

JOSE FERRATER MORA

**DICCIONARIO
DE
FILOSOFIA**



MONTECASINO

U

U. En las exposiciones clásicas de la doctrina modal suelen simbolizarse las proposiciones modales con *modus* negativo y *dictum* negativo (V. MODALIDAD) por medio de la letra 'U' (y a veces también por medio de la letra 'O'). 'U' representa, pues, proposiciones del tipo: Es posible que no *p*, donde '*p*' simboliza un enunciado declarativo.

UBI, UBICUIDAD. El adverbio latino *ubi* (= "donde") traduce el adverbio griego *ποῦ* que Aristóteles usó para denominar una de las categorías (véase CATEGORÍA) o predicamentos. Se usa con frecuencia el nombre 'lugar' para referirse al *ποῦ* aristotélico, y así lo hemos hecho en el artículo antes referido, pero sería más propio usar el adjetivo 'donde', ya que la categoría en cuestión consiste en determinar primariamente "dónde" se halla aquello de que se habla, el sujeto de la correspondiente predicación.

En el artículo LUGAR hemos tratado del significado de lo que Aristóteles llamó τόπος esto es, de lo que a veces se llama "la teoría aristotélica del espacio" (véase ESPACIO). Aquí trataremos del significado del *ubi* especialmente en la filosofía escolástica, pero tendremos en cuenta asimismo los conceptos de *locus* (= "lugar") y *situs* (= posición" o "situación") en cuanto se hallan estrechamente relacionados con el *ubi*.

Se define *ubi* en general como "la presencia [de algo] en el lugar". Siendo el lugar (*locus*) "el límite, o término, del cuerpo continente (o circundante)", el *ubi* será entonces la presencia del cuerpo en semejante "término" o "límite". El *situs* es la categoría (v.) que Aristóteles llama κείσθαι y que hemos traducido por "situación" o "postura"; es, por decirlo así, el "como está situado el cuerpo" (sentado, de pie) y se define "la disposición de las partes del cuerpo en

el lugar", "el orden de las partes en el lugar", y, más exactamente, como "el accidente que dispone las partes del cuerpo en el lugar" (*accidens disponens partes corporis in loco*). Ha habido entre los escolásticos muchas discusiones sobre la significación del *situs* en cuanto "disposición" o *positio*. Así, por ejemplo, Duns Escoto mantiene que hay una disposición de las partes del cuerpo que es el orden de tales partes en el todo, y una disposición de las partes del cuerpo que es el orden de tales partes en el todo y en el lugar. La primera disposición es un "hallarse dispuesto" inseparable de la cantidad. La segunda disposición es un "hallarse dispuesto" separado de la cantidad. En cambio, Guillermo de Occam mantiene que el orden de las partes en el todo supone un orden de las partes en el lugar; lo contrario sería "multiplicar los entes más de lo necesario", por lo menos en cuanto que se multiplicaría innecesariamente el orden de las partes sin saberse, por lo demás, qué partes tendrían en cada caso prioridad sobre otras.

En todo caso, es común considerar que *situs* y *ubi* son dos maneras del *locus*. Ahora bien, según muchos autores, especialmente los de tendencia tomista, el *ubi*, transcendentemente hablando, puede ser circunscriptivo y no circunscriptivo. Se entiende el *ubi* no circunscriptivo como un estar en el lugar según un modo no extenso, o inextenso. El *ubi* circunscriptivo es el *ubi* propiamente predicamental, y no puede subdividirse formalmente en otros modos de *ubi*, ya que la única diferencia que hay entre dos o más *ubi* en sentido predicamental es una diferencia material o individual. El *ubi* predicamental puede ser definido como "la presencia [de un cuerpo] en el lugar circunscriptivamente", y también como "la circunscripción pasiva del cuerpo mediante la circunscripción activa procedente del lugar".

El *ubi* se distingue realmente del *situs* en cuanto que el segundo puede no cambiar mientras que puede cambiar el primero, y viceversa.

Con respecto a la noción de ubicuidad, su significado procede del significado de *ubi* como "presencia". En efecto, se define la ubicuidad como la "omnipresencia" en el sentido de la presencia en todos los *ubi* o en todos los entes que tienen un *ubi*. Como se dice que Dios es omnipresente y ello parece llevar a la idea de que está "localmente" en todas partes, se ha distinguido entre una ubicuidad circunscriptiva (Cfr. *supra*) y una ubicuidad no circunscriptiva. La primera es la ubicuidad "local" o "según el *locus*"; la segunda es una ubicuidad "total" o según el *totum*. La presencia no circunscriptiva es la propia de los espíritus, y consiste en "operar" en el lugar más bien que en el estar (espacialmente) en el lugar. Se han admitido, además, varios modos de ubicuidad no circunscriptiva. Una de ellas es "definitiva"; ésta puede ser la del alma en el cuerpo (en cuyo caso es, además, "informativa") o la de los espíritus puros. En cuanto a la omnipresencia de Dios, tendrá que ser no definitiva y, además, "repletiva" ("rellenativa").

UCRONÍA es literalmente lo que no tiene tiempo, lo que no está alojado en el tiempo, y, en particular, en el tiempo histórico, pasado o futuro. La ucronía equivale en este sentido, desde el punto de vista histórico, a la utopía, a lo que no está "en ninguna parte". Para Renouvier, 'ucronía' designa un tipo de consideración histórico-filosófica relativa a un pasado supuesto, no totalmente inventado, sino desviado de su curso efectivo por algunos acontecimientos no transcurridos, pero que "hubieran podido acontecer". La ucronía es, por lo tanto, "lo que hubiera pasado si..." y supone la posibilidad de un cambio radical de la historia por la

UEB

más ligera desviación de su curso conocido en un momento determinado. Así, el propio Renouvier ha tratado desde el punto de vista "ucrónico" la historia de Europa y del Cercano Oriente, en el caso de que el cristianismo, por una serie de disposiciones romanas, no hubiera podido penetrar en Occidente, quedándose confinado en Oriente y siguiendo allí su evolución interna. La crítica del cristianismo orientalizado supone en su obra un elogio de la moral de Occidente, tal como queda prefigurada en la Antigüedad pagana, principalmente en el estoicismo, y tal como supone que se desarrolló en una zona territorial no sometida a la influencia de la teocracia. En la *Ucronía* se opone "la ley moral, fundamento de la ley civil" a la antimoral o a la ultramoral propias del Oriente, que supone teocratizado o tiranizado.

Véase Charles Renouvier, *Uchronie. L'Utopie dans l'Histoire*, 1876 (trad. esp.: *Ucronía. La Utopía en la Historia*, 1944).

UEBERWEG (FRIEDRICH) (1826-1871) nació en Leichlingen (Solingen). Estudió en Göttinga (con Lotze), en Berlín (con Trendelenburg y Beneke) y en Halle. De 1852 a 1862 fue "docente" en Bonn; de 1862 a 1868 "profesor extraordinario" y desde 1868 profesor titular en König-sberg. Influido primeramente por Beneke, se deben a Ueberweg dos importantes contribuciones. En primer lugar, su exposición de la historia de la filosofía, que ha sido refundida y ampliada luego por diversos autores (Rudolf Reicke, Max Heinze, Karl Praechter, Matthias Baumgartner, B. Geyer, Konstantin T. Oesterreich, M. Frischeisen-Köhler, Willy Moog) y de la cual se está preparando una nueva edición en 8 vols. (Véase bibliografía de FILOSOFÍA [HISTORIA DE LA].) Esta "Historia" se ha convertido en el tratado clásico de esta disciplina. En segundo término, su exposición de la lógica, mantenida en la tradición aristotélica e influida por Beneke y Trendelenburg. Pero Ueberweg se aparta tanto de la lógica puramente formal como de la lógica metafísica y sostiene que el pensar no es algo independiente del ser ni idéntico a él, sino una forma que reproduce el ser, que corresponde a él. En su última época, Ueberweg se inclinó, influido sobre todo por Czolbe, a una concepción sensualista.

ULR

Obras: *De elementis animae mundi Platonicae*, 1852 (Dis.). — *Die Entwicklung des Bewusstseins durch den Lehrer und Erzieher*, 1853 (*El desarrollo de la conciencia por la obra del maestro y del educador*). — *System der Logik*, 1857, 5ª ed., 1882, ed. J. B. Meyer. — *Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischen Schriften und über die Hauptmomente aus Platons Leben*, 1861 (*Investigaciones sobre la autenticidad y cronología de los escritos platónicos, y sobre los momentos principales de la vida de Platón*). — *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 1863-1868 (sucesivas ediciones reelaboradas por varios autores, mencionados en el texto del artículo; la última edición está indicada en la bibliografía del artículo FILOSOFÍA [HISTORIA DE LA]). — Véase F. A. Lange, *F. Ueberweg, sein Leben, seine Schriften und seine philosophische Bedeutung*, en Ueberweg, *Gesammelte philosophisch-kritische Abhandlungen*, 1889, ed. M. Brasch.

ULRICI (HERMANN) (1806-1884) nació en Pforten (Lausacia Inferior), estudió en Halle y en Berlín, y fue desde 1834 "profesor extraordinario" en la Universidad de Halle. En 1847 se encargó de la dirección de la *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, fundada por Immanuel Hermann Fichte en 1837 con el nombre de *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie*.

Como I. H. Fichte (el hijo de J. G. Fichte) y Christian Hermann Weise (VÉANSE), Ulrici fue uno de los defensores de la corriente llamada "teísmo especulativo". En oposición a Hegel —tanto a su dialéctica como a lo que consideraba su orientación panteísta— Ulrici parte de lo que llama "la experiencia", la cual entiende en un sentido muy amplio, pues incluye, y aun destaca, la "experiencia" de los fenómenos "metapsíquicos", y afirma que esta experiencia es elaborada por medio del pensamiento, el cual opera una diferenciación o, mejor dicho, una serie de diferenciaciones — diferencia entre sujeto y objeto, entre objetos entre sí. El pensamiento diferencia y determina la experiencia por medio de dos leyes: la ley de identidad y la de no contradicción, por un lado, y la ley de causalidad, por otro. Organizada mediante estas leyes, la experiencia es, además, elaborada mediante una serie de categorías. Estas se dividen

ULR

en categorías primarias y categorías derivadas. La categoría primaria suprema es la de "lo pensable", y a ellas siguen categorías como las de ser, unidad, diferenciación, etc. Las categorías derivadas son categorías como las del concepto y el juicio. Aunque tanto las leyes del pensar como las categorías son *a priori*, ello no quiere decir que engendren la experiencia, pues ésta permanece siempre como una realidad de hecho.

Desde el punto de vista metafísico la realidad se halla, según Ulrici, formada y determinada por una fuerza a la vez primaria y suprema de carácter divino; es una fuerza espiritual y autoconsciente. Esta fuerza ha creado el mundo de acuerdo con ciertos fines y mantiene el mundo dentro de sí misma. Con ello Ulrici piensa que puede evitar el panteísmo, pero al mismo tiempo una concepción de Dios excesivamente "trascendente" a la reali-

Obras principales: *Charakteristik der antiken Historiographie*, 1833 (*Característica de la historiografía antigua*). — *Geschichte der hellenistischen Dichtkunst*, 2 vols., 1835 (*Historia de la poesía helenística*). — *Über Shakespeare dramatische Kunst*, 1839. — *Über Prinzip und Methode der Hegelschen Philosophie*, 1841 (*Sobre el principio y el método de la filosofía hegeliana*). — *Das Grundprinzip der Philosophie*, 2 vols., 1845-1846 (*El principio fundamental de la filosofía*). *System der Logik*, 1852. — *Glauben und Wissen. Spekulation und exakte Wissenschaft. Zur Versöhnung des Zwiespalts zwischen Religion, Philosophie und naturwissenschaftliche Empirie*, 1858 (*Fe y saber. Para la conciliación del cisma entre religión, filosofía y empirie científico-natural*). — *Kompendium der Logik*, 1860, 2ª ed., 1872. — *Gott und die Natur*, 1862, 3ª ed., 1875. — *Historische Beiträge zur Philosophie*, 1864 (*Contribuciones históricas a la filosofía*). — *Gott und der Mensch. Grundzüge einer Psychologie des Menschen*, 2 vols., 1866-1873 (I. *Leib und Seele*; II. *Grundzüge der praktischen Philosophie*) (*Dios y el hombre. Rasgos fundamentales de una psicología del hombre* [I. *Cuerpo y alma*. II. *Rasgos fundamentales de la filosofía práctica*]). — *Abhandlungen zur Kunstgeschichte als angewandte Ästhetik*, 1877 (*Ensayos para la historia del arte como estética aplicada*). — *Der sogenannte Spiritismus; eine wissenschaftliche Frage*, 1879 (*El llamado espiritismo. Una cuestión científica*).

dad creada.

ULR

Véase Ernst Melzer, *Erkenntnis-theoretische Erörterungen über die Systeme von U. und Günther*, 1886. — J. E. Schweicker, *Ulricis Gotteslehre*, 1905 (Dis.). — Erich Bammel, *H. Ulricis Anschauung von der Religion*, 1927 (Dis.).

ULRICO DE ESTRASBURGO [Ulrich Engelbrecht, Ulricus Engelberti] († 1277), de la Orden de los Predicadores, fue discípulo de Alberto el Grande y profesó durante algunos años en el Convento dominicano de Estrasburgo. Inspirándose en su maestro, muy influido por tendencias neoplatónicas y agustinianas, Ulrico de Estrasburgo concibió la teología como la ciencia encargada de entender, en la medida de lo posible, las verdades de la fe. El primer principio de la teología es la afirmación de que Dios es la verdad suprema y la causa de todas las verdades. Esta afirmación es evidente y no necesita demostración. Pero si Dios es la verdad suprema y la causa de todas las verdades, todo lo que Dios enseña es verdadero, y así son verdaderas las Escrituras. Estos principios o reglas (*regulae*) permiten, según Ulrico, probar las verdades de la fe, que se convierten en objeto de la teología.

Ulrico de Estrasburgo elaboró la doctrina de la jerarquía de las formas, paralela a la doctrina de la iluminación (VÉASE) divina, la cual ilumina tanto el intelecto como los seres creados por Dios. Según Ulrico, Dios creó ante todo el ser como Forma. Esta Forma se distingue de Dios porque no es, como Dios, un puro ser, sino que está mezclada de alguna manera con el no ser. Esta Forma primera o Inteligencia es el principio de todas las demás formas, las cuales están penetradas de la luz divina — luz que se difunde por todo lo creado, ya que no hay nada de lo cual pueda decirse que "es" sin recibir de algún modo la luz de Dios.

Se deben a Ulrico de Estrasburgo comentarios (perdidos) a los *Meteoros* y al *De anima* de Aristóteles, así como a las *Sentencias*. La obra principal de Ulrico es la *Summa de bono*, que quedó incompleta (de los 7 libros que debía contener sólo fueron terminados los libros I a V y parte del libro VI). Edición de partes de la *Summa*: Jeanne Daguillon, *Ulrich de Strasbourg. La "Summa de bono". I. Introduction et édition critique*, 1930 [Bibliothèque thomiste, 12] [otras partes, publicadas por el mismo autor,

ULT

en *La Vie spirituelle* (1926). — M. Grabmann, "Des Ulrich Engelberti von Strassburg, O. P. († 1277) Abhandlung De pulchro. Untersuchungen und Texte", en *Sitzungsberichte der bay. Ak. der Wissenschaften*, 1926 [parte del libro II de la *Summa*, que lleva el título *De pulchro*]. — Véase también G. Théry, "Originalité du plan de la *Summa de Bono* d'Ulrich de Strasbourg", *Revue Thomiste*, XXVII (1922), 376-97.

