Symbolic Logic*, 1881, 2a ed., 1894. — K. Dürr, "Les diagrammes logiques de L. Euler et de J. Venn", *Proceedings of the Xth International Congress of Philosophy*, Amsterdam, 1948.

VENN (JOHN) (1834-1923) nació en Drypool (Hull) y fue profesor en la Universidad de Cambridge. Incluido por Hamilton y John Stuart Mill, Venn se destacó por sus trabajos en lógica inductiva. Como Hamilton, además, proporcionó en el curso de sus investigaciones lógicas sistemáticas muchos datos para el estudio de la historia de la lógica. Venn es conocido hoy sobre todo por los diagramas llamados *diagramas de Venn* a que nos referimos en el artículo precedente.

Obras: *Logic of Chance*, 1866, 3a ed., 1888. — *Some of the Characteristics of Belief*, 1870. — *Symbolic Logic*, 1881, 2a ed., 1894. — *The Principles of Empirical or Inductive Logic*, 1889, 2a ed., 1907.



El silogismo (3) es válido (*Datisi*, tercera figura).

VERA (AUGUSTO) (1813-1885) nació en Amelia (Umbria, Italia). Vera estudió en Roma y residió luego mucho tiempo fuera de Italia (Sui-

VER

za, Francia, Inglaterra) hasta ser nombrado, en 1860, profesor en la Universidad de Nápoles.

Vera fue uno de los más distinguidos y activos neohegelianos italianos del siglo XIX (véase *Neohegelianismo*). Sus traducciones y comentarios de varias obras de Hegel, especialmente de la *Lógica* y de la *Enciclopedia*, ejercieron considerable influencia en el interés suscitado por Hegel en Italia. Vera representó un hegelianismo que podría llamarse "puro", a diferencia del hegelianismo más o menos kantiano de otros neohegelianos, como Spaventa (véase), pero esa "pureza" no le impidió tratar de desarrollar varios temas hegelianos capitales en forma que pudiese ir "más allá de Hegel". Especialmente importantes fueron los trabajos de Vera sobre el modo como el desarrollo de la Idea en la historia no es, a su entender, incompatible con la autonomía individual: la libertad de la Idea y la de los individuos van, así, de consuno. Vera se interesó asimismo por articular la filosofía de la Naturaleza hegeliana con los resultados de las ciencias positivas, tendiendo un puente entre lo "especulativo" y lo "experimental".

Obras principales: *Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termino doctrina*, 1845. — *Le problème de la certitude*, 1845. — *Introduction à la philosophie de Hegel*, 1855. — *Inquiry into Speculative and Experimental Science*, 1856. — *Profusioni alla storia della filosofia e alla filosofia della storia*, 1862. — *Il problema dell'assoluto*, 1882. — *Dio secundo Platone, Aristotele ed Hegel*, 1886.

Véase Karl Rosenkranz, *Hegels Naturphilosophie und die Bearbeitung derselben durch den italienischen Philosophen A. Vera*, 1858. — A. Plèbe, *Spaventa e Vera*, 1954.

VERACIDAD. Se distingue entre verdad (véase) y veracidad, considerándose que mientras la primera es la realidad misma de la cosa, o la correspondencia de la cosa con el intelecto, o del enunciado con aquello de que se habla, etc., la segunda es una especie de correspondencia de lo que se dice con quien lo dice. Por eso mientras lo contrario de la verdad, o de los diversos tipos de verdad, es el error, lo contrario de la veracidad es la mentira o el engaño.

Se ha considerado a menudo que la veracidad es equivalente a la "ver-

VER

dad moral", a diferencia de la "verdad ontológica", "verdad metafísica", "verdad gnoseológica", "verdad lógica", "verdad semántica" o cualesquiera otras formas de "verdad". "La verdad moral —ha escrito Leibniz— es llamada por algunos *veracidad*" (*Nouveaux Essais*, IV, v, 11). En todo caso, la veracidad es el tipo de verdad que compromete a quien la propone, sea, como se ha dicho en el pasado, moralmente, sea, como se ha dicho en tiempos más recientes, "existencialmente". Por este motivo se ha equiparado asimismo la veracidad con la sinceridad. Ello parece indicar que es posible ser veraz y no decir la verdad. Pero no parece posible ser veraz sin voluntad de decir la verdad y además, de hacer todo lo posible para decirla. Por eso no se puede ser veraz mintiendo, y tampoco se puede serlo manteniendo una actitud de indiferencia, o despreocupación, por la verdad.

La veracidad puede concebirse como "veracidad para consigo mismo", pero es más adecuado presuponer en la veracidad la existencia de dos o más sujetos. En este último caso, la veracidad se da primariamente en la relación con el otro (véase OTRO [EL]), en la relación entre "yo" y "tu" — para hablar en términos de Buber. Karl Löwith (Cfr. artículo sobre F. Rosenzweig cit. en bibliografía del artículo sobre este pensador) ha llamado la atención sobre lo que Rosenzweig ha calificado de "un nuevo modo de pensar", que empezó con la tesis de Feuerbach según la cual "la base de la verdad no es la autoconciencia del Yo, sino la relación mutua entre el tú y el yo", y que se ha desarrollado en varios autores contemporáneos (el citado Rosenzweig, Heidegger, Jaspers, etc.). Ahora bien, la "veracidad" adquiere pleno sentido dentro de este "nuevo modo de pensar", ya que su fundamento se halla en la relación personal.

Se ha discutido a veces en qué relación se halla la verdad con la veracidad. Algunos autores anteponen la primera a la segunda; sólo porque se puede decir la verdad, arguyen, se puede ser veraz. Otros, en cambio, anteponen la segunda a la primera, esto es, consideran que la veracidad es la fuente de la verdad. Tal sucede, por ejemplo, con Nietzsche, para quien la verdad (*Wahrheit*) es una

VER

abstracción si se compara con el carácter concreto de la veracidad (*Wahrhaftigkeit*). En algunos casos, se ha antepuesto completamente la veracidad a la verdad; tal ocurre con Unamuno, para quien ser veraz es mucho más fundamental que decir la verdad. En ciertas ocasiones "veracidad" y "verdad" parecen ser lo mismo; ejemplo de ello lo tenemos en Descartes cuando indica repetidamente que Dios no puede engañarnos —o, como escribe a menudo (por ejemplo, *Meditaciones Metafísicas*, IV y VD), *Dien n'est point trompeur*. Este último tipo de veracidad es llamada a veces "veracidad divina" y es la que constituye el fundamento de las "verdades eternas" (v.). Para algunos autores, la veracidad es a su modo una correspondencia: la correspondencia de lo afirmado (verdad) con la prueba de lo afirmado.

VERBO, I. *Concepto lógico y ontológico*. En el *Perihermeneias* (*De int.*, III 16 b 6 - 26 a 1) Aristóteles analiza el verbo, ῥῆμα, en un sentido análogo al que tiene este concepto en la gramática, pero con implicaciones lógicas. El verbo —dice el Estagirita— es lo que añade a su significación la de tiempo, indicando siempre algo afirmado de otra cosa. Si decimos 'salud', enunciamos un nombre; sólo cuando decimos 'goza de buena salud' empleamos un verbo, pues incluimos una significación en un tiempo —el presente— dentro del cual se da la salud para alguien. Sin embargo, Aristóteles indica que algunas expresiones, como 'no está enfermo', no incluyen términos verbales, aun agregando a la significación la del tiempo, y confiesa que esta variedad de expresión —que, a su entender, no es verbo ni nombre (VÉASE)— no posee un nombre propio, y, a lo sumo, puede ser llamado *verbo indefinido* por aplicarse indiferentemente a no importa quién, al ser y al no ser. Aunque parezca extraño, ello no se debe, señala Aristóteles, a la ausencia del sujeto, pues en expresiones tales como 'él estuvo enfermo', aunque hay sujeto no tenemos verbo, sino sólo un caso del verbo (un tiempo de índole gramatical, πτωσις).

En la literatura filosófica medieval se siguieron en gran parte estas indicaciones de Aristóteles. Aunque *verbum* podía significar "vocablo en

VER

general" (incluyendo el nombre), se tendía a considerar el verbo como significando algo temporal. En la *Gramática especulativa*, de Tomás de Erfurt (trad. Luis Farré, 1947, Cap. XXV), se define el verbo como "una parte de la oración que significa por un modo de ser distante de la substancia". Esta definición corresponde al modo generalísimo esencial de "significar" el verbo: en efecto, el verbo "indica la cosa por su ser y distancia de la substancia" (*loc. cit.*). Junto a él, y siguiendo las mismas normas establecidas para otras partes de la oración (V. NOMBBE), los gramáticos especulativos analizaban otros modos de significar: modos de significar esenciales, subalternos y especialísimos, así como modos de significar accidentales de diversa índole. Las definiciones correspondientes no interesan para nuestro propósito. Haremos constar sólo que la doctrina del verbo en la Edad Media, tanto entre los gramáticos especulativos como entre otros filósofos, mezclaba elementos lógicos con elementos gramaticales (procedentes sobre todo de la *Gramática* de Donato). En cuanto a los elementos ontológicos, estaban más o menos presentes según la mayor o menor tendencia realista de las correspondientes doctrinas. Ahora bien, estas significaciones de 'verbo' deben ser distinguidas de los usos del vocablo *verbum* unido a adjetivos, como, *verbum expresivum, verbum mentale, verbum essentiale, verbum relativum*, etc. En estos últimos casos se trata simplemente de diversas calificaciones dadas a un *vocablo* que no tiene forzosamente una denotación.

La lógica moderna no se separó en lo esencial de las concepciones aristotélicas (o pseudoaristotélicas) acerca del verbo (entendido como parte de la oración). Sólo en la lógica contemporánea se ha dado al asunto un giro muy distinto. En efecto, ya no se considera que los enunciados se componen de sujeto, verbo y atributo, o que el verbo pueda siempre reducirse a la cópula (v.), sin más que una traducción de cualquier acción al 'es' seguido de un adjetivo (como en 'José es malo', traducción de 'José hace maldades', o 'Juan es fumador', traducción de 'Juan fuma'). Tal traducción, aunque no difícil lingüísticamente, resul-

VER

ta inoperante lógicamente. La lógica actual manifiesta, en efecto, que los enunciados se componen de argumentos (que son sujetos u objetos de los enunciados) y predicados (o verbos). Ciertos predicados pueden funcionar como argumentos; así, en 'Goethe es un poeta alemán' hay el predicado 'ser un poeta alemán' que puede funcionar como argumento en 'Ser un poeta alemán es algo importante'. Estos predicados se llaman entonces argumentos-predicados. En cambio, otros argumentos (los argumentos individuales, que expresan sujetos singulares) no pueden ser considerados como predicados.

II. *Concepto teológico*. Nos hemos referido a este concepto en el artículo sobre el Logos. El famoso versículo inicial del Evangelio de San Juan; Ἐν ἀρχῇ ἦ ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος ha sido traducido, en efecto, al latín, por: *In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum*. Por otro lado, en la versión de los *Setenta*, los vocablos λόγος y ῥῆμα aparecen como traducción del hebreo דָּבָר, que significa *voz, palabra* y, con frecuencia, *palabra de Dios*. Así, el término דָּבָר (*dabar*) es el que aparece en expresiones como la de Ps. 33:6: "Por la palabra de Dios se hicieron los cielos." La tendencia a interpretar דָּבָר como *palabra de Dios* se acentúa en los libros proféticos, donde se usa en el sentido de un mensaje de Dios revelado al profeta para que éste hable al pueblo en Su nombre. En los *Setenta* aparece dicho término traducido siempre como λόγος en tanto que expresiones frecuentes en textos anteriores, tales como "La palabra del Señor vino" son traducidas a veces escribiendo por 'palabra' λόγος y en ocasiones ῥῆμα. Filón (*Leg. All.* III 61) dice, por ejemplo, que la boca, στόμα, es símbolo de la palabra, λόγος, pero que el verbo, ῥῆμα, es parte de aquella. Algunos historiadores juzgan por ello que la introducción de λόγος en la literatura neotestamentaria no es siempre, como antes se suponía, el resultado de la "influencia de la filosofía griega sobre el cristianismo", sino que viene del sentido dado a דָּבָר como mensaje de Dios al profeta en los textos hebreos. Sin embargo, después de haber subrayado las similitudes,

VER

conviene destacar las diferencias: el Verbo como Hijo de Dios en San Juan no es estrictamente equiparable, según lo hemos puesto de relieve en el artículo acerca del logos, al λόγος griego, pero tampoco al אמת hebreo. El *Verbum* como *proprium nomen Filii*, según dice Santo Tomás en *S. theol.*, I, q. XXXVII, 1 c, es una noción cristiana cuya originalidad no parece fácilmente reducible a sus antecedentes, no obstante reconocerse la importancia de éstos.

VERDAD. El vocablo 'verdad' se usa primariamente en dos sentidos: para referirse a una proposición y para referirse a una realidad. En el primer caso se dice de una proposición que es verdadera a diferencia de "falsa". En el segundo caso se dice de una realidad que es verdadera a diferencia de "aparente", "ilusoria", "irreal", "inexistente", etc.

No es siempre fácil distinguir entre estos dos sentidos de 'verdad' porque una proposición verdadera se refiere a una realidad y de una realidad se dice que es verdadera. Pero puede destacarse un aspecto de la verdad sobre el otro. Tal ocurrió en la idea de verdad que predominó en los comienzos de la filosofía. Los filósofos griegos comenzaron por buscar la verdad, o lo verdadero, frente a la falsedad, la ilusión, la apariencia, etc. La verdad era en este caso idéntica a la realidad, y esta última era considerada como idéntica a la permanencia, a lo que es, en el sentido de "ser siempre" — fuese una substancia material, números, cualidades primarias, átomos, ideas, etc. Lo permanente era, pues, concebido como lo verdadero frente a lo cambiante — que no era considerado necesariamente como falso, sino sólo como aparentemente verdadero sin serlo "en verdad". Como la verdad de la realidad — que era a la vez realidad verdadera — era concebida a menudo como algo accesible únicamente al pensamiento y no a los sentidos, se tendió a hacer de la llamada "visión inteligible" un elemento necesario de la verdad.

Este sentido griego de la verdad no es históricamente el único posible. Según ha indicado von Soden, y han precisado, entre otros, Zubiri y Ortega y Gasset, hay una diferencia fundamental entre lo que el griego entendía por verdad y lo que entendía por ella el hebreo. Para este último,

VER

en su época "clásica" cuando menos, la verdad (*'emunah*) es primariamente la seguridad, o, mejor dicho, la confianza. La verdad de las cosas no es entonces su realidad frente a su apariencia, sino su fidelidad frente a su infidelidad. Verdadero es, pues, para el hebreo lo que es fiel, lo que cumple o cumplirá su promesa, y por eso Dios es lo único verdadero, porque es lo único realmente fiel. Esto quiere decir que la verdad no es estática, que no se halla tanto en el presente como en el futuro, y por eso, señala Zubiri, mientras para manifestar la verdad el griego dice de algo que es, que posee un ser que es, el hebreo dice "así sea", es decir, *amen*. En otros términos, mientras para el hebreo la verdad es la voluntad fiel a la promesa, para el griego la verdad es el descubrimiento de lo que la cosa es o, mejor aun, de aquello que "es antes de haber sido", de su esencia. El griego concibe, así, la verdad como ἀλήθεια o descubrimiento del ser, es decir, como la visión de la forma o perfil de lo que es verdaderamente, pero que se halla oculto por el velo de la apariencia. Lo contrario de la verdad es para el hebreo la decepción; lo contrario de ella es para el griego la desilusión. Pero lo verdadero como "lo que habrá de cumplirse" es esencialmente distinto de lo verdadero "como lo que es" y como lo que está *siempre* presente — aun bajo la forma de la latencia — en un ser. El sentido *primario* de la verdad como ἀλήθεια, dice Zubiri, no es, sin embargo, meramente descubrimiento o patencia, sino, ante todo, la patencia del recuerdo. Pero "la idea misma de verdad tiene su expresión *primaria* en otras voces" dentro de algunos lenguajes indoeuropeos: es el caso del *verus* como expresión de una confianza. Por lo tanto, hay cuando menos una posibilidad de conexión semántica entre los dos mentados conceptos de verdad, aparentemente tan distanciados. Julián Marías precisa que, en todo caso, una distinción es metódicamente necesaria entre la verdad como ἀλήθεια, como *'emunah* y como *veritas*. La primera es patencia; la segunda, confianza; la tercera, veracidad.

Los griegos no se ocuparon solamente de la verdad como realidad. Se ocuparon asimismo de la verdad como propiedad de ciertos enuncia-

VER

dos, de los cuales se dice que son verdaderos. Aunque antes de Aristóteles se había ya concebido la verdad como propiedad de ciertos enunciados, la más celebrada fórmula al respecto es la que se encuentra en Aristóteles: "Decir de lo que es que no es, o de lo que no es que es, es lo falso; decir de lo que es que es, y de lo que no es que no es, es lo verdadero" (*Met.*, Γ, 7, 1011 b 26-8). Con ello Aristóteles precisaba lo que había afirmado ya Platón (*Crat.*, 385 B; *Soph.*, 240 D - 241 A, 263 B). Pero mientras en este último filósofo la verdad de la proposición dependía de la verdad de la realidad en el sentido de que 'verdad' se aplicaba primariamente a la cosa y secundariamente al enunciado, Aristóteles expresó por vez primera límpidamente lo que luego se llamará "concepción lógica" — y que sería más adecuado llamar "concepción semántica" (Cfr. *infra*) — de la verdad. En efecto, para Aristóteles, cuando menos en el párrafo citado, lo verdadero es decir lo que es cuando es y lo que no es cuando no es; por tanto, no hay verdad sin enunciado. Ello no significa, ciertamente, que el enunciado como tal sea suficiente. En rigor, no hay "enunciado como tal", pues un enunciado lo es siempre de algo. Para que un enunciado sea verdadero es menester que haya algo de lo cual se afirme que es verdad (o que no haya algo de lo cual se afirme que no es verdad) : sin la "cosa", pues, no hay verdad, pero tampoco la hay sólo con la "cosa". Esta relación del enunciado con la cosa enunciada ha sido llamada luego "correspondencia", "adecuación", "conveniencia"; la verdad es verdad del enunciado en cuanto corresponde con algo que se adecúa al enunciado y conviene con él.

Lo anterior no indica todavía cuál es el "órgano" apropiado para aprehender la verdad o, si se quiere, para poder formular proposiciones verdaderas. Puede ser, como algunos afirmaban, la inteligencia; o puede ser la "intuición" ("aprehensión directa y evidente"), o puede ser la sensación. Pero en todos estos casos se entiende la verdad como propiedad del enunciado.

Los autores para quienes la proposición es fundamentalmente una serie de signos, han sostenido que la verdad es la conjunción o separación de

VER

signos — por ejemplo, la conjunción del signo 'oro' con el signo 'amarillo' o la separación del signo 'oro' del signo 'verde', lo que da las proposiciones estimadas verdaderas: "el oro es amarillo", "el oro no es verde". Esta concepción de la verdad puede estar fundada en supuestos nominalistas (véase NOMINALISMO) y hasta "inscripcionistas" (véase INSCRIPCIÓN). En este caso se mantiene una concepción de la verdad que puede llamarse, según los casos, "nominal" o "literal"; si la verdad reside pura y simplemente en el modo como se hallan unidos o separados ciertos signos, el que una serie de signos sea declarada verdadera y otra falsa dependerá únicamente de los signos mismos. Ahora bien, el signo puede ser considerado como expresión física de un concepto mental, el cual puede ser considerado como manifestación de un concepto formal, el cual puede ser considerado como apuntando a una cosa, a una situación, a un hecho, etc. Si así es, la concepción "nominal" de la verdad no es incompatible con la concepción "semántica" y ésta no es incompatible con lo que puede llamarse "concepción real". En efecto, el signo 'oro' se une al signo 'amarillo' en el enunciado 'el oro es amarillo' (o, mejor aun, el signo 'oro' se une al signo 'es amarillo') porque se piensa que el oro es amarillo en la unión del concepto "oro" con el concepto "ser amarillo", y dicha conjunción de signos es verdadera si y sólo si, en efecto, el oro es amarillo. Puede, pues, concebirse la verdad como una serie de correspondencias y una serie de adecuaciones y "conveniencias"; el signo 'oro' conviene al signo 'amarillo' porque se piensa que el concepto "ser amarillo" conviene al concepto "oro" a consecuencia de la conveniencia en la realidad del oro con el color amarillo. La serie de "conveniencias" de "oro" con "amarillo" en los signos, en la mente y en el concepto está a su vez adecuado con la conveniencia real del oro con el color amarillo. En suma, la verdad aparece entonces como conveniencia de signos con signos, de pensamiento con pensamientos, de conceptos con conceptos y de realidades con realidades, y a su vez como adecuación de una serie dada de signos, pensamientos y conceptos con un hecho real. Los escolásticos trataron por lo co-

VER

mún de conjugar estos diversos modos de entender la verdad. La verdad o, mejor dicho, lo verdadero, *verum*, es, por lo pronto, una "propiedad trascendental" (véase TRASCENDENTAL, TRASCENDENTALES) del ente y es convertible con el ente. La verdad como verdad trascendental, llamada también a veces "verdad metafísica" y luego "verdad ontológica", es definida como la conformidad o conveniencia del ente con la mente, pues el *verum* como uno de los trascendentales es la relación del ente con el intelecto. Ello presupone que el ente es inteligible, ya que de lo contrario no podría haber la conformidad mentada. Pero la verdad puede entenderse asimismo como la conformidad o conveniencia de la mente con la cosa, o adecuación de la mente con la cosa, *adaequatio rei et intellectus*. Este tipo de verdad ha solido llamarse "verdad lógica", pero ello no debe entenderse como si fuera la verdad de una fórmula dentro de un sistema deductivo; se trata de la verdad como propiedad del *logos*, en cuanto consiste en asentir a lo que es. Puesto que la llamada "verdad lógica" puede entenderse o como conocimiento o como unión del juicio con lo juzgado, se ha distinguido entre una "verdad gnoseológica" y una "verdad propiamente lógica". La verdad trascendental es el *verum* como realidad; la verdad gnoseológica es la verdad en cuanto se halla en el intelecto; la verdad lógica es la verdad en cuanto adecuación del enunciado con la cosa; la verdad que puede llamarse "nominal" y que se ha llamado asimismo "oracional" (*veritas sermoni*) es la conformidad de un signo con otro.

Se pueden admitir todos estos conceptos de verdad y tratar de establecer un paralelo con todos ellos en el cual cada concepción de la verdad ocupe un lugar bien determinado dentro de lo que puede llamarse "la articulación de las verdades". Pero se puede también destacar uno de estos conceptos de verdad en detrimento de los otros. En este último caso tenemos una concepción de la verdad que depende fundamentalmente de la correspondiente teoría de los universales (VÉASE). Los nominalistas tienden a considerar la verdad como *veritas sermonis*. Los realistas —cuando menos los realistas extremos— tienden a considerar la verdad como verdad

VER

ontológica. Los conceptualistas y los realistas moderados tienden a centrar el concepto de verdad en la llamada "verdad lógica" — siempre que se destaque al mismo tiempo que una proposición es "lógicamente" verdadera cuando dice lo que es "en realidad". Por otro lado, el adherirse a una determinada teoría de los universales no significa que se elimine el "fundamento último" de la verdad. Casi todos los escolásticos, independientemente de su idea de lo que es un universal, de lo que es un juicio, etc., etc., han mantenido, siguiendo a San Agustín, que sólo hay verdades porque hay una fuente de la verdad, que es Dios — a menudo llamado "la Verdad". A este respecto decía San Anselmo que todo juicio de existencia requiere para poder ser formulado la existencia del ser supremo del cual participa todo ser inferior.

Las anteriores distinciones no agotan todas las que han introducido los escolásticos en lo que se refiere al concepto de verdad. Por ejemplo, la misma verdad trascendental ha sido concebida a veces como estrictamente trascendental —que es el ente en cuanto es— o como latamente trascendental —que es el ente en cuanto ente creado o increado. La verdad latamente trascendental ha sido entendida como verdad medida por el intelecto o como verdad identificada con el intelecto. La verdad "lógica" o verdad del intelecto ha sido entendida asimismo como verdad medida y causada por el objeto o como verdad identificada con el objeto, etc., etc. Suele hablarse de la concepción escolástica de la verdad como la representada por la fórmula *adaequatio rei et intellectus*, pero aunque esta fórmula ocupa un lugar muy central en muchas de las concepciones escolásticas de la verdad no debe olvidarse que hay otras ideas de la verdad con las cuales debe articularse la fórmula *adaequatio rei et intellectus* y que en muchos casos justifican semejante *adaequatio*.

En la época moderna han persistido las anteriores concepciones de la verdad, incluyendo la concepción trascendental del *Omne ens est verum*, que Wolff formula de este mismo modo en *Ontología*, § 497. Pero lo interesante, y nuevo, en las concepciones modernas de la verdad ha sido el desarrollo de lo que puede llamarse "concepción idealista". Se ha dicho a

VER

veces que esta concepción se caracteriza por entender la verdad como "verdad lógica", y se ha aducido a tal efecto que al reducirse todo ser a contenido de pensamiento, la verdad tendrá que fundarse en el pensamiento mismo y, por tanto, en sus leyes formales. Pero ello no corresponde necesariamente a las concepciones idealistas, sino más bien a las llamadas "racionalistas" — sean o no, propiamente, idealistas, o semi-idealistas. Además, debe tenerse en cuenta que semejante concepción de la verdad es "lógica" sólo porque es "ontológica" y viceversa; si el pensamiento es pensamiento de la realidad, la verdad del pensamiento será la misma que la verdad de la realidad, pero también la verdad de la realidad será la misma que la del pensamiento — el orden y conexión de las ideas serán, como decía Spinoza, los mismos que el orden y conexión de las cosas. Ahora bien, cuando no se mantiene con completo radicalismo esta concepción a la vez "lógica" y "ontológica", el problema para los autores racionalistas es cómo conjugar las "verdades racionales" con las "verdades empíricas" (V. VERDADES DE RAZÓN, VERDADES DE HECHO).

Lo que hemos llamado "concepciones idealistas" modernas difieren de las estrictamente racionalistas, y también de las predominantemente empiristas, para las cuales las verdades son fundamentalmente "verdades de hecho". Para entender la concepción idealista de la verdad podemos referirnos ante todo a Kant, cuando habla de la verdad como "verdad trascendental" — en el sentido kantiano de 'trascendental'. Si el objeto del conocimiento es la materia de la experiencia ordenada por las categorías, la adecuación entre el entendimiento y la cosa se hallará en la conformidad entre el entendimiento y las categorías del entendimiento. La verdad es entonces primordialmente verdad del conocimiento, coincidente con la verdad del ser conocido. Pues si hay efectivamente cosas en sí, éstas son inaccesibles y, por lo tanto, no puede hablarse de otro conocimiento verdadero que del conocimiento de dicha conformidad trascendental. La dependencia en que se halla la verdad con respecto a la síntesis categorial es lo que permite pasar de la lógica general a la lógica trascendental o lógica de la verdad.

VER

Hegel intenta, en cambio, desde el idealismo, llegar hasta la verdad absoluta, llamada por él la verdad filosófica. La verdad es matemática o formal cuando se reduce al principio de contradicción; es histórica o concreta cuando concierne a la existencia singular, es decir "a las determinaciones no necesarias del contenido de esta existencia". Pero es verdad filosófica o absoluta cuando se opera una síntesis de lo formal con lo concreto, de lo matemático con lo histórico. Así, lo falso y negativo existen, no como un momento de la verdad, sino como una existencia separada que, con todo, queda anulada y absorbida cuando, con el devenir de lo verdadero, se alcanza la idea absoluta de la verdad en y para sí misma. La fenomenología del espíritu es de este modo la preparación para la lógica como ciencia de lo verdadero en la forma de lo verdadero. La verdad absoluta es la filosofía misma, el sistema de la filosofía. Hegel efectúa así una primera aproximación a una noción de verdad que trasciende de todo formalismo y de todo intelectualismo. Su oposición a considerar como verdad una parte de ella, el resultado de lo verdadero, le hace buscar éste en una totalidad que comprende no sólo lo principiado mas asimismo su principio. La verdad es de este modo la unidad absoluta y radical del principio con lo que él engendra. De ahí el carácter plenamente sistemático de la verdad filosófica, que exige, sin duda, los caracteres formales de lo matemático y los concretos de lo histórico, pero que sólo por la unión de lo universal con lo concreto que realiza la filosofía puede convertirse en absoluta. O lo que es lo mismo: "La verdadera figura en la cual existe la verdad no puede ser más que el sistema científico de esta verdad" (*Phän. des Geistes*, I, § 1). Concepción que será, desde luego, recogida por las direcciones neohegelianas contemporáneas, pero, como veremos luego en el caso de Bradley, con un abandono del panlogismo y un acercamiento al organologismo que se manifiesta también en las tendencias del actualismo italiano. En todo caso, empero, permanece como algo propio del concepto de verdad sustentado por Hegel el hecho de que la verdad no sea jamás la expresión de un "hecho

VER

atómico", el hecho de que la verdad sea, en cuanto ontológica, una totalidad indivisible sobre la cual se destaca cualquier enunciado parcial de lo verdadero o de su negación: el hecho, en suma, de que "lo verdadero sea el todo". En su libro *The Nature of Truth* (1906), Harold Henry Joachim (nac. 1868) precisa y desarrolla esta tesis. Joachim señala, en efecto, que la verdad no es mera correspondencia del pensamiento con la realidad, ni tampoco mera propiedad del objeto independientemente de la conciencia, ni, finalmente, aprehensión intuitiva de objetos, sino proposición racionalmente ordenada dentro de un sistema, es decir, juicio que extrae su *significación* de la significación del todo. Claro está que entonces la verdad, aun descansando en la realidad ontológica última, representa la expresión discursiva y, por lo tanto, finita de esta realidad, por lo cual el concepto de verdad parece necesitar siempre una distancia respecto a la realidad de la cual se enuncia un juicio. En otros términos, el concepto idealista de verdad, llevado a sus últimas consecuencias, implicaría la supresión misma del juicio verdadero. Y por eso también, como han opinado algunos autores, parece que solamente pueda darse un concepto de verdad en un conocimiento de naturaleza descriptiva, en el cual no se pretenda tanto saber *de* la cosa como tener un conocimiento *acerca* de ella.

En algunos filósofos de la época actual se vuelve *en parte* a la teoría escolástica y se tiende a buscar nuevamente la verdad en la coincidencia del intelecto con la cosa. Mas esta adecuación no ha de ser entendida ya en el sentido del realismo ingenuo, sino como el resultado de una investigación que tiene en cuenta las dificultades que había destacado el idealismo (cuando menos el idealismo gnoseológico). La indagación de la verdad, realizada por Husserl al hilo del estudio de las relaciones entre la verdad y la evidencia, conduce, ciertamente, al concepto de verdad como una situación objetiva —en cuanto correlato de un acto identificador— y a una identidad o plena concordancia entre lo mentado y lo dado como tal —en cuanto correlato de una identificación de coincidencia—, pero este concepto se

VER

refiere a lo objetivo, en tanto que en las relaciones ideales entre las esencias significativas de los actos coincidentes hay que entender la verdad como "la idea correspondiente a la forma del *acto*, es decir, la idea de la adecuación absoluta como tal" (Inv. log., trad. Morente-Gaos, t. IV, 1929, págs. 131-6). En un tercer sentido, la verdad puede designarse como "el vivir en la evidencia el objeto dado, en el modo del objeto mentado", y, finalmente, desde el punto de vista de la intención, la verdad es, como justeza de la intención y en especial como justeza del juicio, el resultado de la aprehensión de la relación de evidencia. La verdad se distingue de este modo del ser, en que mientras la primera se refiere a "parte de los actos y de sus momentos susceptibles de aprehensión ideal", el ser verdadero se refiere a los correspondientes correlatos objetivos. En los casos segundo y último, la verdad es definida "como la idea de la adecuación o como la justeza de la posición y significación objetivantes". Y en los casos primero y tercero, el ser en el sentido de la verdad se define "como la identidad del objeto a la vez mentado y dado en la adecuación". Esta dilucidación de la verdad en su sentido amplio queda, no obstante, especificada cuando se define el concepto estricto de la verdad en cuanto "adecuación ideal de un acto relacionado con la respectiva percepción adecuada de la situación objetiva", y el concepto estricto del ser como algo que afecta "al ser de los objetos absolutos" a diferencia de la existencia de las situaciones objetivas.