Véase Martin Grabmann, "Studien über Ulrich von Strassburg", en su libro *Mittelalterliches Geistesleben*, vol. I, 1926, págs. 147-221. — A. Stohr, *Die Trinitätslehre Ulrichs von Strassburg mit besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu Albert dem Grossen und Thomas Aquinas*, 1928 [Beiträge zur Theologie, 13]. — H. Weisweiler, "Eine neue Überlieferung der *Summa de Bono* Ulrichs von Strassburg", *Zeitschrift für katholische Theologie*, LIX (1935), 442-6. — A. Fries, "Die Abhandlung De anima des Ulrich Elgelberti, O. P.", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XVII (1950), 328-31. — Id., id., "Johannes von Freiburg, Schüler Ulrichs von Strassburg", *ibid.*, XVIII (1951), 332-40. — L. Thomas, "Ulrich of Strassburg: His Doctrine of the Divine Ideas", *The Modern Schoolman*, XXVIII (1952-1953), 21-32.

ULTRAMONTANISMO. Véase TRADICIONALISMO.

UMBRAL (UMBRAL DIFERENCIAL). Véase WEBER-FECHNER (LEY DE).

UNAMUNO (MIGUEL DE) (1864-1936) nació en Bilbao. Limitándonos a los datos académicos, mencionaremos sólo que estudió en el "Instituto Vizcaíno" de Bilbao (1875-1880) y en la Universidad de Madrid (1880-1884). En 1891 tomó posesión de la cátedra de griego en Salamanca, a la que se acumuló luego la de filología comparada de latín y castellano. Fue profesor (y rector) en Salamanca hasta su jubilación, en 1934, cuando fue nombrado "Rector perpetuo", con excepción de los años pasados en el destierro (1924-1930), en Fuerteventura, París y Hendaya.

La vida y el pensamiento de Unamuno, íntimamente enlazados con las circunstancias españolas y con la gran lucha sostenida desde fines del siglo pasado entre los europeizantes y los hispanizantes, lucha resuelta por Unamuno con su tesis de la hispanización de Europa, pueden comprenderse en

UNA

función de las intuiciones centrales de su filosofía, consistente en una meditación sobre tres temas fundamentales: la doctrina del hombre de carne y hueso, la doctrina de la inmortalidad y la doctrina del Verbo. La primera, que es acaso su problema capital y el fundamento de todo su pensamiento, es expuesta por Unamuno al hilo de una polémica contra el hombre abstracto, contra el hombre tal como ha sido concebido por los filósofos en la medida en que hacían filosofía en vez de vivirla. El hombre, que es objeto y sujeto de la filosofía, no puede ser, según Unamuno, ningún "ser pensante"; por el contrario, siguiendo una tradición que se remonta a San Pablo y que cuenta entre sus mantenedores a Tertuliano, San Agustín, Pascal, Rousseau y Kierkegaard, Unamuno concibe el hombre como un ser de carne y hueso, como una realidad verdaderamente existente, como "un principio de unidad y un principio de continuidad". La proximidad de Unamuno al existencialismo, subrayada ya en diversas ocasiones, no impide ciertamente que su intuición y sentimiento del hombre sean, en el fondo, de una radicalidad mucho mayor que la expresada en cualquier filosofía existencial. En su lucha contra la filosofía profesional y contra el imperio de la lógica, en su decidida tendencia a lo concreto humano representado por el individuo y no por una vaga e inexistente "humanidad", Unamuno hace de la doctrina del hombre de carne y hueso el fundamento de una oposición al cientificismo racionalista, insuficiente para llenar la vida humana concreta y, por lo tanto, también impotente para confirmar o refutar lo que constituye el verdadero ser de este individuo real y actual proclamado en su filosofía: el hambre de supervivencia y el afán de inmortalidad. Toda demostración conducente a demostrar o a refutar estos sentimientos radicales es para Unamuno la expresión de una actitud asumida por los que "sólo tienen razón", por los que ven en el hombre un ente de razón y no un haz de contradicciones. Haz de contradicciones que se revela sobre todo cuando se advierte que el hombre no puede vivir tampoco sin la razón, la cual "ejerce represalias" y coloca al hombre en una inseguridad que es, a la vez, el fundamento

UNA

mismo de su vida. Pues si Unamuno ha combatido sobre todo al cientificismo y al racionalismo, ha sido porque ellos adquirirían en cierto momento un aire de ilegítimo triunfo, un peso que hubiera en fin de cuentas aplastado al hombre. El cientificismo y el racionalismo son uno de los caminos que conducen al suicidio, la actitud adoptada por quienes, en su afán de teología, "esto es, de abogacía", o en su invencible odio anti-teológico, no advierten en la contradicción el verdadero modo de pensar y de sentir del hombre existencial. El fundamento de la creencia en la inmortalidad no se encuentra en ninguna construcción silogística ni inducción científica: se encuentra simplemente en la esperanza. Pero la inmortalidad no consiste a su vez para Unamuno en una pálida y desteñida supervivencia de las almas. Vinculándose a la concepción católica, que anuncia la resurrección de los cuerpos, Unamuno espera y proclama "la inmortalidad de cuerpo y alma" y precisamente del propio cuerpo, del que se conoce y sufre en la vida cotidiana. No se trata, por lo tanto, de una justificación ética del paso del hombre sobre la tierra, sino simplemente de la esperanza de que la muerte no sea la definitiva aniquilación del cuerpo y del alma de cada cual. Esta esperanza, velada en la mayor parte de las concepciones filosóficas por nebulosas místicas y por sutiles sistemas, es rastreada por Unamuno en los numerosos ejemplos de la sed de inmortalidad, desde los mitos y las teorías del eterno retorno hasta el afán de gloria y, en última instancia, hasta la voz constante de una duda que se insinúa en el corazón del hombre cuando éste aparta como molesta la idea de una sobrevivencia. Demostración o refutación, confirmación o negación son sólo, por consiguiente, dos formas únicas de racionalismo suicida, a las cuales es ajena la esperanza, pues ésta representa simultáneamente, como Unamuno ha subrayado explícitamente, una duda y una convicción.

A los temas de la doctrina del hombre de carne y hueso y de la esperanza en la inmortalidad, con los cuales va implicada su idea de la agonía o lucha del cristianismo, agrega Unamuno su doctrina del Verbo, considerado como sangre del es-

UNA

píritu y flor de toda sabiduría. Unamuno niega la tesis goethiana que hace de la acción el principio de todo ser para llegar a la confirmación, sustentada ya en el comienzo del Evangelio de San Juan, según la cual el principio es el Verbo. Pero el Verbo tampoco es para Unamuno un logos abstracto o sin contenido; el Verbo es más bien para él la cualidad concreta y presente del gesto y del lenguaje humanos. De este Verbo, de esta visión de lo que las cosas son en la inmediata presencia de su perfil, deriva para Unamuno el fundamento y el término de toda filosofía. La filosofía, definida por Unamuno como el desarrollo de una lengua, queda, pues, relativizada, pero a la vez adquiere un carácter concreto absoluto. La identificación de la filosofía con la filología no es la identificación del pensamiento lógico con la estructura gramatical; es el hecho de que el Verbo, como expresión directa e inmediata del hombre de carne y hueso, sea el instrumento y el contenido de su propio pensamiento. Por eso Unamuno ve la filosofía española no en los textos de los escolásticos, sino en las obras de los místicos, en las grandes figuras de la literatura. La esencia del pensamiento español, y también, naturalmente, la esencia de su vida, son así, como las del senequismo, esta tendencia que subraya frente a la originalidad del análisis "la grandiosidad del acento y del tono". El problema de la verdad, problema fundamental de toda filosofía, es resuelto, pues, por Unamuno mediante esta articulación interna que liga al hombre concreto con su expresión verbal, mediante la concepción que ve en lo que el hombre dice al expresarse y en lo que dicen las cosas al ofrecerse al hombre la revelación de su verdad.

Obras: *En torno al casticismo*, 1895 y 1902 (recogido en *Ensayos*, I, 1916). — *Paz en la guerra*, 1897. — *De la enseñanza superior en España*, 1899. — *Tres ensayos*, 1900 (comprenden: *¡Adentro!*, *La Ideocracia y La fe*; recogidos en *Ensayos*, II, 1916). — *Amor y Pedagogía*, 1902. — *Paisajes*, 1902. — *De mi país. Descripciones, relatos y artículos de costumbres*, 1903. — *Vida de Don Quijote y Sancho, según Miguel de Cervantes Saavedra, explicada y comentada*, 1905, 2ª edición con un nuevo ensayo, 1914. — *Poesías*, 1907. — *Recuerdos de niñez y de mocedad*,

UNA

1908. — *Mi religión y otros ensayos*, 1910. — *Rosario de sonetos líricos*, 1911. — *Por tierras de Portugal y de España*, 1911. — *Soliloquios y conversaciones*, 1911. — *Contra esto y aquello*, 1912. — *El porvenir de España*, 1912 (cartas cruzadas entre Unamuno y Ganivet, publicadas en *El Defensor de Granada*, 1897). — *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, 1913. — *El espejo de la muerte*, 1913. — *Niebla (Nivola)*, 1914. — *Ensayos*, tomos I, II, III, 1916; tomos IV, V, 1917; tomos VI, VII, 1918. — *Abel Sánchez (Una historia de pasión)*, 1917. — *El Cristo de Velázquez. Poema*, 1920. — *Tres novelas ejemplares y un prólogo*, 1920. — *La tía Tula*, 1921. — *Andanzas y visiones españolas*, 1922. — *Rimas de dentro*, 1923. — *Teresa: rimas de un poeta desconocido*, 1923. — *Fedra. Ensayo dramático*, 1924. — *Todo un hombre* (Escenificación de la novela dramática titulada: *Nada menos que todo un hombre*), 1925. — *De Fuerteventura a París. Diario íntimo de confinamiento y destierro vertido en sonetos*, 1925. — *Cómo se hace una novela*, 1927 (la traducción francesa apareció anteriormente, 1926). — *Romancero del destierro*, 1928. — *Dos artículos y dos discursos*, 1930. — *La agonía del cristianismo*, 1931 (trad. francesa aparecida en 1925). — *El otro. Misterio en tres jornadas y un epílogo*, 1932. — *San Manuel Bueno, mártir, y tres historias más*, 1933. — *El hermano Juan o el mundo es teatro*, 1934. — Recopilaciones póstumas: *La ciudad de Henoc. Comentario* 1933, 1941. — *Cuenca ibérica (Lenguaje y paisaje)*, 1943. — *La enormidad de España*, 1944. — *Paisajes del alma*, 1944. — *Cancionero; diario poético*, 1953, ed. F. de Onís. — Serie de artículos recogidos por M. García Blanco y publicados bajo el título *De esto y aquello*, I, 1950; II, 1951; III, 1953; IV, 1954. — *En el destierro (Recuerdos y esperanzas)*, 1957, ed. M. García Blanco [45 artículos]. — *Inquietudes y meditaciones*, 1957, ed. M. García Blanco. — *Cincuenta poesías inéditas (1899-1927)*, 1958, ed. M. García Blanco. — *Mi vida y otros recuerdos personales*, 2 vols. (I: 1889-1916; II, 1917-1936), 1959, ed. M. García Blanco. — *Cuentos*, 2 vols., 1961, ed. Eleanor Krane Paucker.

Edición de *Obras completas*, 14 vols., ed. M. García Blanco, desde 1951. — *Epistolario entre Unamuno y Maragall*, 1951 (con escritos complementarios de ambos autores). — *Cuadernos de la cátedra de Miguel de Unamuno*, publicados desde 1948 bajo

UNA

la dirección de M. García Blanco: I (1948); II (1951); III (1952); IV (1953); V (1954); VI (1955); VII (1958); IX (1960).

Escritos sobre la vida, la obra y el pensamiento de Unamuno: M. Romero Navarro, *Miguel de Unamuno, novelista, poeta, ensayista*, 1928. C. González Ruano, *Vida, pensamiento y aventura de Miguel de Unamuno*, 1930. — J. Kessel, *Die Grundstimmung in Miguel de Unamunos Lebensphilosophie*, 1937 (Dis.). — Arthur Wills, *España y Unamuno*, 1938. — Julián Marías, *Miguel de Unamuno*, 1943. — Miguel Oromí, *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno. Filosofía existencial de la inmortalidad*, 1943. — José Ferrater Mora, *Unamuno: bosquejo de una filosofía*, 1944, 2ª ed., 1957. Trad. inglesa, con revisiones del autor: *Unamuno: A Philosophy of Tragedy*, 1962. — J. D. García Bacca, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, t. I, 1947. — Nemesio González Caminero, S. J., *Unamuno*, t. I, *Traectoria de su ideología y de su crisis religiosa*, 1948. — Julián Marías, *La filosofía española actual, Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri*, 1948. — Agustín Escasans, *Miguel de Unamuno*, 1948. — Hernán Benítez, *El drama religioso de Unamuno*, 1949 (incluye correspondencia de Unamuno). — A. Sánchez Barbudo, "La formación del pensamiento de Unamuno. Una experiencia decisiva: la crisis de 1897", *The Hispanic Review*, XVIII (1950), 218-43. — Íd., íd., "El misterio de la personalidad de Unamuno", *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, VII, 1 (Julio-Septiembre, 1952), 202-54. — Íd., íd., "Los últimos años de Unamuno. 'San Manuel Bueno' y el Vicario saboyano de Rousseau", *The Hispanic Review*, XIX (1951), 281-322; todos recogidos en el libro del mismo autor: *Estudios sobre Unamuno y Machado*, 1959. — A. Benito y Durán, *Introducción al estudio del pensamiento filosófico de Unamuno*, 1953. — M. Ramis Alonso, *Don Miguel de Unamuno. Crisis y crítica*, 1953. — S. Serrano Poncela, *El pensamiento de Unamuno*, 1953. — C. Clavería, *Temas de Unamuno*, 1953. — Carlos Blanco Aguinaga, *Unamuno, teórico del lenguaje*, 1954. — Íd., íd., *El Unamuno contemplativo*, 1959. — Manuel García Blanco, *D. Miguel de Unamuno y sus poesías*, 1954. — F. Meyer, *L'ontologie de M. de Unamuno*, 1955 (trad. esp.: *La ontología de Unamuno*, 1962). — C. Calvetti, *La fenomenología della credenza in Miguel de Unamuno*, 1955. — René-Maril Albères, *Unamuno*, 1957 [Classi-

UNI

ques du XXe siècle, 27]. — Bernardo Villarrazo, *Miguel de Unamuno. Glosa de una vida*, 1959. — Luis S. Granjel, *Retrato de Unamuno*, 1958. — Armando F. Zubizarreta, *Tras las huellas de Unamuno*, 1960. — F. de Onís, A. Castro, Jean Cassou et al., "Homenaje a Don Miguel de Unamuno", en número especial de *La Torre*, Año IX (1961), 13-638 [bibliografía por F. de Onís, págs. 601-36]. — Theo C. Sinnige, *Miguel de Unamuno*, 1962 [Ontnoetingen, 39]. — Jesús-Antonio Collado, *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, 1962. — José Huertas-Jourda, *The Existentialism of M. de Unamuno*, 1963 [University of Florida Monographs. Humanities, 13]. — Ezequiel de Olaso, *Los nombres de Unamuno*, 1963. — Margaret Thomas Rudd, *The Lone Heretic: A Biography of M. de Unamuno y Jugo*, 1963. — Iris M. Zavala, *Unamuno y su teatro de conciencia*, 1963. — Alain Guy, *Miguel de Unamuno*, 1964.

UNICIDAD, ÚNICO. Algo se llama "único" cuando es numéricamente uno. En este sentido todo ser singular, sea o no individual, es único. Algo se llama también "único" cuando no existe otro exactamente igual en su clase. En este sentido todo individuo es único. Algo se llama asimismo "único" cuando es el solo miembro (real o posible) de su clase. En este sentido se ha dicho que los espíritus puros (los ángeles) son únicos; como escribe Santo Tomás, "es imposible que dos ángeles pertenezcan a la misma especie, como sería imposible decir que hay diversas blancuras separadas, o diversas humanidades, ya que las blancuras no son varias excepto en cuanto se hallan en varias substancias" (*S. theol.*, I, q. L, a 4). Algo se dice también "único" cuando no está en ningún género y cuando no sólo no hay ningún otro igual, mas no puede por principio haber otro igual. En este sentido se dice que Dios es único; Santo Tomás indica, en efecto, que Dios no puede estar contenido en ningún género — razón por la cual, agrega, no puede ser definido (ya que toda definición se halla formada por el género y las diferencias) y no puede ser demostrado excepto por medio de un efecto (ya que el principio de la demostración es la definición de aquello de lo cual está hecha la demostración) (*Cont. Gent.*, I, 25, 1-8, especialmente 7-8). Del ser, considerado como "el acto de existir", se puede decir asimismo que

UNI

es único; y, en rigor, Santo Tomás (*loc. cit.*) usa la demostración aristotélica de que el ser no puede ser un género para probar que Dios es único.

Los diferentes modos de entender la unicidad a que nos hemos referido se fundan en lo que podríamos llamar diversos grados de unicidad desde la meramente numérica de los entes singulares hasta la absoluta de Dios. Se puede plantear el problema de cómo se religan estas diversas formas de unicidad y de si hay o no lo que podría llamarse "la analogía de la unicidad". Se puede plantear asimismo el problema de si, admitida semejante analogía, hay algún "análogo principal". Y si se acepta que lo hay, puede entonces responderse o que el análogo principal es Dios, como modelo supremo de cualquier forma de unicidad, o que es la unicidad puramente singular que por extensión da lugar a diversas formas de unicidad.

Algunos de los problemas que se plantean respecto a la noción aquí tratada están relacionados con las cuestiones que se refieren a la unidad y a lo Uno, a que nos referimos en otro artículo (véase UNO [Lo]).

El tema de "lo único" o, mejor dicho, de "el único" (*der Einzige*) ha sido desarrollado con gran insistencia, y no poca exaltación, por Max Stirner (véase). Según este autor, "yo" soy siempre y radicalmente único, pues todo lo que me une a otros, o todo lo que tengo en común con otros, es sólo relativo respecto al carácter absoluto de "mi" unicidad. "Mi" ser único es, pues, semejante, si no idéntico, a lo que se estima como el ser absolutamente único de Dios. Stirner parece admitir que la unicidad no es el resultado de destacar máximamente la ausencia de relación, de tal suerte que la unicidad fuese máxima reducción de la relación, sino lo contrario: toda relación podría ser considerada como una reducción máxima de la unicidad. En suma, la unicidad no parece ser en Stirner ausencia de relación, sino que la relación es ausencia de unicidad.

ÚNICO (EL). Véase STIRNER (MAX); UNICIDAD, ÚNICO.

UNIDAD. Véase NÚMERO; UNO (LO UNO, UNIDAD).

UNIDAD DE FORMAS. Véase FORMA; TOMISMO.

UNI

UNIÓN. En cuanto acción y efecto de unir, relacionar, vincular, etc. La unión se entiende de varias maneras, dependiendo de los modos de unión —llamados a veces "modos de unidad"— y también de los elementos que se procede a unir.

Mencionaremos aquí varios modos de unión sin extendernos acerca de lo que caracteriza cada modo, en parte porque nos hemos referido ya a algunos de ellos en varios artículos de esta obra (por ejemplo, CÓPULA, MEZCLA, ORDEN, RELACIÓN, SUMA, TODO, VÍNCULO), y en parte porque en la mayor parte de los casos se entiende fácilmente, por su mero enunciado, el tipo de unión referido.

Por lo pronto, puede hablarse de dos tipos de unión que corresponden a dos tipos de unidad: la unión "lógica" y la unión "real". La unión lógica es la que tiene lugar cuando los elementos a unir no son "reales" o "físicos", sino "lógicos" — por los cuales se entiende los propiamente lógicos, y también los gramaticales y, en general, los llamados "elementos ideales". Tal sucede con la unión de sujeto y predicado mediante la cópula, la unión de miembros con clases y de clases con clases, de elementos en diversas relaciones, de entidades matemáticas, etc. La unión real es la que tiene lugar en objetos físicos o reales, pudiendo ser entonces unión de fenómenos por relación de causa a efecto, de substancia y accidente, etc., o bien unión de objetos por suma, agregado, yuxtaposición, etc.

A los dos tipos mencionados de unión puede agregarse lo que podría llamarse "unión gnoseológica", es decir, la unión, o los diversos tipos de unión, de sujeto cognoscente y objeto conocido o cognoscible, conciencia y realidad, alma y mundo, etc.

Cada uno de los tipos indicados de unión puede, además, manifestarse de diversos modos. Mencionamos como ejemplos la simple yuxtaposición, la mezcla (ya sea simple mezcla o bien fusión), la coordinación, la serie ordenada, la unión orgánica y la estructural.

En lo que toca a los elementos mismos unidos, puede hablarse, como antes se hizo, de elementos lógicos, reales y epistemológicos, pero más específicamente puede hablarse de distintos elementos como los siguientes: causa y efecto; accidente y substan-

UNI

cia; substancias para formar una substancia compuesta o vínculo substancial, unión substancial de forma y de materia, unión de medios con fines, de pensamiento o voluntad con el objeto intencional, de partes con todos, de pedazos con todos, de elementos con conjuntos o estructuras, etc. En teología se usa la expresión unión hipostática' (véase HIPÓSTASIS) para referirse a la unión de dos naturalezas en una hipóstasis o personas (como la unión de la naturaleza divina y la naturaleza humana de Cristo en la persona del Hijo de Dios).

Advertimos que se habla asimismo de "unión mística" (véase MÍSTICA) y de "unión metafísica", esta última como un tipo de unión que trasciende todas las formas de unión mencionadas y que permite constituir una unidad "en sí misma".

Para otros tipos o modos de unión como modos de unidad, véase el artículo UNO (LO).

UNIVERSAL. Lo universal (τὸ καθόλου) se distingue en Aristóteles, en cuanto general, de lo individual (τὸ καθ' ἑκάστων). Lo universal se refiere a una totalidad plural de objetos, con lo cual lo universal se opone a lo particular. Los juicios universales son los juicios de cantidad en los cuales el concepto-sujeto comprende la cantidad de objetos-sujetos mentados (todos los S son P), mientras los particulares comprenden un número parcial plural de objetos-sujetos (algunos S son P) y los singulares se refieren de un modo total a un objeto singular (este S es P). Los juicios universales se definen en la lógica clásica como aquellos en que el sujeto es tomado en toda su extensión; sin embargo, el sujeto es tomado en toda su extensión en todos los casos, pues no se refiere a la clase de objetos mentados, sino a la misma cantidad en que es tomada esta clase (S; algunos S; este S, donde la extensión corresponde a cada una de estas formas en su integridad y no solamente a S). Los juicios universales* les pueden ser no sólo plurales y totales, sino adoptar la forma singular cuando, como dice Pfänder, "los conceptos-sujetos correspondientes no ponen directamente como objetos-sujetos una totalidad de objetos delimitados de uno u otro modo". Entonces se llaman más propiamente juicios genéricos singulares, pero su univer-

UNI

salidad es patente por el hecho de que la singularidad del concepto-sujeto se refiere a un género o a una especie. Véase también GÉNERO.

El término "universal" se usa asimismo en teoría del conocimiento al hablarse de los "juicios universales y necesarios". Kant se refirió con frecuencia a la universalidad y necesidad de los juicios que forman parte de las ciencias naturales (especialmente de la física) e indicó que a menos de poder fundamentarse tal universalidad (y necesidad) se cae en el escepticismo y en el relativismo.

UNIVERSALES. Los universales, *universalia*, son llamados también *notiones genéricas*, *ideas* y *entidades abstractas*. Ejemplos de ellos son: *el hombre*, *el triángulo*, 4 (el número cuatro). Los universales se contraponen, pues, a los *particulares*, o *entidades concretas*. El problema capital que presentan es el de su *status ontológico*. Se trata, en efecto, de determinar qué clase de entidades son los universales, es decir, cuál es su forma peculiar de "existencia". Aunque, por lo dicho, se trata primordialmente de una cuestión ontológica, ha tenido importantes implicaciones y ramificaciones en otras disciplinas: la lógica, la teoría del conocimiento y hasta la teología. La cuestión ha sido planteada con frecuencia en la historia de la filosofía, especialmente desde Platón y Aristóteles, pero como fue discutida muy intensamente durante la Edad Media suele colocarse en ella el origen *explícito* de la llamada *cuestión de los universales*. Esta cuestión revivió, en efecto, con particular agudeza desde el instante en que se consideró como un problema capital el planteado en la traducción que hizo Boecio de la *Isagoge* de Porfirio. El filósofo neoplatónico escribió lo siguiente: "Como es necesario, Crisostomo, para comprender la doctrina de las categorías de Aristóteles, saber lo que es el género, la diferencia, la especie, lo propio y el accidente, y como este conocimiento es útil para la definición y, en general, para todo lo que se refiere a la división y la demostración, cuya doctrina es muy provechosa, intentaré en un compendio y a modo de instrucción resumir lo que nuestros antecesores han dicho al respecto, absteniéndome de cuestiones demasiado profundas y

UNI

aun deteniéndome poco en las más simples. No intentaré enunciar si los géneros y las especies existen por sí mismos o en la nuda inteligencia, ni, en el caso de subsistir, si son corporales o incorpóreas, ni si existen separados de los objetos sensibles o en estos objetos, formando parte de los mismos. Este problema es excesivo y requeriría indagaciones más amplias. Me limitaré a indicar lo más plausible que los antiguos y, sobre todo, los peripatéticos han dicho razonablemente sobre este punto y los anteriores" (*op. cit.* I, 1-16). Muchos autores medievales se refirieron para solucionar la cuestión a posiciones ya adoptadas por los filósofos griegos del período clásico, especialmente por Platón y Aristóteles, pero tomaron como punto de partida para el examen del problema la forma en que fue planteado por Porfirio. De ahí el interés del citado texto.

Richard Höningwald (*op. cit.* en bibliografía, págs. 13 y sigs.) indica que el llamado "problema de los universales, ya desde Platón, pero sobre todo durante la Edad Media, ofreció una multiplicidad de temas y cuestiones. Las cuestiones principales, según dicho autor, son las siguientes: (1) La cuestión del concepto (naturaleza y funciones del concepto; naturaleza de lo individual y de sus relaciones con lo general); (2) La cuestión de la verdad (criterio o criterios de verdad y de la correspondencia de lo enunciado con la cosa); (3) La cuestión del lenguaje (naturaleza de los signos y de sus relaciones con las entidades significadas). Todas estas cuestiones se plantearon, y en gran parte resolvieron, en función de varios problemas teológicos. En principio, el problema de los universales parece abarcar todas las cuestiones básicas filosóficas, ontológicas, gnoseológicas y lógicas. Además, a fines de la Edad Media y durante el Renacimiento, el problema de los universales incluyó la cuestión de la naturaleza del individuo como ser pensante.

Nos proponemos en el resto de este artículo reseñar las posiciones principales adoptadas por los autores de tendencia escolástica, especialmente los de la Edad Media; indicaremos luego la forma en que ha sido revivido el problema en la época contemporánea, y concluiremos con un esquema de todas las po-

UNI

siciones que, a nuestro entender, es posible adoptar con respecto al mismo — posiciones en las cuales estarán incluidas tanto las antiguas y medievales como las más modernas. Advertiremos antes que el interés mostrado en la actualidad por el problema de los universales no es simplemente el resultado de una curiosidad histórica, sino la consecuencia del hecho de que se trata de una cuestión capital filosófica, que afecta desde la índole de las entidades matemáticas hasta el *status* ontológico de los valores.

Las principales posiciones mantenidas durante la Edad Media en el problema de los universales son:

1. El *realismo* (VÉASE), nombre que se da por lo común al realismo extremo. Según el mismo los universales existen realmente; su existencia es, además, previa y anterior a la de las cosas o, según la fórmula tradicional, *universalia ante rem*. Si así no ocurriera, arguyen los defensores de esta posición, sería imposible entender ninguna de las cosas particulares. En efecto, estas cosas particulares están fundadas (metafísicamente) en los universales. El modo de fundamentación es muy discutido. Nos hemos referido a este punto en el artículo sobre el realismo (concepción [2]). Indicaremos, además, luego que hay dos formas de realismo extremo. Nos limitaremos aquí a declarar que cuando la mayor parte de los realistas afirman que *universalia sunt realia* no quieren decir, empero, que los universales sean reales al modo de las cosas corporales o de los entes "situados" en el espacio y en el tiempo. Si fuera lo último, tales universales estarían sometidos a la misma contingencia que los seres empíricos y, consiguientemente, no serían universales.

2. El *nominalismo* (v.), sobre el cual nos hemos extendido con cierto detalle en el artículo correspondiente. El supuesto común a todos los nominalistas es que los universales no son reales, sino que están después de las cosas: *universalia post rem*. Puede, pues, decirse, que se trata de abstracciones (totales) de la inteligencia. A veces se considera que el nominalismo puede adoptar la forma del *conceptualismo* (v.) o la del *terminismo* (v.), pero con frecuencia se estima que nominalismo y termi-

UNI

nismo son substancialmente las mismas posiciones y que, en cambio, el conceptualismo se aproxima al realismo moderado.

3. El *realismo moderado*, para el cual los universales existen realmente, si bien solamente en tanto que formas de las cosas particulares, es decir, teniendo su fundamento en la cosa: *universalia in re*. Los realistas moderados pueden no negar que hay universales en Dios en tanto que arquetipos de las cosas, por lo que es frecuente hallar el realismo moderado mezclado con el llamado realismo agustiniano.

Según indica H. Collin (*Curso de filosofía*, II, 499) es conveniente considerar los universales en tres esferas: como arquetipos en la mente de Dios, como esencias en las cosas y como conceptos mediante los cuales hablamos de las cosas. Las posiciones adoptadas entonces en la cuestión de los universales dependen de las afirmaciones o negaciones que se formulan con respecto a cada una de tales esferas. Así, si se niega que los universales estén en nuestra mente como conceptos y se declara que son sólo "imágenes" o "vocablos comunes", tenemos la posición nominalista (o, mejor, terminista). Si se afirma que están en nuestra mente, puede preguntarse entonces si existe o no en la realidad algo denotado por ellos. Cuando se mantiene que no, la posición adoptada es la conceptualista. Cuando se mantiene que sí, pueden adoptarse tres opiniones: el universal existe realmente (realismo extremo); el universal existe formalmente en nuestro espíritu (realismo moderado); el universal existe fundamentalmente en cuanto a su comprensión (realismo moderado de sesgo conceptualista).