Heidegger niega que la verdad sea primariamente la adecuación del intelecto con la cosa y sostiene, de acuerdo con el primitivo significado griego, que la verdad es el descubrimiento. La verdad queda convertida en un elemento de la existencia, la cual encubre el ser en su estado de degradación (*Verfallen*) y lo descubre en su estado de autenticidad. La verdad como descubrimiento puede darse sólo, por consiguiente, en el fenómeno de "estar en el mundo" propio de la Existencia y en él radica el fundamento del "fenómeno originario de la verdad". El descubrimiento de lo velado es así una de las formas de ser del estar en el mundo. Pero el descubrimiento es no sólo el

VER

descubrir sino lo descubierto. La verdad es, en un sentido originario, la revelación de la Existencia a la cual pertenece primitivamente tanto la verdad como la falsedad. Por eso la verdad se descubre únicamente cuando la Existencia se revela a sí misma en cuanto manera de ser propia. Y toda verdad no es verdadera en tanto que no haya sido descubierta. El ser de la verdad se halla, según ello, en una relación directa e inmediata con la existencia. "Y sólo porque se ha constituido la Existencia mediante la comprensión de sí misma, es posible la comprensión del ser." Por eso hay verdad sólo en tanto que hay Existencia, y ser únicamente en tanto que hay verdad. Ahora bien, esta doctrina de la verdad, contenida en *Ser y Tiempo* (§ 44), ha sido por un lado precisada y por el otro refundamentada en la conferencia *De la esencia de la verdad* (*Vom Wesen der Wahrheit*, 1943). Aquí se presenta la esencia de la verdad desde luego como algo muy distinto de las diversas maneras posibles de adecuación (VÉASE) o *conveniencia*; la verdad se hace patente sólo en la medida en que el juicio mediante el cual se enuncia la verdad de una cosa se refiera a ella, en tanto que la haga presente y permita expresarla tal como es. La cosa debe, pues, estar "abierta" o, mejor dicho, la cosa debe aparecer dentro de un ámbito de "apertura" que incluye la "dirección hacia la cosa". Al referirse a la cosa, el enunciado que la deja ver se "comporta" (*verhält sich*) de un cierto modo, posibilitado por la apertura. Lo que haya de adecuación, conveniencia o conformidad del juicio con lo real no estará, pues, fundado solamente en el hecho de que sólo en el juicio reside la posibilidad de verdad, sino en la situación más radical de una conformidad con el modo de estar abierto su "comportamiento". Esto equivale a una cierta "liberación", hecha posible por la entrega previa a la esencia de la verdad, "liberación" sólo factible en el caso de que se sea libre de antemano respecto a lo que se manifiesta en la "apertura". Por eso "la esencia de la verdad es la libertad", pero una libertad que no es expresión de decisiones arbitrarias o cómodas — no una libertad que el hombre posee, sino una libertad que posee *al* hombre

VER

y que hace posible la verdad como descubrimiento del ente por medio del cual tiene lugar una "apertura". Cierta porción de la filosofía contemporánea va aproximándose, por consiguiente, a una noción de verdad que, sin caer en un completo irracionalismo, procura solucionar o evitar los conflictos que el intelectualismo tradicional había suscitado. Las mencionadas teorías últimas de la verdad comprueban, en efecto, el citado aserto. Pero no son las únicas que encontramos. En rigor, ya Nietzsche estableció con toda conciencia una noción "vitalista" de la verdad, pero esta noción estaba todavía excesivamente arraigada en el biologismo que la influencia de la teoría evolucionista provocaba inclusive en quien, como el mencionado filósofo, representa por tantos lados una negación del cientificismo al uso. Desde entonces irrumpieron en el área de la filosofía toda suerte de comentos y tendencias que, no obstante sus considerables discrepancias mutuas, coincidían en sustraer la verdad de la esfera meramente intelectual en que hasta entonces había alentado. A ellas pertenecen, entre otras doctrinas, el ficcionalismo de Vaihinger y el pragmatismo (VÉASE) en sus numerosas variantes. Cuando William James sostiene resueltamente que la verdad considerada abstractamente es algo inexistente, que sólo es verdad lo verdadero o, en otros términos, que sólo hay cosas verdaderas que son a la vez principios prácticos y que se confirman como verdades por su consecuencia, expresa con todo rigor esta primaria radical vitalización de la verdad y la tendencia a lo concreto típicos de una parte del pensamiento contemporáneo. Pero en modo alguno es lícito reducir tales concepciones a una fácilmente refutable doctrina utilitaria o arbitraria. En primer lugar, lo útil para la vida puede entenderse de muy distintas maneras, y el hecho de que, aun en una concepción en este sentido tan radical como la de William James, se haya entendido como lo que para la vida es éticamente bueno, alude ya a una decidida superación de todo tosco utilitarismo. La verdad resulta ser así, no una adecuación de la vida a su satisfacción, sino de toda noción y de todo acto al bien. La verdad es, por consiguiente, una forma o especie

VER

del bien; el juicio de existencia es al mismo tiempo un juicio de valor. Por eso las "consecuencias prácticas" de que habla William James no son solamente utilitarias, sino también mentales o teóricas. El concepto de verdad según James niega, en suma, tan sólo la posibilidad de decidir si no hay motivos de decisión — incluyendo, lo que es fundamental, en estos motivos los de índole mental o teórica. De ahí que la diferencia única entre un pragmatista y un antipragmatista en el problema de la verdad radique sólo, dice James, en el hecho de que "cuando los pragmatistas hablan de verdad se refieren exclusivamente a algo acerca de las ideas, es decir, a su practicabilidad o posibilidad de funcionamiento (*workableness*), en tanto que cuando los antipragmatistas hablan de la verdad quieren decir frecuentemente algo acerca de los objetos" (*The Meaning of Truth*, 1909. Prefacio). No está, pues, demasiado lejos de esta concepción la que se presentaba contemporáneamente como radicalmente opuesta a ella: la concepción de Bradley o, aunque en menor proporción, la de Royce. A diferencia del pragmatismo de James, del humanismo de la verdad de F. C. S. Schiller o del instrumentalismo o pragmatismo radical y no sólo metódico de Dewey, Bradley sostiene una concepción llamada absolutista de la verdad. Mas este absolutismo no es ya, como antes apuntamos, un panlogismo, sino más bien un organicismo. Por eso Bradley señala explícitamente que "la verdad es el objeto del pensamiento, y que el propósito de la verdad es cualificar idealmente la existencia", pero que, a la vez, "la verdad es la predicación de un contenido tal que, cuando sea predicado, resulte armónico y suprima la inconsistencia y con ella la inquietud" (*Appearance and Reality*, 1893, pág. 165). En todos los casos tenemos aquí, pues, una "tendencia a lo concreto". Lo mismo ocurre, bien que con aspectos distintos, en la noción bergsoniana de la verdad. Para Bergson, lo absoluto de la verdad no significa que la proposición que la expresa haya existido virtualmente siempre; significa que el juicio de verdad es verdadero sin restricciones. Lo absoluto se opone aquí meramente a lo relativo, y en manera alguna quiere decir lo eterno,

VER

lo que ha sido desde siempre o será así siempre. En otros términos: la verdad depende forzosamente de la cosa y queda determinada por ella. Claro está que semejante dependencia era sostenida asimismo en la noción tradicional de la verdad. Mas ésta solía reducirse a la posibilidad de lo verdadero y no a lo verdadero mismo. De este modo, el pensamiento actual busca por diversos caminos una noción de verdad que, superando el relativismo y el utilitarismo manifestados en las primeras reacciones contra la abstracción, valga a su vez como absoluta. Así tiene lugar sobre todo en quien, como Ortega y Gasset, llega a hacer de la verdad una "coincidencia del hombre consigo mismo". Ortega examina por qué se da por supuesto que hay un ser o verdad de las cosas que el hombre parece tener que averiguar, hasta el punto de que el hombre ha sido definido como el ser que se ocupa de conocer el ser de las cosas o, en otros términos, como el animal racional, ente que hace funcionar su razón por el mero hecho de poseerla. Tal definición y sus implicaciones necesitan una justificación a fondo. El hombre necesita justificar por qué en algunas ocasiones se dedica a averiguar el ser de las cosas. Tal averiguación no puede proceder simplemente de una curiosidad; por el contrario, mientras la filosofía tradicional afirmaba que el hombre es curioso y rebajaba así la ciencia al nivel de una afición, el pensamiento actual, que niega la supuesta intelectualidad esencial del hombre, sostiene que éste se ve obligado a conocer porque el conocimiento es el acto que le salva del naufragio de la existencia. El saber se convierte de este modo en saber a qué atenerse. De ahí que sea erróneo, según dicho pensador, suponer sin más que las cosas poseen un ser y que el hombre tiene que descubrirlo; lo cierto es que las cosas no tienen por sí mismas un ser y por eso, para no verse perdido, el hombre tiene que inventárselo. Ser es, por consiguiente, lo que hay que hacer. Pero entonces la verdad no será simplemente la tradicional adecuación entre un ser que hay y un pensar que el hombre tiene porque sí de este ser; será la idea que le sostendrá en el naufragio de su vida. En suma, verdad será aquello sobre lo cual el

VER

hombre sabrá a qué atenerse, el ponerse en claro consigo mismo respecto a lo que cree de las cosas.

La mayor parte de las teorías de verdad expuestas anteriormente, en particular las de los últimos párrafos, pueden ser consideradas como doctrinas metafísicas. En la época contemporánea los lógicos han presentado un concepto de verdad llamado concepto semántico. Según este concepto —del cual se hallan precedentes en el pasado filosófico: algunos sofistas; muchos nominalistas medievales y, en la época moderna, Hobbes—, la expresión 'es verdadero' (así como la expresión 'es falso') es un predicado metalógico. Esto significa que una definición adecuada de la verdad tiene que ser dada en un metalenguaje (VÉASE). Este metalenguaje debe contener las expresiones del lenguaje acerca del cual se habla. Como en la sintaxis no hay tales expresiones, pero sí las hay en semántica, el concepto de verdad en cuestión es semántico. Tarski, que fue el primero en elaborar esta teoría declaró que lo que se trataba de hacer era "construir una definición objetivamente justificada, concluyente y formalmente correcta del término 'proposición verdadera', y esto requiere, además de una demostración de las ambigüedades adscritas al lenguaje conversacional, un análisis del concepto de verdad o, mejor dicho, de la definición 'proposición verdadera'". Este análisis fue efectuado por Tarski en los lenguajes formalizados: primero, en el lenguaje del cálculo de clases; luego, en los lenguajes de orden finito; finalmente, en los lenguajes de orden infinito. He aquí algunas otras indicaciones del citado autor al respecto: "A. Para cada lenguaje formalizado puede construirse en el metalenguaje una definición formalmente correcta y objetivamente justificada de la proposición verdadera con el único auxilio de expresiones de carácter lógico general, de expresiones correspondientes al lenguaje mismo y de términos procedentes de la morfología del lenguaje — aun cuando siempre bajo la condición de que el metalenguaje sea de orden superior al del lenguaje que constituye el objeto de la investigación." "B. Cuando el orden del metalenguaje es, a lo sumo, igual al orden del lenguaje, no puede construirse

VER

tal definición." (Cfr. el escrito en alemán de Tarski mencionado en la bibliografía, págs. 399-400). Usando el artificio descrito en el artículo Mención (VÉASE), si queremos decir que un enunciado determinado —por ejemplo, 'Dante es un poeta italiano'— es un enunciado verdadero, escribiremos:

'Dante es un poeta italiano' es verdadero

con lo cual 'es verdadero', aparecerá como un predicado metalógico (semántico). Y si queremos decir que el enunciado (I) es un enunciado verdadero, escribiremos:

'Dante es un poeta italiano' es verdadero' es verdadero'.

En general, será conveniente indicar en qué lenguaje se dice de un enunciado que es verdadero, con la condición, antes apuntada, de que tal lenguaje (o, mejor, metalenguaje) no sea del mismo orden que el lenguaje del cual se dice que es verdadero, sino de orden inmediatamente superior. El concepto semántico de verdad está, así, basado, en el bicondicional:

p' es verdadero $\equiv p$,

que se lee:

' p' es verdadero si y sólo si p , uno de cuyos ejemplos puede ser el mismo indicado por Tarski:

'La nieve es blanca' si y sólo si la nieve es blanca.

Los predicados metalógicos 'es verdadero' y 'es falso' son los usados en la lógica bivalente. En una lógica polivalente (V. POLIVALENTE) el número de predicados metalógicos aumenta; hay tantos como valores de verdad. Así, a los predicados 'es verdadero' y 'es falso' se agrega en la lógica trivalente el predicado 'no es verdadero ni falso'. Otros predicados posibles en lógicas polivalentes son: 'es más verdadero que falso', 'es más falso que verdadero'. Pero como en las lógicas polivalentes se usan números para expresar los valores de verdad, los predicados mencionados son considerados como interpretaciones (semánticas) dadas a tales valores.

Puede precisarse la concepción antes introducida de Tarski, como sigue: Para ser materialmente adecuada, una definición del concepto de verdad tiene que producir como consecuencia una equivalencia de la forma:
----- es verdadero ,

VER

donde '. . . . ' es sustituido por una sentencia, y '-----' por el nombre de tal sentencia.

Con esta definición se puede probar de cualquier sentencia dada que es equivalente a un enunciado de modo que la sentencia original sea verdadera. Advertimos que la equivalencia indicada es la que hay entre una sentencia y un enunciado, no la que hay entre un enunciado y el nombre de este enunciado. El bicondicional 'no une una sentencia con el nombre de esta sentencia, sino un enunciado con el nombre de la sentencia original y el predicado 'es verdadero'.

Tarski ha definido también la verdad en términos de 'satisfacción' ('X satisface'). Dentro de un lenguaje dado se asignan entidades a las variables individuales libres de una sentencia dada (así, 'x es amarillo' es satisfecho por la asignación de la entidad oro a 'x' si y sólo si 'el oro es amarillo' es verdadero). A la vez se asignan, o pueden asignarse, *designata* a las constantes individuales que haya, y extensiones a las constantes predicados (por ejemplo, indicando que cada una de las constantes individuales designa algún miembro del universo del discurso del lenguaje elegido, y que cada una de las constantes predicados tiene como extensión algún subconjunto del propio universo del discurso). Una vez ejecutadas estas operaciones, o la parte ejecutable de ellas, puede probarse que *toda* definición de la verdad —siempre que cumpla con los requisitos de adecuación— es extensionalmente equivalente a la definición de Tarski.

La concepción semántica de la verdad, especialmente en el modo como fue formulada por Tarski antes de las precisiones introducidas en los tres últimos párrafos, ha sido objeto de variadas críticas. Pueden ser clasificadas en dos grupos: filosóficas y analíticas. Las primeras arguyen que la concepción semántica de la verdad no resuelve el problema filosófico de verdad en el sentido en que ha sido tradicionalmente entendido, o no tiene en cuenta los supuestos que subyacen en toda concepción semántica. A ello puede responderse que la concepción semántica no intenta dar tal solución ni averiguar tales supuestos; se trata sólo de lograr una definición del ya

VER

citado predicado metalógico. Las segundas proclaman que el concepto semántico de verdad, aunque muy útil para la construcción de lenguajes artificiales, ofrece graves dificultades al aplicarlo a los lenguajes naturales. Entre los que han presentado objeciones desde el punto de vista analítico figuran Max Black y F. P. Strawson. Las de este último autor pueden considerarse representativas de las tendencias propugnadas por el llamado grupo de Oxford. Reseñaremos brevemente los dos tipos de objeciones.

Black ha señalado que el examen de los pasos necesarios para adaptar el procedimiento de Tarski a un lenguaje ordinario (en su ejemplo, al inglés ordinario) crearon condiciones realmente paradójicas. Pues la definición, arguye Black, resultaría anticuada en todos aquellos lugares en que se introdujeran nuevos nombres en el lenguaje. Se trata, por lo tanto, de una dificultad que surge cuando se intenta aplicar la definición semántica al marco de un lenguaje natural. La exposición de Tarski es, según Black, la consecuencia de una "teoría de la no verdad" (o neutralismo completo), pero ni esto ni ninguna definición formal de la verdad puede alcanzar el corazón del problema filosófico.

P. F. Strawson indica que ha habido en las discusiones recientes sobre el problema de la verdad dos diferentes tesis: una (sostenida por F. P. Ramsey) según la cual cualquier enunciado que comienza con 'Es verdad que..' no cambia su sentido asertivo cuando la expresión 'es verdad que' es omitida; la otra según la cual decir que una sentencia es verdadera equivale a formular un enunciado sobre un enunciado de un lenguaje en el cual se ha expresado la primera sentencia. La primera tesis es cierta, pero inadecuada; la segunda es falsa, pero es importante. La primera es cierta en lo que afirma y equivocada en lo que sugiere. La segunda es falsa en lo que afirma y cierta en lo que implica. Con el fin de aclarar este problema Strawson propone examinar los *usos* de 'Verdad', 'es verdadero', etc. en frases en las cuales aparecen dichas expresiones. El resultado de tal examen es el descubrimiento de un gran número de usos que los lógicos descuidan. Por ejemplo, el uso confirma-

VER

tivo en la respuesta 'Es verdad' a una frase como 'Juan es inteligente'; el uso admensivo, parecido al anterior, en cuanto 'Es verdad' puede traducirse por 'Lo admito'; el uso concesivo, etc. Ellos —y otros que podrían agregarse— muestran que es inadmisibles transformar todo enunciado donde interviene la noción de verdad en un enunciado metalingüístico sobre un enunciado anterior. Los partidarios de la teoría semántica de la verdad llegan a sus conclusiones por haber descuidado los citados múltiples usos y por haber hecho sinónimos dentro de una lógica extensional 'condición de verdad' y 'significación'. 'Es verdad' es ampliado por dichos partidarios a 'es verdad si y sólo si', y 'es verdad si y sólo si' es interpretado como 'significa que'. Así, la frase 'El monarca ha fallecido' significa (en español) que el rey ha muerto' es transformado en "El monarca ha fallecido' es verdadero (en español) si y sólo si el monarca ha fallecido". La objeción que puede ocurrírsele al defensor de la teoría semántica —que tal teoría es necesaria para evitar las paradojas semánticas (V. PARADOJA)— es obviada por Strawson al indicar que tanto la paradoja como su solución son innecesarias si prestamos atención al hecho de que la "lógica" de 'es verdad' en la paradoja es parecida a la "lógica" de 'lo mismo digo' cuando no se ha formulado antes ningún enunciado. Así, como 'lo mismo digo' en semejante caso es una frase que ni va ni viene, la expresión 'lo que digo es falso' es una frase que ni va ni viene si no se ha dicho nada anteriormente. Se trata, según Strawson, de una manifestación lingüística espuria.

Frente a tales críticas los lógicos arguyen que el concepto semántico de verdad se construye para los lenguajes formalizados y que, por consiguiente, las objeciones en nombre de los usos del lenguaje ordinario no hacen mella en tal concepto. Desviarse de los usos ordinarios de 'es verdadero' y 'es falso' no es, pues, un inconveniente, sino el resultado de un propósito. Por consiguiente, no importa nada, según tales lógicos, que, como indica Ayer, la concepción semántica de la verdad no proporcione ninguna definición general de la verdad, y sí únicamente un criterio de validez. Por lo demás, los lógicos no

VER

consideran que la teoría semántica de la verdad sea un requisito indispensable para referirse a la verdad o falsedad de todos los sistemas lógicos. Pueden construirse, en efecto, ciertos sistemas lógicos capaces de definir su propia verdad. Ejemplos de ellos se encuentran en Alonzo Church, *The Calculi of Lambda-Conversion* (1941) y en John Myhill, "A System which can define Its Own Truth", *Fundamenta mathematica*, XXXVII (1950), 190-2.

Parece imposible reducir a un común denominador todos los conceptos de verdad hasta aquí presentados. En vista de ello algunos autores han declarado que no hay, en rigor, un concepto de verdad. Así opinan Ogden y Richards cuando dicen que la expresión Verdad de una proposición es sólo "un examen exhaustivo de la situación de los signos por medio de cada una de las ciencias especiales". El problema de la verdad sería, según esto, un "falso problema" debido al hecho de "poder usarse una sola palabra como signo taquigráfico que se refiere a todos los signos". Se trata, ciertamente, de una opinión extrema, cuya íntegra aceptación equivaldría a la disolución completa del concepto de verdad. Para evitarlo pueden proponerse varias salidas. Mencionaremos dos de ellas.

La primera consiste en reconocer que los distintos conceptos de la verdad pueden ser agrupados en varios tipos fundamentales. Esto se hace ya corrientemente cuando se habla, según los casos, de "verdad lógica", "verdad semántica", "verdad existencial", etc. Conviene, sin embargo, que tales agrupaciones sean hechas de un modo sistemático. Una de las presentadas a tal efecto es la ya clásica de la verdad lógica (no contradicción), verdad epistemológica (adecuación del entendimiento y de la realidad) y verdad ontológica (realidad como algo distinto de la apariencia). Otra es la que distingue entre verdad semántica y verdad filosófica. Otra es la propuesta por Russell cuando distingue entre cuatro conceptos de verdad: teoría que sustituye 'verdad' por 'aserto garantizado' (Dewey); teoría que sustituye 'verdad' por 'probabilidad' (Reichenbach); teoría que entiende 'verdad' como 'coherencia' (idealistas y, con distintos supuestos, algunos lógicos);

VER

teoría que entiende 'verdad' como 'adecuación' (con la realidad). Otra, es la indicada por Felix Kaufmann cuando distingue entre tres conceptos de verdad: verdad como propiedad temporal de las proposiciones (verdad lógica aplicable a proposiciones analíticas); verdad garantizada por la asertibilidad (proceso de "validación") de proposiciones sintéticas; verdad como ideal de última y completa coherencia en una experiencia total (verdad como principio regulativo). Otra, finalmente, es la que se limita a distinguir entre dos tipos de verdad: la verdad fáctica y la verdad lógica.

La segunda consiste en buscar si hay, de todos modos, un concepto común de verdad en el que puedan estar de acuerdo la mayor parte de los lógicos y epistemólogos (y hasta metafísicos). Varias propuestas se han hecho al respecto. Bolzano indica, por ejemplo, que toda proposición, en tanto que "proposición en sí", es "siempre verdadera o falsa, y esto para siempre y en todos los casos" (Cfr. *Wissenschaftskhre*, § 125). Euryalo Cannabrava mantiene que tanto la verdad empírica como la verdad formal (o aplicabilidad) se definen siempre como adecuación de una proposición con una "correlación situacional". En general, puede decirse que los problemas acerca del concepto filosófico de verdad surgen cuando no se tiene suficientemente en cuenta la distinción entre "lo que es verdad" y "lo que es la verdad". Lo último es un tema metafísico; lo primero, un tema epistemológico. La verdad metafísica requiere, para ser entendida, una previa teoría del ser. La verdad epistemológica requiere una teoría de la conformidad. El problema de la verdad como verdad epistemológica consiste, pues, en los distintos sentidos en que puede ser entendida tal conformidad. Y aunque estos sentidos sean muy diversos, hay siempre algo de común en ellos: la existencia de una relación sujeta a leyes entre la expresión verdadera (cualquiera que ella sea) y la situación a la cual se refiere (cualquiera que ella sea). Dentro de este marco común pueden colocarse tanto las doctrinas antiguas como muchas de las teorías modernas acerca de la noción de verdad.

Concepto y problema de la verdad,

VER

análisis de sus significaciones: H. W. Carr, *The Problem of Truth*, 1913. — George Boas, *An Analysis of Certain Theories of Truth*, 1921. — J. H. Muirhead, S. C. Pepper et al., *The Problem of Truth*, 1928 [University of California Publications in Philosophy, 10]. — Felix Kaufmann, "Three Meanings of Truth", *The Journal of Philosophy*, LV (1948), 337-50. — J. H. Vrieland, *Het Waarheidsbegrip*, 1956. — E. F. X. Raab, *Die Wahrheit als metaphysisches Problem; das Grundanliegen philosophischen Fragens*, 1959. — René Mugnier, *Le problème de la vérité*, 1959, 2ª ed., 1962. — Análisis de la noción de verdad, especialmente en sentido lógico y epistemológico: Moritz Schlick, "Das Wesen der Wahrheit nach der modernen Logik", *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, XXXIV (1910), 386-477. — A. J. Ayer, *Language, Truth, and Logic*, 1936, 2ª ed., 1946. — C. I. Lewis, C. J. Ducasse, A. Tarski, W. M. Urban, et al., Symposium on Meaning and Truth", *Philosophy and Phenomenological Research*, IV (1943-1944), 234-84, 317-419; V (1944-1945), 50-107, 320-53. — Bertrand Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth*, 1940 (trad. esp.: *Investigación sobre el significado y la verdad*, 1946). — Wilfrid Sellars, "Truth and 'Correspondence'", *The Journal of Philosophy*, LIX (1962), 29-56. — Véase asimismo bibliografía de los artículos POLIVALENTE y PROBABILIDAD. — Análisis semántico de la verdad. A. Tarski, *Projecje prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, 1933 [Prace Towarzystwa Naukowego Warszawskiego Wydział III nauk matematyczno-fizycznych, 34]. Trad. al alemán: "Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen", *Studia philosophica*, I (1936), 261-405 (sobretiros fechados en 1936, con un *Nachwort*). Trad. al inglés: "The Concept of Truth in the Formalized Languages", en el volumen *Logic, Semantics, Metamathematics*, 1956, de Tarski, a cargo de J. H. Woodger, págs. 152-278. — Exposición más accesible de la teoría semántica de la verdad elaborada por Tarski en el artículo de éste, "The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics", *Philosophy and Phenomenological Research*, IV (1943-1944), 341-76, reimp. en antología 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. 111-57). — M. Kokoszyńska, "Über den absoluten Wahrheitsbegriff

VER

un einige andere semantische Begriffe", *Erkenntnis*, VI (1936), 143-65. — T. M. Martin, *Truth and Denotation. A Study in Semantical Theory*, 1958 (trad. esp.: *Verdad y denotación*, 1963). — Id., id., *The Notion of Analytic Truth*, 1958. — Arthur Pap, *Semantics and Necessary Truth*, 1957. — Verdad en sentido existencial y según la razón vital: José Ortega y Gasset, "La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo" (en *Esquema de las crisis*, 1942, págs. 59-80, rec. en *Obras completas*, V, 81-92. — Karl Jaspers, *Philosophische Logik* (I. von der Wahrheit), 1947 (el texto de Heidegger, al que hay que agregar, como señalamos ya, *Sein und Zeit*, I, 1927 § 44, está mencionado en el artículo. Cfr., además, *Platons Lehre von der Wahrheit*, 1947 [trad. esp.: "La idea de Platón de la verdad", en *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires), fasc. VII (1953)]. — A. de Waelhens, *Phenomenologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*, 1953. — H. U. von Balthasar, *Wahrheit. Ein Versuch*, 1947 (trad. esp.: *La esencia de la verdad*, 1955). — P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, 1955. — Verdad y certidumbre: Johannes Volkelt, *Gewissheit und Wahrheit*, 1918. — Verdad y realidad: Aloys Müller, *Wahrheit und Wirklichkeit. Untersuchungen zum realistischen Wahrheitsproblem*, 1913. — A. Stern, *Die philosophischen Grundlagen von Wahrheit, Wirklichkeit, Wert*, 1932. — Verdad y probabilidad: R. von Mises, *Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit*, 1928 (trad. esp.: *Probabilidad, estadística y verdad*, 1948; véase también la bibliografía de los artículos POLIVALENTE y PROBABILIDAD). — Verdad y evidencia: Joseph Geysler, *Ueber Wahrheit und Evidenz*, 1918. — F. Brentano, *Wahrheit und Evidenz*, ed. 1930. — Verdad y valor: Bruno Bauch, *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*, 1923 (y el libro de A. Müller antes mencionado). — Simbolismo y verdad: R. M. Eaton, *Symbolism and Truth. An Introduction to the Theory of Knowledge*, 1925 (Cfr. también el libro de Ogden y Richards, *The Meaning of Meaning* a que se ha hecho referencia en este artículo y que ha sido citado en el artículo SÍMBOLO y SIMBOLISMO). — Verdad histórica: W. Erleben, *Erlebnis, Verstehen und geschichtliche Wahrheit*, 1937 (y obras de Dilthey, *passim*). — Verdad y ciencia: Martin Johnson, *Science and the Meaning of Truth*, 1946. — Bernard Bavinck, *Was ist Wahrheit in den Naturwissenschaften?*, 1947. — J. Thysen, *Die wissenschaftliche Wahrheit in der Philosophie*, 1950 (contra Jas-

VER

pers). — Verdad en sentido neoidealista: Cfr. los libros de Bradley y Joachim mencionados en el texto del artículo; además, Haig Khatchadourian, *The Coherence Theory of Truth. A Critical Evaluation*, 1961. — Verdad en sentido realista: Arthur Kenyon Rogers, *What is Truth? An Essay in the Theory of Knowledge*, 1923. — Verdad en sentido trascendental: H. Plessner, *Krisis der transzendentalen Wahrheit*, 1918. — Verdad como supuesto: Eduard May, *Die Wahrheit als Voraussetzung und Vorurteil*, 1949. — Crisis de la verdad: Eberhard Grisebach, *Was ist Wahrheit in Wirklichkeit? Eine Rede über die gegenwärtige Krise des Wahrheitsbegriffs und 10 Thesen zu europäischen Grundlagenproblemen*, 1941. — Sentido de la verdad: B. W. Switalski, *Der Wahrheitsbegriff*, 1917. — Joaquín Xirau, *El sentido de la verdad*, 1927. — Encuesta sobre opiniones acerca de la verdad: Arne Ness, "Truth as Conceived by Those who are not Professional Philosophers", 1939. — Id., id., *An Empirical Study of the Expressions 'True', 'Perfectly certain' and 'Extremely probable'*, 1953. — La noción de verdad en distintas épocas, corrientes y autores: S. Behn, *Die Wahrheit im Wandel der Weltanschauung*, 1924. — Walter E. Heistermann, *Erkenntnis und Sein. Untersuchungen zur Einführung in das Wahrheitsproblem und seine geschichtliche Ursprünge*, 1951. — Hans Freiherr von Soden, *Was ist Wahrheit?*, 1927. — R. Herbertz, *Das Wahrheitsproblem in der griechischen Philosophie*, 1913. — Rudolf Engel, *Die "Wahrheit" des Protagoras*, 1910. — F. Büchsel, "Des Begriff der Wahrheit in dem Evangelium und in den Briefen des Johannes", *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, XV, 3 (1911). — Ch. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, 1920, 2ª ed., 1941. — M. Baumgartner, "Zum thomistischen Wahrheitsbegriff" (*Festschrift für Cl. Baeumker: Beiträge zur Ges. der Phil. des Mittelalters*, Supplementband), 1913. — M. Grabmann, *Der göttliche Grund der menschlichen Wahrheitserkenntnis nach Augustin und Thomas von Aquin*, 1924. — S. Contri, *Il problema della verità in S. Tomaso d'Aquino*, 1925. — José Manzana Martínez de Marañón, *Objektivität und Wahrheit, Versuch einer transzendentalen Begründung der objektiven Wahrheitssetzung*, 1962 [Victoriense. Publicaciones del Seminario de Vitoria, 13] (véase también bibliografía de ILUMINACIÓN; VERDADES ETERNAS). — Rudolf Heiler, "Das 'Zeichen' und die 'Zeichenlehre' in der Philosophie der Neuzeit", *Archiv für Begriffsge-*

VER

schichte, ed. Erich Rothacker, Bd. 4, 1959, págs. 113-57. — Vincenzo de Ruvo, *Il problema della verità agli inizi dell'età moderna*, 1946. — Raphaël Lévêque, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Spinoza*, 1923. — I. Pape, *Leibniz. Zugang und Deutung aus dem Wahrheitsproblem*, 1949. — V. de Ruvo, *Il problema della verità de Spinoza a Hume*, 1950. — E. Emmerich, *Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Philosophie Nietzsches*, 1935 (Dis.). — W. Schiltze, *Die Probleme der Wahrheitserkenntnis bei W. James und H. Bergson*, 1911 (Dis.). — C. Znamierowski, *Der Wahrheitsbegriff im Pragmatismus*, 1932 (Dis.). — Joseph de Tonquédec, *La notion de vérité dans la "philosophie nouvelle"*, 1908 (sobre E. Le Roy). — Carl G. Hempel, "On the Logical Positivists' Theory of Truth", *Analysis*, 2 (1934-35), 49-59. — D. R. Cousin, "Carnap's Theories of Truth", *Mind*, LXIV (1950), 1-22. — Wolfgang Stegmüller, *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik; eine Einführung in die Theorien von A. Tarski und R. Carnap*, 1957. — F. Wiplinger, *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken, M. Heideggers*, 1961. — Bertrand Rioux, *L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Tomas d'Aquin*, 1963. — Adam Schaff, *Zu einigen Fragen der marxistischen Theorie der Wahrheit*, 1954. — Para el concepto husserliano, véase el artículo. El de Bergson está expuesto sobre todo en *La pensée et le mouvant*; el de Vaihinger, en *Die Philosophie des Als Ob*. Se han indicado también en el artículo algunos de los *loci classici* correspondientes a las concepciones "tradicionales".

VERDADES DE RAZÓN, VERDADES DE HECHO. En diversas partes de sus obras Leibniz ha establecido una diferencia entre estos dos tipos de verdades. El texto más conocido se halla en la *Monadología*, § 33: "También hay dos clases de verdades: las de razón y las de hecho. Las verdades de razón son necesarias y su opuesto es imposible; las de hecho son contingentes y su opuesto es posible." Esta doctrina es desarrollada con detalle en la *Teodicea* (§§ 170, 174, 189, 280-282, 376, citados por el propio Leibniz). Dos cuestiones se plantean al respecto. Una es histórica y consiste esencialmente en saber cuáles son los precedentes de la distinción leibniziana y cuáles son las formas que ha adoptado después

VER

de Leibniz. La otra es sistemática y consiste en dilucidar la naturaleza de la distinción y las diversas soluciones dadas a la relación entre los dos tipos de verdades. Las dos cuestiones se entrelazan, por lo demás, con frecuencia, puesto que, según veremos, en el análisis sistemático de las soluciones posibles encajan, como ejemplos, diversas posiciones adoptadas en el curso de la historia.

El primero, acaso el más fundamental, de los precedentes de la distinción leibniziana es el platónico. Las verdades de razón pueden ser equiparadas, en efecto, a las conseguidas por medio del saber riguroso: su método es la dialéctica y su modelo la matemática. Las verdades de hecho son las verdades conseguidas por medio de la opinión, que no se refiere a lo que es (a lo que es siempre), sino a lo que cambia, esto es, a lo que oscila entre el ser y el no ser. Como consecuencia de ello puede afirmarse que las verdades de razón son necesarias; las de hecho, contingentes. La diferencia entre lo necesario y lo contingente establecida por Aristóteles, y especialmente la definición del primero de estos conceptos por la exclusión del segundo, y viceversa, permite perfilar la distinción platónica. Varios filósofos durante la Edad Media abundaron en distinciones parecidas; entre ellos destaca Duns Escoto, especialmente a través de la doctrina de la contingencia del mundo creado. Por su lado, Suárez desarrolló la doctrina de la identidad del sujeto y del predicado en juicios que expresan verdades eternas y, por lo tanto, la analiticidad de tales juicios — una concepción que se halla en la base de la teoría leibniziana. Entre los filósofos modernos pueden citarse como precedentes de Leibniz, según ha apuntado F. Heinemann, Descartes y Hobbes. El primero, por su formulación de la diferencia entre juicios sobre cosas y sus afecciones, y juicios que expresan verdades eternas; sin considerar aún los segundos como analíticos — como hizo explícitamente Leibniz —, tendió a equiparar las verdades de razón a verdades conseguidas mediante un proceso calculatorio. El segundo, por su diferencia entre el conocimiento de hechos y el conocimiento de la consecuencia de una afirmación con respecto a otra. No

VER

todos estos filósofos situaron, por lo demás, sus distinciones en el mismo marco ontológico. Descartes, por ejemplo, fiel al racionalismo y al realismo, consideró los dos tipos de juicios como reducibles, en su más alto estado de perfección, a proposiciones evidentes. Hobbes, en cambio, fiel al empirismo y al nominalismo, consideró toda proposición última como una proposición de experiencia, pues las que se refieren a la consecuencia de una afirmación con respecto a otra son, en rigor, proposiciones relativas al uso de nombres en el lenguaje.

En lo que toca a la evolución posterior de la distinción leibniziana, encontramos, por lo pronto, reflejos de ella en Hume y Kant. El primero, por su distinción entre hechos y relaciones de ideas. El segundo, por su distinción entre juicios *a priori* y juicios *a posteriori*. Las diferencias entre las ontologías respectivas de los dos filósofos permiten explicar en qué sentidos distintos toma cada uno la distinción leibniziana. Después de dichos filósofos vemos que la distinción, con mayores o menores variantes, es adoptada por muchos pensadores, tanto racionalistas como empiristas. J. Stuart Mill se sirvió de ella, si bien para declarar inmediatamente que toda verdad de razón podía reducirse a verdad de hecho. Los positivistas lógicos contemporáneos y pensadores de tendencia afín la han usado para mostrar en la gran mayoría de los casos que es posible unir el empirismo con el formalismo, siempre que las verdades de razón elaboradas por medio del análisis formal sean consideradas como puramente analíticas y, por consiguiente, como meras reglas (con gran frecuencia lingüísticas) de la investigación.