El modo habitual de considerar la cuestión de los universales es el ontológico. Algunos autores, empero, indican que es menester distinguir entre varios aspectos bajo los cuales pueden estudiarse los universales. Así, T. Zigliara (*Summa philosophica*, I, i-vii) pone de manifiesto cinco de tales aspectos: (I) El universal tal como existe en lo singular; (II) El universal lógico, es decir, el universal considerado formalmente o establecido *formaliter*; en otros términos, el universal como relativo, esencialmente ideal o como segunda intención, cu-

UNI

yos modos son los géneros y las especies; (III) El universal metafísico o considerado en sí mismo, llamado también *universal directo*, esto es, el universal bajo el modo fundamental; (IV) El universal respecto al modo de concebir las cosas (distinto del universal respecto a la cosa concebida o universal metafísico), es decir, el llamado *universal preciso*; (V) El universal considerado concreta y abstractamente; universal también en tanto que objeto de la metafísica, pero bajo un distinto respecto.

Indicamos antes que el problema de los universales ha sido reavivado durante el presente siglo. Daremos cuenta de tres distintas maneras de examinar el problema: la de algunos lógicos contemporáneos; la de E. Cassirer y la de R. I. Aaron.

La cuestión de los universales reapareció en la lógica contemporánea principalmente cuando se trató de decidir el *status* existencial de las clases. Ya desde Frege resultaba claro que era difícil evitar tomar posición al respecto. El propio Frege ha sido considerado como defensor de la posición realista, o como prefiera hoy llamarse, *platónica*. Esta posición fue mantenida por Russell, cuando menos durante la primera década de este siglo; muchos lógicos se adhirieron a ella o trabajaron, sin saberlo, dentro de sus supuestos. Veinte años después, autores como Chwistek, Quine, Goodman (y, más recientemente, R. M. Martin) abogaron por la posición nominalista frente a la posición platónica (defendida, por ejemplo, por Alonzo Church). La diferencia entre platonismo y nominalismo en esta cuestión puede resumirse, *grosso modo*, como sigue: los platonistas reconocen las entidades abstractas; los nominalistas, no las reconocen. Las discusiones entre uno y otro grupo han sido muy fecundas, no sólo porque han arrojado viva luz sobre el problema, sino también porque, a través de una serie de etapas (que aquí no podemos dilucidar), se ha hecho posible un acercamiento de las dos posiciones. Es corriente hoy que tanto los platonistas como los nominalistas reconozcan las entidades abstractas, aun cuando sea distinto el sentido que cada uno de ellos da a tal reconocimiento.

Cassirer, por su lado, intentó mostrar que el problema de los univer-

UNI

sales es un problema aparente, surgido por el predominio de la noción de substancia y por la tesis de la relación *sujeto-predicado* implicada en ella. En efecto, no parece haber modo de escapar al problema que plantea el *status* existencial de la propiedad que denota un predicado. Pero si sustituimos, según Cassirer, la noción de substancia por la de función, no nos será forzoso ya resolver la cuestión. Los principales inconvenientes que ofrece la opinión de Cassirer son: (a) Su concepto de función es poco riguroso y está basado principalmente en la noción matemática de función tal como fue elaborada por los matemáticos anteriores al siglo xx; (b) Aun precisando el concepto de función, tal como lo hemos hecho en el correspondiente artículo de este Diccionario, hay que dar una interpretación de la noción de función. Esta interpretación, dicho sea de paso, es dada implícitamente por Cassirer; como resultado de ella el citado autor se adhiere a la posición conceptualista.

Aaron, finalmente, intenta resolver el problema de los universales mostrando que un universal no es sino un *principio de clasificación*, determinado por el uso, y por los intereses del sujeto que clasifica, pero apoyado en el hecho de la "recurrencia" de los fenómenos. El principal inconveniente de esta tesis es que retrotrae la discusión acerca de los universales a una fase pre-kantiana, y que, a pesar de sus correcciones "objetivistas" (la "recurrencia"), se funda últimamente en disposiciones psicológicas.

Según indicamos, procederemos ahora, para concluir, a dar un esquema de las posiciones posibles que pueden ser adoptadas en la disputa de los universales:

(1) *Realismo absoluto*, o tesis según la cual sólo los universales (que llamaremos ahora *entidades abstractas*) existen, siendo los individuos (que llamaremos ahora *entidades concretas*) copias o ejemplos de las entidades abstractas.

(2) *Realismo exagerado*, o tesis según la cual las entidades abstractas existen formalmente y constituyen la esencia de las entidades concretas, las cuales existen en una serie de grados de aproximación a las entidades abstractas.

UNI

(3) *Realismo moderado*, o tesis según la cual existen las entidades abstractas, y las entidades concretas: las primeras existen fundamentalmente en cuanto a su comprensión; las segundas existen fundamentalmente en cuanto a su ser.

(4) *Conceptualismo*, o tesis según la cual no existen las entidades abstractas en la realidad, sino sólo como conceptos de nuestra mente, es decir, como ideas abstractas.

(5) *Nominalismo moderado*, o tesis según la cual no existen las entidades abstractas y sólo existen las entidades concretas.

(6) *Nominalismo exagerado*, o tesis según la cual no existen ni las entidades abstractas ni los conceptos abstractos, siendo estos conceptos abstractos sólo nombres o términos comunes para designar las entidades concretas.

(7) *Nominalismo absoluto*, o tesis que afirma lo mismo que el nominalismo exagerado, agregando que los términos usados para designar las entidades concretas son a la vez entidades concretas.

(1) y (2) han sido llamados también *platonismo*; (2) y, en ocasiones, (3) ha sido llamado también *aristotelismo*; (6) ha sido llamado también *terminismo*; (7) puede ser calificado de inscripcionismo (V. INSCRIPCIÓN). Cada una de estas posiciones se ha presentado con frecuencia mezclada con alguna otra en la historia de la filosofía; es, pues, difícil hallar representantes puros de ninguna de ellas. En particular posiciones como (3) y (4), y como (4) y (5), están tan próximas entre sí que puede dudarse de si cabe establecer entre ellas una distinción rigurosa. Por eso se suele adoptar muchas veces la clasificación antes citada de realismo exagerado, nominalismo y realismo moderado (a veces llamadas respectivamente realismo, nominalismo y conceptualismo), cada una de las cuales comprende diversas variantes.

Sobre la *Isagoge* de Porfirio, véase la bibliografía dedicada a este filósofo, así como el libro de A. Busse, *Die neuplatonischen Ausleger der Isagoge des Porphyrios*, 1892.

Indicamos a continuación, simplemente por orden cronológico de aparición, una serie de escritos, tanto históricos como sistemáticos, sobre el problema de los universales; a esta

UNI

bibliografía deben agregarse los títulos mencionados en las bibliografías de los artículos NOMINALISMO y REALISMO: G. Lefèbre, *Les variations de Guillaume de Champeaux sur la question des universaux. Étude suivie de documents originaux*, 1898. — J. Reiners, *Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik*, 1907. — Id., id., *Der Nominalismus in der Frühscholastik*, 1910. — R. Dreiling, *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofs Petrus Aureli (Pierre d'Auriole)*, 1913 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XI, 6]. — J. Krause, *Die Lehre des Johannes Duns Scotus, O F. M. von der Natura Communis Ein Beitrag zum Universalienproblem in der Scholastik*, 1927. — J. Carreiras y Artau, *La doctrina de los universales en Juan Duns Scot. (Una contribución a la historia de la lógica en el siglo XIII)*, 1931. — Norman Kemp Smith, "The Nature of Universals", *Mind*, N. S. XXXVI (1927), 137-57, 265-80, 393-422. — G. N. Lawande, *The Problem of Universals: a Metaphysical Essay*, 1943. — Meyrick H. Carré, *Realists and Nominalists*, 1946. — Ostmann, *Die Problematik der Universalien seit Kant*, 1930. — M. Lazerowitz, "The Existence of Universals", *Mind*, N. S. LV (1946), 1-24. — W. v. Quine, "On Universals" *The Journal of Symbolic Logic*, 12 (1947), 74-84. — R. I. Aaron, *The Theory of Universals*, 1952. — Alonzo Church, Nelson Goodman, I. M. Bocheński, *The Problems of Universals. A Symposium*, 1956. — Wolfgang Stegmüller, "Das Universalienproblem einst und jetzt". *Archiv für Philosophie*, VI (1957), 192-225 y VII (1957), 45-81. — Jean-Pierre Schobinger, *Vom Sein der Universalien. Ein Beitrag zur Deutung des Universalienstreites*, 1958. [Sto. Tomás, Cayetano, Pedro Hispano, Sigerio de Brabante, Sigerio de Courtrai, Guillermo de Shyreswood]. — D. S. Shwayder, *Modes of Referring and the Problem of Universals*, 1961 [University of California, Publications in Philosophy, 35]. — Guido Küng, *Ontologie und logistische Analyse der Sprache. Eine Untersuchung zur zeitgenössischen Universalien Diskussion*, 1963. — La teoría de Cassirer, en varias de sus obras, especialmente en *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, 1910. — Las observaciones de E. Höningwald en *Abstraktion und Analyse. Ein Beitrag zur Problemgeschichte des Universalienstreites in der Philosophie des Mittelalters*, 1960 [vol. III de *Schriften aus dem Nachlass*, a cargo de Höningwald-Archiv, dir. por H. Wagner].

UNI

UNIVERSALISMO. En la teología es la doctrina según la cual Dios otorga a todos los hombres, sin excepción, la gracia para su salvación final. En filosofía se llama universalista a toda teoría que sostenga el carácter totalitario orgánico, ya sea del conjunto de las cosas (universalismo metafísico), o de todos los hombres (universalismo sociológico), por el cual cada cosa o cada hombre adquiere consistencia en virtud de su referencia al conjunto. El universalismo se opone así, en el primer caso, al atomismo o al pluralismo, y en el segundo al individualismo. El universalismo ha sido defendido especialmente por Othmar Spann —quien califica de este modo a su doctrina—, no sólo en la filosofía, como predominio de lo orgánico sobre lo mecánico, de la totalidad sobre la suma atomista, sino también y muy particularmente en la esfera de la sociología. Las teorías sociológicas y políticas de Othmar Spann y de sus discípulos destacan con toda claridad y consecuencia los objetivos perseguidos. Así, Heinrich, uno de los discípulos de la escuela universalista de Viena, señala que el Estado debe organizarse corporativamente, de acuerdo con un esquema que responde a una estructura de los grados del espíritu en la capa más elemental y profunda, la llamada "espiritualidad sensible-vital", constituida por los trabajadores; en la siguiente capa, la "espiritualidad superior", constituida por los artesanos, los intelectuales de menor categoría, los empresarios y organizadores económicos; en la tercera y última capa, los "espíritus creadores" —funcionarios superiores, artistas de mayor capacidad, inventores, jefes de Estado, del Ejército y de la Iglesia y, como coronación, los "auténticos creadores". Las organizaciones de este tipo se oponen, pues, del modo más radical a toda concepción moderna de la sociedad y a toda teoría que sostenga, ya sea como un simple hecho o como una aspiración, las posibilidades de "circulación de las élites".

O. Dittrich, *Individualismus, Universalismus, Personalismus*, 1917 (*Kantstudien*. Ergänzungshefte 14). — Karl Gerber, *Der Universalismus bei O. Spann in Hinblick auf seine Religionsphilosophie*, 1934 (Dis.). —

UNI

H. Ràber, *O. Spanns Philosophie des Universalismus*, 1937.

UNIVERSAL CONCRETO. Es común considerar que lo universal (VÉASE) —y también lo general— es abstracto, en tanto que lo particular es concreto (v.). Ello no dice todavía gran cosa acerca de lo que es lo universal; en efecto, la naturaleza de lo universal cambia de acuerdo con lo que se entienda por 'entidad abstracta' y también de acuerdo con el tipo de relación que se postule entre lo universal y lo particular. Sin embargo, cualquiera que sea la interpretación dada a lo universal y la tesis mantenida respecto a su relación con lo particular, lo corriente es concebir la contraposición entre lo universal y lo particular como idéntica, o cuando menos paralela, a la contraposición entre lo abstracto y lo concreto.

En cambio, Hegel ha propuesto la idea de que lo universal puede ser o abstracto o concreto y, por tanto, ha admitido que puede hablarse de un "universal concreto". Así, lo universal abstracto (o universalidad abstracta) se contrapone en Hegel a lo universal concreto (o universalidad concreta). Lo universal abstracto es lo simplemente común a varios particulares. En tal caso, lo universal es negado por lo particular. Pero si negamos a su vez lo particular obtenemos un universal que en vez de estar separado de lo particular es la realidad misma de lo particular en su rica concreción. Este universal representa, como dice Hegel en la *Logik*, III, sec. 1, cap. 1, "la totalidad del concepto". La universalidad concreta es "precisión absoluta"; por consiguiente, "lejos de estar vacía, posee, gracias a su concepto, un contenido en el cual no sólo se conserva, sino que le es propio e inmanente". Cuando se hace abstracción del contenido, se obtiene, en efecto, el concepto abstracto. Éste es "un momento aislado e imperfecto del concepto, y no corresponde a la verdad". Pero cuando se incluye el contenido en el concepto, no es ya un momento aislado, sino la verdad misma.

El universal abstracto es el producto del pensamiento; el universal concreto es el pensamiento mismo en su marcha hacia la realidad. El universal concreto es, por tanto, "el universal verdadero" —que es el universal de la razón (VÉASE) y no del mero entendimiento (v.).

UNI

Se ha alegado al respecto que la tesis hegeliana implica que hay un universal que incluye todas las características de los particulares. En este caso, los particulares serían deducibles del universal concreto. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que al hablar de un universal concreto Hegel se ha desprendido ya de las nociones que corresponden a todo universal abstracto, de modo que el primero es concebible de modo muy distinto que el segundo. Ahora bien, hay distintos modos de concebir el universal concreto hegeliano. Puede entenderse como el modo en el cual lo universal se realiza efectivamente en cada uno de los particulares, de suerte que el universal es distinto en cada uno de ellos. Puede entenderse asimismo como la actividad pensante que, como tal, piensa lo particular y concreto en su "riqueza" y no en su "pobreza ontológica". En cualquiera de estos casos lo universal concreto aparece como la síntesis de lo general y de lo particular. Siendo síntesis, supera lo general en su carácter abstracto y lo particular en su carácter concreto.

La idea de lo universal concreto ha sido adoptada por la mayor parte de los autores más o menos influidos por Hegel. Especialmente importante es el uso de la noción de universal concreto en Croce y en Gentile. Para ambos autores, la universalidad unida al carácter concreto trasciende las representaciones particulares como particulares; el universal concreto es la síntesis que permite pasar de los particulares y de lo que ellos tienen en común a su realidad verdadera — una realidad "total" y no simplemente "parcial" como la que tienen los particulares en su particularidad y en su abstracta generalidad.

UNIVERSO DEL DISCURSO. Suele traducirse por 'universo del discurso' la expresión *Universo of Discourse* introducida por Augustus de Morgan en 1847 (*Formal Logic; or the Calculus of Inference, Necessary and Probable*) y conocida sobre todo a partir del uso que hizo de ella George Boole en 1854 (*An Investigation of the Laws of Thought*). De Morgan escribió al respecto lo siguiente: "Si recordamos que en muchas proposiciones, acaso en la mayor parte de las proposiciones, el pensamiento alcanza menos que a lo que llamamos comunmente el universo entero, descubrimos

UNI

que el entero alcance de un tema a debatir es, para los propósitos del debate, lo que he llamado un *universo*, es decir, un orbe de ideas que se expresa o entiende como si contuviera todo el asunto en discusión."

De Morgan se refería con ello al significado de términos negativos con el fin de limitar su aplicación al universo del discurso determinado por los correspondientes términos positivos. Así, por ejemplo, el término 'no mortal' pertenece, según ello, al universo del discurso determinado por el término 'mortal'.

En cuanto a Boole, consideró como universo del discurso la llamada "clase (v.) universal", es decir, la clase simbolizada por "V a la cual pertenece todo. El universo del discurso se define como la clase de todos los x tales que $x = x$. La noción de universo del discurso puede trasladarse de la lógica de las clases a la de las relaciones.

Posteriormente se tendió a considerar, de un modo más general, el universo del discurso como un universo lingüístico, o conceptual, o ambos a un tiempo, que corresponde a un universo caracterizado por cierto modo de ser. En otras palabras, se tendió a considerar que todo término que posee una connotación posee asimismo una denotación, aun cuando el "objeto" apuntado por el término no sea "real". Así, por ejemplo, se pensó que (en uno de sus usos) el término 'Venus' denota un modo de ser que puede llamarse "mitológico" o, más generalmente, "irreal". 'Venus' no denota ningún ser real, pero denota, según ello, un modo de ser "no real" — el cual no deja de ser "un modo de ser" por el hecho de que no posee realidad "física".

La doctrina así producida es la que afirma que hay tantos universos del discurso como modos de ser, y viceversa. Ejemplo de tal doctrina es la teoría de Meinong (VÉASE). En efecto, en esta teoría se admite que ciertas entidades no existen, pero no dejan de "ser" de algún modo, pues la existencia es sólo un modo de ser entre otros (tales como el modo de ser llamado "subsistir").

A esta doctrina, u otras doctrinas similares, se han opuesto varias objeciones. Una de ellas consiste en afirmar que toda expresión que no describa una entidad real carece de sig-

UNI

nificación. Otra consiste en mantener que la expresión en cuestión sigue teniendo significación, pero no se refiere a una entidad perteneciente a un universo especial no real (por ejemplo, a un supuesto "universo de entidades ficticias"), sino a un pensamiento, a una idea, a una creencia que, como tales, son reales. Otra consiste en poner de relieve la ambigüedad del predicado 'existe'. En lo que toca a nombres que se refieren a entidades ficticias se indica que se trata de frases descriptivas (véase DESCRIPCIÓN, *ad finem*; véase también EXISTENCIA), las cuales pueden usarse sin necesidad de suponer que hay "una entidad ficticia" o, en general, "una entidad irreal" correspondiente a tales frases. En cuanto a las clases, puede adoptarse la tesis de que se trata de construcciones lógicas. Si no se admite la idea de que la significación de una frase descriptiva (o "descripción definida") radica en la referencia a una entidad, puede aceptarse la tesis de que una frase descriptiva es analizable en términos de su uso (VÉASE) (véase DESCRIPCIÓN, *ad finem*). En todos estos casos, sin embargo, se rechaza que haya un "universo ontológico" describable mediante un "universo del discurso".

UNÍVOCO. En Analogía (VÉASE) nos hemos referido a los términos unívocos. Completamos la información con algunas aclaraciones, en particular sobre la doctrina de la unicidad del ser en Juan Duns Escoto. Gilson llama la atención (Cfr. *Jean Duns Scot*, 1952, págs. 87 y sigs.) sobre el hecho de que en el origen de la noción de *unívoco* se halla la noción de *sinónimo* (v.). Así como puede hablarse de cosas sinónimas, puede hablarse de cosas unívocas. Ahora bien, como las cosas llamadas *unívocas* son aquellas a las cuales puede aplicarse un mismo término con una significación completamente semejante, se ha pasado a llamar *unívoco* al término que puede aplicarse a dos o más cosas en el mencionado sentido. Según los escolásticos, los términos específicos y genéricos son unívocos. Un ejemplo muy común lo constituye el término 'animal', el cual se aplica en el mismo sentido a todos y a cada uno de los miembros de la clase de los animales. La posible objeción a este empleo —por ejemplo, que 'animal' se aplica

UNI

en otro sentido en frases tales como 'Fulano de Tal es un animal', donde 'animal' equivale a 'grosero', 'bruto', etc.— puede contestarse diciendo que en tal caso 'animal' tiene otra significación que el término específico 'animal' como ser biológico y que, por lo tanto, se viola con ello la regla según la cual el término debe aplicarse, para ser unívoco, en un sentido completamente semejante. Así, la posibilidad de univocidad de un término depende esencialmente del significado en que se emplea. No hay, en efecto, términos unívocos en sí.

Según hemos visto en el citado artículo sobre la noción de analogía, algunos escolásticos distinguen entre términos unívocos universales y términos unívocos trascendentales. Los primeros son los citados términos genéricos y específicos y no plantean graves problemas. Los segundos son términos como 'ser', aplicados a una clase de cosas o a la clase de todas las cosas. Cuando sucede lo último se plantea un problema: ¿Es el ser, como ser, unívoco? La mayor parte de los escolásticos han contestado a la pregunta negativamente. Entre los que han respondido a ella afirmativamente destaca Juan Duns Escoto. Así, es corriente afirmar que este filósofo defendió la univocidad del ser contra la doctrina de Santo Tomás y otros autores, los cuales mantuvieron la doctrina de la analogía del ser. Ahora bien, el citado Gilson ha puesto de relieve que el ser de que hablaba el *doctor subtilis* al declararlo unívoco era el ser en el sentido de Avicena, es decir, el ser concebido como una esencia (v.) tomada en sí misma y de la cual solamente puede predicarse que es. En cambio, el ser de que hablaba Santo Tomás al declararlo análogo era el ser en el sentido de Aristóteles, es decir, un ser que no es enteramente indiferente a las determinaciones lógicas del pensamiento, aun cuando no haya sido todavía determinado por éste. Por tal motivo, no puede decirse que Juan Duns Escoto rechazó por entero la idea de analogía; lo que hizo fue declarar que el ser de la esencia en los seres singulares puede ser análogo, pero que el ser de la esencia como tal es unívoco. La univocidad es, pues, a su entender, un estado metafísico del ser.

T. Barth, O. F. M., *De fundamen-*

UNO

to univocitatis apud Ioannem Duns Scotum, 1939. — Id., id., "Zum Problem der Eindeutigkeit. Ein Beitrag zum Verständnis ihrer Entwicklung von Aristoteles über Porphyrius, Boëthius, Thomas von Aquin nach Duns Scotus", *Philosophisches Jahrbuch*, LV (1942), 300-21. — C. L. Shircel, O. F. M., *The Univocity of the Concept of Being in the Philosophy of Duns Scotus*, 1942. — M. C. Menges, *The Concept of Univocity regarding the Predication of God and Creature according to W. Ockham*, 1952. — Michael Schmaus, *Zur Discussion über das Problem der Univocität im Umkreis des Johannes Duns Scotus*, 1957 [Sitzungsber. d. Bayer. Ak. d. Wiss. Phil.-hist. Klasse, H. 4].

UNO (LO UNO, UNIDAD). Los términos 'uno', 'lo Uno' (y también 'el Uno') y 'unidad' no tienen siempre el mismo significado. Por ejemplo, 'uno' puede significar "el número 1"; puede significar también "uno de tales o cuales", "uno de tantos" y, más exactamente, "un miembro de una clase (como cuando se dice 'Pedro es un músico')" así como "una subclase de una clase (como cuando se dice 'El animal es un ser viviente)". "Lo Uno" suele emplearse para referir a la hipóstasis (VÉASE) suprema, a la realidad divina, etc. Se usa también 'lo Uno' y, más exactamente, 'el Uno' para referirse al llamado "uno trascendental". Unidad designa el carácter de ser uno, ya sea del número uno, de un miembro de una clase, de lo Uno o el uno, pero también el ser uno del "número 1". Ciertos modos de entenderse el ser uno tienen nombres especiales; tal ocurre con los nombres 'mónada' (véase MÓNADA y MONADOLOGÍA) y 'hénada' (VÉASE). Lo primero que cabe decir de cualquiera de estos términos es, pues, que hay que especificar de antemano su significado. Sin embargo, hay asimismo algo común a todos los conceptos de uno, de lo Uno, de unidad, etc., por lo que los incluimos todos en el mismo artículo.

En lo que toca al número 1, se puso de relieve desde los orígenes de lo que podemos llamar "especulación numerológica", o simplemente, "numerología", que hay una diferencia fundamental entre el número 1 y los demás números (exceptuando el 0): cualquiera de los otros números naturales distinto del 1 tiene la característica de ser más de 1. El "uno" se contrapone, pues, a los "varios". Esta

UNO

contraposición se ha expresado muchas veces como contraposición entre la unidad y la pluralidad (o la diversidad). Se puso también de relieve que cualquier número (entero) está compuesto de unos; el número 1 "engendra", pues, todos y cualquiera de los números (enteros). Como la definición de cualquier número excepto el número 1 se hizo a base del número 1, se consideró que el número 1 es indefinible en cuanto número, y hasta que el número 1 no es propiamente un número. Ciertamente el número 1 es impar, y es el primero de los impares, pero a causa del carácter primario y fundamental del número 1 se empezó a veces la serie de los impares no con el 1, sino con el 3. El número 1 es Par-Impar, porque agregado a un número impar produce un número par, y agregado a un número par produce un número impar. Si se tiene en cuenta el O, la numerología suele considerar el O y el 1 como preeminentes; en efecto, el O es la negación de todo número, y el 1 es la base de todos los números. Además, el 0 se contrapone radicalmente al 1: el 1 divide todos y cualquiera de los números mientras que el O no divide ningún número; el 1 no es dividido por ningún número, mientras que el O es dividido por todos los números, etc., etc.

Los pitagóricos desarrollaron una complicada numerología, asignando ciertos conceptos a los primeros números. Al número 1 se asignó la Inteligencia, por suponerse que es siempre igual a sí misma.

La idea del uno como "lo uno" o "unidad primordial" fue desarrollada por algunos filósofos presocráticos, que consideraron "lo Uno" como la propiedad de todo lo que es, del universo en conjunto, es decir, del universo en cuanto uno o unidad. El Uno fue equiparado al Todo, *ἓς καὶ πᾶν* por Jenófanes. Parménides fundó gran parte de su doctrina de la Verdad en el concepto de lo Uno. En efecto, lo que es Uno no puede ser múltiple, pues justamente lo Uno se opone a lo Múltiple, que es el reino de la Ilusión y de la Opinión. Lo Uno es la identidad pura, la pura simplicidad y la pura uniformidad. Lo característico del Uno es el ser, como dijo Platón, "monoide", *μονοειδής*. La especulación parmenídea sobre lo Uno y la unidad fue recogida por

UNO

Platón, el cual concibió toda idea como unidad. La idea es unidad de lo múltiple en el sentido de que en la unidad de la idea "se recoge" y "concentra" la multiplicidad. Así, toda acción generosa es generosa porque participa del "ser generoso", que es uno: la idea del ser generoso o de la Generosidad es la unidad de muchos actos generosos. Puede decirse inclusive que en Platón aparece por vez primera con plena madurez una de las cuestiones filosóficas fundamentales: la cuestión llamada "de lo Uno y lo Múltiple", la cual tiene diversos aspectos. Por ejemplo, la idea es una, pero puede preguntarse si es una porque participa de la idea del uno (en cuyo caso tenemos dos unidades) o si es una sin participar de la idea del uno (en cuyo caso no sólo tenemos dos unidades, sino dos unidades separadas). Por otro lado, aunque cada idea sea una, hay una multiplicidad de ideas, de modo que la idea debe participar también de la diversidad, y ser a la vez una y múltiple. En los llamados "diálogos últimos", especialmente en el *Parménides*, Platón trató de resolver el problema de lo uno y de la unidad desarrollando una "dialéctica de la unidad". Éste comienza con las hipótesis: "Si lo Uno es", "Si lo Uno no es". Si lo Uno es, o bien lo Uno es uno, o lo Uno es, o lo Uno es y no es. Si lo Uno es uno y sólo uno, lo Uno no es nada más, ni siquiera "ser". Si lo Uno es, lo Uno incluye lo múltiple, del cual es unidad. Si lo Uno es y no es, lo Uno es también lo Otro, y entonces no es Uno (es decir, lo Mismo), etc., etc. La principal intención de Platón en esta dialéctica de la unidad es por ventura mostrar que la hipótesis de lo Uno en sus diversas formas conduce a excluir el ser o negar lo Uno, de modo que no puede prescindirse de lo Uno. Debe advertirse que esta dialéctica de la unidad no excluye la unidad numérica, pero la funda en lo que se ha llamado "unidad metafísica". En efecto, metafísicamente hablando lo que importa es, como dice Platón en *Phil.*, no que un ente sea un ente, sino que sea uno — no "un buey", sino "el buey uno".

La cuestión de cómo es posible concebir lo Uno como absolutamente uno, sin ninguna pluralidad, y a la vez concebir la posibilidad de que de lo Uno emana la pluralidad fue

UNO

uno de los grandes problemas que, planteados por Platón, ocuparon a los neoplatónicos. De los neoplatónicos hablaremos luego. En cuanto a los platónicos, o llamados tales, como Espeusipo y Jenócrates, lo Uno representa ora el principio del cual todo deriva, inclusive la propia idea del Bien, ora la expresión más adecuada del propio Bien, que es entonces como culminación de la jerarquía de las ideas y cúspide de la pirámide de los conceptos, la perfecta unidad de lo real —o, si se quiere, lo real como unidad—, el punto fundamental y esencial en que toda realidad se recoge para concentrarse.

Aristóteles se ocupó del uno, τὸ ἓν, en *Met.*, Δ, 6, 1015 b y 16 y sigs., distinguiendo, por lo pronto, entre el uno por accidente, y el uno por sí mismo. "Coriseo músico", por ejemplo, es una unidad por accidente. En cuanto al uno por sí mismo, pueden darse como ejemplos una realidad continua cualquiera, y también el ser algo indivisible por la especie (como el agua, que es agua, y es una; o el agua y el vino y el aceite, que son líquidos y como tales son "líquido uno"). En los últimos casos advertimos que el principio del conocimiento en cada género es el Uno — que es pura y simplemente la unidad del concepto. En *Met.*, I, 1, 1052 a y sigs. Aristóteles se refiere de nuevo a lo uno, distinguiendo entre lo uno como algo continuo (véase), lo uno en cuanto un todo o conjunto, lo uno en cuanto numéricamente uno, lo uno en cuanto especie. En estos análisis de Aristóteles transparecen diversos modos de decirse 'uno' que hacen que "uno" sea un concepto analógico. En efecto, se dice de algo que es uno, porque es indivisible en cuanto que carece de partes; en este caso, la unidad equivale a la simplicidad. Se dice, por otro lado, de algo que es uno porque, aunque esté compuesto de partes, la suma de las partes constituye la unidad. En ambos casos se trata de "unos", pero la primera unidad es distinta de la segunda. Estas dos especies fundamentales de ser uno son similares, si no idénticas, a las llamadas luego respectivamente "unidad física" — la primera, indivisible y simple, como "un espíritu"; la segunda, compuesta y divisible, pero dejando de ser unidad cuando es efectivamente dividida. Como dirán luego los es-

UNO

colásticos, todo ente en cuanto ente es uno, no porque un ente no pueda ser dividido, sino porque cuando es dividido no se convierte en cosa distinta de "uno": se convierte en varios "unos".