Vemos, pues, que podemos relacionar la distinción leibniziana con las doctrinas de muchos autores. Ello no quiere decir que éstas sean enteramente reducibles a aquélla. La teoría de Leibniz está embebida en una metafísica propia, que no es fácil sea aceptada por los demás filósofos. En particular es típico de Leibniz considerar que la distinción, válida para una mente finita, se desvanece en una mente infinita, la cual puede reducir la serie infinita de verdades de hecho a verdades de razón y, por consiguiente, puede hacer de las ver-

VER

dades empíricas verdades analíticas. En cuanto al aspecto sistemático de la cuestión, nos limitaremos a señalar varias posiciones posibles, una vez aceptada la distinción, cuando menos por razones metodológicas. Estas posiciones pueden ser, por lo pronto, dos: (I) las verdades de razón y las verdades de hecho están separadas completamente y no hay ni posibilidad de reducir unas a las otras ni posibilidad de encontrar un *tertium* que las una; (II) las verdades de razón y las verdades de hecho están relacionadas entre sí de algún modo. Las relaciones principales que pueden establecerse entre ellas son: (a) Las verdades de razón son reducibles a las de hecho; (b) Las verdades de hecho son reducibles a las de razón; (c) Hay entre las verdades de razón y las verdades de hecho un tipo de verdad que permite unir las y que no se reduce a ninguna de ambas; es común considerar que este tipo de verdad es dado por una intuición que puede ser a la vez empírica y racional; (d) Hay entre las verdades de razón y las verdades de hecho una gradación continua, que hace de cualesquiera de tales tipos de verdad conceptos límites metodológicamente útiles, pero jamás hallados en la realidad. Toda proposición sería, según ello, a la vez verdad de razón y verdad de hecho, pero cada proposición tendería a ser o más verdad de razón que verdad de hecho o más verdad de hecho que verdad de razón. Por la descripción histórica anterior es fácil encontrar ejemplos especialmente de las concepciones (a)-(c). La concepción (d) es la mantenida por el autor de la presente obra.

Véase F. H. Heinemann, "Truths of Reason and Truths of Fact", *The Philosophical Review*, LVII (1948), 458-80. — Id., id., "Vérités de raison et vérités de fait", *Library of the Tenth International Congress of Philosophy*, Vol. I (1948) [resumen de la comunicación del autor]. — Id., id., "Are There Only Two Kinds of Truth?", *Philosophy and Phenomenological Research*, XVI (1956), 367-79.

VERDAD DOBLE. Dados dos cuerpos de doctrina que se refieran, por lo menos en parte, al mismo objeto, o a los mismos objetos, si algunas de las afirmaciones de uno de tales dos cuerpos de doctrina se halla en con-

VER

flicto con algunas de las afirmaciones del otro cuerpo de doctrina, y, a pesar de ello, se mantiene que todas estas afirmaciones son verdaderas, se obtiene una doctrina que se ha llamado "doctrina de la doble verdad". En general, esta doctrina puede aplicarse a dos cualesquiera cuerpos de doctrina que cumplan con las condiciones reseñadas, pero es común aplicarla a dos cuerpos de doctrina, uno de los cuales contiene dogmas religiosos, formulados teológicamente, y otro de los cuales contiene enunciados filosóficos, demostrados racionalmente. Más específicamente se ha usado la expresión "doctrina de la doble verdad" para describir una serie de posiciones adoptadas, o supuestamente adoptadas, por algunos teólogos y filósofos medievales y renacentistas. Como estas posiciones derivaban casi siempre del averroísmo, se ha dicho que el averroísmo se caracteriza, entre otros rasgos, por mantener la doctrina de la doble verdad.

En el artículo AVERROÍSMO nos hemos referido a las discusiones en torno a la doctrina de la doble verdad. Agregaremos, o recordaremos, aquí que esta doctrina, en la forma llamada "averroísmo latino", fue condenada como contraria a las enseñanzas de la Iglesia. Es corriente considerar que autores como Sigerio de Brabante, Juan de Jandún y Pietro Pomponazzi abrazaron la doctrina de la doble verdad, pero cuando se examinan los textos de estos autores se ve que o no abrazaron tal doctrina en la forma que se les atribuyó, o si la abrazaron en su fuero interno trataron de demostrar que no mantenían que hubiese en rigor una "verdad doble" — la "verdad teológica" o "verdad revelada". El propio Averroes, al distinguir entre los "pocos" capaces de comprender los argumentos racionales en favor de las verdades religiosas, y los "muchos" que se satisfacen con la pura y simple aceptación de tales verdades, no abogaba propiamente por una doctrina de la doble verdad; las "dos verdades" eran dos distintos aspectos de una misma Verdad. En cuanto a los averroístas latinos, Pomponazzi y algunos de los filósofos de la llamada "Escuela de Padua", y en particular en cuanto a Sigerio de Brabante y Juan de Jandún, más bien que defender la doctrina de la doble verdad, pusieron de

VER

manifiesto que en algunos casos la verdad racional o verdad filosófica —lo que podríamos también llamar "verdad aristotélica"— estaba en conflicto con la verdad teológica — o más bien "la verdad revelada". Cerrar los ojos a esta evidencia, y empeñarse en hacer concordar siempre a Aristóteles con la fe, indicaron, es falsear el aristotelismo. Pero ello no quería decir que Sigerio de Brabante o Juan de Jandún defendieran la doctrina de la doble verdad. Lo cierto es que, en caso de conflicto, propugnaban seguir la verdad revelada. Así, su "dualismo de la verdad" era más bien un fideísmo — la afirmación del "primado de la fe", es decir, de la verdad de la fe. La actitud de los supuestos defensores de la doctrina de la doble verdad se aproximaba más bien a la actitud de los que, como Occam, mantenían que la teología no era propiamente *scientia*. Pero aunque no había en dichos autores una doctrina explícita de la doble verdad, había un dualismo de la teología y la filosofía que se oponía a los esfuerzos de varios teólogos, por ejemplo los tomistas, para edificar lo que se ha llamado "sistema de la concordancia". Por otro lado, es posible que algunos filósofos, como Pietro Pomponazzi (y hasta Juan de Jandún) "ocultaran" su "verdadera creencia", que podía ser la "doctrina de la doble verdad", mediante el mencionado fideísmo. Que es difícil saber cuál era su "verdadera opinión" lo muestra el que los historiadores de la filosofía del período referido discuten todavía sobre "el verdadero significado" de tales o cuales textos (véase SIGERIO DE BRABANTE).

Véase Max Maywald, *Die Lehre von der zweifachen Wahrheit. Ein Versuch der Trennung von Theologie und Philosophie im Mittelalter*, 1871. — French, *The Doctrine of Twofold Truth*, 1901. — A. Chiapelli, *La dottrina della doppia verità*, 1902 [Atti dell'Accademia di scienza morale e politiche, Napoli]. — P. Mandonnet, *Siger de Brabant. Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, 2 vols., 1908-1911 [especialmente vol. I]. — W. Betzendorfer, *Die Lehre von der zweifachen Wahrheit des Petrus Pomponatius*, 1919. — Id., id., *Die Lehre von der doppelten Wahrheit im Abendlande*, 1924. — É. Gilson, "La doctrine de la double vérité", en *Études de philosophie médiévale*, tomo 1921. — F. van Steenberghe, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres*

VER

inédites. I. *Les oeuvres inédites*, 1931 [Les Philosophes Belges, 12]. — Id., *id.*, *Ibid.* II. *Siger dans l'histoire de l'aristotélisme*, 1942 [*ibid.*, 13]. — Bruno Nardi, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, 1945. — P. O. Kristeller, "El mito del ateísmo renacentista y la tradición francesa del libre pensamiento", *Notas y Estudios de Filosofía*, IV (1953), 1-14. — E. Troilo, *Averroísmo o aristotelismo "alessandrino" padovano*, 1954. — Anneliese Maier, "Das Prinzip der doppelten Wahrheit", en su obra *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie*, 1955, págs. 1-44.

VERDADES ETERNAS. La noción de "verdades eternas", tal como ha sido admitida y usada por varios pensadores, puede hacerse remontar a Platón, pero es más propio empezar al respecto con Filón y, todavía más propiamente, con San Agustín. En efecto, puede distinguirse entre la noción de "verdades eternas" y otras nociones afines como las de "nociones comunes" (v.) "ideas innatas" (véase INNATISMO), "axiomas" (véase AXIOMA), "hechos primitivos", "principios evidentes", etc., etc. — todas las cuales, además, se distinguen entre sí, como hemos visto en parte en el artículo NOCIONES COMUNES al distinguir entre éstas y las ideas innatas. Todas estas nociones, incluyendo por tanto la de "verdades eternas", tienen en común el presuponer que hay una serie de proposiciones, principios, "verdades", etc., que son incommovibles, absolutamente ciertos, "universales", etc. Pero la noción de "verdades eternas", por lo menos tal como se ha usado y formulado en la expresión latina *veritates aeternae*, tiene, además, una connotación que no se halla, o no se halla siempre, en las otras: la de referirse a proposiciones o principios que son inmutables, necesarios, y siempre (o mejor, eternamente) ciertos no sólo porque son evidentes por sí mismos, sino también, y sobre todo, porque su verdad se halla garantizada por la Verdad, o la fuente de toda verdad, es decir, Dios. La noción de "verdades eternas" se parece, pues, más bien a la de "razones seminales" (VÉASE), aun cuando no siempre coincide exactamente con esta última.

Este sentido de "verdades eternas" es el que tienen tales verdades en Filón cuando hace del Logos lo que podría llamarse "el lugar" o "la sede"

VER

de las Ideas. Pero es sobre todo el que tienen tales verdades en San Agustín. Para este autor (Cfr., por ejemplo, *De lib. arb.*, II; *De trin.*, XII, xiv, 22; XII, xv, 24; *De vera religione*, XXXIX, 72) toda verdad, en cuanto verdad, es eterna; no hay verdades "temporales" y mudables. Pero la fuente de toda verdad es Dios, sin el cual no habría verdades de ninguna especie. Por tanto, las verdades eternas por sí solas no serían ni eternas ni tampoco verdades; es menester que procedan de un foco que las engendra y las mantiene. Las verdades eternas no pueden aprehenderse mediante los sentidos, pero tampoco mediante la sola razón; son aprehendidas por el alma cuando ésta se orienta hacia Dios y ve las verdades en cuanto son iluminadas por Dios. La noción de verdades eternas en este sentido está estrechamente relacionada con la noción de iluminación divina y suscita los mismos problemas que esta última. En efecto, si suponemos que las verdades eternas están en Dios o "residen" en Dios, parece que habrá que concluir que forman parte de Dios, de modo que si el alma, al "trascenderse a sí misma", aprehende las verdades eternas, no habrá ningún motivo para negar que aprehende al mismo tiempo la esencia de Dios. Ahora bien, como lo último es negado por todas las posiciones que no sean un ontologismo (VÉASE) extremo, se suele indicar —y así aparece en muchos autores que se hallan en la tradición agustiniana, por ejemplo, San Buenaventura— que lo que el alma ve son las verdades eternas en cuanto iluminadas por Dios y, por tanto, de algún modo ya "reflejo". La historia de la noción de verdades eternas en el sentido indicado es, así, paralela a la historia de la noción de iluminación divina, y en gran parte paralela a la historia de la tradición agustiniana en las múltiples formas que esta última ha adoptado. Podría, pues, mencionarse al efecto, como uno de sus principales representantes, a San Buenaventura. Entre otros textos de este autor, nos referimos al *Itinerarium mentis ad Deum* (III, 2), donde escribe que la memoria retiene los principios y axiomas de las ciencias, *scientiarum principia et dignitates*, como principios sempiternos, *sempiternalia*, y sempiternamente, *sempiternaliter*.

VER

Como tanto San Agustín como San Buenaventura y otros autores de tendencia similar se refieren a veces a las "proposiciones necesarias" (como las proposiciones lógicas y matemáticas), en cuanto proposiciones que no pueden no ser verdaderas, al hablar de las "verdades eternas", se ha podido argüir que las verdades eternas en general son verdaderas sólo porque son lógicamente necesarias. Sin embargo, los textos de los citados autores indican claramente que 'verdad eterna' no se reduce a 'proposición lógicamente necesaria' (o a 'proposición molecular lógicamente necesaria'), ya que si tal ocurriera no tendría ningún sentido la doctrina de la iluminación divina y la idea de Dios como fuente de la verdad.

No debe suponerse que la doctrina de las verdades eternas en el sentido indicado sea propia únicamente de autores que se hallan dentro de la tradición agustiniana. En último término, también Santo Tomás admite las "verdades eternas" —lo que no debe sorprender, porque hay coincidencias bastante considerables entre San Buenaventura y Santo Tomás, y desde luego, entre Santo Tomás y San Agustín— en cuanto que indica que "la verdad tiene eternidad en el intelecto divino porque sólo el intelecto divino es eterno" (*S. theol.*, I, q. XVI, a 8). Sin embargo, el modo como se aprehenden las verdades eternas según Santo Tomás es distinto del agustiniano y bonaventuriano, lo que hace a la doctrina tomista de las verdades eternas distinta de las anteriores en algunos aspectos importantes.

La doctrina de las verdades eternas como verdades que "están" en Dios se halla estrechamente relacionada con las teorías sobre los modos como están las esencias, y en particular las llamadas "esencias posibles" en la divinidad. Nos hemos referido a este punto en los artículos ESENCIA y POSIBILIDAD; destacaremos sólo a este respecto las doctrinas llamadas, *grosso modo*, "intelectualismo" y "voluntarismo", cuyos nombres indican ya en qué dirección se mueve la doctrina correspondiente; en efecto, pueden admitirse las verdades eternas "en el seno de Dios" y aun así subrayar una más bien que otra de las potencias divinas, sin por ello necesariamente afirmar que ninguna potencia divina está separada de Dios. Las posiciones vo-

VER

luntarista e intelectualista ya adoptadas por los escolásticos medievales se reiteraron en la época moderna respectivamente en Descartes y Leibniz. Estos dos autores hablan asimismo de verdades eternas: Descartes, por ejemplo, en *Princ. phil.*, I, 49; Leibniz, en gran número de sus escritos — tantos que estamos ante *l'embaras du choix*, pero si se quiere uno muy definido citaremos el opúsculo *De originatione rerum radicale (De la originación [no origen] radical de las cosas)*. Pero no siempre estos autores dan a la noción de verdades eternas el mismo sentido que tuvo en los autores medievales. Por lo pronto, aunque la noción en cuestión sigue siendo, en los autores mencionados, metafísica, se halla presentada con frecuencia dentro de un marco gnoseológico y se halla más próxima a las nociones que hemos mencionado al principio. Así, en el texto de Descartes antes referido, este autor escribe que "cuando pensamos que no se puede sacar algo de nada, no creemos que esta proposición sea una cosa que existe o la propiedad de cualquier cosa, sino que la tomamos como una cierta verdad eterna (*vérité éternelle*) que tiene su sede en nuestro pensamiento, y que se llama una noción común o una máxima" (véase MÁXIMA). Ello no quiere decir que las verdades eternas no se hallen "en Dios" últimamente, pero aparecen, por lo pronto, como estando "en nuestro pensamiento". Más "metafísica" es la idea de Leibniz de las verdades eternas; éstas son las "verdades de razón", y su fundamento se halla en un ser metafísicamente necesario, es decir, Dios. Para Spinoza, la eternidad es "la existencia misma en cuanto se concibe siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna" (*Eth.*, I, def. viii); tal existencia es concebida como verdad eterna, ut *aeterna veritas (ibid. Explicatio)*. En rigor, no hay para Spinoza verdades eternas, sino sólo Verdad — como Verdad eterna. Los motivos agustinianos en la doctrina de las verdades eternas surgen sobre todo en Malebranche; el ver "todas las cosas en Dios" es ver en Dios las verdades y las leyes eternas (*Recherche. Xe Éclaircissement*), lo que no significa aquí tampoco que la visión de las verdaderas eternas en Dios sea una visión "directa de Dios", bien que puede interpretarse, y se ha interpre-

tado a veces, esta tesis de Malebranche en un sentido ontologista.

Véase la bibliografía de ILUMINACIÓN. Además: É. Boutroux, *De veritatibus aeternis apud Cartesium*, 1874 (trad. francesa: *Des vérités éternelles chez Descartes*, 1927).

VERIFICACIÓN. Como acción de verificar, la verificación consiste en el examen de que algo es verdadero o cierto. Como lo que resulta verdadero o cierto es un enunciado, la verificación es el examen de que un enunciado es verdadero. La verificación, sin embargo, no es solamente el examen, sino también el resultado del mismo. Por este motivo la verificación es una comprobación. En tanto que se supone que el enunciado que se trata de verificar es verdadero, la verificación es también una confirmación. Por ello, 'verificación', 'comprobación' y 'confirmación' se han usado a veces para designar la misma operación, o serie de operaciones.

En toda teoría del conocimiento, el problema de la verificación de enunciados ocupa un lugar prominente. Algunos autores han tratado el problema de la verificación dentro de lo que se ha llamado "criteriología", por considerar que verificar requiere tener ciertos criterios de verdad. La cuestión de la naturaleza y modos de llevar a cabo la verificación de enunciados ha ocupado, pues, a todos los filósofos interesados en problemas del conocimiento. Sin embargo, en un sentido propio, o más directo, ha ocupado sobre todo a dos grupos de filósofos: los pragmatistas y los pensadores del Círculo de Viena — los positivistas lógicos y, en general, los neopositivistas.

Hay, con todo, una diferencia fundamental en el modo como dichos dos grupos de filósofos han entendido la verificación.

Para los pragmatistas se ha tratado sobre todo de "*hacer verdaderas*" las proposiciones en el sentido de que ninguna proposición debe ser admitida como verdadera si no puede, cuando menos en principio, verificarse. Si todo enunciado tiene una "pretensión" de verdad, esta "pretensión" no quedará cumplida sino cuando haya sido verificada. Así, William James escribía (*Pragmatism*, Cap. I) que "las verdaderas ideas son las que podemos asimilar, validar, corroborar y verificar", explicando —contra posibles objeciones cercanas a las luego dirigidas

contra algunos positivistas lógicos— que la verificabilidad es tan buena como la verificación, ya que "por cada proceso-verdad completo hay en nuestras vidas millones de estos procesos que funcionan en 'estado de nacimiento'". F. C. S. Schiller escribía ("Why Humanism?", en *Contemporary British Philosophy*, tomo I, pág. 400) que "el valor de las verdades es *probado* por su *funcionamiento*, y que para sobrevivir tendrán que ser *verificadas*". Algo similar podría decirse de la doctrina de John Dewey sobre los modos de "garantizar" la verdad — la "garantía" es aquí la "verificación".

Los que llamaremos "neopositivistas" (véase NEOPOSITIVISMO) no se interesaron tanto por verificar la verdad (o falsedad) de las proposiciones, como por verificar la significación (o falta de significación) de las proposiciones. El criterio de verificación de la significación es el llamado "principio de verificación" y el modo, o modos, como se procede, o puede procederse, a verificar las proposiciones se llama "método de verificación". El principio de verificación sostiene que la significación de una proposición equivale a su verificación. Las proposiciones no verificables no son, propiamente hablando, proposiciones, porque carecen de significación. Por eso solamente pueden verificarse las proposiciones llamadas "empíricas", ya que solamente hay verificación empírica. Lo que no es verificación empírica no es verificación. Muchos enunciados resultan, según ello, inverificables: enunciados teológicos, enunciados metafísicos, enunciados axiológicos, etc. Las expresiones de la lógica y de la matemática no son tampoco empíricamente verificables, pero no es necesario excluirlas, porque se trata de tautologías (véase TAUTOLOGÍA). Los neopositivistas seguían con ello la idea de Hume (VÉASE) de clasificar todos los enunciados en "proposiciones sobre hechos" y "proposiciones sobre relaciones [de ideas]". El principio de verificación se refiere a las "proposiciones sobre hechos" — o, si se quiere, se refiere a cualesquiera proposiciones con el fin de comprobar cuáles son aceptables como verificables y cuáles no.

El principio de verificación, tal como fue propuesto por Schlick, fue pronto denunciado, por algunos de los

VER

propios neopositivistas, como insostenible. Decir que sólo tienen significación las proposiciones empíricamente verificables equivale a excluir proposiciones empíricas que pueden no ser (cuando menos hasta donde podamos saberlo) efectivamente verificables. Por ello se propuso un principio de verificación más "liberal" —o como se le llamó también, "más débil"—, el cual consiste en decir que sólo tienen sentido las proposiciones verificables en principio, sea o no posible efectiva y actualmente su verificación. En su edición revisada de *Language, Truth, and Logic*, A. J. Ayer propone el siguiente principio, que a su entender elimina las dificultades que se presentaron en las primeras formulaciones: "Propongo que un enunciado es directamente verificable si, o bien es él mismo un enunciado de observación, o es tal que en conjunción con uno o más enunciados de observación conlleva por lo menos un enunciado de observación no deducible de estas otras premisas solamente. Y propongo que un enunciado es indirectamente verificable si satisface las siguientes condiciones: primero, que en conjunción con ciertas otras premisas conlleve uno o más enunciados directamente verificables que no sean deducibles solamente de estas otras premisas; y segundo, que estas otras premisas no incluyan ningún enunciado que no sea o bien analítico, o bien directamente verificable, o bien capaz de ser sentido independientemente como verificable" (*op. cit.*, pág. 13).

El principio neopositivista de verificación fue objeto de numerosos debates. En nuestra obra *La filosofía en el mundo de hoy* (2a ed., 1963, págs. 74-5) liemos enunciado algunas de las cuestiones a este respecto suscitadas mediante las interrogaciones siguientes: "¿Se basa la verificación últimamente en impresiones sensibles? ¿Cómo pueden verificarse acontecimientos pasados? ¿Puede admitirse una verificación intersubjetiva? ¿Es la verificación idéntica a la significación?" Nos hemos referido al modo como se trataron algunas de estas cuestiones en otros artículos de la presente obra (por ejemplo: INTERSUBJETIVO; PROTOCOLARIOS [ENUNCIADOS]). Aquí trataremos de dos tipos de reacción frente al principio de verificación neopositivista: la de quienes rechazan el principio, y la de quienes

VER

han intentado modificarlo de modo que sea aceptable. Entre los segundos incluiremos algún tipo de crítica formulada desde un punto de vista lógico o algún intento de sustituir el principio de verificación por algún otro de carácter más aceptable o más fundamental.

Los que han rechazado pura y simplemente el principio han dado varios tipos de razones. Nos limitaremos a algunas de ellas. A. C. Ewing y otros autores destacaron que el principio de verificación es una proposición según la cual solamente pueden poseer significación los enunciados empíricos. Pero el enunciado mediante el cual se formula el principio no es un enunciado empírico (a lo que algunos neopositivistas respondieron que, en efecto, no es un enunciado empírico —y tampoco una tautología—, porque es una recomendación de usar de cierto modo el lenguaje). R. Frondizi (*El punto de partida del filosofar* [1945], pág. 33) ha indicado que los empiristas lógicos redujeron todo lenguaje aceptable a lenguaje científico, prescindiendo no solamente de otros lenguajes, sino también de las cuestiones planteadas por la relación entre sujeto y objeto.

Respecto al otro "grupo" de filósofos (que incluye, según apuntamos, algunos que han rechazado el principio de verificación neopositivista, pero que han propuesto al efecto argumentos formulados en un lenguaje más aceptable o, cuando menos, "comprensible"), mencionaremos también algunos ejemplos. R. von Mises incluyó los diversos modos de verificabilidad dentro de lo que consideraba como el más amplio concepto de "conectibilidad" o "conexionabilidad" (*Verbindbarkeit*), según el cual una sentencia cualquiera, verdadera o falsa, es "conectible" cuando está en concordancia con una serie determinada de proposiciones que regulan el uso de los términos en un lenguaje y las agrupaciones verbales que intervienen en ellas (*Kleines Lehrbuch des Positivismus* [1939], págs. 66 y sigs.). Carnap propuso que una sentencia es significativa si y sólo si es en principio confirmable. Con ello el concepto de verificación queda desplazado por el de confirmación; por habernos extendido al respecto en el artículo CONFIRMACIÓN no trataremos aquí más del asunto, pero indicaremos que

VER

gran parte de las cuestiones suscitadas por el concepto de confirmación —o de cuestiones para cuyo tratamiento se ha elaborado el concepto de confirmación— son distintas de las cuestiones de que aquí tratamos respecto al principio de verificación; el concepto de confirmación se halla muy estrechamente relacionado con el llamado "problema de la inducción" (no el problema de la "justificación de la inducción", que justamente el concepto de confirmación ha venido a desplazar). Reichenbach admitió la posibilidad de proposiciones significativas que no se refieren a situaciones no verificables en principio. Quine y otros autores han manifestado que la diferencia entre "analítico" y "sintético" (véase ANALÍTICO Y SINTÉTICO) no es tan tajante como parece a primera vista, o como pareció a muchos neopositivistas. Ahora bien, el hacer "borrosa" la línea divisoria entre lo analítico y lo sintético equivale a admitir dentro del cuerpo de una teoría, incluyendo las teorías científicas, ciertas proposiciones que son solamente verificables con relación a otras proposiciones de la teoría; la verificación incluye aquí, por tanto, "ajuste" de unas proposiciones con otras — aunque se admite que, en último término, debe de haber ciertas proposiciones "básicas" verificables. Russell señaló que inclusive la doctrina ampliada de la verificación —o principio "débil" de verificación— suscita dificultades graves, especialmente en la medida en que se ve forzada a introducir términos disposicionales (véase DISPOSICIÓN, DISPOSICIONAL). Además, Russell manifiesta que un completo agnosticismo metafísico, como el que presupone el principio de verificación en cualquiera de sus versiones, "no es compatible con el mantenimiento de proposiciones lingüísticas". Los autores que sostienen que hay "patrones ontológicos" o "supuestos ontológicos" (véase ONTOLOGÍA) presuponen también una actitud y crítica frente a la doctrina del principio de verificación. Ciertos autores han mantenido que uno de los objetivos de cierto tipo de hipótesis consiste en referirse a hechos inverificables, pues si fuesen verificables, muchas de las hipótesis científicas —y acaso todas ellas— deberían ser eliminadas. Las propias leyes científicas son inverificables co-

VER

mo tales leyes; lo que sucede es que se pueden en principio "confirmar" mediante casos observados. G. Ryle ha propuesto que el significado de un enunciado es más bien el método de su aplicación, o el modelo de inferencias concretas que autoriza a ejecutar. En efecto, dice Ryle, no es lo mismo: (1) "lo que nos dice una receta de cocina que debemos hacer en la cocina para descubrir si la receta es buena o mala", (2) "lo que nos dice una receta de cocina que debemos hacer en la cocina para confeccionar manjares de una cierta clase", y (3) "el hecho de que para descubrir si una receta de cocina es buena o mala, es menester confeccionar algunos manjares según la receta y ver si son gustosos o comestibles". Sólo (2) y (3) son, a su entender, aceptables. En cuanto a (1) —que es una expresión gráfica de la noción extremista de verificación— no dice gran cosa: dice sólo el modo de descubrir si lo que nos dice es aceptable o inaceptable. Ello no quiere decir, concluye Ryle, que las discusiones sobre el principio de verificación hayan sido inútiles: nos han mostrado que podemos hablar significativamente de muchas maneras distintas, y que podemos también dejar de hablar significativamente de muchas maneras distintas. Especialmente importante dentro de las críticas del principio de verificación —pero todavía dentro del "lenguaje" que los neopositivistas podrían considerar admisible en una crítica— ha sido la elaboración por K. R. Popper de la noción de "falsabilidad" — de "enunciados faisables". No la introducimos aquí por habernos referido a ella en el artículo POPPER (KARL R.).

Terminaremos con algunas observaciones críticas, y respuestas a estas observaciones, formuladas desde un punto de vista lógico.

Al reseñar la formulación del principio de verificación por Ayer (Cfr., *supra*), Alonzo Church (*Journal of Symbolic Logic*, XIV [1949], pág. 53) propuso la siguiente crítica: "Supongamos que O_1 , O_2 y O_3 sean tres enunciados de observación..., tales, que ninguno de los tres por sí solo implica ninguno de los otros. Mediante el uso de éstos podemos mostrar de cualquier enunciado, S, que o el enunciado o su negación es verificable, del modo siguiente. Supongamos que

VER

\bar{O}_1 y \bar{S} sean respectivamente negaciones de O_1 y de S. Entonces (de acuerdo con la definición de Ayer), $\bar{O}_1 \vee O_2 \vee O_3$ S es directamente verificable, porque, con O_1 , implica O_3 . Además, S y $\bar{O}_1 \vee O_2 \vee O_3$ \bar{S} juntamente, implican O_2 . Por tanto (según la definición de Ayer),

S es indirectamente verificable.

En su artículo "A Defence of Ayer's Verifiability Principle against Church's Criticism" (*Mind*, N. S., LXX [1961], págs. 88-9), Peter Nidditch escribe que Church ha cometido un error, de modo que si la formulación revisada de Ayer no es satisfactoria, lo será por otras razones que las indicadas por Ayer. En efecto, supongamos que p , q y r son tres enunciados de observación cualesquiera, de modo que ninguno de ellos, considerado aisladamente, implique algunos de los otros. Supongamos ahora que s es cualquier enunciado. Según Church, resulta de la formulación de Ayer que s , o la negación de s , es decir, $\sim s$ es siempre verificable. Pero Church indica que:

p y $(\sim p \cdot q) \vee (r \cdot \sim s)$ juntamente implican r .

Pero como r no está implicado sólo por p (es decir, por p aislado), resulta de la segunda cláusula de la definición de 'directamente verificable' por Ayer, que: $(\sim p \cdot q) \vee (r \cdot \sim s)$ es directamente verificable.

Nos limitamos a un solo punto en el razonamiento de Nidditch, pero el tenor de la crítica reseñada y su respuesta indican que la cuestión de verificación ofrece complejos aspectos y que para tratarla adecuadamente es menester referirse a puntos de lógica, teoría del conocimiento y ontología.

Además de los escritos mencionados en el texto del artículo, y de las obras de algunos de los autores a que hemos hecho referencia, véase: M. MacDonald, "Verification and Understanding", *Aristotelian Soc. Proc.* XXXIV (1933-1934), 143-56. — R. Carnap, "Testability and Meaning", *Philosophy of Science*, III (1936), 419-71; IV (1937), 1-40. — C. J. Ducasse, "Verification, Verifiability, and Meaningfulness", *Mind*, N. S. XLVI (1937), 347-64. — A. J. Ayer, "Verification and Experience", *Aristotelian Soc. Proc.*, XXXVII (1936-1937), 137-56. — John Wisdom, "Metaphysics and Verification", *Mind*, N. S. XLVII (1938), 452-98. — D. M.

VER

MacKinnon, F. Waismann, W. C. Kneale, "Verifiability", *Arist. Soc. Supp. Vol. XIV: Analysis and Metaphysics* (1945), 101-64. — O. Helmer y P. Oppenheim, "A Syntactical Definition of Probability and of Degree of Confirmation", *The Journal of Symbolic Logic*, 10 (1945), 25-60. — C. G. Hempel, "Studies in the Logic of Confirmation", *Mind*, N. S. LIV (1940), 1-26, 97-121. — C. G. Hempel y P. Oppenheim, "A Definition of 'Degree of Confirmation'", *Philosophy of Science*, XII (1945), 98-115. — N. Goodman, "A Query on Confirmation", *The Journal of Philosophy*, XLIII (1946), 383-5. — H. Mehlberg, "Positivism et science. I. Analyse logique du postulat de vérifiabilité", *Studia Philosophica*, III (1936-1946). — R. Carnap, *Testability and Meaning*, 1950. — G. Ryle, R. M. Chisholm, H. Feigl, A. Pap, G. J. Warnock, V. F. Lenzen, T. Czezowski, R. Aron, J. M. Faverge, "La notion de vérification", *Revue Internationale de Philosophie*, 17-18 (1951). — Sobre el problema de la verificabilidad del valor, véase especialmente: R. Lepley, ed., *Verifiability of Value*, 1944. — A. Pap, "The Verifiability of Value Judgments", *Ethics*, LVI (1945-1946), 178-85. — Henryk Mehlberg, *The Reach of Science*, 1958. — Norman Malcolm, "The Verification Argument", en su libro *Knowledge and Certainty. Essays and Lecture*, 1963. — Véase la bibliografía de CONFIRMACIÓN y SIGNIFICACIÓN.

VERNIA (NICOLETTO) [Nicolo Vernia, a quien, por su escasa estatura, se llamaba "Nicoletto" (Nicoletto), nombre con el cual el propio Vernia firmaba] (ca. 1420-1499) nació en Chieti. Estudió en Venecia bajo el magisterio de Pablo de Pergola y en Padua bajo el magisterio de Cayetano de Thiene, doctorándose en la última ciudad citada primero en filosofía natural (1458) y luego en medicina (1496). Vernia sucedió en 1468 a Cayetano de Thiene en su cátedra de filosofía natural de Padua, y fue sucedido, a su muerte, por Pietro Pomponazzi. Entre sus discípulos se cuentan Agostino Nifo y Pico della Mirandola (VÉANSE).

Vernia fue uno de los más destacados averroístas de la llamada "Escuela de Padua" (véase PADUA [ESCUELA DE]), siguiendo al principio las doctrinas de Sigerio de Brabante (v.), y en calidad de averroísta se le cita comunmente por haber suscitado sus escritos en esta dirección algunas en-

VER

conadas polémicas. Sin embargo, parece haberse inclinado luego hacia la interpretación aristotélica de Alejandro de Afrodisia, y haberse opuesto al averroísmo, especialmente a la "perversa opinión" de *unitate intellectus*. Se ha hecho observar que aun después de este cambio de actitud persisten en Vernia huellas averroístas, pero todo ello está todavía en disputa, porque, según observa Bruno Nardi, "es muy difícil reconstruir, en su conjunto, su doctrina sobre los diversos problemas suscitados en las escuelas de su época, ya que no sabemos dónde han ido a parar sus escritos, bien que fueran destruidos por el autor antes de morir o fueran legados a su biblioteca en el monasterio de San Bartolomé, en Vicenza, o entregados a su hijo adoptivo, Nicoletto della Scrofa, o a otras personas" (*op. cit. infra*, pág. 102). El mencionado cambio de opinión de Vernia parece haber sido causado por el edicto del Obispo de Padua, Pietro Barozzi (4 de mayo de 1489), *Contra disputantes de unitate intellectus*, pero se debate aun si se trata de un cambio sincero o de mera conveniencia. Característico en todo caso del pensamiento de Vernia son sus intentos de estudiar la filosofía natural con independencia de la metafísica y sus esfuerzos por elaborar un método de estudio de las "cosas naturales" distinto de la lógica "tradicional".