Para el neoplatonismo, y en particular para Plotino, lo Uno es la hipótesis (véase) originaria, la primera y superior realidad, lo que posee en sí mismo su haber y, por consiguiente, puede ser llamado con toda propiedad una substancia. Pero resultaría erróneo confundir lo Uno, según se hace algunas veces con la expresión lógica del conjunto de las realidades o con este conjunto mismo en tanto que unidad orgánica. La noción plotiniana de lo Uno se apoya con gran frecuencia en la idea (o en el supuesto) de que el principio es diferente de los principados. El ser no es ninguno de los seres; es anterior a todos en el doble sentido de ser comienzo y fundamento. Es revelador que los párrafos que Plotino escribe con vistas a la dilucidación de esta noción tengan un carácter predominantemente metafórico: "Es potencia de todo; si él no existe, nada existe, ni los seres ni la inteligencia ni la vida primera ni ninguna otra. Se halla por encima de la vida y es causa de ella; la actividad de la vida en que consiste todo ser no es primera; brota de lo Uno como de un hontanar. Imaginad un hontanar que no tenga punto de origen; él da su agua a todos los ríos, mas no por ello se agota. Permanece, apacible, al mismo nivel de siempre. Los ríos de él brotados confunden por lo pronto sus aguas antes de que cada cual siga su propio curso. Pero ya cada cual sabe adonde le arrastrará su flujo. Imaginad también la vida de un árbol inmenso; la vida circula a través del árbol entero. Pero el principio de la vida permanece inmóvil; no se disipa en todo el árbol, sino que sigue en las raíces. Este principio proporciona a la planta la vida en sus manifestaciones múltiples, pero él mismo permanece inmóvil, y sin ser múltiple es principio de esta multiplicidad" (Enn., III, viii, 10). Lo Uno es, pues, fuente de toda emanación, origen de la Inteligencia y del Alma, pero su originarse no es un perpetuo hacerse, sino un ser ya hecho, que representa a la vez el principio y la recapitulación de las cosas. De este germen nace todo,

UNO

pero los seres distintos a que da origen no son desarrollos inesperados de una semilla, sino derivaciones de un principio que contiene ya cuanto ha de ser en el curso de su desenvolvimiento. Pues los seres son, en rigor, imágenes de esta unidad que es a la vez culminación y base, origen y finalidad, punto en que todo se recoge y a lo cual todo se remonta, mas con una especie de recogimiento mediato, pues no hay una derivación directa de cualquier ser a lo Uno, sino el encaje de cada cosa con su unidad superior. El recogimiento de lo real es, de consiguiente, el recogimiento en lo Uno por un proceso que no puede calificarse de exclusivamente lógico ni de exclusivamente temporal, porque es como la absorción en una eternidad de un tiempo que es imagen de lo eterno y que, por lo tanto, se halla en lo eterno en el sentido en que lo principiado se encuentra en su absoluto principio. De ahí la dificultad, sobre todo subrayada en el curso posterior de la historia filosófica, de adscribir a lo Uno cualquier determinación positiva y la tendencia a considerarlo como "todo y nada". Pues hablar de lo Uno diciendo que es esto o aquello, es recurrir a la metáfora. Y de ahí también la característica vacilación en las especulaciones sobre lo Uno entre un concepto de unidad como identidad y un concepto de unidad como armonía. La primera tendencia acaba por suprimir lo real y aniquilar la misma noción de hipóstasis; la segunda no niega la limitada subsistencia de lo particular y quiere precisamente salvarla. Ambas nociones se entremezclan inevitablemente en todo sistema emanatista: una predomina cuando se habla del principio primero; la otra, cuando se habla de aquello que el principio contiene y refleja en sí mismo como su *imagen*.

Los escolásticos se ocuparon con frecuencia del problema de la naturaleza de lo uno y de la unidad. Consideremos a Santo Tomás. Éste investiga el problema de lo uno, *unum*, y de la unidad, *unitas*, en *S. theol.*, q., XI, a 1 (también en *De veritate*, 1 y en *De potentia*, IX, 7). Comienza por preguntarse si la unidad agrega algo al ser (*ens*) y manifiesta que así parece ocurrir, pues (1) todo lo que pertenece a un género determinado se agrega al ser (y lo uno es un género

UNO

determinado); (2) el ser puede dividirse en uno y múltiple, y (3) decir "Este ser es uno" no es una tautología, como lo sería si lo uno no agregara nada al ser. Pero habida cuenta de que, como indicó el Pseudo-Dionisio, nada hay de lo que existe que no participe de la unidad, puede concluirse que la unidad no agrega al ser nada real, sino que separa de él solamente la idea de división. Lo uno es el ser no dividido, de modo que el uno y el ser son convertibles (*unum convertitur cum ente*). Como el ser de una cosa comporta su indivisión, su ser y su unidad son lo mismo (se implican mutuamente). Hay que distinguir, sin embargo, entre la unidad numérica y lo uno como idéntico al ser; solamente lo uno numérico agrega algo al ser, es decir, un atributo perteneciente al género de la cantidad. El concepto metafísico de lo uno es el que compete a Dios cuando se dice que Dios es uno (*Deus est unum*). Dios es uno por su simplicidad, por su infinita perfección y por la unidad del mundo. Además, Dios es soberana o máximamente (*máxime*) uno y máximamente individuo o máximamente (*máxime*) uno y máximamente individuo, no estando dividido ni en acto ni en potencia. En esto se distingue la unidad de Dios de la de otras substancias, pues aunque "todo ser es uno en razón de su esencia o de su substancia, la substancia de cualquier ser [excepto Dios] no puede producir en igual grado la unidad".

Una dilucidación del concepto de "uno" (lo Uno, la unidad, el ser uno, etc.) a la luz del pensamiento tomista se encuentra en todos los manuales neoescolásticos que siguen la citada "vía". Como ejemplo resumiremos lo que dice al respecto Joseph Gretd en sus *Elementa philosophia aristotelico-thomisticae*, 5 185).

Se distingue ante todo entre la unidad trascendental (véase TRASCENDENTAL, TRASCENDENTALES) (que es unidad del ente, negación de la división en el ente o indivisión del ente en cuanto ente) y la unidad no trascendental (o indivisión del ente en tanto que determinado ente). La unidad trascendental se divide a su vez en: (I) Unidad de simplicidad (o unidad del ente que carece de partes; (II) Unidad de composición (o unidad del ente compuesto de partes).

UNO

Esta última puede ser: (A) del ente por sí; (B), del ente por accidente (extrínseca o intrínseca). La unidad no trascendental puede ser a su vez: (1) de razón (o unidad del ente, en tanto que determinado ente por abstracción, que puede ser genérica o específica) o (2) real (o unidad del ente en tanto que determinado ente en la naturaleza de las cosas. Esta última puede ser: (a) formal (o unidad del ente como determinado ente formal o quidditativamente) o (b) material o numérica (o unidad del ente como tal ente material o individualmente). La unidad real formal se subdivide en genérica y específica. La unidad material o numérica puede ser substancial o accidental. La unidad material accidental es o unidad de los accidentes en cuanto son individuos de la substancia, o unidad de la cantidad en cuanto es individuada por sí misma. Ahora bien, esta unidad de la cantidad es lo que se llama "unidad predicamental", que así se distingue de la unidad trascendental, la cual equivale a la indivisión del ente.

Las anteriores opiniones acerca de lo uno y de la unidad no son compartidas por todos los escolásticos. Por ejemplo, los que seguían a Avicena afirmaban que lo uno trascendental añade algo a la substancia del ente. Así, Duns Escoto afirmaba que lo uno es extrínseco al ente. El mismo autor distinguía entre unidad formal y unidad real, etc. Lo dicho hasta aquí está, pues, muy lejos de agotar las posiciones escolásticas sobre lo uno y la unidad.

Durante la época moderna se discutió a menudo si la identidad se funda en la unidad substancial o si ésta es una idea vacía. Los empiristas tendían a excluir la idea de unidad substancial, pero Leibniz trató de restablecer tal idea en su teoría monológica. En general, las discusiones modernas en torno al concepto de lo uno y la unidad se fundaban en consideraciones gnoseológicas; en vez de partir del concepto de lo uno y la unidad partían de la cuestión de cómo puede reconocerse que algo es uno. Las opiniones al respecto variaban de acuerdo con la tendencia más o menos empirista o más o menos racionalista de los correspondientes autores. También en este punto trató Kant de superar la oposición entre una con-

UNO

cepción puramente empírica y "genética" de la unidad y una concepción exclusivamente racional y "metafísica". El concepto de unidad es, según Kant, uno de los conceptos del entendimiento o categorías; es el concepto que corresponde al juicio universal, pues en éste se toma un conjunto ("Todos") como un "uno" del cual se predica algo. La idea de unidad puede, pues, proceder de la experiencia, pero no está justificada por la experiencia. Por otro lado, la idea de unidad como la unidad del *ens realissimum* trasciende toda experiencia posible. Así, en vez de ser un predicado trascendental de las cosas, la unidad es requisito lógico de todo conocimiento. Kant señala que en todo conocimiento de un objeto hay unidad de concepto: la unidad cualitativa (K. r. V., B. 114). Pero, como sucede con otros conceptos kantianos, el de unidad parece desempeñar una función más compleja que la de una categoría. En efecto, como el conocimiento se caracteriza por ser una síntesis —o una serie de síntesis— y éstas no son posible sin la unidad, el conocimiento está fundado en la unidad o, si se quiere, en la unificación. Que Kant dé el nombre de "unidad trascendental de la apercepción" (VÉASE) a la síntesis suprema del conocimiento dentro del marco de la experiencia posible, muestra el papel central que desempeña la idea kantiana de unidad.

El papel del concepto de unidad es todavía más fundamental, si cabe, en Hegel. La dialéctica hegeliana de la unidad es la de la unidad en sí, que es negada por la pluralidad. Pero la negación de la pluralidad da lugar a una síntesis que es la unidad de los opuestos. La idea de este tipo de unidad se halla en varios autores antes de Hegel. Nos hemos referido a este punto en el artículo OPOSICIÓN (II). En efecto, en todas las ocasiones en que se ha intentado encontrar un punto de reunión y conciliación de opuestos ha surgido una idea de unidad que había sido ya anticipada por Platón, pero que sólo Hegel desarrolló sistemáticamente, haciendo de ella el principio de toda realidad.

Sobre lo uno y la unidad en sentido propiamente numérico, véase la bibliografía del artículo NÚMERO. — Sobre unidad, multiplicidad e inteligibilidad, véase: Heinrich Rickert, "Das Eine, die Einheit und die Eins.

UNU

Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs", *Logos*, II (1911-1912), 26-78, ed. separada, 1924. — Émile Fiszer, *Unité et Intelligibilité*, 1936. — Gallo Galli, *L'Uno e i molti*, 1939, 2ª ed., 1944. — A. M. Moschetti, *L'unità come categoria*, 2 vols., 1952-1959. — J. Jalabert, *L'Un et le multiple. De la critique à l'ontologie*, 1955. — Gottfried Martin, *Einleitung in die allgemeine Metaphysik*, 1957, especialmente Caps. II y III. — Raphaël Lévêque, *Unité et diversité*, 1963. — Sobre el concepto de la unidad y de lo uno en los griegos, especialmente en Platón, Aristóteles y Plotino: Wegener, *De uno sive unitate apud graecorum philosophorum*, 1863. — G. von Hertling, *De Aristotelis notiones Unius commentaria*, 1864 (Dis.). — E. R. Dodds, "The Parmenides of Plato and the Origins of the Neoplatonic 'One'" *Classical Quarterly*, XXII (1928), 129-42. — Robert S. Brumbaugh, *Plato on the One. The Hypothesis in the "Parmenides"*, 1961. — Jacques Rolland de Renéville, *L'un multiple et l'attribution chez Platon et les sophistes*, 1962. — Leo Elders, *Aristotle's Theory of the One. A Commentary on Book X of the Metaphysics*, 1961 [Wijsgerige Teksten en Studien, 5]. — G. Nebel, "Terminologische Untersuchungen zu ΟΥΝΙΑ und ΟΝ bei Plotin", *Hermes*, LXV (1930), 422-45. — F. M. Sladeczek, "Die spekulative Auffassung vom Wesen der Einheit in ihrer Auswirkung auf Philosophie und Theologie (mit besonderer Berücksichtigung der aristotelischen Auffassung)", *Scholastik* (1950), 361-88. — Evolución del concepto neoplatónico de lo uno: K. P. Hasse, *Von Plotin zu Goethe. Die Entwicklung des neu-platonischen Einheitsgedankens zur Weltanschauung der Neuzeit*, 1909. — Lo Uno en N. de Cusa: G. Schneiderreit, *Die Einheit in dem System des N. von Cusa*, 1902.

UNUM. Véase TRASCENDENTAL, TRASCENDENTALES; UNO (LO UNO, UNIDAD).

UPANISAD. Las *Upanisad* (no los *Upanisad* o los *Upanisadas*, pues, como señala S. Bucea, *Upanisad* es término femenino, y en sánscrito no parece formarse plural en el sustantivo) son consideradas tradicionalmente como la parte final de las *brahmanas* y, por consiguiente, como lo que se llama también *Vedanta*, entendido este término en el sentido de 'fin (*anta*) del *Veda*' y no como designando la escuela o sistema de filosofía india del mismo nombre (véase VEDANTA). La expresión 'fin del *Veda*' puede entenderse de dos mo-

UPA

dos, ambos admitidos por los comentaristas: uno literal, según el cual designa el orden de colocación de los correspondientes escritos dentro de las *brahmanas* (en un sentido análogo a como 'metafísica' [VÉASE] designó literalmente los escritos que en su edición del *Corpus aristotelicum* Andrónico de Rodas colocó detrás de la *Física*), y otro interpretativo, según el cual designa la posición espiritual de tales escritos como culminación de la tradición védica, de la cual son en gran medida una aclaración y comentario.

La tradición hindú considera que las *Upanisad* forman parte de los escritos revelados. El vocablo *Upanisad* significa etimológicamente 'el sentarse (*sad*) con devoción (*ni*) junto a (*apa*)' —junto a un maestro—, y alude probablemente a las explicaciones dadas en el curso de la enseñanza y transmisión de doctrinas sagradas. Como éstas eran consideradas muchas veces como secretas, *Upanisad* ha sido identificado también con 'secreto'. Ahora bien, a diferencia del carácter predominantemente ritual de la literatura védica, las *Upanisad* ofrecen con frecuencia un carácter especulativo —y hasta anti-ritualista. Más que los "comienzos de las *brahmanas*", los "fines, de las *brahmanas*" o *Upanisad* son, pues, el fundamento de muchos de los posteriores desarrollos filosóficos (especialmente los de las escuelas ortodoxas). La considerable cantidad de *Upanisad* transmitidas —desde la época védica hasta fechas relativamente mucho más recientes— y la enorme copia de máximas, opiniones, explicaciones e interpretaciones que contienen, explican, por lo demás, la posibilidad —subrayada por varios tratadistas— de que las propias escuelas heterodoxas (*nastika*) respecto al *Veda* (por ejemplo, el budismo) hubiesen encontrado en las *Upanisad* varios de sus propios puntos de vista. Característico del tipo de doctrinas que se hallan en las *Upanisad* es la serie de especulaciones sobre la Realidad Suprema o Causa Verdadera a las cuales hemos hecho referencia en el artículo *Brahman-Atman* (VÉASE). Estas especulaciones pueden dar origen no sólo a concepciones metafísico-cosmológicas, sino también a interpretaciones traducibles a un lenguaje filosófico más.

UPP

estricto (como pasa con los conceptos de immanencia y trascendencia). Junto a tales especulaciones hay en las *Upanisad* desarrollos relativos a los diversos modos de entrenamiento para conseguir el desasimiento de lo sensible, para levantar el velo que cubre la realidad y conocer ésta tal como verdaderamente es, para alcanzar la contemplación de lo Absoluto-divino, etc. Muchas de estas especulaciones fueron también incorporadas al hinduismo tal como ha sido transmitido hasta nuestros días.