Se deben a Vernia unos comentarios a Aristóteles (*Commentationes in omnes Aristotelis libros*) que no fueron publicados. Más importantes (y conocidos) son sus escritos de filosofía natural: *Quaestio an ens mobile sit totius philosophiae naturalis subiectum* (1840); *De divisione philosophiae* [prólogo a la *Physica*]; *Quaestio an caelum sit animatum* [1491]; *Quaestio de gravibus et levibus* [sin fecha]; *An celum sit ex materia et forma constitutum vel non*. — A ellos hay que añadir: *Quaestio an medicina nobilior ac praestantior sit iure civili* [1482] y *Quaestio an dentur universalia realia* [1492] (todas estas fechas son las de composición, o terminación del correspondiente escrito. Algunos fueron publicados en otras obras; así, la *Quaestio an ens mobile*, etc. apareció en el volumen de comentarios de Egidio Romano [Gil de Roma], Marsilio de Inghen y Alberto de Sajonia al *De generatione et corruptione*, 1480, reimp., 1521). El escrito de "retractación" de Vernia se titula: *Quaestiones de pluralitate intellectus contra falsam*

VER

et ab omni veritate remotam opinionem Averrois, terminado en 1492 y publicado en 1504, junto a las *Quaestiones* de Alberto de Sajonia sobre la *Physica*.

Véase bibliografía del artículo PADUA (ESCUELA DE). Además, o sobre todo: P. Ragnisco, *Studi storici sulla filosofia padovana nella seconda metà del secolo XVI*, 1891 [en *Atti del Reale Istituto Veneto*, XXXVIII]. — Id., id., "Documenti inediti e rari intorno alla vita ed agli scritti di N. V. e di Elia del Medigo", en *Atti e Memorie dell'Accademia di Scienze Lettere ed Arti di Padova*, Anno 292 (1890-1891), N. S., vol. 7, disp. 3ª. — Bruno Nardi, "La miscredenza e il carattere morale di N. V." y "Ancora qualche notizia e aneddoto su N. V.", en el libro de Nardi: *Saggi sull'aristotelismo padovano del secolo XIV al XVI*, 1958, págs. 95-126. — Sobre el edicto del obispo Barozzi, véase Franco Gaeta, *Il Vescovo di Padova P. Barozzi e il trattato "De factionibus extinguendis"*, 1958.

VERUM. Véase TRASCENDENTAL, TRASCENDENTALES; VERDAD; VERUM IPSUM FACTUM.

VERUM IPSUM FACTUM. Descartes y, en general, el racionalismo moderno, en particular el racionalismo continental de tinte más o menos idealista, podrían suscribir a la fórmula *verum ipsum cogitum*, es decir, lo verdadero es lo pensado en cuanto que pensable de acuerdo con ciertos criterios — por ejemplo, la claridad y la distinción. Ello no quiere decir que lo verdadero sean únicamente los pensamientos, pero quiere decir por lo menos que la verdad solamente se alcanza por medio del pensar las cosas como cosas verdaderas. En cambio, Vico (VÉASE) propone la fórmula *verum ipsum factum*, ya usada en su *De antiquissima italorum sapientia* y luego desarrollada en los *Principi di una nuova scienza*. Para Vico, en efecto, sólo se puede conocer lo que se hace, esto es, "lo hecho", "el hecho", *factum*. De ahí que mientras Dios puede conocer la Naturaleza, el hombre no pueda conocer sino la matemática y la historia, que son las cosas "hechas por él". El *factum* de Vico se refiere primariamente a lo hecho en cuanto que se ha desarrollado genéticamente, y por eso el modelo del conocimiento posible es la historia, que es *factum* porque el hombre la ha ido haciendo y consiste, además, en haberse ido haciendo.

VER

En general, el principio *verum ipsum factum* puede ser admitido por todos los que afirman que el conocimiento de la realidad es conocimiento de su génesis. Por eso si se concibe la Naturaleza misma genéticamente, sería posible aplicar a ella el principio en cuestión.

VERWORN (MAX) (1863-1921) nació en Berlín. De 1906 a 1910 fue profesor de fisiología en Göttinga y de 1910 hasta su muerte profesor de la misma materia en Bonn. Verworn elaboró una concepción del mundo "condicionista" afin al empirio-criticismo de Avenarius y destinada, a su entender, a eliminar todas las nociones metafísicas: desde luego, nociones como la de substancia, pero también la de causa. En vez de hablarse de "causa", debe hablarse de "condición". La noción de condición no es definible fácilmente, pero puede determinarse con precisión su uso. "Un estado o proceso — escribe a este efecto Verworn en *Kausale und konditio-nale Weltanschauung* — se determina unívocamente por la totalidad de sus condiciones. De ello se sigue: 1, Los mismos estados o procesos son siempre expresión de las mismas condiciones; distintas condiciones se expresan en diferentes estados y procesos. 2, Un estado o proceso es idéntico a la totalidad de sus condiciones. De ello se sigue que un estado o condición es científicamente conocido de modo completo cuando se determina la totalidad de sus condiciones."

Por haberse empeñado en introducir nociones de tipo metafísico, arguye Verworn, se ha llegado a distinguir entre tipos de realidades, tales como la realidad física y la psíquica. El condicionismo no requiere semejante distinción, pues es suficiente determinar la totalidad de condiciones de un fenómeno o estado; que el fenómeno sea "físico" o "psíquico" no agrega nada a su descripción científica. Con ello Verworn se adhiere a un fenomenalismo neutralista, pero pone de relieve que ésta no es una tendencia metafísica, pues no se pronuncia acerca de lo que "es" la realidad.

Obras principales: *Psycho-physiologische Protistenstudien*, 1889 (*Estudios psicofisiológicos acerca de los protistas*). — *Die Bewegung der lebendigen Substanz*, 1892 (*El movimiento de la substancia viviente*). — *Allgemeine Physiologie*, 1895 (*Fisio-*

VES

logía general). — *Die Biogenhypothese*, 1903 (*La hipótesis biogénica*). — *Naturwissenschaft und Weltanschauung*, 1904 (*Ciencia natural y concepción del mundo*). — *Prinzipienfragen in der Naturwissenschaft*, 1905 (*Cuestiones fundamentales en la ciencia natural*). — *Die Erforschung des Lebens*, 1907 (*La investigación de la vida*). — *Die Mechanik des Geisteslebens*, 1907 (*La mecánica de la vida espiritual*). — *Zur Psychologie der primitiven Kunst*, 1907 (*Para la psicología del arte primitivo*). — *Die Frage nach den Grenzen der Erkenntnis*, 1908 (*El problema de los límites del conocimiento*). — *Die Entwicklung des menschlichen Geistes*, 1910 (*La evolución del espíritu humano*). — *Kausale und konditionale Weltanschauung*, 1912, 3ª ed., 1928 (*Concepción del mundo causal y condicional*). — *Irritability; a Physiological Analysis of the General Effect of Stimuli in Living Substance*, 1913 (texto alemán, con ampliaciones: *Erregung und Lähmung; eine allgemeine Physiologie der Netzwirkungen*, 1914). — *Die biologischen Grundlagen der Kulturpolitik; eine Betrachtung zum Weltkriege*, 1915 (*Los fundamentos biológicos de la política cultural; consideración sobre la guerra mundial*). — R. Wichert, *Die philosophischen Grundlagen und Folgerungen der Psychologie von M. Verwoorn*, 1943.

VESTIGIA DEL Véase VESTIGIOS.

VESTIGIOS. En el pensamiento de San Agustín, y de toda la tradición agustiniana, desempeñan un papel capital las nociones de "semejanza", "imagen", "vestigio" y otras similares. Ello se debe a dos motivos. Por un lado, a la concepción cristiana de Dios como creador de cuanto hay, y de la divinidad como Trinidad. Por otro lado, a los elementos platónicos del agustinismo, gracias a los cuales adquieren un sentido determinado las ideas de "imagen", "participación", "semejanza", etc. De estas nociones destacamos ahora la de las huellas, trazos o vestigios (*vestigia*) de Dios que se encuentran en el universo. Los vestigios de Dios —*vestigia Dei*— en el mundo testimonian la Trinidad. En algún sentido, pues, lo que hay participa de la Trinidad, siendo una imagen de ella. Gilson ha dado una lista de dichos "vestigios", es decir, de series triádicas que se hallan en la Naturaleza: *mensura, numerus, pondus* —*unitas, species, ordo*— *esse, forma, manentia* —*modus, species, ordo*. Una estructura "trinitaria" se

VIA

halla asimismo en ciertas clasificaciones —por ejemplo, de las partes de la filosofía: *physica, lógica, ethica* —*naturalis, rationalis, moralis*, correspondiente a las tres excelencias de Dios como *causa subsistendi, ratio intelligendi, ordo vivendi*—, o bien de las facultades: *memoria sensibilis, interna visio, voluntas quae utrumque copulat* (véase É. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, 3ª ed., 1949, pág. 282, nota 2).

Debe distinguirse entre "vestigio" e "imagen". Esta última es una semejanza próxima, mientras que el vestigio es una semejanza lejana. Por eso al decirse que hay en el mundo *vestigia Dei* no se dice que las cosas del mundo son imágenes de la Trinidad, ya que entonces habría que suponer que las cosas del mundo son emanaciones directas de Dios.

La idea de los *vestigia Dei* se halla en otros autores. Por ejemplo, en San Buenaventura, el cual distingue, además, "sombra", *umbra*, "vestigio", *vestigium*, e "imagen", *imago*. La imagen es la "huella" más próxima y distinta; el vestigio es la huella lejana, pero todavía distinta; la sombra, en cambio, es una imagen muy lejana y confusa.

Algunos filósofos renacentistas, como Marsilio Ficino, adoptaron la idea de los *vestigia Dei* como *vestigia Trinitatis*. Entre los filósofos modernos que han hecho uso de esta idea destaca Leibniz, para quien los *vestigia Dei* son el camino para alcanzar la noción de Naturaleza. Leibniz usó también el término 'vestigio' (*vestigium*) como nombre de "el lugar (*locus*) de una cosa movable que ocupa en algún momento".

Entre los textos pertinentes de San Agustín sobre el asunto considerado, figuran *De Trinitate*, VI, IX, XIV; *De vera religione*, VII; *De div. quaest.* LXXXIII, 18. — Entre los textos de San Buenaventura destacan *Itinerarium mentis ad Deum*, 1 y 2; *Breviloquium*, II, 12; I Sent. 3, 2, 1. (Para la distinción tomista entre *imago* y *vestigium*, véase *S. theol.*, I, q. XLV, 7 c.). — Para Leibniz, véase *De ipsa natura*, 6.

VIA. El término latino *via* (= "vía", "camino", "ruta", "dirección", "marcha", "curso", etc.) se ha usado en varias expresiones. Las más comunes pueden distribuirse en los siguientes grupos.

Por un lado, se ha usado *via* para

VIC

referirse a un método o modo de llevar a cabo algo. Así, por ejemplo, cuando se dice *via fidei* (= "mediante la fe"), *via rationis* (= "mediante la razón"), *via meriti* (= "por el mérito"), *via remotionis* (= "método de la eliminación"), *via affirmationis* (= "método de la afirmación"). Pueden mencionarse otros ejemplos que no es menester traducir: *via definitionis, via demonstrationis, via inquisitionis, via inventionis, via speculativa*, etc.

En cuanto método de prueba o demostración cada *via* puede ser considerada como un modo de probar. Importante en este respecto es el uso de *via* por Santo Tomás de Aquino en sus cinco pruebas de la existencia de Dios (véase): las *quinque viae*.

Por otro lado, se ha usado *via* para referirse a una cierta tendencia o dirección seguida por el pensamiento, y especialmente por el pensamiento filosófico. Así, por ejemplo, se habla de la *via nominalium* (véase NOMINALISMO) y, en general, de cualquiera de las grandes *viae* o tendencias filosóficas, en particular en la filosofía escolástica. Además, se ha usado *via* para referirse a una tendencia correspondiente a una época o a un cuerpo de tendencias pertenecientes a cierta época, como cuando se dice *via antiqua, via moderna* (o *via modernorum*), etc.

Finalmente, se ha usado *via* para referirse al modo como una cosa, o conjunto de cosas, procede según su propio ser. Así, por ejemplo, cuando se dice *via naturae* (el curso natural de las cosas), *via corporalis* (el curso que siguen las cosas del cuerpo), *via spiritualis* (el curso que siguen las cosas del espíritu), etc.

VIA ANTIQUA. Véase ESCOLÁSTICA, ESCOTISMO, TOMISMO, VIA.

VIA MODERNA. Véase ESCOLÁSTICA, NOMINALISMO, OCCAMISMO VIA.

VIAE (VIAS DE LA ESCOLÁSTICA) Véase ESCOLÁSTICA, FILOSOFÍA MEDIEVAL, VIA.

VICENTE DE BEAUVAIS [Vicentius Bellovacensis] (ca. 1190-ca. 1264), ingresó en la Orden de los Predicadores. Llamado por San Luis (Luis IX) a Royaumont, residió durante muchos años cerca de la familia real como predicador, consejero y confesor. Entre 1247 y 1249 compuso un tratado *De eruditione filiorum* a petición de

VIC

la Reina. Hacia 1260 terminó su vasto *Speculum maius* (la parte llamada *Speculum doctrinale* sola tiene 2374 capítulos). El *Speculum maius* se divide en un *Speculum historiale* (historia universal hasta 1244) y un *Speculum naturale*. De este último se ha desgajado una tercera sección llamada *Spéculum doctrinale*. Considerado como dividido en estas tres secciones el *Spéculum maius* ha recibido el nombre de *Spéculum triplex*. Con posterioridad a Vicente de Beauvais, posiblemente hacia comienzos del siglo XIV, se agregó otra sección al *Spéculum morale*; la obra entera fue llamada entonces *Speculum quadruplex*. Hacia 1260-1263, Vicente de Beauvais compuso un *De moralis principis institutio-ne*, para la formación y educación de príncipes.

Para la compilación de su inmenso *Speculum maius*, Vicente de Beauvais usó numerosas fuentes, tanto griegas (Aristóteles, Plinio, Hipócrates, etc.), como árabes (Avicena), judías (Avicibrón, Isaac Israeli) y, desde luego, cristianas (entre ellas, Alberto el grande). El *Speculum maius* no es, sin embargo, una mera colección de citas. Lo preside un orden enciclopédico-sistemático y pretende ser un "espejo del mundo". La influencia ejercida por el *Speculum* de Vicente de Beauvais fue considerable, alcanzando inclusive hasta comienzos del siglo XVII.

Edición del *Speculum naturale et doctrinale en Estrasburgo, 1473*. Edición del *Speculum triplex en Nuremberg, 1486*. Las cuatro partes (*Speculum quadruplex*) fueron publicadas en Venecia en 1484, luego en 1494 y 1591. La última edición hecha de la obra completa es la de 1624 en Douai. Edición del *De institutione*, etc. en 1476. En 1481 se publicó en Basilea un volumen conteniendo esta última citada obra de Vicente de Beauvais y algunos otros escritos suyos (*Tractatus de gratia Dei, Liber de laudibus virginis gloriosae, Consolatio pro morte amici*, etc.). — J. B. Bourgeat, *Étude sur V. de B., théologien, philosophe, encyclopédiste*, 1856. — R. Friedrich, *V. von B. als Pädagog*, 1883 (Dis.). — L. Lieser, *V. von B. als Kompilator und Philosoph*, 1928 [Forschungen zur Geschichte der Philosophie und Pädagogik, III, 1]. — Astrik L. Gabriel, *The Educational Ideas of Vicent of B.*, 1956 [Texts and Studies in the History of Mediaeval Education, 4]. Referencias en Prantl, *Geschichte*, III,

VIC

77-85; Duhem, *Systhème*, III, 346-48; Thorndyke, *A History of Magic*, II, 457-76.

VICO (GIOVANNI BATTISTA) (1668-1744) nació en Nápoles. De 1686 a 1695 vivió en Vatolla como preceptor privado. En 1699 fue nombrado profesor de retórica en la Universidad de Nápoles, y en 1723 ocupó una cátedra de Derecho en la misma Universidad. En 1734 fue nombrado historiador real.

Los datos anteriores dan una pálida idea de la actividad y de los estudios de Vico; ambos se caracterizan por la avidez unida al desorden y por el interés de encontrar un nuevo modo de conocimiento humano, una "nueva ciencia". Vico elaboró, por lo pronto, su doctrina al hilo de una oposición al cartesianismo y al modo de conocimiento de la razón física, frente a la cual subrayó que solamente puede entender el hombre las cosas que él mismo hace. La Naturaleza —al revés de la matemática o de la historia— puede ser así pensada, pero no entendida; sólo Dios puede comprenderlo todo porque lo ha hecho todo. La reducción de la verdad a lo hecho, la igualdad del *verum* y del *factum* hace, en cambio, que el hombre pueda conocer y entender la historia, que es su propia realidad. Pero si la historia puede entenderse es porque hay un punto de referencia al cual se reduce el acontecer histórico concreto, la historia eterna ideal de acuerdo con la cual transcurren las historias particulares. Estas historias particulares participan de la eterna e ideal historia en virtud de la intervención de la Providencia, que impide que haya un desorden en la historia, es decir, que impide que cada una de las historias se salga del cauce que la historia ideal le tiene marcado. Este cauce consiste en la invariable repetición de tres sucesivas edades: la edad divina (teocrática, sacerdotal), la edad heroica (arbitraria, violenta), la edad humana (razonable, moderada). Cada una de las tres etapas tiene una unidad de estilo, una perfecta correspondencia de todas sus manifestaciones, desde la forma de gobierno hasta la forma de expresión. Pero el hecho de que cada nación recorra el ciclo de las tres edades no significa para Vico que quede agotada una vez terminada la etapa humana; de las

VIC

ruinas de la nación emerge, tras una inevitable crisis, una nueva edad divina. La historia es, por consiguiente, al entender de Vico, un continuo renacimiento de los pueblos, una serie interminable de cursos y recursos a través de los cuales se manifiesta siempre con la misma inexorable necesidad el ciclo de las tres edades. Tal actitud, harto sorprendente en una época en que el cartesianismo fue algo más que una filosofía entre otras, hace del pensamiento de Vico una anticipación que sólo muy posteriormente fue reconocida. En rigor, Vico niega al cartesianismo, como capital representante del modo de filosofar de la razón física, que la mera claridad y distinción pueda llegar al fondo de lo real, pues lo real parece ser justamente todo lo contrario de lo claro y distinto. Vico anticipa de este modo los temas esenciales del romanticismo y del descubrimiento de lo histórico, que él interpreta todavía como manifestación de una infinitamente compleja "naturaleza humana". Pero Vico no se detiene ante el reconocimiento de que la realidad y en particular la realidad histórica no es susceptible de una comprensión clara y distinta; lo que Vico pretende hacer es justamente la ordenación de ese aparente caos del acontecer histórico y humano. El platonismo se insinúa así en esta ordenación de una historia que transcurre en un tiempo, pero que participa de lo eterno. O, como Vico expresa más precisamente, el objetivo primordial de su nueva ciencia es la erección de "una historia ideal eterna, descrita según la idea de la Providencia, según la cual discurren en los tiempos todas las historias particulares de las naciones en sus apariciones, progresos, estados, decadencias y fines" (*Ciencia Nueva*, Libro V, Conclusión).

Obras principales: *De antiquissima Italiorum sapientia*, 1710 (trad. esp.: *Sabiduría primitiva de los italianos*, 1939). — *De universi iuris principio et fine uno*, 1720. — *Liber alter, qui est de constantia jurisprudentis*, 1721. — *Principi di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni*, 1725 (la 2ª edición, enteramente reelaborada, es de 1730, y la tercera de 1744; hay trad. española de la primera edición: *Ciencia nueva*, 2 vols., 1941, y de la 2ª ed.: *Una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, 4 vols., 1956-1960).

VIC

Ediciones de obras: *Opere di G. V.*, ed. Giuseppe Ferrari, 6 vols., 2ª ed., 1852-1854. — *Opere di G. V.*, ed. Fausto Nicolini, 8 vols., 1914-1944 [F. Nicolini ha preparado también una edición de *Opere* en 1 vol., 1953]. — *Tutte le opere*, ed. Francisco Florra, desde 1957.

F. Nicolini ha escrito un amplio *Commentario storico alla seconda Scienza Nuova*, 2 vols., 1949-1950.

Biografía: H. P. Adams, *The Life and Writings of G. V.*, 1935.

Sobre el pensamiento de V.: Carlo Cantoni, *Vico*, 1867. — K. Werner, *Ueber G. Vico als Geschichtsphilosoph und Begründer der neueren italienischen Philosophie*, 1877. — Id., id., *Giambattista Vico als Philosoph und gelehrter Forscher*, 1879, reimp., 1963. — A. Piccolorusso, *G. Vico e la scienza nuova*, 1878. — R. Flint, *Vico*, 1884. — G. Rossi, *Il pensiero di G. B. Vico intorno alla natura della lingua e all'ufficio delle lettere*, 1901. — Francesco Cosentini, *La teoria gnoseologica e la cosmologica nel: De antiquissima Italorum sapientia di G. B. Vico*, 1904. — Otto Klemm, *G. B. Vico als Geschichtsphilosoph und Völkerpsycholog*, 1906. — B. Croce, *La filosofia di G. B. Vico*, 1911 (Croce es autor también de una *Bibliografía Vichiana*, 1911 —con varios suplementos; el último, VII de 1940—, y de varios otros escritos sobre el filósofo. Esta "bibliografía vichiana" ha sido reeditada, aumentada y reelaborada por Fausto Nicolini, en 2 vols., 1947-1948). — G. Gentile, *Studi Vichiani*, 1914. — M. Cochry, *Les grandes lignes de la philosophie historique et juridique de Vico*, 1923. — Richard Peters, *Der Aufbau der Weltgeschichte bei Giambattista Vico*, 1929 (trad. esp.: *La estructura de la historia universal en Juan Bautista Vico*, 1930). — Emilio Chiocchetti, *La filosofia di G. B. Vico*, 1935. — Lorenzo Giusso, *La filosofia di G. B. Vico e l'età barocca*, 1943 (trad. esp.: *Vico en la filosofía del Barroco*, 1955). — J. Chaix-Ruy, *Vie de J. B. Vico*, 1945. — Id., id., *La formation de la pensée philosophique de J. B. Vico*, 1946. — Franco Amerio, *Introduzione allo studio di G. B. Vico*, 1947. — Varios autores, *Vico y Herder. Homenaje en el segundo centenario*, 1948 [Universidad de Buenos Aires]. — Enzo Paci, *Ingens Sylva, Saggio sulla filosofia di G. B. Vico*, 1949. — G. Villa, *La filosofia dell' mito secondo G. B. Vico*, 1949. — F. Nicolini, *La religiosità di G. Vico*, 1949. — A. R. Caponigri, *Time and Idea; the Theory of History in G. Vico*, 1953. — R. Saba-

VIC

rini, *Il tempo in G. B. V.*, 1954. — G. Uscatescu, *V. y el mundo histórico*, 1956. — Alfonsina Albini Grimaldi, *The Universal Humanity of G. B. V.*, 1958. — Angela Maria Jacobelli Isoldi, *G. B. V. La vita e le opere*, 1960. — N. Badaloni, *Introduzione a G. B. V.*, 1961. — Luigi Bellofiore, *La dottrina della Provvidenza in G. B. V.*, 1962 [Pubblicazioni dell'Istituto Universitario di Magisterio di Catania. Serie filosofica. Saggi e monografie, 34].

VICTORIANO (CAYO MARIO)

[Caius Marius Victorinus] (t. ca. 380), llamado "el Africano", se manifestó primero hostil al cristianismo, contra el cual polenizó durante su estancia en Roma (aproximadamente 340). Hacia 355 se convirtió al cristianismo. Por el uso que hizo de textos neoplatónicos, especialmente de Porfirio y Plotino (a quienes tradujo; Cfr. *infra*), Victorino es considerado a menudo como uno de los llamados "neoplatónicos cristianos". Se deben a Victorino traducciones del *Perihermeneias* (*De interpretatione*), de Aristóteles; de la *Isagoge* y varias otras obras de Porfirio; de las *Enéadas*, de Plotino. Se le deben asimismo comentarios al *De inventione*, de Cicerón, y un número considerable de escritos lógicos, retóricos y teológicos. Entre las obras lógicas figuraba un tratado sobre las definiciones —*De definitionibus*— y uno sobre los silogismos hipotéticos —*De syllogismis hypotheticis*. Los escritos teológicos de Victorino son tres tratados contra Arriano, tres comentarios a las Epístolas de San Pablo y tres himnos sobre la Trinidad.

La importancia de Victorino reside en su transmisión a la Edad Media de partes considerables de la tradición clásica, así como de términos claves del vocabulario lógico y teológico. Junto con Boecio y Marciano Capella, Victorino es, pues, uno de los eslabones entre la filosofía antigua y la medieval. Victorino parece haber ejercido influencia sobre la doctrina agustiniana de la predestinación. El comentario de Victorino al *De inventione*, de Cicerón, es fundamental para la comprensión de la historia medieval de la retórica.

La traducción del *Perihermeneias* se ha perdido. También se ha perdido una traducción y comentario que Victorino hizo a las *Categorías*. El comentario a Cicerón (*Explanatum in Rhetoricam Ciceronis*) ha sido publicado por Halm en *Rhetores Latini*

VIC

Minores (1863), págs. 155-304. Los fragmentos lógicos de la traducción del *Isagoge* de Porfirio (fragmentos conservados en Boecio) han sido publicados por P. Monceaux en *Mélanges Havet* (1909), págs. 290-310. — Véase también la edición de textos de Stangl en *Mario-Victoriniana* (1888), págs. 17-47, y la de Keil en *Gramm. latini*, págs. 1-184. — Escritos teológicos (incluyendo apócrifos) en Migne, P. L., VIII, 999-1310. — Ed. crítica de estudios teológicos sobre la Trinidad. I. ed. Paul Henry, int. trad. y notas por Pierre Hadot. II. Comentario por P. Hadot, 1960 [Sources chrétiennes, 68-69]. [Contiene: *Candidi Arriani ad Marium Victorinum Rhetorem de generatione divina*; *Marii Victorini Rhetoris urbis Romae ad Candidum Arrianum*; *Candidi Arriani epistola ad Marium Victorinum Rhetorem*; *Arversus Arium*; *De Homoousio recipiendo*; *Hymni I, II, III*].

Véase G. Koffmane, *De Mario Victorino philosopho christiano*, 1880 (Dis.). — G. Geiger, *Marius Victorinus, ein neuplatonischer Philosoph*, 2 vols., 1887-1889. — R. Schmid, *M. V. und die Entwicklung der abendländischen Metaphysik*, 1932 [en 1931 se publicaron los tres primeros capítulos de la parte II de dicha obra por separado, con el título: *Die Entwicklung des abendländischen Millens-metaphysik von Plotin bis Augustin*]. — A. H. Travis, "M. V. A Biographical Note", *The Harvard Theological Review*, XXXVI (1934), 83-90. — Pierre Hadot, "M. V. et Alcuin", *Archives* (1954), págs. 5-12. — Id., id., "Cancellatus Respectus", *Archivum Latinitatis Medii Aevi* (1954), págs. 277-82. — Id., id., "Un vocabulaire raisonné de Marius Victorinus Afer", *Studia Patristica*, vol. I, 1 (1957), págs. 194-208.

VICTORINOS. Los maestros del monasterio de Saint Victor (Sanct Victor), en las cercanías de París, durante el siglo XII principalmente, fueron llamados Victorinos. Ya Guillermo de Champeaux había vivido y enseñado en Saint Victor. Pero este foco de especulación mística y teológica, uno de los principales de la Edad Media, alcanzó un gran florecimiento sólo con la presencia de Hugo de San Victor, Ricardo de San Victor y también, aunque en menos proporción, Godofredo de San Victor, a todos los cuales hemos dedicado artículos.

Estos nombres no agotan la serie de los llamados "Victorinos". A los citados puede agregarse Gualterio de San Victor, el cual, por lo demás, se

VID

opuso a la *Fons philosophiae* de Godofredo en su *Contra quatuor labyrinthos Francie* (ed. en P. Glorieux, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, XIX [1953], 187-335), lo que indica que no hay acuerdo entre todos los llamados "Victorinos". Ahora bien, so suele destacar entre los Victorinos a los dos primeros antes mencionados, es decir, a Hugo de San Victor y a Ricardo de San Victor, a quienes se llama por antonomasia "Victorinos". Su carácter común es la tendencia mística. Sin embargo, mientras antes se subrayaba casi únicamente esta tendencia y aun se suponía que los maestros de Saint Victor se oponían radicalmente a toda especulación teológica e inclusive a la dialéctica, hoy se reconoce que su orientación mística no excluía, sino que, por el contrario, implicaba el uso de los medios racionales y aun de las ciencias llamadas profanas siempre que se admitiera su subordinación de principio a la faena esencial del alma: el ascenso hacia la contemplación y el entrenamiento o "ascesis" correspondiente para llegar a ella. Como señala Gilson, que defiende esta interpretación, "sería inexacto resumir los teólogos de Saint-Victor mediante el simple epíteto de místicos: en sus vastas y amplias síntesis saben reservar un puesto a cada una de las actividades espirituales del hombre, de modo que tienen su correspondiente lugar tanto el filósofo como el teólogo y el místico" (*La philosophie au moyen âge*, 3a ed., 1947, pág. 307).

Véase Fourier Bonnard, *Histoire de l'abbaye royale et de l'ordre des chanoines réguliers de St. Victor de Paris*, 2 vols., s/f. — V. Cuento, *Il metodo e la dottrina del "Microcosmus" di Goffredo di San Vittore*, 1959.

VIDA. Desde antiguo viene distinguiéndose con mayor o menor precisión entre diversas especies de vida, especialmente entre la vida de las cosas vivientes —lo que podríamos llamar la vida biológica— y la vida propiamente humana. Una de las formas adoptadas en esta distinción es la que establece una separación entre la vida práctica, βίος, y el principio vital, la vitalidad, ζώνη. La primera comprende asimismo la vida moral, y culmina en la existencia teórica, βίος θεωρητικός en que muchos filósofos de la época helenística

VID

vieron tanto la expresión de la verdadera naturaleza del hombre como la única posibilidad de su salvación. La segunda representa todo lo que en la Naturaleza y en el hombre es animación y movimiento, y por eso la "vida" es también en cierto modo lo que fue primitivamente el alma, ψυχή o, para ser más exactos, aquello que constituyó el soporte de la vida del alma, el ímpetu, θυμός. Ya con ello puede advertirse hasta qué punto es difícil trazar una historia relativamente completa de los significados de 'vida'. En primer lugar, porque, aun referido el término a la existencia biológica, ésta no tiene antiguamente el mismo sentido que caracteriza a tal realidad dentro de la actual ciencia de los procesos vivientes. En segundo término, porque caracteriza a la concepción "antigua" de la vida un rasgo que le es común con la concepción de otras realidades: el de no presentarse bajo el aspecto de una radical separación frente a otros seres o a otras maneras de ser, el de no reducir la vida a un reino particular, acotado por una ontología regional y estudiado por una ciencia especial, sino a algo que de alguna manera penetra todas las realidades. Cuando se habla de la "vida" en historia de la filosofía, hay que entenderse, pues, previamente acerca de la connotación del término. Observemos que ya en Aristóteles, inclusive cuando más parece reducir el concepto de vida a lo orgánico-viviente, el vivir no está enteramente alejado del pensar y, en general, de todos aquellos actos en los cuales el sujeto hace algo por sí mismo para revertir hacia sí mismo. "La vida —definía Aristóteles— es aquello por lo cual un ser se nutre, crece y perece por sí mismo" (*De anima*, II, 1, 412 a, 10-20). El estudio de la vida no pertenece, según ello, a la física ni a la historia natural, sino a la "psicología". Pero, a la vez, la psicología no era, como para nosotros, una ciencia de una cierta realidad o de unos ciertos comportamientos, sino el saber acerca de lo que es forma y principio de realidad en los seres vivientes. Por eso desde el primer instante la vida aparece bajo dos aspectos: es vida del cuerpo —de un cuerpo más "psíquico" que el puramente material— y es vida del alma —de un alma más "corporal" que el puro espíritu. Por eso el

VID

alma, diría también Aristóteles, es "el primer grado de actualidad de un cuerpo natural que posee en él, potencialmente, la vida". La vida es, en suma, algo que oscila entre un interior y un exterior, entre un "alma" y un "cuerpo" y, además, lo que hace posible crear el ámbito dentro del cual se da la unidad de ambos "extremos". Apenas es necesario decir que, de acuerdo con la marcha paralela seguida por los demás conceptos fundamentales filosóficos en la última filosofía griega, la noción de "vida" experimenta, especialmente en ciertas tendencias, un proceso de "interiorización": ya en Plotino la vida "asciende", por así decirlo, hacia lo espiritual. En los neoplatónicos sucesores de Plotino esto es todavía más evidente. Recogiendo algunas insinuaciones de Platón, según el cual la vida caracteriza también lo Uno, Plotino habla de una relación entre lo Uno, la vida y el nous. Y en Proclo la Vida es ya el segundo término (lo Uno, la Vida, el Nous) de una tríada correspondiente a la segunda hipótesis. "Todas las cosas que participan de la Inteligencia —escribe Proclo— son precedidas por la Inteligencia no participada. Las que participan de la Vida, son precedidas por la Vida, y las que participan del Ser, son precedidas por el Ser. De estos tres principios no participados, el Ser es anterior a la Vida, y la Vida es anterior a la Inteligencia" (*Institutio Theologica*, prop. 101). Lo que participa de la Inteligencia, participa, pues, de la Vida, pero no a la inversa, ya que hay, dice Proclo, muchas cosas vivas, pero vacías de conocimiento. "Todo lo que vive —sigue diciendo Proclo— tiene movimiento propio a causa de la vida primaria" (prop. 102). Y "todas las cosas están en todas las cosas, pero en cada una según su propia naturaleza. Pues en el Ser hay Vida e Inteligencia; en la Vida, Ser e Inteligencia; en la Inteligencia, Ser y Vida. Pero cada uno de éstos existe sobre un nivel intelectualmente; sobre otro, vitalmente, sobre el tercero, existencialmente" (prop. 103). La Vida queda aquí decididamente hipostasiada de modo que puede hablarse inclusive de una "Vida primaria". Lo mismo, y a mayor abundamiento, ocurre con los últimos neoplatónicos. La Vida como *dynamis* fue en Por-

VID

firio, en Jámblico, en Suriano, el segundo término de una tríada situada entre el Ser y la Inteligencia. En un sentido parejo se expresó el Pseudo-Dionisio. Y algo análogo habían enunciado los sistemas del gnosticismo, especialmente cuando hablaron de la Vida como algo engendrado, junto con el *Logos*, por la conjunción de la Verdad y de la Inteligencia. Desde el punto de vista terminológico, tenemos aquí la Vida como una ζωή diferencia del sentido antiguo y casi puramente orgánico-viviente de este vocablo. El uso del término en los escritos neotestamentarios se mueve dentro de un horizonte que, aunque inevitablemente distinto, se acerca más a los supuestos anteriormente enunciados que a los que corresponden a las primeras fases de la concepción griega de la vida. La vida es entendida muchas veces como vida eterna, como "vida del espíritu" y del "cuerpo espiritual". Pues cuando la Vida resucita finalmente, reaparece no sólo el espíritu, πνῦμα, sino también, previa purificación, la carne, σάρξ. El Camino, la Verdad y la Vida son las hipóstasis del Logos en el cual estaba la Vida "como la verdadera Luz que ilumina a todos los hombres" (S. Juan, I, ix). Y en un pasaje de San Pablo (*Heb.*, IV, 12) se dice explícitamente que el logos es viviente: ζῶν γὰρ ὁ λόγος. La Vida puede ser, así, no sólo el principio de todo lo viviente, sino lo que salva a lo viviente de la aniquilación y de la muerte.

En la medida en que penetró en la concepción filosófica medieval la significación más clásica del término 'vida', se abandonó, por lo pronto, este sentido hipostático. En Santo Tomás, por ejemplo, se "restablece" el "equilibrio" roto por la acentuación del intimismo del alma que había regido desde San Agustín, intimismo que había producido, con respecto a la vida, uno de estos resultados: o la consideración puramente corporal y orgánico-viviente de la vida, o su radicación, como hipóstasis, dentro de la existencia de lo Uno en tanto que elemento suyo. Así, Santo Tomás señala que llamamos propiamente vivir a aquello que posee por sí mismo un movimiento o sus correspondientes operaciones (*De veritate*, IV, 8), de suerte que la vida es aquello que por sí mismo puede

VID

moverse, la substancia a la cual conviene, según su naturaleza, moverse a sí misma (S. *theol.*, I, q. XVIII, arts. 1, 2). Claro está que el concepto orgánico de la vida corresponde siempre a la vida entendida en acto segundo, a diferencia de su concepto anímico, que corresponde a la vida entendida en acto primero. Pero la intención de restablecer un equilibrio entre las opuestas tensiones de lo puramente viviente-corporal y lo puramente íntimo-espiritual parece ser aquí bien patente. Con lo cual la vida resulta a la vez espiritualizada y corporalizada, distinta tanto de la pura inteligencia como del puro mecanismo. Sobre bases muy distintas, esta fue también la idea de muchas de las concepciones panvitalistas y pampsiquistas del Renacimiento, especialmente en la medida en que se hizo intervenir su concepto para la teoría de las relaciones entre el *mundus major*, el macrocosmo, y el *mundus minor*, el microcosmo. En cambio, lo que se llama la filosofía específicamente moderna, en particular la que ha sido vigente a partir de Descartes, rechaza por completo esta significación psíquico-vitalista de la vida. Justamente porque desde Descartes, y aun antes, se ha intentado revalorizar el concepto intimista y puramente espiritual del alma y de las operaciones del pensamiento, se ha podido reducir la vida a un mecanismo. Si todo lo que no es pensante es extenso, lo que se llama vida será, en último término, un automatismo, es decir, una serie de operaciones reducibles en última instancia a posiciones ocupadas dentro de un espacio. Max Scheler ha expuesto en su obra sobre *El resentimiento en la moral*, y en diversos otros escritos, los caracteres fundamentales de la concepción moderna de la vida. Para la época moderna a partir de Descartes, dice Scheler, la vida no es ya un fenómeno primario, sino sólo un complejo de procesos mecánicos y psíquicos. "En la concepción mecanicista de la vida —escribe Scheler— el ser viviente es concebido bajo la imagen de una 'máquina'; su 'organización' es considerada como una suma de instrumentos útiles, que sólo se diferencian por su grado de los producidos artificialmente. Si esto fuera exacto, la vida ya no podría tener, naturalmente, ningún valor substan-

VID

tivo, distinto de los valores utilitarios, esto es, de la suma de los valores utilitarios que corresponden a estos 'órganos'; y la idea de una técnica vital substantiva, distinta en principio de la técnica mecánica, resultaría absurda, ya que exigiría el desarrollo de facultades opuestas a las que sirven para la técnica mecánica. Paralelamente a esto va el principio —trunfante en la biología moderna hasta el punto de parecer ya evidente— de que todas las exteriorizaciones, movimientos y acciones del ser vivo, así como los órganos y mecanismos inervadores, sólo se desarrollan y transmiten, en cuanto son 'útiles', esto es, en cuanto tienen cierto valor para la conservación de la máquina humana" (*op. cit.*, trad. Gaos, 1938, pág. 213). Por eso en la concepción mecánica de la vida tal como, con diversas variantes, ha imperado en el curso de la edad moderna y en el período cientifista post-romántico y actual, tal entidad es considerada bajo los siguientes aspectos: (1) El conjunto viviente es suma de partes; (2) el órgano es representado como un instrumento fabricado con lo muerto; (3) los procesos de crecimiento y desarrollo son reducidos a tendencias de conservación; (4) el organismo corporal no es sustentáculo de los fenómenos vitales, sino que la vida es una propiedad de las materias y fuerzas que componen el organismo. La vida sería, pues, a lo sumo, un epifenómeno, una eflorescencia de los procesos de la materia, en el mismo sentido en que, prolongada esta concepción, la conciencia resulta un epifenómeno de los procesos vitales. Por este motivo la vida resultará una especie de "compuesto de exterioridades"; la vida será, como la define Spencer, "la combinación definida de cambios heterogéneos, a la vez simultáneos y sucesivos, en correspondencia con coexistencias y secuencias exteriores" (*Principles of Biology*, 1888, P. I., cap. IV). No hace falta decir que en todas estas posiciones se trata no sólo de una concepción mecanicista de la vida, sino que, además, esta vida es considerada como la vida biológica, no subsistente por sí misma y distinta de cualquier psiquismo que no sea una eflorescencia. Claro está que no toda la época moderna ha sustentado semejantes tesis. Dentro de la filosofía moderna, ellas co-

VID

rresponden, como hemos visto, a Descartes, a Hobbes o a Spencer, pero no se puede decir que respondan, por ejemplo, a la concepción de la vida en Leibniz, y menos aun a la defendida por el idealismo romántico y en particular por la filosofía natural de autores como Schelling, Oken y Steffens. Ahora bien, lo característico de la filosofía moderna y de buena parte de la contemporánea consiste en que casi todas las discusiones habidas se han movido dentro de un concepto sensiblemente análogo de la vida. Podría inclusive afirmarse que tanto los defensores del mecanicismo como los que han propugnado un vitalismo y un neo-vitalismo se han *referido* por lo menos al mismo concepto. Como luego veremos, hay otro concepto de la vida —desarrollado en las llamadas "filosofías de la vida"— que no puede reducirse a aquél. Pero antes de exponer brevemente tales filosofías es preciso decir algo más acerca del concepto de vida orgánica y de su interpretación filosófico-biológica.

Las comentes positivistas reducen los fenómenos vitales o a procesos físico-químicos, o bien a ciertos "comportamientos". Con ello se produce la siguiente situación: por un lado, se acentúa lo que Whitehead ha llamado "la bifurcación de la Naturaleza"; por el otro lado, se consideran todas las proposiciones relativas a los seres vivientes como simples "descripciones de comportamientos" traducibles a un lenguaje fiscalista. En tanto que se mantiene realmente la "bifurcación", se distingue entre la Naturaleza y el espíritu, de tal suerte que lo natural —incluyendo lo orgánico— es reducido a mecanicismo. En tanto que la bifurcación es mantenida sólo verbalmente, se llega a reducir todo lo que es al ámbito de la Naturaleza —de la naturaleza material. De ahí que la reacción contra estas concepciones haya seguido diversas fases. En primer lugar, se ha intentado defender un neovitalismo que, en el fondo, no ha abandonado el lenguaje de la bifurcación, pues no ha hecho sino tomarlo tal como estaba dado por la tradición moderna e invertir los términos habituales: la vida, se ha dicho entonces, es algo *sui generis* que, además, representa el modelo por medio del cual pueden entenderse todos los procesos naturales. Un

VID

estructuralismo biólogo radical ha venido entonces a sustituir a un radical mecanicismo. Ello ha implicado el olvido de que, como hemos puesto de relieve en otra ocasión, hay una diferencia de principio entre operar con la realidad orgánica y comprenderla. Desde el punto de vista de la operación, la reducción a lo físico-químico no es sólo posible, sino inevitable. Desde el punto de vista de la explicación, es preciso hacer algo más que señalar algunas notas peculiares que definan la substancia orgánica frente a la inorgánica. Pues "no puede haber notas peculiares que definan la substancia orgánica frente a la inorgánica si no se adopta una cierta actitud mental (un cierto 'punto de vista') que permita destacar determinadas notas" (*El sentido de la muerte*, 1947, pág. 115). Con lo cual resulta que la ζ aducción, desde luego posible, del lenguaje biólogo al lenguaje fiscalista, representa un olvido del uso analógico del lenguaje. En un caso se parte del "fuera" para llegar al "dentro"; en otro caso se efectúa el proceso inverso. De ahí, una vez más, diversos intentos para entender la "vida" en sentido no mecanicista, pero tampoco neo-vitalista y espiritualista. Es lo que señala Whitehead cuando dice que la doctrina que defiende es que "ni la naturaleza física ni la vida pueden ser entendidas a menos que las fusionemos como factores esenciales en la composición de cosas 'realmente reales' cuyas interconexiones y caracteres individuales constituyen el universo" (*Philosophy of Life*, en *Twenty Century Philosophy*, ed. D. D. Ruñes, 1943, pág. 132). La fusión de la vida con la Naturaleza sería, así, el único modo de "agregar un contenido a la noción de mera actividad" (*op. cit.*, pág. 142). Por un camino paralelo se mueve la filosofía de Bergson, según la cual la vida llega a ser coextensiva a la conciencia. Pues, como señala Bergson, aun cuando vida y materia se opongan en el mismo sentido en que la libertad y la conciencia se oponen a la necesidad, la vida encuentra un medio de reconciliarlas, ya que "la vida es precisamente la libertad que se inserta en la necesidad y la atrae a su provecho". La vida no sería, pues, tanto el efecto o la causa de la materia como el resultado, junto con la materia, de una fuente común, la cual,

VID

sin embargo, será siempre más orgánica que mecánica, más dinámica que estática, hasta el punto de que se reducirá, en el fondo, a un impulso, a una acción, a una creación incesante. Empleando el lenguaje de Erwin Schrödinger se podría decir que la vida como objeto de la biología sigue leyes dinámicas que también pueden regir en la físico-química, en tanto que la físico-química sigue, en cuanto tal, leyes estadísticas. Schrödinger encuentra que la imposibilidad de reducir a un determinismo mecanicista los fenómenos de la vida se debe principalmente a dos hechos: a que el gene contiene un número relativamente escaso de átomos para poder ser sometido a leyes estadísticas, y a que posee un alto grado de permanencia. De ahí que mientras el orden de la físico-química sea el "orden del desorden" (de naturaleza estadística), el orden de la biología sea el "orden del orden" (de naturaleza dinámica) (Cfr. *What is Life?*, 1946 [2a ed., 1956]; trad. esp.: *¿Qué es la vida?*, 1947).

Ahora bien, lo que se ha llamado más propiamente la "filosofía de la vida" (entendida casi siempre como la "vida humana") ha surgido solamente cuando la vida ha sido colocada en el centro de todos los juicios de valor y no sólo en el centro de toda realidad. Ello acontece ante todo con Nietzsche, quien concibe la vida a veces en sentido claramente biológico, pero con mayor frecuencia en un sentido axiológico que de la voluntad de vivir pasa, no como en Schopenhauer, por el dolor inherente a toda vida, al deseo de la aniquilación, sino a la voluntad de poder. La vida como valor supremo es para Nietzsche superior al bien y al mal, mas en la distinción entre la vida ascendente y la vida descendente se halla ya el fundamento de la distinción entre los valores positivos y los negativos. La trascendencia última de la vida arrastra consigo la trascendencia de todos los valores de la vida ascendente y permite realizar la transmutación de todos los valores, que quedan de este modo justificados o rechazados en virtud de su relación con la vida misma. En cambio, para Bergson, la vida es la verdadera realidad, esto es, lo irreductible a la cantidad, al esquema, a la medida. La evolución creadora no es más que el

VID

desenvolvimiento de la vida en sus infinitas posibilidades, desbordando todo lo que no es sino el residuo de la libertad pura y de la creación, pues la misma inteligencia mecanizadora es un resultado de la vida, que tiende, por medio del esquema de los conceptos, al dominio pragmático de la realidad. Mas el imperio de la vida como realidad es aquí también su primacía como valor y fundamenta tanto una metafísica como una moral. Según Eucken, la vida espiritual es la vida suprema, la cual participa de la actividad de lo vital y abarca la razón. Esta vida espiritual es el fundamento del mundo y a la vez el eje en torno al cual giran todas las concepciones sobre el mundo y la vida. Para Scheler, la vida coincide con el límite de lo psíquico, pero es distinta tanto de lo psíquico como de lo espiritual, que forman con lo vital tres órdenes, subordinados entre sí, de la existencia humana. Lo vital es algo esencialmente ascendente, es un valor peculiar e irreductible superior a la utilidad, a los valores de lo agradable y desagradable, pero inferior a los valores espirituales y religiosos. En una dirección distinta, aunque íntimamente relacionada con las precedentes, Dilthey intenta superar mediante una filosofía de la vida el relativismo a que parece conducir la investigación de las concepciones del mundo, propia de la filosofía de la filosofía. Según Dilthey, lo que permanece tras todas las concepciones del mundo, en su variedad y multiplicidad, es la vida misma, la actitud que adopta la vida ante el mundo y ante sí misma. Por eso la vida es, en última instancia, el objeto fundamental de la filosofía, lo que permitirá convertir la filosofía en un saber desligado de su condicionabilidad histórica. En un sentido análogo concibe Simmel la investigación de la vida como el paso necesario a la interpretación del ser, pero, según Heidegger, la interpretación de la vida dada por ese pensador no tiene en cuenta, como se bosqueja ya en Dilthey, la diferencia existente entre el aspecto biológico-ontológico y el aspecto ontológico-existencial. La delimitación entre lo naturalista y lo existencial en la investigación acerca de la vida es, por lo demás, uno de los temas que la más reciente filosofía de la vida ha intentado precisar.

VID

Así se ha llegado, por un lado, a encuadrar la filosofía de la vida en una analítica de la Existencia, tal como es realizada por Heidegger, quien la distingue claramente de toda antropología, de toda psicología y de toda biología. La investigación de la vida es así algo subordinado a la interpretación del ser de la existencia humana como prolegómeno a la dilucidación de la cuestión metafísica acerca del ser en cuanto tal. Por otro lado, como acontece en Ortega y Gasset, la vida entendida como vida humana, como "mi vida", aspira también a superar el nivel en que se movían las anteriores concepciones acerca de la vida y tiende a hacer de ésta el objeto metafísico por excelencia. Según Ortega y Gasset, vivir es encontrarse en el mundo, hallarse envuelto y aprisionado por las cosas en cuanto circunstancias, pero la vida humana no es sólo este hallarse entre las cosas como una de ellas, sino saberse viviendo. De ahí que siendo el vivir un *verse vivir*, la vida humana sea ya un filosofar, esto es, algo que la vida hace en el camino emprendido para llegar a ser sí misma. La inserción de la filosofía y del pensamiento en la vida no es, pues, algo que acontece en virtud de una supuesta consubstancialidad de la vida con la razón, sino el resultado de una experiencia de la vida. Ésta es algo anterior y previo a lo biológico y aun a lo psíquico, que son circunstancias que se hallan en la vida humana. La vida no es ninguna substancia; es actividad pura. No tiene una naturaleza como las cosas que están ya hechas, sino que tiene que hacerse constantemente a sí misma. Por tal motivo, la vida es elección. En esta elección inevitable se halla el fundamento de la preocupación, del ser de la vida como que-hacer, de su proyección al futuro. La vida es también, en el fondo, como la Existencia de Heidegger, tiempo, mas es un tiempo que sólo analógicamente tiene que ver con el tiempo del mundo, de las cosas, de las circunstancias. Por eso la vida no es nunca algo determinado y fijo en un momento del tiempo, sino que consiste en este continuo hacerse, en esta marcha hacia lo que ella misma es, hacia la realización de su programa, es decir, de su mismidad.

Según algunos autores (por ejem-

VID

plo, Georg Misch, en *op. cit.* en bibliografía), la llamada "filosofía de la vida" (*Lebensphilosophie*), tal como ha sido elaborada por Dilthey, pero también por otros autores —como Simmel, Ortega y Gasset, Scheler, etc.—, es una corriente distinta tanto de la fenomenología (que, por otro lado, puede haberle prestado valioso auxilio, como sucedió con Scheler) como, y sobre todo, del existencialismo y de toda filosofía de la existencia. Puede inclusive concluirse que en ciertos respectos la filosofía de la vida alcanza a estratos más básicos que la filosofía de la existencia (lo último es lo que opina Julián Marías en relación con el "racio-vitalismo" de Ortega y Gasset). Según otros autores (por ejemplo, Otto Friedrich Bollnow), la filosofía de la vida puede ser considerada como una preparación para la filosofía de la existencia y para el existencialismo. "La problemática analítico-existencial desarrollada por Heidegger y su escuela —escribe Bollnow en *Die Lebensphilosophie*, 1958, pág. 1 [Verständliche Wissenschaft, 16]—, con la clara elaboración de los conceptos parece más propia [para alcanzar los fines propuestos] y aprehender con mayor agudeza lo que la filosofía de la vida había dejado sumido en una cierta falta de claridad conceptual."

Resumiendo ahora los diversos aspectos con que se ha presentado el tema de la vida a la consideración filosófica, podemos mencionar los siguientes: (I) La vida como entidad biológica, tratada por la ciencia y por la metafísica de lo orgánico; (II) La vida como vida práctica o como existencia moral, tema de la ética; (III) La vida como el valor supremo, objeto de la concepción del mundo; (IV) La vida como el objeto metafísico por excelencia; como aquella realidad que propiamente no es ni vale, pues constituye el dato primario y radical en cuyo ámbito se encuentran el valer y todas las especies del ser.

Concepto y naturaleza de la vida (especialmente en sentido biológico): Xavier Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, 4a ed., 1822. — Claude Bernard, *Phénomènes physiques et métaphysiques de la vie*, 1875. — Id. id., *Histoires des théories de la vie*, 1876. — Alfons Bilharz, *Die Lehre vom Leben*, 1902. — F. Bonatelli, *Il concetto della vita*,

VID

1904. — A. Stöhr, *Der Begriff des Lebens*, 1910. — W. Roux, *Das Wesen des Lebens*, 1915 [Kultur der Gegenwart, III, 1]. — Ludwig von Bertalanffy, *Das Gefüge des Lebens*, 1937. — Id. id., *Das biologische Weltbild* (I. Die Stellung des Lebens in Natur und Wissenschaft, 1949). — J. Boyer, *Esquisse d'une définition de la vie*, 1939. — Erwin Schrödinger, *op. cit. supra*. — Maurice Vernet, *Le problème de la vie*, 1947. — L. Bounore, *L'autonomie de l'être vivant. Essai sur les formes organiques et psychologiques de l'activité vitale*, 1949. — Armin Müller, *Die Grundkategorien des Lebendigen*, 1954. — Paul Häberlin, *Leben und Lebensform. Prolegomena zu einer universalen Biologie*, 1957. — Filosofía de la vida (tanto en sentido biólogo como culturalista, espiritualista o inclusive existencial): G. M. Bertini, *Idea di una filosofia della vita*, 2 vols., 1850 (I, 2ª ed., 1932). — E. von Hartmann, *Das Problem des Lebens. Biologische Studien*, 1906. — Georg Simmel, *Lebensanschauung*, 1918 (trad. esp.: *Intuición de la vida*, 1950). — Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, 1920 (crítica de las "filosofías de la vida" contemporáneas). — Von Bonsart, *Die Lebenslehren der Gegenwart*, 1924. — R. Collin, *Physique et métaphysique de la vie: esquisse d'une interprétation synthétique des phénomènes vitaux*, 1925. — Bruno Bauch, *Philosophie des Lebens und Philosophie der Werte*, 1927. — Edgar Dacqué, *Das Leben als Symbol*, 1928. — Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, 1930. — G. Wolff, *Leben und Erkennen: Vorarbeiten zu einer biologischen Philosophie*, 1933. — José Ortega y Gasset, "Guillermo Dilthey y la idea de la vida", *Revista de Occidente*, CXXV (1933), 197-214; 241-72; CXXVII (1934), 87-116 (reed. en *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, 1942). — J. Henning, *Lebensbegriff und Lebenskategorie Studien zur Geschichte und Theorie der geisteswissenschaftlichen Begriffsbildung mit besonderer Berücksichtigung W. Diltheys*, 1934. — Ugo Redano, *Prime linee di una filosofia della vita*, 1936. — R. Junge, *System der Lebensphilosophie*, 2 vols., 1937. — A. D. Cardone, *Il divenire e l'uomo*, 1944. — Jules Carles, *Unité et Vie. Esquisse d'une biosophie*, 1946. — J. Zarágueta, *Filosofía y vida*, I (*La vida mental*), 1950, 2ª ed., 1957; II (*Problemas y métodos*), 1952; III, 1954. — J. M. Terán, *La idea de la vida en el pensamiento español: la metafísica de*

VID

la razón vital como arte de vida y salvación, 1953. Véanse asimismo las obras de Nietzsche, Bergson, Dilthey, Simmel, Whitehead, Ortega, *passim*. — Otto Friedrich Bollnow, *op. cit. supra*. — Filosofía y vida: José María Roig Gironella, *Filosofía y vida*, 1946. — O. N. Derisi, *Filosofía y vida*, 1955. — Ontología de la vida: K. E. Ranke, *Die Kategorien des Lebendigen*, 1928. — H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 1928. R. Woltereck, *Ontologie des Lebendigen*, 1940. — Nicolai Hartmann, *Philosophie der Natur*, 1950 y *Teleologisches Denken*, 1951 (trad. esp. de las últimas secciones del primer libro y de todo el segundo en el volumen titulado: *Ontología. V. Categorías organológicas*, 1963). — Sentido de la vida: Rudolf Eucken, *Der Sinn und Wert des Lebens*, 1908 (trad. esp.: *La vida, su valor y su significación*, 1912). — F. Müller-Lyer, *Der Sinn des Lebens und die Wissenschaft*, 1910. — Johannes Hessen, *Der Sinn des Lebens*, 1933. — David Baumgardt, *Der Kampf um den Lebenssin unter den Vorläufern der modernen Ethik*, 1933. — Robert Reininger, *Wertphilosophie und Ethik. Die Frage nach dem Sinn des Lebens als Grundlage einer Wertordnung*, 1939. — V. Fazio Allmayer, *Il significato della vita*, 1955. — José M. Robert y Candau, *El sentido último de la vida*, 1958. — Hans Reiner, *Der Sinn unseres Daseins*, 1960. — Experiencia de la vida: J. Marías, P. Lain Entralgo, J. L. L. Aranguren et al., *Experiencia de la vida*, 1960. — Formas de vida en sentido psicológico comprensivo: E. Spranger, *Lebensformen*, 1914 (trad. esp.: *Formas de vida*, 1935). — Vida y totalidad: Friedrich Alverdes, *Die Totalität des Lebendigen*, 1935. — Lógica de las ciencias de la vida: Fritz Michael Lehmann, *Logik und System der Lebenswissenschaften*, 1935. — Concepto de la vida en diferentes épocas, autores y corrientes: Rudolf Eucken, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Platon bis zur Gegenwart*, 1890 (trad. esp.: *Los grandes pensadores. Su teoría de la vida*, 1912). — Giuseppe Modugno, *Il concetto della vita nella filosofia greca*, 1907. — C. Fleury, *L'idée johannique de la vie*, 1905 (tesis). — M. Grabmann, *Die Idee des Lebens in der Theologie des hl. Thomas*, 1922. — Sylvain Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, 1936. — Ph. Lersch, *Lebensphilosophie der Gegenwart*, 1932 (y las obras antes citadas sobre algunos autores contemporáneos: obras de H.

VIE

Rickert, G. Misch, J. Henning, etc.). VIENA (CÍRCULO DE). Nos referiremos luego a los orígenes del llamado "Círculo de Viena" (*Wiener Kreis*) y a sus relaciones con otros grupos. Indicaremos ahora, por lo pronto, algunas de las características de dicho "Círculo". Ante todo, la oposición a toda "especulación", tal como la que, según los fundadores del Círculo, predominaba en Alemania. Dentro de esta "especulación" se incluía no solamente el idealismo, sino también diversas corrientes filosóficas atentas a distinguir entre ciencias naturales y ciencias culturales o ciencias naturales y ciencias del espíritu. Frente a todos los "descarríos filosóficos" los fundadores del Círculo aspiraron a constituir una "filosofía científica" y especialmente, como indicó Otto Neurath (*Le développement du Cercle de Vienne*, etc., pág. 11), la constitución de "un lenguaje científico que, evitando todo pseudo-problema, permitirá enunciar prognosis y formular las condiciones de su control por medio de enunciados de observación". El trabajo filosófico tenía que ser, pues, un trabajo en colaboración, análogo al que tenía lugar en las ciencias positivas. Los que se adhirieron al Círculo de Viena aspiraron a desarrollar un positivismo (VÉASE), pero no un positivismo como el ya tradicional en el siglo XIX, sino uno en el cual desempeñara un papel importante la lógica, en la línea de Frege-Peano-Russell-Whitehead, y en particular de acuerdo con las bases sentadas en los *Principia Mathematica*, de Whitehead-Russell. Por consiguiente, junto al empirismo se desarrolló en el Círculo de Viena lo que puede llamarse "logicismo" (en un sentido no técnico de esta última expresión); por eso los "vieneses" fueron "positivistas lógicos" y oportunamente "empiristas lógicos". Aunque los componentes del Círculo diferían entre sí en ciertos puntos, todos ellos coincidían en la necesidad de edificar la mencionada filosofía científica y la "concepción científica del mundo" (*wissenschaftliche Weltanschauung*). Estos, y otros, ideales del Círculo de Viena estaban enlazados con algunos esfuerzos anteriores. De un modo general, los miembros del Círculo consideraron como sus antecesores a los filósofos de una larga tradición empirista y nominalista, que va de Occam a Russell.

VIE

Dentro de esta tradición desempeña un papel capital Hume, por lo menos en tanto que Hume trató de eliminar todos los razonamientos (todas las "proposiciones") que no fuesen o "razonamientos abstractos relativos a cantidad y número" o "razonamientos experimentales relativos a hechos o a la experiencia". En suma, Hume representó un ideal para los miembros del Círculo por su eliminación de todas las proposiciones que no pertenecieran o a la lógica o a las ciencias experimentales (y, en general, a las ciencias basadas en observaciones y descripciones de hechos). Importante en el desarrollo histórico del Círculo de Viena fue la conciencia que tenían sus miembros de pertenecer a un "círculo cultural" distinto del círculo cultural propiamente alemán; era el círculo cultural que abarcaba los países que componían el antiguo reino de Austria-Hungría y posiblemente partes de Polonia. Dentro de este "círculo cultural" se habían desarrollado corrientes filosóficas anti-idealistas y anti-especulativas del tipo de las representadas por Bolzano, Brentano, Marty, Meinong, Höfler y otros autores. Pero sobre todo se había desarrollado una filosofía como la de Ernst Mach (VÉASE), el cual se convirtió en el mentor del Círculo y a cuyo recuerdo se dedicó la llamada *Ernst Mach Verein*. Deben incluirse también como precedentes bastante inmediatos del Círculo de Viena ciertas corrientes pragmatistas y convencionalistas como las representadas por Poincaré, Duhem y otros autores. A todo ello hay que añadir la influencia ejercida por los nuevos conceptos físicos, especialmente a partir de Einstein. En todas estas corrientes hallamos, en proporciones diversas, el empirismo, el "logicismo", el convencionalismo y la tendencia antimetafísica y antiespeculativa — todos ellos rasgos del Círculo de Viena.

El origen más inmediato del Círculo fue el siguiente. Según Philipp Frank (VÉASE), hacia 1910 comenzó a surgir en Viena un movimiento que consideraba la filosofía positivista de Mach como muy importante para la vida intelectual, pero que a la vez no ignoraba los defectos básicos de esta filosofía (especialmente la escasa atención prestada a la lógica y a las matemáticas y la atención excesiva prestada al análisis de las sensaciones).

VIE

A dicho grupo pertenecían, además de Frank, Otto Neurath (VÉASE) y Hans Hahn (1880-1934). Intentaron, dice Frank, completar primero a Mach con Poincaré y Duhem, así como relacionar el pensamiento de Mach con las investigaciones lógicas de Couturat, Schröder, Hubert, etc. Influyó en ellos luego el pensamiento físico de Boltzmann y, sobre todo, el de Einstein. Todavía no se había descubierto la importancia del pragmatismo norteamericano y "todavía" se veían con favor algunas ideas de Hans Driesch (y, en parte, de Hugo Dingler). Pero el grupo comenzó a presentar una figura reconocible sólo cuando Hahn llamó la atención (hacia 1920) sobre la importancia de la obra de Wittgenstein y proclamó que la reconstrucción positivista debía realizarse mediante el estudio de Wittgenstein y de los *Principia Mathematica* de Whitehead-Russell. Al ocupar Moritz Schlick la cátedra de filosofía de la ciencia en Viena y al llegar también a Viena Carnap, se formó definitivamente el Círculo, cuyas tesis fueron elaboradas principalmente por Carnap, Neurath y Hahn. Pronto se incorporaron otros pensadores y científicos; R. von Mises, K. Menger, Kurt Gödel, E. Schrödinger —consagrados principalmente a la física y a la matemática— alternaron con economistas como J. Schumpeter, con juristas como Hans Kelsen —cuyo formalismo desembocó en el puro "neutralismo jurídico" de Gustav Radbruch— y con sociólogos como E. Silzel. El Círculo comenzó a funcionar como tal en 1929 (con ocasión del Congreso para la Epistemología de las Ciencias exactas, que incluía el grupo de Viena y el de Berlín, junto con el Congreso de matemáticos y físicos alemanes, en Praga) bajo la presidencia de Moritz Schlick. Otros grupos se habían incorporado ya a sus trabajos o comenzaron a mantener estrechas relaciones con el Círculo. Es el caso sobre todo del llamado grupo de Berlín, formado por Hans Reichenbach —quien, sin embargo, se separó muy pronto de las tesis más radicales de Viena—, Kurt Grelling, Richard von Mises, Walther Dubislav —agrupados en la "Asociación de filosofía empírica"— y luego C. G. Hempel (VÉASE). Es también el caso de algunos filósofos norteamericanos, que fueron a Viena para po-

VIE

nerse en contacto con Schlick y Carnap, tales como W. van Quine, Ernest Nagel y Charles W. Morris, el cual se interesó por la relación del Círculo con el pragmatismo. También Herbert Feigl se incorporó al grupo y difundió la expresión "positivismo lógico" para sus tesis capitales. Finalmente, iniciaron relaciones estrechas con el Círculo de Viena tanto el llamado Círculo de Varsovia (VÉASE) —que comprende varios de los que han impulsado más la nueva lógica y han iniciado inclusive, como Lesniewski, el estudio semántico: Tarski, Twardowski, Lukasiewicz, Kotarbiński, etc.—, como el movimiento analítico británico (A. J. Ayer, R. B. Braithwaite, J. T. Wisdom, F. P. Ramsey, etc.) y pensadores franceses tales como Louis Rougier, Marcel Boll, el General Voüillemin; el lógico escandinavo J. Jørgensen, los grupos de Uppsala y Oslo, etc. En vista del crecimiento del Círculo se decidió convocar un Congreso especial, el Congreso para la Ciencia Unificada, según la designación de Neurath. La conferencia preliminar para este Congreso, celebrada en Praga (1934), reveló la aproximación del Círculo de Viena y del positivismo lógico a lo que Morris llamó el positivismo biológico de los pragmatistas; se intentaron unir las dos corrientes proponiéndose la fórmula "empirismo lógico", que fue adoptada sobre todo en EE. UU., donde las ideas del Círculo se encontraron con tradiciones análogas y ya muy desarrolladas: trabajos lógicos de Peirce, elaboración del pragmatismo conceptualista (C. I. Lewis), de la semiótica (Morris), de la lógica formal, del operacionalismo (VÉASE). A los EE. UU. se trasladaron varios de los "antiguos miembros del Círculo o de grupos afines. Así, Hans Reichenbach (Los Angeles), Rudolf Carnap (Chicago; luego California), Kurt Gödel (Princeton), Alfred Tarski (Berkeley, California) y otros han influido sobre el pensamiento contemporáneo norteamericano a la vez que han recibido de él múltiples incitaciones para la prosecución de un trabajo tanto lógico como semántico, de tal modo que puede hablarse de un entrecruzamiento de influencias que hace difícil precisar ya las orientaciones estrictas del Círculo de Viena. Por eso puede decirse que éste ha quedado

VIE

fundido con orientaciones de tipo más amplio; el llamado empirismo científico intentó, en efecto, ser la reunión de todas las tesis centrales y más importantes de los antiguos grupos. Con lo cual el Círculo llegó a quedar disuelto *como grupo*, de modo que el folleto programático *Wissenschaftliche Weltanschauung. Der Wiener Kreis*, publicado en 1929, ya no representó sino una primera serie de posiciones. Éstas siguieron elaborándose sobre todo en la revista *Erkenntnis* (1930-1939); en el *Journal of Unified Science* (iniciado en 1939), con la *Encyclopaedia of Unified Science*, especialmente desde el momento en que muchos de los miembros del movimiento se refugiaron en E. U. Por lo demás, desde casi los comienzos el Círculo había revelado intereses diversos que, aunque no estrictamente contradictorios, eran por lo menos divergentes. Así, mientras algunos, como Hahn y en parte Schlick, trabajaban sobre todo en los temas desarrollados por la lógica nueva, y se ocupaban de cuestiones sobre la teoría del conocimiento, la significación y la verificación, otros, como Carnap, Neurath, Gödel y en parte Frank, se orientaban hacia ese trabajo en lógica y en semiótica que ha parecido luego alcanzar el primado. Para estos últimos, en efecto, se trataba sobre todo de los problemas de unificación de ciencias y de campos científicos, del simbolismo lógico-matemático, del análisis semántico de las proposiciones, de la teoría de la "constitución", de la formación de una sintaxis lógica del lenguaje, de la solución de antinomias, del desarrollo de la semántica, etc., etc. En todo caso, la tendencia general de los miembros del grupo ha sido el abandono gradual de las tendencias más radicalmente empiristas. En varios artículos de la presente obra nos hemos referido a diversas cuestiones tratadas por los miembros del Círculo de Viena o filósofos de tendencias afines (véase ANALÍTICO Y SINTÉTICO; PROTOCOLARIOS [ENUNCIADOS], VERIFICACIÓN); en ellos pueden verse algunas de las corrientes que se han abierto paso dentro del Círculo. Más información al respecto se hallará en los artículos EMPIRISMO, NEOPOSITIVISMO y POSITIVISMO.