Véase bibliografías de FILOSOFÍA ORIENTAL y de FILOSOFÍA INDIA, Cfr. especialmente: W. Ruben, *Die Philosophen der Upanishaden*, 2 vols., 1947 (I. *Vorphilosophische Philosophie*; II. *Philosophie und Mystik der Upanishaden*). — Además: H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, 1915. — La observación de S. Bucca, en *Notas y Estudios de Filosofía*, II (1951), 44, nota 1. — Bucca ha publicado una traducción de la *Kena Upanisad* en *Notas y Estudios*, etc., II (1951), de la *Isa Upanisad* en *ibid.*, III (1952), 47-55 y de la *Kata Upanisad* en *Humanitas*, N° 2 (1953), 229-301.

UPPSALA (ESCUELA DE). El positivismo (VÉASE) lógico y el empirismo (v.) científico han sido desarrollados no sólo en los lugares señalados en estos artículos y, desde luego, en el Círculo de Viena (v.) y en el de Varsovia (v.), sino también en los países escandinavos. Principalmente en dos lugares: en Uppsala, donde se ha formado la Escuela del mismo nombre, y en Oslo, con los trabajos del llamado Grupo de Oslo. La tendencia más general de uno y otro grupo consiste en el análisis lógico, aliado a una concepción empirista y con algunas influencias pragmatistas. Los representantes de la escuela de Uppsala han consagrado la mayor parte de su labor a un estudio nocional de la ciencia, especialmente de la ciencia física y muy en particular de las teorías físicas del siglo xx. Por su lado, el grupo de Oslo (al cual pertenece, entre otros, Arne Naess) parece haberse interesado en definir las condiciones lógicas de una "teoría de la interpretación" encaminada a precisar todos los usos nocionales. Las diferencias entre los grupos escandinavos y los demás citados de Europa y EE. UU. no son, por lo demás, considerables, aun

URB

cuando la polémica interna sobre diversos puntos particulares no haya estado ni mucho menos excluida y haya parecido desembocar a veces en divergencias de orden fundamental. Miembros destacados de la Escuela de Uppsala son: Axel Hägerström (VÉASE), Adolph Phalén (v.), Karl Hedvall (nac. 1892), Carl Hellström (nac. 1892), V. Lundstedt (nac. 1882), C. Marc-Wogau (nac. 1902), Harry Meurling (nac. 1878), Harald Nordenson (nac. 1886), Gunnar Oxenstierna (nac. 1897) y Karl Einar J. Tegen (nac. 1884) [véase Hägerström].

Véase Robert T. Sandin, "The Founding of the Uppsala School", *Journal of the History of Ideas*, XXIII (1962), 496-512.

URBAN (WILBUR M.) nac. (1873) en Mount Joy, Pennsylvania (EE. UU.), profesor de filosofía en la Universidad de Yale, defiende una *philosophia perennis* (VÉASE) en el sentido de mantener viva la gran tradición de la ontología occidental, con su afirmación de la existencia (v.) de un mundo inteligible y de un orbe objetivo de valores. Urban sostiene, sin embargo, que su posición filosófica no es realista (en sentido metafísico) ni tampoco idealista (en sentido metafísico o epistemológico). Por el contrario, todo su esfuerzo se cifra en la constitución de una filosofía que esté más allá del realismo y del idealismo. Sólo en tanto que opuesta al naturalismo puede la filosofía de Urban ser calificada de idealista; y sólo en tanto que opuesta al nominalismo puede ser calificada de realista. El pensamiento de Urban es, pues, "una filosofía idealista siguiendo la dirección realista", lo que significa, a su entender, el uso simultáneo de las dos direcciones con el fin de superar el exclusivismo de cada una en particular. Con esto se opera, además, una síntesis del idealismo y del naturalismo que puede admitir lo que este último tiene de justificado. De este modo Urban concibe su *philosophia perennis* como más amplia que la así llamada por la tradición escolástica; en efecto, la tradición idealista y racionalista moderna forma, según Urban, parte esencial de tal *philosophia*. Como señala en una ocasión, "tanto los postulados realistas como los idealistas son necesarios para una teoría del conocimiento in-

USO

teligible; tanto el realismo como el idealismo son partes necesarias de la metafísica natural del espíritu humano y, por lo tanto, de la *philosophia perennis*". Véase también METÁFORA, SÍMBOLO y SIMBOLISMO.

Obras: "The History of the Principle of Sufficient Reason: Its Metaphysical and Logical Foundations", *Princeton Contributions to Philosophy*, I, 3 (1900), 1-87. — *Valuation: Its Nature and Laws*, 1909. — *The Intelligible World; Metaphysics and Value*, 1929. — *Language and Reality*, 1929 (trad. esp.: *Lenguaje y realidad*, 1952). — *Fundamentals of Ethics*, 1930. — *Beyond Realism and Idealism*, 1949. — *Humanity and Deity*, 1951. — Véase, además: "Metaphysics and Value", en *Contemporary American Philosophy*, II, 1930, págs. 355-81, y "Axiology", en *Twenty Century Philosophy*, ed. D. D. Runes, 1943, págs. 51-73.

URRÁBURU (JUAN JOSÉ) (1844-1904) nació en Ceánuri (Vizcaya). Miembro de la Compañía de Jesús, profesó de 1878 a 1886 en la Universidad Gregoriana de Roma. Resultado de su enseñanza es uno de los más extensos manuales de filosofía neoescolástica escritos por un solo autor: las *Institutiones philosophicae*, en 8 vols., 1890-1900. Urráburu expone en sus *Institutiones* todas las disciplinas filosóficas tratadas por los neoescolásticos a base fundamentalmente de Santo Tomás y, en muy importante medida, de Suárez, siempre con el ánimo de encontrar puntos de conciliación entre el tomismo y el suarismo. De las *Institutiones* Urráburu hizo un compendio: *Compendium philosophiae scholasticae*, en 5 vols., 1902-1904.

USO. El término 'uso' es empleado en la literatura filosófica principalmente en las siguientes acepciones:

(1) En el significado que le dan los lógicos cuando distinguen entre el «so y la mención (VÉASE) de los signos.

(2) En el significado que se ha extendido en los últimos tiempos entre diversos filósofos: G. Ryle, J. L. Austin, y, en general, el grupo de Oxford (VÉASE). Todos ellos tienen como uno de sus nortes la recomendación de Wittgenstein: "No inquirir por la significación; inquirir por el uso." Se trata, en efecto, de averiguar cuáles son los usos de un término, principalmente de términos como 'saber', 'verdadero', 'existe', 'si',

USO

etc., que desempeñan un papel central en las discusiones filosóficas y que, según dichos pensadores, son generalmente mal entendidos, porque no se examinan sus usos, es decir, su "lógica". En este significado de 'uso' se basa, pues, todo un movimiento filosófico que pretende superar las deficiencias de los dos modos de filosofar hasta aquí predominantes. Según tales filósofos, hay tres tipos de preguntas en filosofía: (a) La pregunta "¿Qué es *x*?" o "¿Cuál es la esencia de *x*?"; (b) La pregunta: "¿Qué significa el término '*x*'?", y (c) La pregunta "¿Cuál es el uso o cuáles son los usos del término '*x*'?" El tipo (a) es el *metafísico*; el tipo (b), el *analítico*; el tipo (c) podría llamarse *pragmático* siempre que este término se entendiera en un sentido distinto al que tiene en el habitual y ya tradicional pragmatismo. Ahora bien, para entender bien el sentido (c) de 'uso' hay que evitar varias falacias. Principalmente, dos. Ante todo, hay que evitar la falacia, denunciada por G. Ryle en su artículo "Ordinary Language" (*The Philosophical Review*, LXII [1953], 166-86), de confundir el estudio del uso de un vocablo dado *V* en un lenguaje dado, *L*, con una cuestión lexicográfica. Por ejemplo, el análisis de Hume sobre la causa fue un examen sobre el uso de *cause*, pero no un examen sobre el uso del término inglés *cause*. Tanto como un examen del uso de *cause* fue un examen del uso de *Ursache*, de 'causa', etc. Estudiar los usos de un término no equivale, por consiguiente, a estudiar las características lingüísticas de tal término, exactamente en el mismo sentido en que estudiar los usos que se hace de una moneda no es lo mismo que estudiar la forma, tamaño o fecha de acuñación de tal moneda. Una moneda se usa para comprar o vender algo, para gustarla o ahorrarla. Un término se usa para describir tales o cuales cosas de tal modo o de otro, para indicar, rogar, imprecisar, rechazar, etc. Con ello la filosofía del análisis del uso parece volver a la noción tradicional de los conceptos. De hecho, G. Ryle reconoce que está más cerca de ellos que de las entidades lingüísticas tan de moda en los últimos decenios. Pero de tales conceptos no importa su origen ni su *status* on-

UTE

tológico. Para los filósofos de referencia, la realidad del concepto es la suma de sus *usos* en el sentido apuntado. La otra falacia que debe evitarse es la de confundir los usos (*uses*) de un término con sus usos sociales (*usages*). No se trata, en efecto, de saber cuál es el significado predominante de un término dentro de una sociedad, de una clase social, de una profesión, o de una época determinada. Por eso los filósofos del uso, aunque cercanos en muchos respectos a la moderna filosofía del sentido común (v.), no se preocupan por problemas tales como el de si el término '*x*' está o no muy extendido, si es urbano o rural, académico o vulgar. Estos problemas son de índole filológica y sociológica, pero no filosófica.

(3) En el pensamiento de Ortega y Gasset, 'uso' es un término que designa el modo fundamental de manifestarse la sociedad humana. Los usos son actos humanos que pueden caracterizarse por su impersonalidad: uso es, en efecto, lo que *se* hace. El individuo vive dentro de un sistema de usos a los cuales se atiene o contra los cuales protesta, pero que no puede dejar de tener en cuenta. Como todo lo social, los usos tienen dos aspectos: uno, su inevitabilidad; el otro, su inautenticidad (desde el punto de vista de la radical vocación [v.] de la persona). Sin usos sería imposible vivir, porque el individuo no puede hacerlo todo por sí mismo. Pero a la vez que facilitan la vida individual, los usos la oprimen. Esta opresión alcanza proporciones máximas cuando los usos no son ya vigentes. Los usos son, pues, también, según Ortega, como todo lo humano, de carácter histórico (Cfr. O. C., IV, 297; V, 296; VI, 38, 43, 53, 400; *El hombre y la gente*, 1957, cap. X, págs. 229-58).

(4) F. C. S. Schiller estima que "toda verdad debe tener un uso, por que debe tener un significado" (*Logic for Use*, 1929, VIII, § 10). El uso es "la *ratio essendi* de la verdad"; determina el significado, nuestras operaciones mentales, las creencias, los vocablos, y los símbolos (*op. cit.*, XX, § 2).

UTENSILIO. Podemos llamar "utensilio" y también "herramienta" e "instrumento" a todo aquello de que el hombre se sirva para hacer,

UTE

producir, plasmar, etc., algo. En su sentido más inmediato el utensilio es un artefacto manual o algo que sirve de artefacto manual; el utensilio está, pues, "a mano" y es como una prolongación de la mano. En un sentido amplio el utensilio puede no estar "a mano" inmediatamente, pero estarlo mediatamente. También en un sentido amplio el utensilio puede ser una prolongación de otro órgano corporal como, por ejemplo, el ojo.

En todos estos casos el utensilio es, inmediata o mediatamente, algo "corporal". Puede hablarse asimismo de utensilio o instrumento en un sentido "mental" o "conceptual"; tal ocurre con el significado de *Organon* (VÉASE) y, en general, de toda serie de reglas para el razonamiento, el cálculo, etc.

La noción de utensilio (o de instrumento) desempeña un papel importante en varias tendencias filosóficas. Así sucede especialmente en el instrumentalismo de Dewey (VÉASE), en muchas formas de pragmatismo, en el marxismo, en filosofías que han prestado atención particular a los problemas suscitados por el trabajo (VÉASE), a las concepciones según las cuales algunos productos culturales, o inclusive la cultura en conjunto, es de carácter "instrumental", y, en general, en todos los sistemas filosóficos en los cuales se destaca la llamada "relación de instrumentalidad" entre el hombre y las cosas. Dentro de estas direcciones la noción de utensilio, o de instrumento, puede tener un aspecto más o menos "técnico" según sea el detalle con que se ha elaborado dicha noción. Con particular detalle ha sido elaborada por Dewey y por Heidegger, si bien con muy distintos supuestos.

Como para Dewey lo que se llama "una cosa" es más bien "un asunto", lo que hay que hacer no es "contemplarlo", sino "resolverlo". Ahora bien, con el fin de "resolver un asunto" hay que atacarlo mediante una hipótesis, que es, en rigor, un "diagnóstico". Las proposiciones que se formulen a tal efecto son como utensilios o instrumentos (*tools*), de suerte que el conocimiento es, ante todo, de carácter "instrumental" (Cfr. sobre todo *Essays in Experimental Logic*, 1916; *The Quest for Certainty*, 1929, y *Experience and Nature*, 1935).

En Dewey tenemos, pues, una con-

UTI

cepción de la proposición como "instrumento". En Heidegger tenemos una idea del instrumento (*Zeug*) como aquello con que nos topamos en nuestras "ocupaciones". El instrumento (o utensilio) no es una "cosa aislada", sino un complejo (*Zeugganzes*). El utensilio es fundamentalmente "algo para. . ." y las distintas formas del ser para (*Um-zu*) son distintas formas de "instrumentalidad". El utensilio es, así, algo que se usa, se aplica, se toma, se maneja. El modo de ser del ente que llamamos "utensilio" es el "estar a mano" o, como a veces se le ha llamado, la "amanualidad" (*Zuhandenheit*) (*Sein una Zeit*, § 15). Ahora bien, la noción del "estar a mano" es básica en cuanto que es una determinación ontológica categorial de los entes tales como "están presentes" (*vorhanden*). Tenemos, así, dos determinaciones de los "entes": el "estar a mano" o ser utensilios —*Zuhandenes*— y el estar utensilios —*Vorhandenes*. La noción de utensilio adquiere en Heidegger, por tanto, significación ontológica en cuanto que la "instrumentalidad" constituye una de las estructuras que revela la analítica del *Dasein* (VÉASE).

ÚTIL, UTILIDAD. En los artículos UTILITARISMO y VALOR nos hemos referido a la noción de lo útil o utilidad. Precisaremos aquí que esta noción puede entenderse de varios modos.

En general se llama "útil" a todo lo que puede servir para algo. En este sentido algo útil es algo "instrumental" y por eso se llama "útil" (aquí como sustantivo, usado especialmente en plural: "los útiles") a un instrumento o a un utensilio (VÉASE). Más específicamente se llama "útil" a todo lo que sirve para satisfacer necesidades humanas, bien sea individuales, bien colectivas. Se agrega a veces a las "necesidades humanas" los "deseos humanos", considerándose entonces como útil lo que pueda satisfacer a unas o a otros, o ambos a un tiempo.

Útiles pueden ser ciertas cosas, pero también ciertas acciones. El tipo de utilidad depende en gran parte de la esfera a la cual se aplique el concepto de lo útil. Éste desempeña un papel importante en la economía (v.), hasta el punto de que algunos autores consideran que el concepto de utilidad es primariamente un concepto

UTI

económico y sólo secundariamente un concepto no económico. También desempeña un papel importante en la ética, de suerte que ciertas tendencias en ética (tendencias eudemonistas antiguas [véase FELICIDAD], Hobbes, materialismo francés del siglo XV III y, sobre todo, el llamado "utilitarismo" [v.]) pueden ser estudiadas como girando en torno a la noción de utilidad. En muchos casos se ha estimado que lo útil es siempre placentero, ya que todo lo que satisface una necesidad, o un deseo, o ambos, tiene forzosamente que producir algún placer, pero algunos autores estiman que algo puede ser útil sin ser necesariamente placentero. Así, por ejemplo, puede ser una necesidad, y una necesidad vital por cuanto contribuye a la conservación propia, el someterse a una operación quirúrgica, la cual no es placentera. Sin embargo, puede afirmarse que en gran número de casos el concepto de utilidad y el de placer, o cuando menos el de bienestar, van de consuno.