VIE

Durante algunos años se ha considerado que el Círculo de Viena había pasado definitivamente a la historia y que había sido desplazado en gran parte por otros modos de Análisis (v.), especialmente por el análisis del lenguaje corriente practicado por los filósofos del grupo de Oxford (v.). Sin embargo, se ha hablado también de una "reaparición del Círculo de Viena" en varias publicaciones, especialmente la *Erkenntnislehre* (1961) de Viktor Kraft (nac. Viena, 1880, profesor en Viena desde 1924; otras obras: *Weltbegriff und Erkenntnistheorie*, 1912; *Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre*, 1937 [Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung, 11]; *Mathematik, Logik und Erfahrung*, 1947; *Der Wiener Kreis*, 1950; *Einführung in die Philosophie*, 1950) y el *Festschrift. Problème der Wissenschaftstheorie* (1961) en honor de Kraft y con colaboraciones de H. Schleichert, W. Stegmüller, R. Freundlich, B. Juhos, E. Topitsch y otros autores. En varios de los artículos contenidos en el último volumen citado se determina la posición de los "neopositivistas vieneses" respecto a los desarrollos de los últimos años, especialmente con respecto a las varias corrientes del "análisis lingüístico". Los "neo-neopositivistas" estiman que en tales corrientes ha habido "desviaciones" hacia la metafísica, la cual es energicamente rechazada por considerarse sus proposiciones como "fórmulas vacías" (*Leerformeln*) (Topitsch).

La ideología del Círculo de Viena ha influido sobre otros grupos, tales como un grupo de filósofos finlandeses (véase HELSINKI [GRUPO DE]).

La ideología del Círculo ha tenido escasa influencia en los países de lengua española, cuando menos en lo que toca a la formación de un grupo suficientemente definido. Como excepción pueden mencionarse varios pensadores argentinos, tales como Raymundo Pardo, Luciano Allende Lezama y Armando Asti Vera. Los dos últimos publican la revista *Episteme*, órgano de la *Asociación argentina de Epistemología*, en la cual aparecen trabajos inspirados por algunas ideas propugnadas por el Círculo de Viena, con las modificaciones impuestas por el subsiguiente desarrollo del positivismo lógico y con alguna atención

VIE

hacia la semántica de Korzybsky. También se ha interesado por las ideas del Círculo de Viena (y por sus derivaciones) Miguel Sánchez Mazas (antes en Madrid), y algunos de los redactores de la revista por él dirigida, *Theoria*.

Otto Neurath, R. Carnap, Hans Hahn, *Wissenschaftliche Weltanschauung. Der Wiener Kreis*, 1929. — Eino Kaila, *Der logistische Neopositivismus. Eine kritische Studie*, 1930. — Otto Neurath, *Le développement du Cercle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique*, 1935. — Vouillemin, *La logique de la science et l'école de Vienne*, 1935. — Julius Rudolph Weinberg, *An Examination of Logical Positivism*, 1936 (trad. esp.: *Examen del positivismo lógico*, 1959). — C. W. Morris, *Logical Positivism, Pragmatism and Scientific Empiricism*, 1937. — Delfim Santos, *Situação valorativa do positivismo*, 1938. — Rudolf von Mises, *Kleines Lehrbuch des Positivismus. Einführung in die empiristische Wissenschaftsauffassung*, 1939 (trad. inglesa revisada: *Positivism*, 1951). — Philipp Frank, *Between Physics and Philosophy*, 1941 (hay trad. esp.: *Entre la física y la filosofía*): Introducción. — Id., id., *Modern Science and Its Philosophy*, 1949. — Antonio Caso, *Positivism, neopositivismo y fenomenología*, 1941. — Warner Arms Wick, *Metaphysics and the New Logic*, 1942 (tesis) [especialmente sobre Carnap, Neurath, Morris]. — Herbert Feigl, "Logical Empiricism" (en *Twenty Century Philosophy*, ed. Dagobert D. Runes, 1943). — Hans A. Lindemann, "El 'Círculo de Viena' y la filosofía científica", *Minerva* [Buenos Aires], I, 2 (1944), 123-51. — W. F. Zuurdeeg, *A Research for the Consequences of the Vienna Circle Philosophy for Ethics*, 1946 (Dis.). — E. E. Beth, "Eenheid der wetenschap", *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor wijsbegeerte psychologie*, XLI (1949), 249-56. — V. Kraft, *Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neopositivismus. Ein Kapitel der jüngsten Philosophiegeschichte*, 1950. — W. Brüning, *Der Gesetzbegriff im Positivismus der Wiener Schule*, 1954 (trad. esp.: *El concepto de ley en el positivismo de la escuela de Viena*, 1954). — J. A. L. Taljaard, *F. Brentano as wysgeer, 'n Bydrae tot die kennis van die neo-positivisme*, 1955 (tesis). — Véase, además, la bibliografía en los artículos ANÁLISIS, EMPIRISMO, POSITIVISMO, VARSOVIA (CÍRCULO DE) y otros relacionados con conceptos desarrollados en el Círculo de Viena (FISCALISMO, PROTOCOLARIOS [ENUNCIADOS], SINTAXIS, VERIFICA-

VIN

ción, etc.), referentes a autores pertenecientes al Círculo (CARNAP, SCHLICK), afines a él (REICHENBACH) o que le sirvieron de inspiración (RUSSELL, WITTGENSTEIN). Véase asimismo la colección de la revista *Erkenntnis* (desde 1930) continuada por el *Journal of Unified Science*, y las monografías de la *International Encyclopaedia of Unified Science* (ed. O. Neurath, R. Carnap, C. W. Morris), cuyo programa no ha sido aún enteramente realizado (han aparecido 20 monografías; ed. de las mismas en 2 volúmenes, 1955). — Véase asimismo la colección *Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung*, ed. P. Frank y M. Schlick, donde se publicaron varias de las obras más significadas del Círculo (de Schlick, Carnap, Neurath, Frank, Popper, von Mises, etc.) y las Actas del *Congrès International de philosophie scientifique* (1936) publicadas por Hermann, París, 8 vols.

VÍNCULO. Este término es conocido en filosofía sobre todo por la teoría leibniziana del vínculo substancial (*vinculum substantiale*). El jesuita Des Bosses había planteado a Leibniz en una carta fechada el mes de setiembre de 1709 el problema de cómo podría mantenerse el dogma de la presencia real de Cristo en la Eucaristía dentro de una concepción puramente fenomenalista de la materia. Una serie de cartas se cruzaron al respecto entre Des Bosses y el filósofo (1709-1716; Cfr. Gerhardt, II, 388 y sigs.; también VI, 595). En una de estas cartas (5 de febrero de 1712; Gerhardt, II, 438), Leibniz perfiló sus opiniones al respecto, pero bajo una formulación generalizada del problema de la relación entre substancias simples para la formación de un compuesto substancial. Según Leibniz, hay varias formas de relación (tales como la coexistencia y la acción recíproca), pero hay, además, una "relación real más perfecta" entre las substancias por la cual de varias substancias surge una substancia nueva. Esta relación más perfecta —que no es una simple derivación de las relaciones reales primarias, sino algo que agrega una nueva substancialidad al compuesto— se llama *vinculo substantiale*, y su fuente última es el entendimiento y la voluntad divinas.

Se han dado varias interpretaciones de esta teoría. Algunos autores

VIN

(como K. M. Kahle) consideran que es accidental dentro del sistema de Leibniz. Otros (como K. Fischer) no encuentran explicación para ella. Otros (como J. E. Erdmann) dudan que tenga una significación precisa. Otros (como Herbart) señalan que fue forjada principalmente para resolver cuestiones relativas al continuo (una opinión que retomaremos al final del presente artículo como expresando una parte de las intenciones de Leibniz). Otros (como E. Rosier) mantienen que se trata únicamente de una hipótesis suscitada por varias dificultades teológicas y útil para conseguir una visión más clara de la naturaleza de los organismos dentro de una concepción realista del mundo. Algunos autores, en cambio, sostienen que la teoría leibniziana del vínculo substancial es una piedra angular en el edificio intelectual del filósofo. Entre quienes tales piensan se han destacado Maurice Blondel y A. Boehm. Reseñaremos con algún detalle sus comentarios al respecto.

M. Blondel estimó que la tesis del *vinculum substantiale* no era solamente un compromiso gratuito para solucionar las dificultades planteadas por el dogma de la transubstanciación, sino que sin ella no se entendería el "realismo superior" al cual, según Blondel, tendió Leibniz con el fin de soslayar los problemas planteados por el idealismo. A. Boehm coincide con Blondel en la importancia de la tesis, pero niega que la interpretación de Blondel se ajuste a la verdad histórica. En primer lugar, Leibniz recogió esta doctrina de otros filósofos: los metafísicos escolásticos de los siglos XVI y XVII, especialmente los pensadores jesuitas españoles (Suárez, Pereira) y los redactores del Curso conimbricense

(V. CONIMBRICENSES). El propio Leibniz lo reconoció al indicar (Carta a Des Bosses del 13 de enero de 1716; Cfr. Gerhardt, II, 511) que su doctrina de la substancia compuesta era la misma mantenida por la escuela peripatética. Mas esta influencia no significa un abandono del idealismo. Más bien muestra (como lo hemos indicado en el artículo citado en la bibliografía) que había en la escolástica de los *neoterici* rasgos fundamentalmente "modernos" envueltos en un vocabulario tradicio-

VIN

nal. En cuanto a los motivos que tenía Leibniz para adoptarla, se parecen sensiblemente a los que habían impulsado a los escolásticos. Según indica Boehm, la doctrina escolástica del *vinculum* tiene su punto de partida en la cuestión que se plantea cuando se quiere saber si además de la materia, la forma y el compuesto o elemento concreto (los ingredientes que había mencionado Aristóteles en el famoso pasaje de *Met.*, Λ 3, 1070 a 9 sigs.), hay una realidad distinta que otorgue al todo una unidad substancial. El problema había sido estudiado bajo el título *De unione* y, según manifiesta Galitius (un capuchino, autor de una *Summa totius Philosophiae Aristotelicae ad mentem sancti Bonaventurae* [Roma, 1635]), había sido completamente dilucidado por San Buenaventura bajo el título *De compositione*. El Doctor Seráfico había afirmado la existencia de una *dispositio* distinta de los elementos componentes. A semejante tesis se habían opuesto los filósofos que, como los cayetanistas, consideraban la causa formal como elemento unificador del compuesto, así como los filósofos nominalistas, que concebían el compuesto por simple yuxtaposición de los *componibilia*. Ahora bien, la mayoría de los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII siguieron en este punto una doctrina más parecida a la de San Buenaventura, por cuanto explicaron la unión substancial mediante la acción de un *vinculum* de naturaleza autónoma. De acuerdo con Boehm, el problema del papel desempeñado por el *vinculum* fue tratado bajo los dos aspectos del *totum* esencial (o composición esencial del cuerpo) y del *totum* integral (o composición dimensiva del cuerpo). El primer problema implicaba la discusión de cuestiones relativas a la naturaleza del todo (VÉASE) y de la relación entre éste y las partes o, para usar el vocabulario escolástico, el problema del tipo de *distinctio* que debía establecerse entre ellos. La mayor parte de los escolásticos de finales del siglo XVI y comienzos del siglo xvii admitieron al respecto que la *unio* era un *tercer elemento intrínseco* de la substancia compuesta, aunque diferían en lo que toca a la naturaleza de la misma. El segundo problema implicaba la cuestión de los *vincula* en el continuo y de la "unión

VIN

continuativa", que tan decisiva importancia adquirió en la especulación de Leibniz. Este intentó acordar con su monadología algunas de las tesis acerca de la indivisibilidad sustentadas por varios escolásticos. Ello representaba admitir un vínculo de naturaleza a la vez substancial y dinámica en oposición a las concepciones más tradicionales (que lo concebían estáticamente) o a las concepciones mecanicistas modernas (que lo suprimían enteramente o lo reducían a una yuxtaposición de los elementos integrantes). Así, las mónadas que intervenían en el compuesto substancial no eran para Leibniz simples partes, pero tampoco ingredientes, sino, siguiendo el vocabulario escolástico, re-

K. M. Kahle, *Leibnizens Vinculum substantiale*, 1839. — E. Rösler, "Leibniz und das Vinculum substantiale", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXVII Band, N. F. XX Band (1914), 449-56. — M. Blondel, *Une énigme historique. Le "Vinculum substantiale" d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur*, 1930 (ampliación de la tesis de doctorado latina del autor: *De Vinculo substantiale et de substantia composita apud Leibnitium*, 1893). — A. Boehm, *Le "Vinculum substantiale" chez Leibniz. Ses origines historiques*, 1938. — Nuestro artículo es: "Suárez y la filosofía moderna", *Notas y Estudios de filosofía*, II (1951), 269-94, reproducido en *Cuestiones disputadas*, 1955, págs. 151-77. (Original inglés: "Suárez and Modern Philosophy", *Journal of the History of Ideas*, XIV [1953], 528-43). — Los textos principales de Leibniz al respecto se hallan en los volúmenes y páginas de la edición de Gerhardt referidos en el texto y en varios mms. de la Biblioteca real de Hannover. Para la escolástica del XVII véase principalmente: Suárez, *disp.*, XI, XV y XXXVI. — Benedictus Pererius, *De communibus omnium rerum naturalium principii et affectionibus libri XV* (Colonia, 1609), lib. vii. — P. Fonseca, *In Met. Arist.*, lib. IV, cap. ii, 5. — Conimbricenses, *In Phys. Arist. lib.*, I, c. ix. — Murcia, *Selecta circa octo libros Physicorum Aristotelis* (Ingolstadt, 1621) super primum librum, *disp.* ii, q. 3. — Las referencias de K. Fischer en *Leibniz*, 1902; de J. E. Erdmann en *Ges. der neueren Philosophie*, III; y la opinión de Herbart en *Allgemeine Metaphysik*, I (estas y otras interpretaciones reseñadas en Rösler, *art. cit.*, 448-9).

quisita.

VIR

VIRASORO (MIGUEL ÁNGEL) nac. (1900) en Santa Fe, Argentina, profesor en la Universidad de Buenos Aires, ha desarrollado una filosofía que aspira a ser una síntesis de la dialéctica hegeliana y del existencialismo. Virasoro "dialéctiza" la fenomenología y el existencialismo partiendo de la intuición de la existencia como realidad finita. "Pero en la misma experiencia radical en que la existencia se aprehende y define como *finitud*, se reconoce también, en modo igualmente inmediato y absoluto, como ansiedad *infinita*" (*La libertad*, etc. [Cfr. bibliografía], pág. 211). Este contraste lleva a la existencia a un desinvolvemento dialéctico de carácter existencial; la existencia se trasciende en su reconocimiento de lo objetivo y, en general, de toda trascendencia, pero no puede llevar a cabo este movimiento de auto-trascendencia sin negarse y reafirmarse dialécticamente. Virasoro descubre en su análisis de la dialéctica de la existencia de un cierto número de categorías existenciales concretas; la primera de ellas es "la ansiedad", que, a diferencia de la angustia, que expresa sólo el momento negativo, "incluye su momento positivo o de tensión al ser, como hambre y sed de existencia, impulso inmanente y proceso invariable de auto-creación" (*op. cit.*, pág. 224). La existencia es ansiedad, a diferencia del Ser, que es "saciedad"; la existencia emerge de la nada "optando" por el ser. Esta "opción al ser" de la existencia es lo que caracteriza la libertad como impulso de auto-creación; en rigor, "el ser y la nada son los dos momentos interiores de la libertad entre los cuales [la existencia] debe realizar su decisión, que es decisión autocreadora de sí misma, o renuncia autoaniquiladora" (*op. cit.*, pág. 231).

Obras: *Una teoría del yo como cultura*, 1928. — *La lógica de Hegel*, 1932. — *La libertad, la existencia y el ser*, 1942. — *Existencia y mundo*, 1954. — Entre los artículos de V. destacamos: "Existencia y dialéctica", en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía* (Mendoza, 1950), págs. 607-10. — "El problema originario", *Cuadernos de Filosofía*, V (1951), 40-62. — "Mi filosofía", *Philosophia* [Mendoza], IX (1952), 5-21. — "Existencialismo dialéctico", *Humanitas* [Tucumán], IV (1958), 13-47. — "El ser como impulso y auto-creación", *Philosophia*, XXIV (1961), 44-58. —

VIR

"Advenimiento del superhombre", *Humanitas*, IX (1961), 29-46.

VIRASORO (RAFAEL), nac. en 1906, ha desarrollado, en la Argentina, un pensamiento de tipo personalista, influido, entre otros autores, por Scheler y por algunos existencialistas. Según Rafael Virasoro, el fundamento de los valores es lo que llama "vocación", la cual, aunque individual, es también personal y determina el propio ser como "lo que debo ser". Ahora bien, las preferencias expresadas en la vocación no son simplemente subjetivas; para que haya preferencia (o rechazo) es menester que se apliquen a valores que trascienden el sujeto. Esta trascendencia se efectúa, por lo pronto, a través de amor — amor al prójimo y amor a Dios, como raíz de toda comunidad personal. La comunión, por otro lado, no elimina la soledad radical de la persona, la cual es esencialmente una realidad finita que se siente libre y, por tanto, fundamentalmente insatisfecha. En la experiencia de esta insatisfacción, de carácter ontológico, la persona va más allá de sí misma y trata de afirmarse en la eternidad por medio de la supervivencia de la persona entera, la cual incluye asimismo el cuerpo "como apariencia del alma".

Obras: *Envejecimiento y muerte*, 1939. — *La ética de Scheler*, 1941 [monog.]. — *Vocación y moralidad*, 1949. — *Ensayos sobre el hombre y sus problemas*, 1955. — *Existencialismo y moral*, 1957. — Además: "Soledad y comunicación", *Humanitas* [Tucumán], III (1957), 43-53. — "Dios, hombre y mundo en la filosofía de Martin Buber", *Universidad* [Santa Fe], 38 (1958) [sobretiro, 1959].

VIRTUALITER. Véase FORMALITER.

VIRTUD significa propiamente fuerza (*virtus*, ἀρετή), poder, de donde poder de una cosa, eficacia. En este sentido ciertos autores llegan a decir que una cosa hace dormir por poseer una *virtus dormitiva*. Ya desde muy pronto la virtud fue entendida en el sentido del hábito o manera de ser de una cosa, hábito que se hace posible por haber previamente en ella una potencialidad o capacidad de ser de un modo determinado. Así en Aristóteles, quien señala, empero, "que no basta contentarse con decir que la virtud es hábito o modo de ser, sino que hay que de-

VIR

Vir asimismo en forma específica cuál es esta manera de ser (*Eth. Nic.*, II, 6, 1106 a, 14-5). Ahora bien, definida del modo más general, la virtud es respecto a una cosa lo que completa la buena disposición de la misma, lo que la perfecciona; en otros términos, la virtud de una cosa es, propiamente hablando, su bien, pero no un bien general y supremo, sino el bien propio e intransferible. Virtud, podría decirse, es aquello que hace que cada cosa sea lo que es. Tal noción de virtud es prontamente trasladada al hombre; virtud es entonces, por lo pronto, el poder propiamente humano en cuanto se confunde con el valor, el coraje, el ánimo. La virtud es lo que caracteriza al hombre, y las definiciones de la virtud atienden en tal caso a lo que consideran el carácter específico del ser humano. Este carácter está expresado, según Aristóteles, por el justo medio; se es virtuoso cuando se permanece entre el más y el menos, en la debida proporción o en la moderación prudente: "La virtud —escribe el Estagirita— es un hábito, una cualidad que depende de nuestra voluntad, consistiendo en este medio que hace relación a nosotros y que está regulado por la razón en la forma en que lo regularía el verdadero sabio. La virtud es un medio entre dos vicios". La virtud se refiere por ello a todas las actividades humanas y no sólo a las morales. Por eso ya en Platón las virtudes cardinales son la sabiduría práctica o prudencia (φρόνησις), el valor o coraje (ἀνδρεία), la templanza (σωφροσύνη). Y Aristóteles clasifica las virtudes en prácticas y teóricas, o éticas y dianoéticas (véase ÉTICA). La clasificación (y ordenación jerárquica) de las virtudes es propugnada también por el neoplatonismo, especialmente por Plotino. Éste distingue entre las virtudes llamadas civiles (que serían, en el lenguaje aristotélico, sensiblemente parecidas a las éticas), como la templanza y la justicia, y las virtudes purificadoras o catárticas, es decir, aquellas que, guiándonos en nuestro comportamiento racional, nos permiten hacernos semejantes a los dioses (*Enn.*, III, vi, 2). Además, las virtudes pueden ser consideradas o como intelectuales o como no intelectuales: las primeras proceden del alma misma como realidad separada; las segundas, en cambio, derivan del

VIR

hábito (*ibid.*, I, ii). Porfirio distingue entre cuatro clases de virtudes: políticas o civiles; catárticas; orientadas hacia el nous, y virtudes del nous o paradigmáticas. Jámblico admite una quinta clase, aun más elevada que la de las virtudes paradigmáticas: las virtudes hieráticas. Lo usual en la Antigüedad, por lo demás, no es sólo forjar un concepto de la virtud, sino también, y muy especialmente, manifestar concretamente las virtudes y los actos necesarios para que se realicen. Este fue uno de los temas fundamentales de las diversas escuelas socráticas (y una de las preocupaciones centrales de los estoicos). La racionalidad de la virtud, su posibilidad de ser enseñada, condujeron a una continua clasificación y reclasificación de las virtudes, así como a una incesante equiparación de la virtud con el acto de seguir un determinado cauce: el que marcaba la naturaleza, el que era determinado por la facultad esforzada (*ex viro virtus*, decía Cicerón) que conducía, a su vez, a una naturaleza perfecta. La virtud era definida asimismo por los estoicos como la perfección o fin de cada cosa, pudiendo ser algo teórico o no teórico. Diógenes Laercio (VII, 90 sigs.) se refiere con detalle a las clasificaciones estoicas de las virtudes. Panecio dividía las virtudes primariamente en dos clases: teóricas y prácticas. Otros estoicos las dividían en lógicas, físicas y éticas. En la escuela de Posidonio se hablaba de cuatro virtudes fundamentales (coincidentes con las platónicas). Cleantes, Crisipo, Antipater y sus seguidores admitían más de cuatro virtudes. Apolofanes (Cfr. von Arnim, I, 90) consideraba que hay sólo una virtud: la φρόνησις o sabiduría práctica. Según Diógenes Laercio, parece haber siempre entre las virtudes dentro de la concepción estoica algunas virtudes primarias y otras secundarias o subordinadas. Las primeras son casi siempre las cuatro virtudes platónicas. A ellas hay que agregar ciertas virtudes particulares, tales como la magnanimidad, μεγαλοψυχία, la continencia, ἐγκράτεια, la paciencia, καρτερία, la presencia de ánimo, ἀγχίνοια, el buen consejo, εὐβουλία. Los pensadores cristianos desarrollaron muchas de estas ideas. Pero las definiciones formalmente semejantes de la virtud y

VIR

de las virtudes que muchos de ellos dieron no deben hacer olvidar que sus contenidos son a veces distintos. Las definiciones de San Agustín lo muestran con claridad. No sólo en su definición célebre de la virtud como *ordo amoris* (*De civ. Dei*, XV, 22), sino también en su idea de que la virtud es una "buena cualidad de la mente mediante la cual vivimos derechamente, cualidad de la que nadie puede abusar y que Dios produce a veces en nosotros sin intervención nuestra" (*De lib. arb.*, II, 18). Aquí no es ya la naturaleza, ni la vía media ni la semejanza con un mundo inteligible lo que fundamenta la virtud, sino la posibilidad de un recto vivir con ayuda de Dios y con vistas a Dios. Mas no por ello deja de seguir siendo la virtud un *animi habitus*, un hábito del alma que sigue los cauces de la moderación y de la rectitud. La virtud es, como dirán los escolásticos, y especialmente Santo Tomás, un hábito del bien, a diferencia del hábito para el mal o vicio. La virtud es, en suma, una buena cualidad del alma, una disposición firme y sólida de la parte racional del hombre. Ello es, por lo demás, común a todas las virtudes, a las morales y a las intelectuales, a las infusas y a las adquiridas. Claro está que el vocablo 'virtud' sigue arrastrando su significado etimológico de capacidad, y que ésta puede manifestarse, a su vez, de varios modos: como una capacidad activa o pasiva, universal o particular, cognoscitiva u operativa. Pero lo que haya en ella de capacidad va siendo cada vez más sumergido o incluido en el hábito. Sin apartarse esencialmente de la definición agustiniana, Santo Tomás defendía, en efecto, de un modo explícito y formal, el carácter "habitual" (y no sólo el ser una "cualidad") de la virtud. Como género próximo se indica que la virtud es un hábito; como diferencia específica, que es un buen hábito; como sujeto, que lo es de nuestras almas; como lo que la distingue del vicio, que es algo mediante lo cual vivimos derechamente; como diferencia de otros hábitos (que, al modo de la opinión, pueden conducir tanto al bien como al mal), que nadie puede abusar de ella; y como expresiones que designan el carácter a veces infuso de la virtud, que Dios la produce a veces en nosotros

VIR

sin nuestra intervención. Suprimido este último miembro de la definición, dice Santo Tomás, el resto es común a las virtudes infusas —o virtudes sobrenaturales que sólo la gracia produce en nosotros— y a las virtudes adquiridas —o virtudes que proceden de la razón humana (Cfr. *S. theol.*, I-II^a, q. LIV, a 3 y II-II^a, q. XXIII a 1). Sólo a partir de estas bases pueden efectuarse las distinciones pertinentes e incluir también dentro de las posibles clases de virtud aquellas que la Antigüedad había destacado. En efecto, junto a las virtudes activas o contemplativas, morales e intelectuales, completas e incógnitas, infusas y adquiridas, puede hablarse asimismo de virtudes políticas o civiles, de virtudes purificadoras y de virtudes purgatorias y catárticas.

Puesto que, en último término, la concepción moderna de la virtud no se aparta esencialmente de las bases establecidas por la Antigüedad y la Edad Media y acentúa de continuo —inclusive en el caso de la virtud maquiavélica— el aspecto de la prudencia sagaz, de la consciente *fortitudo*, las discusiones habidas sobre tal concepto han seguido manteniéndose en tomo al carácter exclusivamente subjetivo-individual, social u objetivo de los actos virtuosos. En su significación más generalmente aceptada, la virtud sigue siendo definida como la disposición o hábito de obrar conforme a la intención moral, disposición que no se mantiene sin lucha contra los obstáculos que se oponen a tal obrar, y por eso la virtud es concebida también, uniendo ambos sentidos, como el ánimo y coraje de obrar bien o, según Kant decía, como la fortaleza moral en el cumplimiento del deber. La relación entre la virtud y la felicidad sigue siendo discutida; como ya ocurrió con las escuelas antiguas se pregunta si la virtud puede conducir a la felicidad o si es independiente en principio de ella, de si se es feliz porque se es virtuoso o si se puede ser virtuoso sin ser feliz. La solución del problema depende en gran parte del sentido que se dé a 'felicidad'. Si se define 'feliz' como 'consciente de que se practica la virtud', claro está que la virtud y la felicidad pueden identificarse; si se define 'feliz' de otro modo, puede haber o puede no haber coincidencia entre virtud y fe-

VIS

licidad. También se sigue discutiendo si la virtud es un bien por sí misma o si es un camino para alcanzar el bien — sea éste lo que fuere. Es característico de los pensadores (no muy numerosos) que se ocupan hoy con detalle del problema de la virtud y de las virtudes el poner a contribución descripciones psicológicas, fenomenológicas y caracterológicas; así sucede, por ejemplo, con la obra de V. Jankélévitch a que nos

Véase Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus*, 1949. — Antonio Gómez Robledo, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, 1957. — Otto Friedrich Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden*, 1958 (trad. esp.: *Esencia y cambios de las virtudes*, 1960).

Sobre el concepto de virtud en varios autores y corrientes: R. Simièrre, *La théorie socratique de la vertu-science selon les "Mémoires" de Xénophon*, 1938. — H. van Lieshout, *La théorie platonicienne de la vertu*, 1926. — H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, 1959 [Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, 6 Abh.] [se refiere también al pensamiento de Platón y Aristóteles en general]. — J. L. Gärfer, "La esencia de la felicidad y el concepto de virtud en Cicerón", *Humanidades* [Santander], LI (1958), 97-115. — O. Zockler, *Die Tugendlehre des Christentums*, 1904. — Sister Rose Emmanuella Brennan, *Intellectual Virtues according to the Philosophy of St. Thomas*, 1957. — G. Bullet, *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon Saint Thomas d'Aquin*, 1958.

referimos en la bibliografía.

VISCHER (FRIEDRICH THEODOR) (1807-1887) nació en Ludwigsburg. Vischer tuvo una activa vida intelectual, relacionándose con muchas personalidades de su época, interviniendo en numerosas polémicas filosóficas y literarias, y consagrándose a actividades políticas. En 1844 fue nombrado profesor en Tübinga, pero un año después tuvo que dimitir por considerársele "irreligioso" y "antipatriota". De 1855 a 1866 profesó en Zurich y de 1866 a 1877 en Tübinga.

Vischer partió del hegelianismo ortodoxo, que intentó aplicar a la ciencia de la estética. La doctrina estética de Vischer se presentó ante todo como un grandioso y completo sistema en el rígido marco del cual eran resueltos

VIS

todos los problemas; el supuesto fundamental de la misma era la concepción de lo bello como una de las formas de la Idea. Sin embargo, ya en las explicaciones que Vischer daba de sus principios se anticipó su tendencia a separarse de Hegel y a sustituir la orientación metafísica por una orientación psicológica. La insistencia de Vischer en la lucha de la Idea contra el imperio del azar y su proposición de que en el reino estético el azar es organizado en formas bellas contribuyó asimismo a la evolución de su pensamiento hacia el examen de los problemas estéticos desde un punto de vista empírico-psicológico. Importantes fueron en la posterior reflexión estética de Vischer los conceptos de expresión y de lo que

Obras principales: *Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen*, 6 vols., 1847-1858, 2^a ed., ed. por R. Vischer, 1922-1923 (*Estética o ciencia de lo bello*). — *Ueber das Verhältnis von Inhalt und Form in der Kunst*, 1858 (*Sobre la relación entre contenido y forma en el arte*). — *Antwort auf Entgegnungen ästhetischer Formalisten*, 1858 (*Respuesta a réplicas de formalistas estéticos*). — *Der Krieg und die Künste*, 1872 (*La guerra y las artes*). — *Vorträge für das deutsche Volk*, ed. R. Vischer (Serie 1: *Das Schöne und die Kunst, zur Einführung in die Aesthetik*, 1898. Serie 2: *Shakespeare-Vorträge*, 6 vols., 1899-1905). (*Conferencias para el pueblo alemán*. 1. *Lo bello y el arte, para la introducción a la estética*. 2. S.). — Véase F. Glöckner, *F. Th. V. und das 19. Jahrh.*, 1932. — Willi Oelmüller, *F. Th. V. und das Problem der nachhegelischen Aesthetik*, 1959 [Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte. N. F. 8].

luego fue la doctrina de la endopatía.

VISCIENCIA. Luis Abad Carretero (véase INSTANTE y ORTEGA Y GASSET [JOSÉ]) ha introducido el término 'Visciencia' como compuesto de *vis* (= "poder", "fuerza", etc.) y *scientia* (= "conocimiento"). "Visciencia' equivale, pues, a "fuerza y conocimiento", es decir, "vigor para captar, para apoderarse de las situaciones vitales por medio del sentido". "De este modo la palabra 'visciencia' participaría de impulso y al propio tiempo de sentido. Es una expresión correlativa al concepto volitivo" (*Vida y sentido*, 1960, pág. 270). Según dicho autor, "no hay que confundir 'visciencia' con subconsciencia, pues ésta se opone a 'consciencia', mientras que 'visciencia'

VIT

no se opone a nada, acaso a inactual, siendo por sí creadora de realidad y sentido en connivencia con fenómenos que están ligados íntimamente con el vivir 'actual' del sujeto; en cambio, la subconsciencia tiene una estrechísima relación con el pasado" (*loc. cit.*).

Luis Abad Carretero pone de relieve que la visciencia, como saber acumulado por el sujeto en el curso de su vida, constituye el fondo del que surge el sentido como elemento básico y omnipresente en todos los actos humanos. La visciencia no es un elemento simple, sino un conjunto o amalgama de elementos dispares y aun heterogéneos. Estos elementos se hallan unificados por ser los depositarios de "las funciones básicas del querer en sus relaciones con la vida" (Aparición de la *visciencia*, 1963, pág. 56). La visciencia es el foco de toda iniciativa; en términos del "yo", el "yo" de la visciencia es un "yo sentidológico" o yo activo, a diferencia del "yo cognoscente", que es pasivo y que se limita a preparar la acción. "Es el yo de la visciencia quien da sentido del acto que hacemos en relación con los demás" (*op. cit.*, pág. 81).

VITALISMO. Toda admisión de un "principio vital", de una "fuerza vital" irreductible a los procesos físico-químicos de los organismos es llamada *vitalismo*. Pero este término ha adquirido a veces un significado más amplio. En cierto modo, puede calificarse de vitalismo la concepción organológica típica de la mayor parte de las doctrinas filosóficas griegas. En tal caso 'vitalismo' designa una concepción del mundo según la cual todo ser puede ser concebido por analogía con los seres vivientes: mientras lo material se acercaría a lo espiritual en el sentido de ser considerado como algo "animado", lo espiritual se aproximaría a lo material en el sentido de ser estimado como algo "corpóreo". En algunas filosofías del Renacimiento —especialmente en la de los van Helmont o Paracelso— esta tendencia vitalista parece asimismo evidente. Tal vitalismo es, por consiguiente, un vitalismo animista. En la época contemporánea, en cambio, 'vitalismo' —o, mejor dicho, 'neovitalismo'— designa más bien una particular tendencia de la biología y de la filosofía biológica. De acuerdo con la misma, se reconoce

VIT

en lo orgánico algo "entelequial", "irreductible", "dominante", de naturaleza "psicoide". Este "principio vital" posee, según algunos, la fuerza suficiente para determinar la forma y comportamiento de los organismos. Según otros, en cambio, se trata simplemente de un principio capaz de dirigir, determinar o suspender los movimientos orgánicos. El neo-vitalismo contemporáneo ha sido defendido por autores como Johannes Reinke (1849-1931), Jacob von Uexküll (1864-1944), y especialmente Hans Driesch, considerado como el adalid de la escuela neo-vitalista. Ha sido defendido también, con menos radicalismo que los autores antes mencionados, por biólogos como J. B. S. Haldane (nac. 1892), E. S. Russell (nac. 1887) y Ludwig von Bertalanffy (nac. 1901). Algunos de estos autores han rechazado ser llamados "vitalistas" y han preferido términos como "biologismo", "biología organísmica", "organicismo" para caracterizar sus doctrinas.

Los autores plenamente vitalistas rechazan toda posibilidad de "reducción" (VÉASE) de lo orgánico a lo inorgánico. No niegan que haya relaciones, a veces muy estrechas, entre lo orgánico y lo inorgánico, pero manifiestan que el primero manifiesta "principios", "modos de ser", "propiedades" distintos por su naturaleza de los últimos. Los autores "biologistas" u "organicistas" admiten que gran parte de los procesos orgánicos pueden explicarse por medio de procesos inorgánicos, pero ello sólo porque previamente se ha rechazado toda identificación de lo inorgánico con lo "mecánico". De esta última opinión participan algunos físicos, como Schrödinger, cuyas ideas al respecto hemos reseñado en el artículo VIDA. También participa de ella P. Jordán. Según este autor, la concepción mecanicista-materialista del universo ha sido arruinada por la física actual; la biología al uso debe ser sustituida por una "biología cuántica". Los seres vivos son, según Jordán, sistemas microfísicos y no macrofísicos, y por eso no pueden regirse por el tipo de causalidad predominante en la física "clásica". Pero como los seres vivos son macroscópicos en sus dimensiones, hay que admitir la existencia de un mecanismo que incluya la "acausalidad microfísica". Según resume Octavio R. Foz

VIT

Cazulla ("La física en vísperas de mitad de siglo", Arbor, Nros. 45-46 [1949], pág. 18), Jordán postula la acción amplificadora de ciertos centros biológicos que recojan los estímulos microfísicos y los traduzcan a una escala macrofísica.

Un neovitalismo que recuerda en parte el vitalismo espiritualista leibniziano ha sido propuesto por Paul Habberlin en su obra *Leben und Lebensform. Prolegomeno zu einer universalen Biologie* (1957). Habberlin proclama que lo orgánico no puede reducirse a lo inorgánico, antes bien propone que lo inorgánico debe comprenderse en función del concepto de "vida". Puede hablarse, así, a su entender, de "formas de vida" inorgánica, orgánica y humana, cada una de ellas caracterizada por una propiedad dominante: la experiencia del yo (y la intencionalidad) en la forma de vida humana; la idea de organización en los organismos biológicos; la ausencia de esta idea en las entidades inorgánicas. Habberlin parece considerar estos "grados de vida" como "grados de positividad" y, últimamente, de "realidad", desde la "ínfima realidad" de lo inorgánico hasta la máxima realidad de lo humano.

A las diversas formas de vitalismo, neovitalismo, biologismo, organicismo, etc., se han opuesto las tendencias mecanicistas, pero también otras que denuncian la falta de fundamento —sea en los hechos, sea en los conceptos— de toda concepción "vitalista". Así, Henry Margenau (*The Nature of Physical Reality* [1950], pág. 92) indica que aunque el vitalismo pueda proporcionar un conocimiento muy adecuado de los fenómenos biológicos, tiene el grave inconveniente de que "afirma la autonomía y no extensibilidad de las construcciones explicativas biológicas". Quiere decir que la construcción explicativa proporcionada por el vitalismo queda confinada a un campo muy estrecho y no se "extiende" —ni, en principio, puede "extenderse"— a otras zonas de la realidad.

En un análisis de los problemas implicados en la disputa entre partidarios de la explicación mecanicista y los que defienden la biología organísmica u organicista, Ernest Nagel ha puesto de relieve ciertos puntos, de los cuales destacamos los siguiente:

(1) Si consideramos el emergentismo (véase EMERGENTE) de los

VIT

biólogos organísmicos como una teoría aplicable a la estructura de las ciencias, observaremos que puede entenderse de dos modos: (i) indicación de las condiciones de definibilidad de términos del lenguaje de una ciencia mediante los términos del lenguaje de otra ciencia; (ii) indicación de las condiciones de derivabilidad de los enunciados de una ciencia a partir de los enunciados de otra ciencia. Aunque la biología no ha llevado a cabo ni dicha definibilidad ni dicha derivabilidad, ello no garantiza que la biología sea en principio irreductible a la físico-química.

(II) La tesis organísmica subraya que los organismos vivos están organizados jerárquicamente. Pero (i) la organización es propia asimismo de ciertas entidades llamadas inorgánicas sin por ello tener que asumir respecto a éstas tesis organísmicas, y (ii) pueden llevarse a cabo condiciones de definibilidad sin cumplirse las condiciones de derivabilidad.

(III) La tesis organísmica indica que el "todo" biológico no es "suma" de sus partes. Pero el vocablo 'suma' es ambiguo. Cuando se aclara su sentido se advierte que (i) en el comportamiento de ciertas entidades no biológicas el todo no es tampoco explicable mediante la suma de sus partes, y que (ii) aunque un todo dado pueda no ser una suma de sus partes relativamente a una teoría, puede serlo relativamente a otra teoría.

Nagel concluye que los biólogos organísmicos no logran mostrar por qué en principio hay que rechazar las explicaciones mecanicistas, pero advierte que su posición es heurísticamente valiosa en tanto que subraya que "la explicación de los procesos biológicos en términos físico-químicos no es una condición necesaria para el estudio fecundo de tales procesos".

En su protesta contra quienes calificaban unilateralmente de "vitalista" a su filosofía, olvidando que en ella se rechazaba por igual el "vitalismo" —por lo menos el entendido por tal— y el "racionalismo" —en cuanto abuso de la razón—, Ortega y Gasset proporcionó varias definiciones del término 'vitalismo' que permiten comprender la ambigüedad del citado término. En primer lugar, el vitalismo puede aplicarse a la ciencia

VIT

biológica y significar "toda teoría biológica que considera a los fenómenos orgánicos irreductibles a los principios físico-químicos". Este vitalismo biológico puede ser: (a) la afirmación de un principio o fuerza vital especial (Driesch), o (b) el propósito de estudiar los fenómenos biológicos ateniéndose a sus peculiaridades y usando los métodos pertinentes a ellas ("biologismo" de Hertwig). En segundo lugar, el vitalismo puede ser aplicado a la filosofía y significar: (1) una teoría del conocimiento que concibe a éste como proceso biológico (empiriocriticismo de Avenarius, filosofía de Mach, pragmatismo); (2) una filosofía que rechaza la razón como modo superior de conocimiento y afirma la posibilidad de un conocimiento directo de la realidad última, la cual es "vívida" inmediatamente (Bergson); (3) una filosofía "que no acepta más modo de conocimiento teórico que el racional, pero cree forzoso situar en el centro del sistema ideológico el problema de la vida, que es el problema mismo del sujeto pensante de este sistema". Esta tercera acepción del "vitalismo" filosófico sería la única que Ortega y Gasset aceptaría en el caso de que se decidiera a adoptar un término que rechaza como dudosa capacidad para "denominar toda una tendencia filosófica".

Buetschli, *Mechanismus und Vitalismus*, 1901. — **Gustav Wolff, *Mechanismus und Vitalismus*, 1902.** — **K. C. Schneider, *Vitalismus*, 1903.** — **Hans Driesch, *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre*, 1905.** — **Id., id., *Geschichte des Vitalismus*, 1922** (Cfr. las otras obras de Driesch en la bibliografía del artículo consagrado a este filósofo). — **K. Braeuning, *Mechanismus und Vitalismus in der Biologie des 19. Jahrhunderts*, 1907.** — **Victor Weizsäcker, "Neovitalismus", *Logos*, II (1911-1912), 113-24.** — **E. S. Russell, *Form and Function; a Contribution to the Theory of Animal Morphology*, 1916.** — **Id., id., *The Directiveness of Organic Activities*, 1945.** — **S. Tietze, *Vitalismus oder Mechanismus?*, 1922.** — **José Ortega Gasset, "Ni vitalismo ni racionalismo", *Revista de Occidente*, VI (1924), 1-16.** — **L. van Bertalanffy, "Eine mnemonische Lebens-theorie als Mittelung zwischen Mechanismus und Vitalismus", en *Biologia generalis*, III (1927).** — **Id., id., *Kritische Theorie der Formbildung*, 1928 [Abhandlungen zur theo-**

VIT

retischen Biologie, 28]. — **Id., id., *Theoretische Biologie*, 1932.** — **Id., id., *Das Gefüge des Lebens*, 1937.** — **Id., id., *Das biologische Weltbild (I. Die Stellung des Lebens in Natur und Wissenschaft)*, 1949.** — **Id., id., *Problems of Life; and Evaluation of Modern Biological Thought*, 1952.** — **Heinrich Maier, *Die mechanistische Naturbetrachtung und die "vitalistische" Kausalität*, 1928.** — **C. E. M. Joad, *The Future of Life: a Theory of Vitalism*, 1928.** — **J. B. S. Haldane, *The Philosophical Basis of Biology*, 1930.** — **Id., id., *The Philosophy of a Biologist*, 1936.** — **Id., id., *What is Life?*, 1947.** — **Eugen Bleuler, *Mechanismus, Vitalismus, Mnemismus*, 1931.** — **Varios autores, *Das Lebensproblem*, 1931, ed. Driesch y Woltereck.** — **F. Alverdes, *Leben als Sinnverwirklichung*, 1936.** — **L. R. Wheeler, *Vitalism: Its History and Validity*, 1939.** — **Ernest Nagel, "Mechanistic Explanation and Organismic Biology", *Philosophy and Phenomenological Research*, XI (1950-1951), 327-38, reel. en el libro del autor: *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*, 1961.** — **G. Cusimano Caleca, *Vitalismo e Spiritualismo*, 1956.**

VITORIA (FRANCISCO DE)

[Francisco de Arcaya y Compludo] (ca. 1492-1546), nac. según algunos en Vitoria y según otros en Burgos. Después de estudiar en Burgos y de ingresar en la Orden de los Predicadores, Vitoria se trasladó a París, en cuya Universidad continuó sus estudios. En 1526 obtuvo la cátedra de *prima* de teología en Salamanca. Francisco de Vitoria se distinguió por sus conferencias (*relectiones*) de teología y de Derecho; en lo que toca al último, es considerado como uno de los fundadores —si no el fundador— del Derecho internacional. Sus conferencias teológicas abarcaron, por lo demás, no sólo temas teológicos, sino muchos otros de interés filosófico —o, mejor dicho, teológico-filosófico—, por cuanto no había en la mente de Vitoria separación estricta entre ambas disciplinas. Especialmente importantes son los análisis llevados a cabo por Vitoria acerca de los problemas que suscita el confrontamiento de la tesis de la omnipotencia de Dios con la opinión de que las cosas poseen ciertas esencias naturales e invariables. La solución dada por Vitoria a la cuestión está dentro del espíritu del tomismo, pero

VII

se manifiesta en el teólogo español especial preocupación por las cuestiones de "derecho" inclusive en problemas en principio no jurídicos. Tal preocupación se revela más ampliamente en sus conferencias propiamente jurídicas sobre el poder civil, eclesiástico, papal y conciliar, sobre el matrimonio y en particular sobre la licitud o ilicitud de las guerras y sobre el tratamiento a los indios — principal fundamento de la celebridad del autor. Vitoria establece cuáles son los derechos de los españoles en Indias y cuáles son los derechos de los indios en sus propios territorios. Ello obliga a un estudio paralelo acerca de las causas que pueden justificar las guerras. Característico del pensamiento de Vitoria al respecto es una constante moderación y una incesante preocupación por convencer a los gobernantes de que solamente son permisibles las acciones fundadas en ley — una ley que debe conciliar lo divino y lo natural y no debe jamás anegarse en la mera arbitrariedad.

Las *Relectiones theologicae* fueron impresas en Lyon en 1557 y, después de haber sido cuidadosamente corregidas, en Salamanca, el año 1565 [3ª ed., Ingolstadt, 1580, basada en las dos anteriores; última ed. antigua, Madrid, 1765]. Títulos de las *Relectiones*: *De potestate civili* (dadas en 1528), *De homicidio* (en 1530), *De potestate Ecclesiae* (en 1532), *De potestate papae et concilii* (en 1534), *De augmento et diminutione caritatis* (en 1535), *De eo quod tenetur homo cum primum veniet ad usum rationis* (en 1535), *De simonia* (en 1536), *De temperantia* (en 1537 y 1538), *De matrimonio* (en 1539), *De indiis et de iure belli* (en 1539), *De arte magica* (en 1540). — Edición crítica: *Relectiones teológicas. Edición crítica, con facsimil de códices y ediciones príncipes, variantes, versión castellana, notas e introducción*, por el P. Luis G. Alonso Getino, Madrid, 3 vols., I, 1933; II, 1934; III, 1936 [Biblioteca de tomistas españoles, 9-11]. — Edición crítica de las *Reelectiones* por Teófilo Urdanoz, O. P., con trad. esp. e int., 1960 [Biblioteca de Autores Cristianos, 198]. — Publicación de las lecciones de F. de Vitoria consistentes en comentarios a la *Secunda Secundae* de Santo Tomás por V. Beltrán de Heredia, Salamanca, 5 vols., 1932-1935 [Biblioteca de teólogos españoles, 2-6]. — Selección de textos de filosofía jurídica por A. Truyol Serra: *Los principios de De-*

VIII

recho público en F. de Vitoria, 1946. — Véase A. Barcia Trelles, F. de Vitoria, *fundador del Derecho internacional moderno*, 1928. — L. G. Alonso Getino, *El Maestro Fray F. de Vitoria. Su vida, su doctrina e influencia*, 2ª ed., 1930. — V. Beltrán de Heredia, F. de Vitoria, 1939. — M. Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (Siglo XVI)*, t. III, 1941, págs. 43-89. — R. C. González, F. de Vitoria. *Estudio bibliográfico*, 1946. — Stephen Reidy, O. P., *Civil Authority according to Francis de Vitoria*, 1959 [monografía].

VIVENCIA se llama en la psicología actual al hecho de experimentar, de vivir algo, a diferencia de la aprehensión, del tomar posesión de algo que está fuera de la conciencia. En la vivencia no hay aprehensión propiamente dicha, porque lo aprehendido y lo vivido son una y la misma cosa, y por eso las vivencias son consideradas habitualmente como experiencias afectivas. Sólo mediante el análisis puede una vivencia ser desprendida de lo experimentado en ella, en tanto que la aprehensión se presenta desde el primer momento como un movimiento de la conciencia hacia algo heterogéneo, tanto si ello está constituido por un objeto sensible como por uno inteligible. Si se admite la intencionalidad de la vivencia habrá que distinguirla, cuando menos, de la intencionalidad de la aprehensión.

El término español 'vivencia' fue propuesto por Ortega y Gasset en 1913 (O. C., I, 257 nota) como traducción del vocablo alemán *Erlebnis*. El primero que investigó con amplitud la naturaleza y formas de las *Erlebnisse* o vivencias fue Dilthey. La vivencia es para este autor algo revelado en "el complejo anímico dado en la experiencia interna"; es un modo de existir la realidad para un cierto sujeto. La vivencia no es, pues, algo dado; somos nosotros quienes penetramos en el interior de ella, quienes la poseemos de una manera tan inmediata que hasta podemos decir que ella y nosotros somos la misma cosa (*Ges. Schriften*, V, 237-240. También G. S., VI, 97, 99 y, sobre todo, VI, 314. Véase asimismo *Das Erlebnis und die Dichtung* [1907], 1924, 300 y sigs.). Por eso la vivencia es una realidad que no puede ser definida simplemente por medio de un *Innewerden*. "La vivencia

VIII

—escribe Dilthey— es un ser cualitativo: una realidad que no puede ser definida por la captación interior, sino que alcanza también a lo que no se posee indiscriminadamente ... La vivencia de algo exterior o de un mundo exterior se halla ante mí en una forma análoga a aquello que no es captado y que sólo puede ser inferido" (G. S., VII, 230).

En la fenomenología, definida precisamente por Husserl como una descripción de las esencias que se presentan en las vivencias puras, o, mejor dicho, como una ideología descriptiva de las vivencias puras, el flujo de lo vivido o corriente pura de lo vivido es anterior a la esfera psicológica, anterior a lo físico y a lo psíquico, que se encuentra dentro del flujo vivencial. Las vivencias, entendidas como "unidades de vivencia y de sentido", deben ser descritas y comprendidas, pero no explicadas mediante procesos analíticos o sintéticos, pues son verdaderamente unidades y no sólo agregados de elementos simples. La vivencia es efectivamente "vívida", esto es, experimentada como una unidad dentro de la cual se insertan los elementos que el análisis descompone, pero la vida psíquica no está constituida únicamente por vivencias sucesivas, sino que éstas y los elementos simples, junto con las aprehensiones, se entrecruzan continuamente. Por otro lado, las vivencias se "descomponen", por así decirlo, en vivencias particulares y subordinadas, que pueden interrumpirse en el curso temporal sin dejar de pertenecer a una misma vivencia más amplia y fundamental. Así, por ejemplo, puede darse inclusive una vivencia que se repite a lo largo de toda una vida y a la cual se incorporan múltiples elementos, agrandándola y enriqueciéndola, junto con otras vivencias que penetran en la anterior, pero que pertenecen a unidades distintas. Por vivencias en el más amplio sentido del vocablo, dice Husserl, entendemos "todo lo que encontramos en el flujo de lo vivido y, por lo tanto, no sólo las vivencias intencionales, las cogitaciones actuales y potenciales, tomadas en su entera concreción, sino también las que se presentan como momentos reales en este flujo y sus partes concretas" (*Ideen*, § 36).

Además de los textos de Dilthey

VIV

y Husserl citados, véase: Arthur Liebert, *Das Problem der Geltung*, 1914 (especialmente págs. 24-95).—H. Ruin, *Erlebnis und Wissen*, 1921. — Von Mutius, *Gedanke und Erlebnis*, 1922. — M. von der Groeben, *Konstruktive Psychologie und Erlebnis. Studien zur Logik der diltheyschen Kritik an der erklärenden Psychologie*, 1934. — Ernest Mally, *Erlebnis und Wirklichkeit. Einleitung zur Philosophie der natürlichen Weltauffassung*, 1935. — W. Erxleben, *Erlebnis, Verstehen und geschichtliche Wahrheit. Untersuchungen über die geschichtliche Stellung von W. Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften*, 1937. — Véase también la bibliografía del artículo **COMPRESIÓN**.

VIVES (JUAN LUIS) (1492-1540) nac. en Valencia, pasó gran parte de su vida fuera de España, en Inglaterra, en Francia y en los Países Bajos. Ya en un comienzo se manifestó radicalmente contrario a la sofística en que había degenerado en algunos casos la dialéctica. Tal sofística, que Vives encontró sobre todo en algunos lógicos españoles que profesaban en París —en Luis Núñez Coronel, en Gaspar Lax, en Fernando de Encinas—, no era para él más que la inadmisibles confusión de la lógica con la metafísica. Para evitarla precisa establecer una separación entre la metafísica como saber de lo verdaderamente real, y la lógica como saber de lo formal, pues de lo formal no puede derivarse, por lo pronto, ninguna de las realidades tradicionales admitidas. El llamado antiaristotelismo de Vives no tenía otro fundamento que esta necesidad de reforma de las artes, la cual se aplicaba asimismo y muy especialmente al estudio de la Naturaleza; en realidad, Vives combatía no la fidelidad al pensamiento de Aristóteles, a quien seguía particularmente en las cuestiones metafísicas, sino el abuso de Aristóteles, el recurrir al filósofo para el apoyo de cualesquiera afirmaciones. Por eso oponía al aristotelismo habitual en su tiempo el aristotelismo verdadero, el del propio Aristóteles, que se dedicó a la observación y al experimento apoyados por la razón. Según Vives, lo que debe hacerse ante todo para evitar los errores a que conduce el predominio de la dialéctica y el abandono de la observación directa de la naturaleza es una crítica del saber, esto

VIV

es, una crítica del alcance y límites de todas las disciplinas, que establezca su legitimidad y el campo de su aplicación. Influido además por el platonismo y el estoicismo, especialmente en la ética, se manifestaba así también en Vives el típico eclecticismo que correspondía a una cierta parte del pensamiento español, y, por otra, a la actitud renacentista. La exigencia de observación directa o inmediata se manifiesta, sobre todo, en la obra de Vives sobre el alma; sin negar la decisiva importancia de un tratamiento metafísico del alma, proponía la investigación de sus propiedades, de sus manifestaciones y reacciones, como base de un saber real de los procesos anímicos, que atendiera no solamente a las partes superiores espirituales, sino también a su necesaria vinculación al cuerpo. La filosofía de Vives es así, como ha señalado Menéndez y Pelayo, una filosofía crítica, pero también una filosofía ecléctica: antiaristotelismo en la dialéctica, aristotelismo en la metafísica, estoicismo y platonismo en la ética, naturalismo en la física, experimentalismo y racionalismo en la ciencia del alma, todo ello presidido por la más sincera creencia cristiana, se unen en un conjunto donde la armonía de la "actitud vital" predomina de continuo sobre la cohe-

Obras principales: *Sapiens* (1512). — *Christi triumphus* (1514). — *De initiis, sectis et laudibus philosophiae* (1518). — *Liber in Pseudo Dialecticos* (1519). — *Satellitium animi* (1524). — *De disciplinis, libri XX*, 1531 (comprendiendo, en su primera parte, los siete libros *De causis corruptarum artium*; en la segunda, los cinco libros *De tradendis disciplinis*, y siendo usual incluir en la tercera parte, en las antiguas ediciones, cierto número de escritos varios: *De prima philosophia*, *De censura veri*, *De instrumento probabilitatis*, etc.). — A las citadas obras hay que agregar: *De anima et vita* (ca. 1538); *De veritate fidei christianae*; *Introductio ad sapientiam* (1528); *De concordia et discordia in humano genere*; *De ratione dicendi* (1533); *Exercitatio linguae latinae* (1539); *De institutione feminae christianae* (1524). — Hay trads. esp. de varias obras: *Diálogos*, *Introducción a la sabiduría*, *Tratado del alma*, *Tratado del socorro de los pobres*, *Instrucción de la mujer cristiana*, *Concordia y discordia*, etc. Traducción completa al espa-

ñol de toda la obra de Vives por Lorenzo Riber: *Obras completas* (Madrid, 2 vols., 1947-1948). — Ediciones de obras: Basilea, 1545, 1560; Brujas, 1553; Leyden, 1555; Valencia, 1782-1790 (con la *Vita Vives* de Gregorio Mayáns); Madrid, 1948 y sigs.; reimp., 1953. — Véase F. A. Lange, artículo Vives en la *Enzyklopädie des gesamten Erziehung- und Unterrichtswesens*, ed. K. A. Schmid, t. IX, 776-851 (trad. esp. rev. por Menéndez y Pelayo, 1894, reimp., 1944). — B. Pade, *Die Affektenlehre des Johannes Ludwig Vives*, 1894 (Dis.). — C. Hoppe, *Die Psychologie des J. L. Vives*, 1902. — A. Bonilla y San Martín, *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*, 3 vols., 1903. — Th. Kater, *J. L. Vives und seine Stellung zu Aristoteles*, 1908. — F. Watson, "J. L. Vives. A Scholar of the Renaissance", en *Trans. Royal Society Lit. N. S.* (1921) (en esp.: *Luis Vives, el gran valenciano*, 1922). — J. Parmentier, *Vives*, 1923. — W. A. Daly, *The Educational Psychology of J. L. Vives*, 1924. — Mariano Puigdollers Oliver, *La filosofía española de Luis Vives*, 1940. — Marcial Solana, *Historia de la filosofía española (Siglo XVI)*; vol. I, 1941, págs. 33-208. — Gregorio Marañón, *Luis Vives (Un español fuera de España)*, 1942. — Juan B. Gomis, *Criterio social de Luis Vives*, 1946. — F. Urmeneta, *La doctrina psicológica y pedagógica de J. L. Vives*, 1949. — Bernardo G. Monsegú, C. P., *Filosofía del humanismo de J. L. Vives*, 1961.

VOC

VOCACIÓN. En el artículo Conciencia moral (VÉASE) hemos indicado que Heidegger ha analizado tal conciencia por medio de la noción de vocación (*Ruf*). En el análisis de esta noción el citado filósofo hace uso del sentido etimológico de *Ruf*; se trata, en efecto, a su entender, de un llamado, resultado del llamar (*rufen*) en el curso del cual la Existencia (v.) se dirige la "palabra" a sí misma. Igual o análogo sentido se halla patente en el término de origen latino 'vocación'. La vocación es el resultado de una *vox*, y ésta es la acción y el efecto de un *vocare* o llamar. Prescindiremos aquí de la explicación de otros términos utilizados por Heidegger y agrupados en torno a la noción de *Ruf* o vocación —por ejemplo, *Anruf*, *Aufruf*, *Rückruf*, para traducir los cuales José Gaos ha tomado como eje el verbo 'vocar', dando por resultado 'invocación' para *Anruf*, 'avocación' para *Aufruf*, 're-

VOC

trovocación' para *Rückruf*. Lo único que nos interesa ahora es destacar que la noción heideggeriana de vocación es fundamental en la filosofía expresada en *Ser y Tiempo*, por cuanto la vocación es identificada con el llamado del Cuidado. Y como éste es el ser de la Existencia, la vocación del cuidado o Existencia puede ser considerada como la vocación o llamado de la Existencia.

El problema que plantea el concepto heideggeriano de vocación es el de la función que ésta desempeña en el acto de la decisión existencial. Es plausible suponer que se trata de un llamado a la Existencia perdida entre las cosas con el fin de que vuelva sobre sí misma. Pero lo que tal Existencia encuentra en sí misma al seguir la invocación de la vocación es asunto muy debatido. Dos posibilidades se ofrecen: una es la nada (v.) en la cual la Existencia está suspendida; otra es la plenitud de ser de esta misma Existencia. Las dos posibilidades no son siempre incompatibles, especialmente cuando se supone que "el puro ser y la pura nada son lo mismo". Sin embargo, parece indudable que hay una cierta *orientación* hacia una u otra posibilidad, correspondiendo a una distinta interpretación de la idea de Existencia (por lo menos en tanto que existencia humana). Para comprobarlo, podemos comparar la concepción antes bosquejada de Heidegger con la que ha ofrecido Ortega sobre la vocación. Ortega presenta, en efecto, a la vida humana como un vivir con sus circunstancias, las cuales pueden impedir o pueden contribuir a que la vida se realice a sí misma, es decir, sea fiel al "yo insobornable". Este "yo" es justamente la vocación, la cual es estrictamente individual e intransferible. Por eso Ortega analiza la vida humana no en términos de "carácter", sino en términos de vocación o de destino personal. Esto imprime a las acciones humanas un sello que las hace siempre decisivas y, por lo tanto, impide que puedan ser consideradas como meramente simbólicas. La vocación es, así, el fondo de la vida humana y puede ser identificada con el *quehacer* estrictamente personal de la misma. Al ser fieles a la vocación somos, según Ortega, fieles a nuestra propia vida, y por eso la vocación designa la mismidad y autenticidad

VOL

de cada ser humano. Por el mismo motivo la vocación, el llamado o el destino equivalen al designio o programa vital en el curso del cual la vida llega a ser lo que "auténticamente es".

VOLKELT (JOHANNES) (1848-1930) nació en Lipnik (Galizia). Estudió en Viena, Jena y Leipzig y se "habilitó" en Jena en 1879. Fue "profesor extraordinario" en Jena (1879-1883), profesor titular en Basilea (1883-1889), en Würzburgo (1889-1894) y en Leipzig (desde 1894).

Volkelt se orientó al principio en la filosofía hegeliana, pero el estudio de Kant le condujo luego a lo que llama un "transubjetivismo subjetivista", como orientación metafísica fundada en un riguroso análisis gnoseológico. Este análisis, desarrollado a lo largo de líneas criticistas, ocupó desde entonces su interés filosófico. El examen de la relación entre la experiencia y el pensamiento, y sobre todo su trabajo acerca de la certidumbre, pertenecen a este período. La solución del problema parecía consistir al principio en admitir todas las consecuencias de un inmanentismo radical. Pero este inmanentismo y positivismo de la conciencia individual conducían a tales dificultades y, en particular, a un tal nihilismo en la cuestión de la certidumbre del conocimiento, que Volkelt se vio obligado a introducir la noción de lo "transubjetivo mínimo" y, sobre todo, a admitir un dualismo en el pensamiento en la medida en que sus enunciados pretenden ser válidos. Ahora bien, esta validez no es la simple validez lógica. Menos puede serlo si se tiene presente, según Volkelt, que la misma validez lógica requiere para ser entendida un fundamento de certidumbre que solamente pueden dar los supuestos desde los cuales es pensada. De ahí la ampliación de las ideas de Volkelt, primero a cuestiones psicológicas, luego a problemas estéticos y, finalmente, a un análisis fenomenológico y metafísico de la conciencia y de su constitución trascendental, análisis que incluyó, finalmente, un examen del problema del tiempo y otro de la cuestión de la individualidad. El examen de las estructuras de la certidumbre y de las estructuras de su validez —incluyendo la llamada certidumbre intuitiva o supralógica— desembocó, así,

VOL

en una construcción metafísica, en la cual el problema del tiempo y del principio de individuación representaban los principales cimientos. Volkelt llegó a sostener que "la realidad es la autorrealización del valor absoluto", el cual tiene que ser comprendido como algo afín al amor o, mejor dicho, análogo al amor. Esto era ya anticipado por la afirmación de que, al lado de las evidencias o certidumbres subjetivas inmediatas, hay la certidumbre de una verdad transubjetiva constituida por los "yoes" ajenos y por el "mundo externo". Esta realidad, que es objeto a la vez de evidencia y de creencia, constituye también el conjunto de las objetividades que dan forma y sentido al mundo. La gnoseología contiene, pues, una "metafísica necesaria". Pues la metafísica no es en este caso un "sueño deseado", sino que es el fundamento último de la forma constitutiva de lo real y de la objetividad.

Obras principales: *Pantheismus und Individualismus im System Spinozas* 1871 (Dis.). — *Das Unbewusste und der Pessimismus*, 1873 (*Lo inconsciente y el pesimismo*). — *Die Traumphantasie*, 1875 (*La fantasía del sueño*). — *I. Kants Erkenntnistheorie in ihren Grundprinzipien analysiert*, 1879 (*La teoría del conocimiento de I. Kant analizada en sus principios fundamentales*). — *Erfahrung und Denken, kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie*, 1886 (*Experiencia y pensamiento, fundamentación crítica de la teoría del conocimiento*). — *Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, 1892 (*Conferencias para la introducción a la filosofía actual*). — *Aesthetische Zeitfragen*, 1895 (*Cuestiones estéticas de la época*). — *Aesthetik des Tragischen*, 1897, 2ª ed., 1906; 3ª ed., 1917 (*Estética de lo trágico*). — *A. Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*, 1900. — *Die Quellen der menschlichen Gewissheit*, 1906 (*Las fuentes de la certidumbre humana*). — *System der Aesthetik*, 3 vols (I, 1905; II, 1910; III, 1914), 2ª ed., 1925-1927. — *Zwischen Dichtung und Philosophie. Gesammelte Aufsätze*, 1909 (*Entre la poesía y la filosofía. Ensayos reunidos*). — *Kunst und Volkserziehung*, 1912 (*Arte y educación popular*). — *Gewissheit und Wahrheit, Untersuchung der Geltungsfragen als Grundlage der Erkenntnistheorie*, 1918 (*Certidumbre y verdad. Investigación de las cuestiones relativas a la validez*

VOL

como fundamento de la teoría del conocimiento). — *Die Gefühlsgewissheit. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung*, 1922 (*La certidumbre afectiva. Investigación gnoseológica*). — *Phänomenologie und Metaphysik der Zeit*, 1925 (*Fenomenología y metafísica del tiempo*). — *Das Problem der Individualität*, 1928. — Autoexposición en *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, I, 1921, y en *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestalten*, I, 1931. — G. Cesca, *Il transoggettivismo del Volkelt*, 1887. — O. Hallesby, *Johannes Volkelt's Erkenntnistheorie. Darstellung und Kritik*, 1909. — W. Wirth, *Grundfragen der Aesthetik im Anschluss an die Theorie J. Volkelt's*, 1926.

VOLTAIRE (FRANÇOIS MARIE AROUET LE JEUNE, llamado en anagrama) (1694-1778), nació en París, estudió en el colegio de jesuitas Louis le Grand, fue encarcelado en la Bastilla en 1717 a causa de una sátira contra el Regente. Desde 1726 a 1729 permaneció exilado en Inglaterra, en donde conoció las doctrinas de Locke y Newton, que influyeron decisivamente en su pensamiento. En el curso de su larga y agitada vida, durante la cual se mezclaron las censuras, condenaciones y polémicas con los más elevados honores en la Corte y las mayores alabanzas y homenajes de pleitesía a su talento, residió algún tiempo en Berlín, como huésped de Federico II, y en Ginebra. Relacionado con las figuras más representativas de la ciencia, la filosofía, la literatura y la política europeas, su existencia y su obra son características de las tendencias de la Ilustración (v.) francesa y del enciclopedismo (v. ENCICLOPEDIA). Pero la vida y el pensamiento de Voltaire ofrecen, acaso más que cualesquiera de su tiempo, dos caras: por un lado, hay confianza optimista, lucha contra el mal y contra el oscurantismo, contra el prejuicio y la inútil frondosidad de la historia. Por el otro, hay desesperación ante la estupidez humana y, al lado de ello, efectiva comprensión histórica de esta estupidez. Las diferencias entre Voltaire y Rousseau no logran borrar el hecho de una más fundamental coincidencia: mientras gran parte de los iluministas bogan en una nave optimista y dentro de un materialismo más o menos disimulado, Voltaire y Rousseau rechazan todo

VOL

superficial materialismo y quieren efectivamente creencias que sean ideas claras. Ahora bien, en tanto que Rousseau suponía que, siendo natural, el hombre era naturalmente bueno, Voltaire advertía que la estupidez humana solamente podía curarse con la ilustración y el saber, esto es, con la supresión del prejuicio, con la adscripción de fuerza a la ilustración o, lo que es lo mismo, con la adquisición por la fuerza y el despotismo de un carácter ilustrado. La lectura de la historia "en filósofo" no significa, en última instancia, sino la necesidad de buscar tras la historia aquellos escasos momentos en que se ha producido la unión de la debilidad del espíritu con la fortaleza del déspota. Momentos escasos, porque la historia en conjunto no parece ser sino la manifestación del mal que hay en la tierra. El continuo combate de Voltaire contra todo fácil optimismo y en particular contra la teodicea (v.) de Leibniz, es el combate de un hombre que quiere reconocer la existencia del mal (v.), porque advierte que la razón no solamente es impotente para explicarlo mas también para suprimirlo. De ahí que Voltaire no sea tampoco un racionalista al uso y de ahí, tras lo que lo separa de Rousseau, lo que con él lo une. El singular maniqueísmo de Voltaire no es, empero, el maniqueísmo de quien concibe al hombre como espectador desinteresado en una cósmica lucha de los buenos contra los malos; lo que caracteriza a Voltaire es el llamado continuo a la "sana razón humana" para que intervenga en la querrela y apoye a los primeros en su propósito de aniquilación de los últimos. Dentro de este marco debe comprenderse la contribución de Voltaire a la comprensión de una historia que aparentemente despreciaba, porque quería podarla de la fábula y de la leyenda no obstante aprovecharse de toda fábula y de toda leyenda para poder efectivamente escribirla, es decir, comprenderla. Mas la lucha del bien contra el mal no es simplemente la lucha del saber contra la ignorancia, de la prudencia contra el fanatismo. Llega un momento, en efecto, en que saber y prudencia no son suficientes para aniquilar lo que se muestra cada vez con mayor vigor en la historia humana y por ello la realidad parece escindirse en dos

VOL

grandes sectores, en cada uno de los cuales puede haber prudencia y fanatismo, saber e ignorancia. Lo que hace falta ya entonces no es tanto el saber como el empleo de este saber, no es tanto la ignorancia como el hecho de conocerla y utilizarla. Y por eso en el secreto fondo de Voltaire alienta la visión de una lucha universal —de la que se siente principal representante— entre el fanatismo de la verdad y el fanatismo de la mentira, entre la razón reveladora de luz y la razón justificadora de tinieblas, entre la naturaleza auténtica y la naturaleza oscura, entre el bien eminente y el mal.