Es muy común considerar lo útil como un valor y distinguirlo entonces de otros valores, como el de lo agradable, el de lo bello, etc. Los autores que establecen una jerarquía de valores suelen colocar lo útil o en la escala ínfima o en una escala inferior. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que aun en el caso de considerar lo útil como un valor, éste no se halla necesariamente separado de otros valores. En cuanto "sirve para algo", lo útil puede servir para fomentar valores considerados como "superiores". Por este motivo puede también considerarse lo útil como un valor puramente instrumental a diferencia de valores no instrumentales, que serían fines para los cuales lo útil sería un medio.

UTILITARISMO. John Stuart Mill (*Autobiography*, ed. J. S. Coss [1924], pág. 56) —como veremos luego, uno de los más destacados defensores del utilitarismo— indicó que él fue el primero en utilizar el término *Utilitarianism* en relación con la "Sociedad" que se había propuesto fundar: la "Utilitarian Society". Sin embargo, David Baumgardt (Cfr. *Archiv für Begriffsgeschichte*, ed. Erich Rothacker, Bd. 4 [1959], pág. 228) ha descubierto que Jeremy Bentham —considerado como el fundador del utilitarismo— había usado ya el término

UTI

utilitarian en un texto escrito hacia 1780 y publicado sólo postumamente (Cfr. David Baumgardt, *Bentham and the Ethics of Today, with Bentham Manuscripts hitherto Unpublished* [1952]). El uso de *utilitarian* por Bentham le fue sugerido en ocasión de proyectar fundar una secta llamada "The Sect of Utilitarians".

De un modo general el término 'utilitarismo' designa la doctrina según la cual el valor supremo es el de la utilidad, es decir, la doctrina según la cual la proposición 'x es valioso' es considerada como sinónima de la proposición 'x es útil'. El utilitarismo puede ser una tendencia práctica o una elaboración teórica, o ambas cosas a un tiempo. Como tendencia práctica puede ser o resultado del instinto (en particular del instinto de la especie), o consecuencia de un cierto sistema de creencias orientadas hacia las conveniencias de una comunidad dada, o manifestación de una reflexión intelectual. Como elaboración teórica puede ser el resultado de la justificación intelectual de una previa actitud utilitaria, o la consecuencia de una pura teorización sobre los conceptos fundamentales éticos y axiológicos, o las dos cosas a un tiempo. La última combinación es la habitual en las doctrinas filosóficas utilitarias. Por un lado, es corriente que el filósofo utilitarista posea ciertas vivencias orientadas hacia el predominio de la utilidad. Por el otro, es necesario que su doctrina utilitaria no sea simplemente un intento de justificación de sus experiencias. Esta última restricción es necesaria si se quiere que el utilitarismo no sea equiparado (como a veces, erróneamente, se hace) con una teoría del egoísmo. La mayor parte de los utilitarios destacan justamente la diferencia entre el utilitarismo vulgar y el filosófico. El primero es muy corriente; el segundo, excepcional. Por eso ha dicho Bergson que se requieren muchos siglos de cultura para forjar a un utilitario como John Stuart Mill.

Es común —y conveniente— reservar el nombre de 'utilitarismo' para un cierto grupo de teorías filosóficas y éticas surgidas en la época moderna. En particular es recomendable restringir la aplicación del término 'utilitarismo' a la corriente que apareció en Inglaterra a fines del siglo XVIII y se desarrolló durante el siglo XIX,

UTI

corriente representada, aunque con discrepancias mutuas considerables, por Jeremy Bentham, James Mill y John Stuart Mill. El utilitarismo inglés no carece de precedentes. Uno de ellos es, por ejemplo, Helvecio. Este pensador consideraba que toda la vida del hombre estaba dominada por dos impulsos: el deseo de felicidad y la voluntad de evitar el dolor, y ello hasta tal punto que regir la sociedad consistía fundamentalmente en saber tener en cuenta tales impulsos y en desarrollarlos. Pero sólo los citados pensadores ingleses presentaron teorías utilitarias suficientemente amplias y detalladas. El utilitarismo inglés fue llamado con frecuencia *radicalismo filosófico*; buena parte de sus ideas fueron expresadas en colaboraciones aparecidas en la *Westminster Review*, fundada por Bentham en 1824. Advirtamos que, sobre todo en este autor, el utilitarismo estaba ligado íntimamente con el "reformismo" — entendiéndose por éste el propósito de reformar a fondo los usos humanos y, con ello, la propia sociedad. La base de esta reforma es el reconocimiento de que —como dice Bentham— "la naturaleza ha colocado [al hombre] bajo el gobierno de dos maestros soberanos: el dolor y el placer". De ahí la necesidad de un análisis de la naturaleza humana para que el principio de utilidad o, como después fue llamado, el de felicidad, pueda ser aplicado íntegramente. Seguir este principio quiere decir, en efecto, atraer el placer y eludir el dolor. Ahora bien, estas operaciones solamente pueden ser realizadas, según Bentham, mediante una cuantificación de las afecciones, de suerte que el hombre pueda con plena conciencia y seguridad elegir lo que de acuerdo con el principio de la dicha le conviene. Así, el intento de superación del utilitarismo vulgar que se insinúa en toda construcción filosófica adscrita al utilitarismo se advierte ya en el propio Bentham cuando sustituye el principio de utilidad por el de felicidad y cuando señala que la determinación de esta felicidad no puede dejarse al albedrío del individuo. El objetivo de toda moral es entonces, como en las éticas clásicas, la felicidad, por la cual hay que entender, empero, simplemente el aumento de placer y la disminución de dolor. En esta propo-

UTI

sición coinciden los tres utilitarios, bien que de manera muy distinta. En efecto, mientras Bentham determina tal aumento y disminución de un modo puramente cuantitativo, y James Mill le sigue con el intento de fundamentar la ética utilitaria en el asociacionismo psicológico, John Stuart Mill señala la insuficiencia de la cuantificación y la estrechez de un punto de vista que, extremando sus principios, iba a desembocar en una negación de todo valor vital y de todo espíritu. John Stuart Mill subraya vigorosamente el carácter cualitativo de las afecciones, pues "es enteramente compatible con el principio de utilidad reconocer el hecho de que algunas *especies* de placer son más deseables y más valiosas que otras. Sería absurdo que mientras en todas las demás cosas la cualidad fuera tenida en cuenta tanto como la cantidad, la estimación de los placeres dependiera únicamente de esta última" (*Utilitarianism*, Cap. II). Esto permite no sólo señalar la superioridad específica de los placeres intelectuales y afectivos sobre los sensibles, sino superar de un modo radical todo hedonismo vulgar y en particular todo atomismo social y psicológico. Las limitaciones naturalistas, egoístas y hedonistas del utilitarismo quedan así claramente salvadas, y por eso el utilitarismo de John Stuart Mill no representa ya ese utilitarismo moderno meramente basado en los valores de lo agradable y empeñado en subordinar, como ha señalado Max Scheler, el fin al medio. Al distinguir entre la felicidad y la satisfacción, John Stuart Mill invierte la jerarquía que Bentham había intentado establecer, y por eso si se sigue llamando a John Stuart Mill un utilitarista hay que convenir en que defiende un "utilitarismo moderado". En todo caso, la concepción del utilitarismo por John Stuart Mill es totalmente opuesta al "utilitarismo vulgar".

Principios utilitaristas o de ética utilitaria han sido defendidos por otros autores, además de los antes mencionados. Por ejemplo, hay fuertes tendencias utilitarias en Henry Sidgwick. En época más reciente se ha intentado desarrollar una ética utilitaria que esté desligada de supuestos metafísicos de cualquier clase, incluyendo los admitidos inconscientemente por Ben-

UTI

tham y los Mill. Tal es el caso de J. C. Smart (op. cit. en bibliografía). Este autor distingue entre varias clases de utilitarismo. Hay, por un lado, un utilitarismo extremo —que es el que defiende— y un utilitarismo restringido — que es el defendido por otros autores. Estos dos tipos de utilitarismo coinciden, según Smart, con las dos formas de utilitarismo de los actos y el utilitarismo de las normas. Sólo el utilitarismo de los actos puede prescindir de consideraciones metaéticas. Puede hablarse también, según Smart, de un utilitarismo hedonista y un utilitarismo no hedonista, de un utilitarismo negativo (reducción del sufrimiento al mínimo) y un utilitarismo positivo (aumento de la felicidad al máximo). El utilitarismo propuesto por Smart es extremo, hedonista y positivo, y se funda en un principio moral último que expresa el sentimiento de benevolencia más bien que el de altruismo — pues mientras el altruismo puro podría llevar a diversas gentes a diferentes actos incompatibles entre sí, la benevolencia permite que el agente moral no se considere a sí mismo ni más ni menos importante que cualquier otro agente moral.

Véase Leslie Stephen, *The English Utilitarians*, 3 vols., 1900 (I. *Jeremy Bentham*; II. *James Mill*; III. *John Stuart Mill*). — Elie Halévy, *La formation du radicalisme philosophique en Angleterre*, 3 vols., 1901-1904. — Ernest Albee, *A History of English Utilitarianism*, 1901, reimp., 1957. — Rodolfo Mondolfo, *Saggi per la storia della morale utilitaria*, 2 vols., 1903-1904 (I. *La morale di Hobbes*, 1903; II. *Le teorie morale e politiche di C. A. Helvétius*). — William L. Davidson, *Political Thought in England; the Utilitarians, from Bentham to J. S. Mill*, 1915. — John Plamenatz, *The English Utilitarians*, 1949 (incluyendo la edición del *Utilitarianism*, de John Stuart Mill). — S. C. Casellato, *G. S. Mill e l'Utilitarismo inglese*, 1951. — Ph. Devaux, *L'utilitarisme*, 1955. — C. F. Hourani, *Ethical Value*, 1956. — J. J. C. Smart, "Extreme and Restricted Utilitarianism", *Philosophical Quarterly*, VI (1956), 344-54. — Id., id., *An Outline of a System of Utilitarian Ethics*, 1961. — Richard Brandt, *Ethical Theory*, 1959.

Traducción y selección de textos de utilitarios ingleses por Luis Farré, 1946. — Véase también la bibliografía de BENTHAM (JEREMY), MILL (JAMES) y MILL (JOHN STUART).

UTO

UTOPIA. En sentido literal 'utópico' significa lo que no está en ninguna parte'. Pero como lo que no está en ninguna parte no se halla tampoco alojado en ningún tiempo, la utopía es equivalente a la ucronía (VÉASE) (en un sentido más general que el dado por Ch. Renouvier a este último término). Junto al citado significado general, el vocablo 'utopía' tiene un sentido más específico: se llama *utopía* a un ideal que se supone a la vez deseable e irrealizable. Este ideal suele referirse a una sociedad humana que se coloca en un futuro indeterminado y a la cual se dota mentalmente de toda suerte de perfecciones. Como tal sociedad funciona, por así decirlo, en el vacío, esto es, carece de resistencias reales, todos los problemas quedan en ella solucionados automáticamente. Hay muchos ejemplos de tales utopías sociales; entre los más destacados figuran la sociedad descrita en la *República* de Platón, en la *Utopía*, de Santo Tomás Moro (a quien se debe la palabra) en *La ciudad del sol*, de Campanella, en la *Nueva Atlántida*, de F. Bacon, en el *Erewhorn*, de S. Butler, en la *Icaria*, de Cabet, en las *Noticias de ninguna parte*, de William Morris, en *Una Utopía moderna*, de H. G. Wells. Estas utopías son muy distintas entre sí. Todas tienen, sin embargo, algo de común: el presentar una sociedad completa, con todos sus detalles, y casi siempre cerrada, en el sentido de que (a causa de su supuesta perfección) no es ya susceptible de progreso. No hay que creer, con todo, que los autores citados suponen la posibilidad de realización de sus respectivas utopías. La

UTO

mayor parte de ellos saben que son en principio irrealizables. Pero les mueve el deseo de criticar la sociedad de su época y el deseo de mejorarla. El motivo principal de las utopías es, pues, la voluntad de reforma. En este sentido puede decirse que las utopías son revolucionarias, aunque hay que tener en cuenta que la revolución que pretenden introducir en la sociedad está destinada casi siempre a que se constituya una comunidad humana donde no sea ya posible ninguna revolución.

Se ha criticado con frecuencia el llamado *espíritu utópico*, al cual se ha calificado de ciego para las realidades humanas. En efecto, el pensamiento utópico se basa en gran parte en el olvido de ciertos aspectos de la realidad humana que son reacios a entrar, por principio, en el marco de ninguna utopía. Sin embargo, hay que tener presente que la utopía no es totalmente inoperante. En algunas ocasiones el pensamiento utópico crea ciertas condiciones que se convierten en realidades sociales. En su acción concreta, pues, el pensamiento utópico no es siempre utópico. Ello se debe a lo que hemos destacado en el artículo sobre la noción de teoría (v.) como característico de las teorías sobre las realidades humanas; estas teorías pueden modificar semejantes realidades y, por lo tanto, no se encuentran siempre completamente al margen de la realidad concreta de la sociedad.

Véase la edición en español por Eugenio Imaz de la serie de *Utopías del Renacimiento* en el tomo del mismo título (comprende: T. Moro: *Utopía*; T. Campanella: *La Ciudad del Sol*; F. Bacon: *Nueva Atlántida*), 1941. — Trad. esp. de *Utopía*, de Tomás Moro por J. M. Claramunda Bes,

UTT

1955. — Sobre el pensamiento utópico y su historia, véase: Moritz Kaufmann, *Utopias, Or Schemes of Social Improvement from Sir Thomas More to Karl Marx*, 1879. — Andreas Voigt, *Die Sozialen Utopien*, 1906. — Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, 1918 (especialmente los ensayos 6 y 7). — José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, 1921 [parte sobre "El ocaso de las revoluciones"]. — Lewis Mumford, *The Story of Utopias*, 1922. — Joyce Oramel Hertzler, *The History of Utopian Thought*, 1923. — A. Doren, *Wunschräume und Wunschzeiten*, 1927. — Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, 1929 (trads. esps.: *Ideología y Utopía*, 1942 y 1958). — Hans Freyer, *Die politische Insel. Eine Geschichte der Utopien von Platon bis zur Gegenwart*, 1936. — Eugenio Imaz, *Topía y Utopía*, 1947. — Gerhard Ritter, *Machtstaat und Utopie*, 1947, 5ª ed. con el título: *Die Dämonie der Macht. Betrachtungen über Geschichte und Wesen des Machtproblems im politischen Denken der Neuzeit*. — Ernest Lee Tuveson, *Milennium and Utopia. A Study in the Background of the Idea of Progress*, 1949. — R. Ruyer, *L'Utopie et les utopies*, 1950. — P. Tillich, *Politische Bedeutung der Utopie im Leben der Völker*, 1951. — J. H. Hexter, *More's Utopia. The Biography of an Idea*, 1952. — Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 5 partes, 2 vols., 1959. — Roger Mucchielli, *Le mythe de la cité idéale*, 1960. — G. Duveau, *Sociologie de l'Utopie et autres "Essais"*, 1961. — María Luisa Berneri, *Viaje a través de Utopía*, 1962 [Punto de vista anarquista. Historia de Platón al presente]. — Georges Kateb, *Utopia and Its Enemies*, 1963 [especialmente sobre las utopías modernas y contemporáneas].

UTTARA-MĪMĀMSĀ. Véase FILOSOFÍA INDIA, MĪMĀMSĀ, VEDANTA.