No obstante la claridad y acuidad con que Voltaire expresa su pensamiento filosófico, es más difícil presentar un resumen de éste que de otros pensamientos más complicados y completos. Ello obedece, por un lado, a que no hay en Voltaire —ni el autor tiene la pretensión de poseerlo— un sistema filosófico y, por otro lado, a que con gran frecuencia sus ideas se reducen a "actitudes". Ello no significa, empero, que Voltaire no haya contribuido de un modo efectivo al trabajo filosófico de la época. Esto acontece cuando menos en un respecto: en la filosofía de la historia. Además de elaborar las nociones antes aludidas y más o menos difusas entre los pensadores de la Ilustración —progreso, despotismo ilustrado, etc.— Voltaire propuso con su idea del "espíritu de las naciones" un instrumento de comprensión histórica que alcanzó gran fortuna en períodos posteriores y que de un modo o de otro encontramos en el pensamiento historiográfico y filosófico-histórico romántico. El intento de reducción de la complejidad de los fenómenos históricos a la invariante de un espíritu en torno al cual se organizan los más diversos hechos puede, pues, considerarse como la más importante contribución filosófica de nuestro autor.

Obras filosóficas principales: *Lettres sur les Anglais* (Londres, 1728; París, 1784). — *Éléments de la philosophie de Newton* (Amsterdam, 1738; París, 1741). — *La métaphysique de Newton ou parallèle des sentiments de Newton et de Leibniz*, 1740. — *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, 1756. — *Traité de la tolérance*, 1763. — *Dictionnaire philosophique*, 1764. — *Le philoso-*

VOL

phe ignorant, 1767. — *Réponse au système de la nature*, 1772. — Desarrolló temas filosóficos en estilo polémico en sus novelas (*Zadig*, 1748; *Micromégas*, 1752; *Candide*, 1759; *L'Ingénu*, 1767, etc.) y en algunas poesías (*Sept discours sur l'homme*, 1738). Sobresalió asimismo en el teatro (*Oedipe*, 1718; *Brutus*, 1730; *Méropé*, 1743, etc.) y en la historia (*Histoire de Charles XII*, 1731; *Le siècle de Louis XIV*, 1751; *Histoire de la Russie sous Pierre le Grand*, 1763, etc.).

Ediciones de obras completas: Kehl (Paris), 70 vols., 1784-1789; Beuchot (Paris), 72 vols., 1834-1840; Moland (Paris), 52 vols., 1883-1885. — Correspondencia: *Correspondance générale*, ed. Th. Besterman, 1953 y sigs.

Entre ediciones críticas de varias obras, citamos: *Lettres philosophiques*, ed. G. Lanson, 1909-1918. — *Candide*, ed. A. Morize, 1913, y René Pomeau, 1959. — *Micromégas*, ed. I. O. Wade, 1946.

Bibliografía: G. Bengesco, *V. Biographie de ses oeuvres*, 4 vols., 1882-1892 y obras de Desnoiresterres, Torrey, Wade, *cit. infra*.

Hay un Institut Voltaire, cerca de Ginebra, dirigido por Théodore Besterman. Publican *Correspondance* y la revista *Studies on V. and the Eighteenth Century*.

Sobre V. véase: E. Bersot, *La philosophie de V.*, 1848. — L. J. Bunge-ner, *V. et son temps*, 2 vols., 1850. — G. Desnoiresterres, *V. et la société de son temps*, 8 vols., 1867-1876. — D. F. Strauss, *V. Sechs Vorträge*, 1870. — E. Saigey, *La physique de V.*, 1873. — Henri Beaune, *V. au collège, sa famille, ses études, ses premiers amis; lettres et documents inédits*, 1873. — K. Schirmacher, *V. Eine Biographie*, 1898. — G. Merten, *Das Problem der Willensfreiheit bei V. im Zusammenhang seiner Philosophie historisch-genetisch betrachtet*, 1901 (Dis.). — J. Hahn, *Voltaires Stellung zur Frage der menschlichen Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu Locke und Collins*, 1905 (Dis.). — Gustave Lanson, *V.*, 1906. — G. Pellissier, *V., philosophe*, 1908. — G. Brandes, *V. in seinem Verhältnis zu Friedrich der Grossen und J. J. Rousseau*, 1909. — P. Sakmann, *Voltaires Geistesart und Gedankenwelt*, 1910. — E. Poudroie, *V. und seine Zeit*, 1910. — N. L. Torrey, *V. and the French Deists*, 1930. — Id., *id.*, *The Spirit of V.*, 1938. — Ira O. Wade, *Studies on V.*, 1947. — W. Girmus, *V.*, 1947. — André Cresson, *V. Sa vie, son oeuvre, sa philosophie*, 1948. — C. Rowe, *V. and the State*, 1955. — René Pomeau, *La religion de V.*, 1956. — W. S.

VOL

Ljublinskij, *Voltaire-Studien* (trad. del ruso), 1961 [Deutsche Akademie der Wiss. Schriftenreihe der Arbeitsgruppe zur Geschichte der deutschen und französischen Aufklärung, 14]. — John N. Pappas, *V. and d'Alembert*, 1962.

VOLUNTAD se entiende principalmente en tres sentidos: (1) Psicológicamente como un conjunto de fenómenos psíquicos o también como una "facultad" cuyo carácter principal se halla en la tendencia. (2) Éticamente, como una actitud o disposición moral para querer algo. (3) Metafísicamente, como una entidad a la que se atribuye absoluta subsistencia y se convierte por ello en substrato de todos los fenómenos. Estas tres significaciones de la voluntad caracterizan las diferentes acepciones del voluntarismo, pero junto con la distinción, necesaria en toda investigación filosófica, debe reconocerse que en casi todas las doctrinas voluntaristas se proclama el dominio de la voluntad en las tres esferas y se pasa insensiblemente de la psicología a la metafísica o, cuando menos, a la ética. Psicológicamente, 'voluntad' no es tampoco voz unívoca y ha sido definida de muchas maneras, unas veces intentando considerarla como algo irreductible y otras procurando reducirla a otros fenómenos psíquicos. En el primer caso se ha estimado que la voluntad es una forma de actividad que tiene que ser simplemente experimentada. En el segundo caso, se ha intentado explicarla por su equiparación con el deseo puro y simple, con el juicio producido por una representación que, a su vez, es causa de un sentimiento, o identificarla con el esfuerzo y la actividad. Muy corriente ha sido en el pasado confundir la voluntad con ciertos tipos de sentimiento a los cuales se califica de activos en oposición a los sentimientos pasivos. Sin embargo, el resultado de todas las investigaciones parece conducir al reconocimiento del carácter originario de la voluntad, sin que ello signifique que la voluntad haya de considerarse como algo inefable, pues es susceptible, cuando menos, de una descripción. Esta descripción permite no sólo averiguar la naturaleza de la voluntad, sino también sus grados y formas, así como los actos psíquicos que se hallan íntimamente vinculados con ella. Al examinar la voluntad descripti-

VOL

vamente y desde un punto de vista psicológico, se advierte que puede concurrir en todos los actos volitivos una mayor o menor conciencia, una mayor o menor intensidad o, si se quiere también, una mayor o menor profundidad. De acuerdo con ella, la voluntad es concebida, *por lo pronto*, como impulso, es decir, como aquella tendencia sin finalidad previamente establecida o comprendida. La vinculación de los impulsos con la vida orgánica hace de ellos la parte menos psíquica de los fenómenos volitivos, pero no pueden eliminarse en ninguna fenomenología de la voluntad que pretenda ser completa. Junto con los impulsos se encuentran los instintos, que son como impulsos que han experimentado un proceso de mecanización o que se originan directamente de la vida psicofísica sin haber pasado por el plano de la conciencia. Cuando al impulso se agrega la conciencia del fin aparece la tendencia o la inclinación, que puede tener diversos grados según el conocimiento de la finalidad. Por último, la plena conciencia aparece en lo que se llama voluntad propiamente dicha, esto es, en aquel fenómeno en el cual tiene lugar una previa representación o, mejor dicho, la aprehensión de un pensamiento, a la cual sigue una acción de acuerdo con el fin propuesto. En el fenómeno volitivo concurren, por lo tanto, numerosos fenómenos psíquicos de varios tipos. Entre ellos se ha destacado siempre el elemento intelectual. Por eso se ha intentado con frecuencia entender las diferentes teorías psicológicas acerca de la voluntad de acuerdo con el predominio mayor o menor del citado elemento, desde quienes lo hacen depender de la conciencia plena de lo representado y del juicio de la conveniencia o inconveniencia de atender al fin que la representación propone, hasta quienes reducen a un mínimo esos elementos. Por lo general, se considera que en todo fenómeno de la voluntad hay una previa representación o, mejor dicho, un conocimiento, una finalidad, una decisión, una resolución y una acción (el proceso aprehensión-valoración-deliberación-resolución y ejecución). Entrelazados con estos elementos se hallan los llamados motivos de la voluntad, que son concebidos a veces como lo que hace que la voluntad se

VOL

ponga en marcha y que en ocasiones son considerados como el mero incentivo del momento de la resolución o de la acción.

La historia del concepto de voluntad se desarrolla al hilo de la discusión en torno al predominio de la voluntad sobre el conjunto de los fenómenos psíquicos y en torno a su relación con el intelecto. La relación entre voluntad y deseo fue ya tratada a fondo dentro de la filosofía antigua, especialmente en Platón y Aristóteles. El primero advertía ya que mientras el deseo, ὄρεξις pertenece al orden de lo sensible, la voluntad, βούλησις, pertenece, en cambio, al orden del intelecto. En cuanto a Aristóteles, señalaba explícitamente que si bien deseo y voluntad son, por igual, motores, la voluntad es de índole racional. Desde entonces la racionalidad de la voluntad no fue casi nunca desmentida. Ahora bien, ello no significaba que dejara de acentuarse el carácter motor de los actos volitivos y aun el hecho de que, como precisó San Agustín, la voluntad fuese capaz de intervenir en todas las especies de apetitos, los naturales tanto como los racionales. Así, del mismo modo que del concepto de voluntad sustentado puede derivarse la forma admitida de voluntarismo (VÉASE), éste determina a su vez la noción correspondiente de voluntad. En el caso de Avicbrón, esto es evidente. Pero no lo es menos en el caso de Santo Tomás y de Duns Escoto. Santo Tomás precisa, en primer lugar, que la voluntad no está sometida en ninguno de sus actos a la necesidad (y ello hasta el punto de que voluntad y libre albedrío no son dos potencias distintas, sino una sola potencia). En segundo lugar, la voluntad no quiere *necesariamente* todo lo que quiere. En tercer lugar, aunque parece que, siendo el Bien objeto formal de la voluntad, ésta habrá de ser la más elevada de las potencias, el objeto del intelecto es más noble que el de la voluntad, por lo que el intelecto será la potencia más elevada. En cuarto término, el intelecto mueve a la voluntad, pero como fin.

VOL

Finalmente, no puede establecerse una distinción entre la voluntad irascible y la concupiscible, por cuanto se trata de un apetito superior (Cfr. *S. theol.*, I, q. LXXXII). La tesis de la voluntad como *appetitus intellectualis*, así como el principio según el cual *nihil volitum quin prae-cognitum*, dominan, pues, el citado concepto de la voluntad y el intelectualismo dentro del cual se mueve dicha interpretación del acto volitivo. Lo cual no significa, ciertamente, que la voluntad esté en su mismo actuar enteramente subordinada al intelecto; en verdad, si el intelecto mueve a la voluntad en cuanto a la especificación, la voluntad mueve al intelecto en cuanto al acto de su ejercicio. Para Duns Escoto, en cambio, la voluntad es un verdadero motor, es decir, impulsa y dirige el movimiento en todo el reino de las facultades. Y cuando esta voluntad es divina, puede considerarse como la primera causa del ser, a diferencia de la causa parcial que define el intelecto. El concepto de Dios, tal como fue desarrollado por Duns Escoto, por Occam y por Descartes subraya, por lo demás, hasta lo máximo este carácter director y no sólo motor de la voluntad. La determinación del intelecto por la voluntad, el primado de esta última parecen, pues, cumplirse, según Duns Escoto, en todas las esferas del ente. Es usual llamar a esta última posición voluntarista y a la de Santo Tomás intelectualista. Hay que advertir, sin embargo, que estas calificaciones deben ser tomadas casi siempre *cum grano salis*. Pues si consideramos la posición de Santo Tomás resulta claro que no se suprime la voluntad en aras del intelecto; ambos son motores que actúan de distinto modo: la inteligencia mueve a la voluntad por medio de los objetos, y la voluntad se mueve a sí misma en razón del fin propuesto.

El problema de la relación entre voluntad e inteligencia no ha sido solamente una cuestión teológica o psicológica; ha sido también, y a veces de un modo muy eminente, una cuestión ética. Esta cuestión se ha presentado con toda claridad desde tiempos muy remotos, pero se ha acentuado desde el instante en que se ha preguntado de qué modo está fundado el Bien en Dios. También aquí se contrapusieron las opiniones

VOL

de Santo Tomás y Duns Escoto. Pues aunque ambos mantenían que el fundamento del Bien se halla en Dios, resultaba que mientras para Santo Tomás Dios quiere según lo que es bueno, no existiendo incompatibilidad entre la volición de la bondad y la idea de la bondad, para Duns Escoto no puede admitirse lo que él considera excesiva "reducción" de las "prerrogativas" que corresponden a un ente infinito y omnipotente. En otros términos, y para expresarlo en las conocidas (y simplificadas) fórmulas, mientras para Santo Tomás Dios quiere lo bueno, para Duns Escoto lo bueno es bueno porque Dios lo quiere. La omnipotencia de Dios hace, según Duns Escoto, que no haya para el Ser Supremo ningún obstáculo a su voluntad infinita, ni siquiera el "obstáculo" de la idea, que no es más que causa ocasional para la voluntad humana y que no puede representar ninguna limitación para la divina, pues ésta es, por así decirlo, el absoluto ser que se mueve y decide absolutamente por sí mismo. Es, pues, el problema mismo de Dios (VÉASE) el que hace destacar hasta lo máximo todas las implicaciones del problema de la voluntad y del voluntarismo. Cuando Secretan ha definido a Dios como aquel ser que puede decir: "Yo soy lo que quiero ser" ha precisado, en efecto, con toda nitidez el problema del ser último de la voluntad. Por lo demás, éste ha sido uno de los temas capitales de la época moderna, por lo menos en la medida en que algunos de los representantes capitales de su filosofía —como Descartes, Kant o Fichte— han sostenido, explícita o implícitamente, un voluntarismo. En la filosofía cartesiana, este voluntarismo es, como ha dicho Zubiri, un voluntarismo paradójico: el voluntarismo de la razón. En efecto, no sólo hay en Descartes la afirmación de la absoluta arbitrariedad divina o, mejor dicho, la afirmación del carácter arbitrario de la creación, sino que el primado de la voluntad que ello supone funciona asimismo con pleno vigor dentro de la lógica. Pues la voluntad es la facultad de asentir o negar el juicio, con lo cual adquiere un carácter infinito en contraposición con la esencial finitud del intelecto. Con ello se suprimían lo que podrían llamarse "zo-

VOL

nas intermediarias" entre Dios y la creación. Tal idea de la voluntad, y el consiguiente "primado de la voluntad", fueron rechazados por algunos autores, entre ellos principalmente Leibniz. Este autor no fue, ciertamente, "voluntarista". Si bien en su filosofía la idea de *conatus* es sobremanera importante, considera (ya en un escrito de 1667 sobre "un nuevo método para aprender y enseñar la jurisprudencia") la voluntad como un *conatus* "que se origina en el pensamiento o que tiende hacia algo reconocido por el pensamiento como bueno". En sus *Animadversiones in partem generalem principiorum Cartesianorum*, de 1662 (Parte I, ad art. 31, 35 [Gerhardt, IV, 361]), Leibniz indica, contra Descartes, que "no admite que los errores dependan más de la voluntad que del intelecto. Dar crédito a lo que es verdadero o a lo que es falso —siendo lo primero conocer, y lo segundo errar— no es sino la conciencia o memoria de ciertas percepciones o razones, y, por tanto, no depende de la voluntad excepto en cuanto podamos ser llevados, por algún esquema oblicuo, al punto en que nos parece ver lo que deseamos ver, aun cuando seamos efectivamente ignorantes de ello". En suma: "sólo queremos lo que aparece al intelecto".

Pero en otros filósofos modernos menos "intelectualistas" que Leibniz la voluntad siguió ocupando un puesto central — fuera entendida como una facultad, como una potencia o como un esfuerzo. Y ello no sólo cuando se entendió la voluntad en un sentido metafísico, sino también cuando se entendió primariamente dentro de la esfera moral. Así sucede en Kant, con su idea del valor absoluto de ciertos actos de voluntad. Cuando la voluntad, opina Kant, es autónoma y no heterónoma, es decir, cuando da origen a la ley (v.) y no es una subordinación a las prescripciones dependientes de fines ajenos a ella, se llama buena voluntad (v.) y posee un valor absoluto, con independencia de los resultados de su acción. Y así puede decir Kant que "ni en el mundo ni fuera del mundo cabe pensar nada que pueda ser considerado como bueno sin restricción, excepto una buena voluntad".

No repetiremos aquí las tesis centrales descritas en el artículo VOLUNTARISMO. Señalemos sólo que el ca-

VOL

rácter metafísico de la voluntad se acentúa sobre todo en Fichte, quien reduce el ser al deber ser, y en Maine de Biran, quien, alterando el principio cartesiano, sostiene el *volo ergo sum*, fundamentando así —bien que con una base preponderantemente psicológica— ese realismo volitivo de orden gnoseológico que ha sido defendido también por Dilthey, Peirce, Frischeisen-Köhler y Max Scheler. La voluntad desempeña asimismo un papel fundamental en las doctrinas de Schopenhauer y Nietzsche. Para Schopenhauer la Voluntad representa —o, mejor dicho, es— el fondo último de lo real. La Voluntad no se halla limitada por las categorías del espacio, del tiempo y de la causalidad, las cuales se aplican al mundo de los fenómenos. La Voluntad no es un objeto del entendimiento. Aunque esta Voluntad es accesible, o representable, mediante la experiencia que tiene el hombre de su propia actividad volitiva, no es la mera transposición, o proyección, de ésta a aquélla. La Voluntad no es una causa; es un principio absoluto que se objetiva produciendo las Ideas. El mundo metafísico puede ser, pues, entendido como una serie de objetivaciones de la Voluntad — la cual se objetiva máximamente en el hombre. Para Nietzsche, la voluntad es primariamente "voluntad de poder" (voluntad de dominio), y constituye la base de la nueva tabla de valores en la cual alcanza la vida el rango supremo. Apoyándose en Maine de Biran y en Royer-Collard, defendió asimismo Galluppi una filosofía explícita de la subsistencia de la voluntad. Esta subsistencia vuelve a aparecer en diversos autores, ya sea como un fondo último de las potencias, ya sea como algo sin lo cual ninguna potencia puede moverse y, en cierto modo, existir. Así ocurre con Wundt (VÉASE). Así sucede también, por motivos distintos y con muy distintos supuestos, en Lachelier o en William James. En el primero de éstos, la voluntad llega a ser "el principio y el fondo oculto de cuanto existe". Pero este ser último y radical de la voluntad aparece sólo en uno de los estadios de ascenso hacia la originalidad de la conciencia. La voluntad no es una voluntad en sí, sino una voluntad concreta. Por eso un cierto primado de la voluntad no es incompatible

VOL

con un cierto primado de la idea siempre que esta última sea entendida como objeto más bien que como sujeto del pensamiento. En cuanto al segundo de los pensadores citados, William James, utiliza el carácter motriz de la voluntad sobre todo en la relación entre ella y la creencia dentro de la unidad de la voluntad de creer. Ésta es, según James, el hecho de admitir creencias en las cuales la razón, pudiendo aclarar, no puede decidir, y que se determinan por las consecuencias —prácticas y teóricas— de la propia creencia. En la voluntad de creer, lo mismo que en la voluntad de idear, adquiere, pues, la voluntad un primado sobre la inteligencia.

Concepto de la voluntad principalmente en sentido psicológico: F. Paulhan, *La volonté*, 1903. — J. Payot, *L'éducation de la volonté*, 1894 (trad. esp.: *La educación de la voluntad*, 2ª ed., rev., 1947). — G. E. Schneider, *Der menschliche Wille*, 1882. — Th. Ribot, *Les maladies de la volonté*, 1883 (hay trad. esp.). — R. Hamerling, *Atomistik des Willens*, 1891. — G. Tarantino, *Saggio sulla volontà*, 1897. — Türkheim, *Zur Psychologie des Willens*, 1900. — A. Pfänder, *Phänomenologie des Willens*, 1900 (trad. esp.: *Fenomenología de la voluntad*, 1931). — Juan Zaragüeta, *Teoría psicogenética de la voluntad*, 1914. — J. Bessmer, *Das menschliche Wollen*, 1915. — E. Rohrer, *Theorie des Willens auf experimenteller Grundlage*, 1931. — N. Ach, *Analyse des Willens*, 1935. — Paul Foulquié, *La volonté*, 1949 (trad. esp.: *La voluntad*, 1956). — W. Keller, *Psychologie und Philosophie des Willens*, 1954. — Luis Beirmaert, S. J., G. Marcel, J. Ladrière, et al., *Qu'est ce que vouloir?*, 1958, ed. Luis Beirmaert. — Filosofías de la voluntad: P. Galluppi, *Filosofia della volontà*, 1841. — C. Peters, *Willenswelt und Weltwille*, 1883. — E. Myr, *Der Weltwille*, 1908. — Dietrich Heinrich Kerler, *Weltwille und Wertwille*, 1925. — M. F. Sciacca, *Teoria e pratica della volontà*, 1928. — Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, 2 vols., 1950-1960 [para detalles, véase bibliografía de RICOEUR (PAUL)]. — A. Darbon, *Philosophie de la volonté*, 1951, ed. R. Lacroze. — Aldo Testa, *Il primato della Volontà*, 1954. — Anthony Kenny, *Action, Emotion, and Will*, 1963. — La voluntad pura como fundamento de la ética: Hermann Schwarz, *Psychologie des Willens. Zur Grundlegung der Ethik*, 1900. — Hermann

VOL

Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 1904. — Lógica de la voluntad: Paul Lapie, *Logique de la volonté*, 1903. — Ernst Mally, *Grundgesetze des Sollens. Elemente der Logik des Willens*, 1926. — Voluntad y bien: G. Amendola, *La volontà e il bene*. — Voluntad y temperamento: N. Ach, *Ueber den Willensakt und das Temperament*, 1910. — Voluntad y conciencia: P. Frutiger, *Volonté et conscience*, 1920. — Voluntad, pensamiento, inteligencia y sentimiento: N. Ach, *Die Willensfreiheit und das Denken*, 1905. — Theodor Lipps, *Vom Fühlen, Denken, Wollen*, 1902, 3ª ed., 1926. — R. Neumann, *Intelligenz und Wille*, 1908. — J. Payot, *Le travail intellectuel et la volonté*, 1919 (trad. esp.: *El trabajo intelectual y la voluntad*, 2ª ed., rev., 1947). — Autonomía de la voluntad: Pedro Cocamora y Valls, *El dogma de la autonomía de la voluntad*, 1949. — La voluntad en diferentes épocas, corrientes y autores: A. Alexander, *Theory of the Will in the History of Philosophy*, 1898. — Alfred Kastil, *Zur Lehre von der Willensfreiheit in der nikomachischen Ethik*, 1901. — Ernst Benz, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*, 1932 (en 1931 se publicaron separadamente, como tesis de habilitación del autor, los tres primeros capítulos de la Parte III de la citada obra, con el título: *Die Entwicklung des abendländischen Willensbegriffs von Plotin bis Augustin*). — Carolina Willemina Zeeman, *De Plaats van de Will in de Philosophie van Plotinus*, s/f. (1946). — W. Kahl, *Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus*, Duns Scotus und Descartes, 1886. — E. Lehmeier, *Die Lehre vom Willen bei Anselm von Canterbury*, 1914. — A. Grünfeld *Die Lehre vom göttlichen Willen bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadja bis Maimuni*, 1909 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VII, 6]. — C. Michalski, "Le problème de la volonté à Oxford et à Paris au XIVe siècle", *Studia Philosophica*, II (Lemberg, 1936), 233-365. — Antonio San Cristóbal-Sebastián, C. M. F., *Controversias acerca de la voluntad desde 1270 a 1300 (Estudio histórico-doctrinal)*, 1958 [Santo Tomás, Enrique de Gante, Ricardo de Mediavilla et. al.]. — Walter Hoeres, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, 1962 [Salzburger Studien zur Philosophie, 1]. — H. Kayserling, *Die Willentheorie bei John Locke und David Hume*, 1910 (Dis.). — G. Dreyfus, *La volonté selon Malebranche*, 1958. — G. M. Bugarsky, *Die Natur und der De-*

VOL

terminismus des Willens bei Leibniz, 1897 (Dis.). — E. Tegner, *Moderne Willentheorien*, I, 1924. — Para el problema de la libertad de la voluntad, véase la bibliografía del artículo LIBERTAD.

VOLUNTARISMO. Como señalan Eucken y Eisler, el término "Voluntarismo" fue empleado primeramente por Tönnies en su estudio "Studie zur Entwicklungsgeschichte Spinozas" (*Vierteljahrshchrift für wissenschaftliche Philosophie*, VII [1883], 158-83, 334-64), adoptado por Friedrich Paulsen y difundido sobre todo por Wundt, quien más de una vez calificó de este modo su propia filosofía. La tesis misma, en cambio, es muy antigua y remonta a las discusiones en torno a la relación entre la razón práctica y la razón teórica, entre el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ $\pi\rho\alpha\kappa\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ y el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ $\theta\epsilon\omega\rho\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$, cuyo predominio daría por resultado una doctrina intelectualista. Una historia del voluntarismo debe seguir, pues, la misma vía que una historia del concepto de razón práctica y especialmente que una historia del concepto de voluntad (VÉASE). Como esta última, por lo demás, el voluntarismo puede entenderse en tres sentidos. Psicológicamente, como el primado de la voluntad sobre todas las demás facultades psíquicas. Éticamente, como el reconocimiento del carácter absoluto o predominante de la voluntad en la determinación de la ley moral, así como del primado de la razón práctica sobre la teórica. Metafísicamente, como la conversión de la Voluntad en un absoluto, en una cosa en sí. El carácter preponderantemente "pasivista" de la filosofía griega hace difícil rastrear en ella actitudes explícitamente voluntaristas y hace más fácil considerar la mayor parte de sus posiciones desde el punto de vista intelectualista. En cambio, dentro del cristianismo se acentúan diversas formas de voluntarismo, aunque ciertamente en un sentido distinto del que ha tenido el término moderna y sobre todo contemporáneamente. En un cierto sentido, podría considerarse el agustinismo desde un ángulo voluntarista, siempre que la importancia concedida dentro de él a la voluntad no suprima ni la unidad radical del alma ni tampoco, y con mayor razón, el trascender de ésta hacia su fuente. Con mayor justificación puede hablarse de un voluntarismo en la doc-

VOL

trina de Avicibrón, el cual hace de la voluntad el principio o la "fuente" de la vida. Esta Voluntad parece ser a veces el propio Dios, y a veces una hipóstasis, la primera, de Dios; en todo caso, es una fuente que engendra y regula los seres y que produce las formas, las cuales penetran todos los entes incluyendo los espirituales, así como la materia, de la cual sólo Dios está desprovisto. Esta Voluntad introduce en la procesión del mundo lo que en el intelectualismo neoplatónico había quedado excluido: la acción querida por el propio Dios, la explicación diríamos "causal" y no sólo "formal" del mundo. Se habla también de voluntarismo para caracterizar la doctrina de Duns Escoto — usualmente en contraposición con el "intelectualismo" que algunos autores estiman como característico de la doctrina de Santo Tomás de Aquino. Esta caracterización del escotismo es adecuada siempre que no se simplifique en demasía — como no debe tampoco simplificarse en demasía el llamado "intelectualismo" tomista. En efecto, es cierto que para Duns Escoto la voluntad divina es idéntica a la naturaleza divina, pero ello no quiere decir que Dios no sea *intelligens* además de ser *volens*. Es cierto asimismo que para Duns Escoto la voluntad es una perfección absoluta y que hay entre la voluntad divina y la inteligencia divina una cierta *distinctio ex parte rei secundum quid* (véase DISTINCIÓN). Pero el intelecto divino es también una perfección absoluta. Lo que, de todos modos, resulta verdad es que hay en Duns Escoto un cierto "voluntarismo" — en la esfera humana no menos que en la divina — por cuanto estima con frecuencia que la voluntad es una causa total de su propio acto, y por cuanto esta voluntad — cuando menos en el plano humano — tiene como razón formal la libertad. El voluntarismo transparece asimismo, y con mayor fuerza, en un autor como Jacob Böhme, el cual escribe en el "primer punto" de sus *Sex Puncta Theosophica* que "vemos y sentimos que todo vivir es esencialista [*essentialisch*], y hallamos también que consiste en la voluntad, pues la voluntad es la actividad de las esencias [*das Treiben der Essentien*]". En casi todos los casos mencionados hasta aquí el voluntarismo tiene

VOL

un sentido más o menos explícitamente metafísico. En cambio, el sentido moral del voluntarismo predomina en Kant. Según algunos comentaristas (por ejemplo, Richard Kroner), la doctrina kantiana entera, incluyendo su teoría del conocimiento, puede resumirse bajo el nombre de "voluntarismo ético", a diferencia, por ejemplo del voluntarismo de Schopenhauer (Cfr. *infra*), que puede ser resumido bajo el nombre de "voluntarismo metafísico". Un sentido moral traducible al metafísico impera en Fichte, para quien la voluntad es algo así como "la raíz del Yo". Hasta aquí, sin embargo, el voluntarismo no necesita ser irracionalista. En cambio, un voluntarismo metafísico y, además, irracionalista aparece en el pensamiento de Schopenhauer. En la filosofía de este autor no solamente aparece la Voluntad, frente al carácter fenoménico del intelecto, como una "cosa en sí", sino que, además, tal "cosa en sí" es enteramente irracional. Un predominio del voluntarismo psicológico se halla, en cambio, en filósofos como Maine de Biran, pero es obvio que pasan bien pronto al plano metafísico, por no decir que éste es el único que permite entender plenamente un pensamiento orientado hacia el examen de la sensación del esfuerzo y de la resistencia (v.) al esfuerzo. Algo análogo puede decirse de la filosofía de Paulen y de Wundt, así como de la de Ward o Bain; en ellos se inicia el voluntarismo como una actitud psicológica que, como tal, tiene raíces empíricas, pero el plano metafísico no sólo no está excluido, sino que, al final, aparece

VOL

como el plano realmente fundamente. Al manifestarse lo psicológico como ontológicamente primario o, si se quiere, como lo único que posee un rasgo creador y sintético, Wundt va inclinándose cada vez más a lo que llama un monismo voluntarista, en el cual el querer, que forja su propia representación, y no la representación misma, es la realidad directamente "dada". La distinción entre lo psicológico y lo metafísico en el voluntarismo queda de este modo, en Wundt y en los demás pensadores citados, prácticamente desdibujada. Ahora bien, la oposición hoy día ya clásica entre voluntarismo e intelectualismo no significa (cuando se tienen en cuenta los tres citados planos en que puede desenvolverse el primero), que no pueda admitirse en uno de los sentidos y rechazarse, en otros. Varios psicólogos voluntaristas modernos admiten, por ejemplo, el primado de la voluntad en el plano anímico, pero rechazan concebir la voluntad como la realidad. Los voluntaristas plenamente meta-físicos, como Schopenhauer, admiten la Voluntad como un absoluto y aun como elemento predominante de la vida psíquica, pero niegan su primado en el reconocimiento de los valores éticos. Los voluntaristas éticos pueden negar al mismo tiempo el voluntarismo psicológico y el metafísico. Lo cual no significa que la teoría voluntarista no acarree una cierta tendencia a extender por así decirlo el ámbito de la voluntad; esto ya ocurre en el escotismo cuando entiende la citada posición como algo que expresa la dependencia en que se halla

VUI

el intelecto respecto a la voluntad, como algo que determina la ley moral y como lo que constituye la esencia de Dios en cuanto ser que no puede verse limitado por nada más que por su propia voluntad infinita. Véase la bibliografía del artículo VOLUNTAD, especialmente la parte que se refiere a la concepción de la voluntad en diversos autores y corrientes; además: Wilhelm Kahl, *Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes*, 1888 (Dis.). — R. Knauer, *Der Voluntarismus*, 1907.

VUILLEMIN (JULES) nació (1920) en Pierrefontaine-lès-Varans, y fue profesor en Clermont-Ferrand. Desde 1962 es profesor en el "Collège de France", donde sucedió en la cátedra a M. Merleau-Ponty. Vuillemin se ha destacado por sus estudios de filosofía de la ciencia moderna y por el examen de los supuestos y métodos de la física y matemática modernas. En sus trabajos sobre los problemas de la muerte y del trabajo ha aprovechado elementos del pensamiento "existencial" para incorporarlos a un tratamiento científico de los correspondientes temas. Las orientaciones principales del pensamiento de Vuillemin pueden rastrearse en la reseña que hemos dado de sus ideas en el artículo TRABAJO.

Obras: *Essai sur la signification de la mort*, 1948. — *L'Être et le Travail*, 1949. — *L'héritage kantien et la révolution coperniciana*, 1954. — *Physique et métaphysique kantienne*, 1955. — *La philosophie de l'algèbre. Recherches sur quelques concepts et méthodes de l'algèbre moderne*, 2 vols., 1962.