

JOSE FERRATER MORA

**DICCIONARIO
DE
FILOSOFIA**



MONTECASINO

W

W. Véase X.

WADHAM (GRUPO DE). Véase COMTE (AUGUSTE). WAELHENS (ALPHONSE DE)

nac. (1911) en Amberes (Bélgica), es profesor en el "Instituto Superior de Filosofía", de la Universidad católica de Lovaina. De Waelhens ha contribuido al conocimiento de la fenomenología, de Heidegger, de Merleau-Ponty; además de su análisis y crítica de dicha tendencia y de los mencionados autores, se le deben estudios sobre temas de carácter fenomenológico y fenomenológico-existencial tales como el cuerpo, el mundo, "el otro", la temporalidad, la trascendencia, el ser, etc. Entre sus contribuciones originales destacan las consagradas a examinar lo que puede llamarse "la experiencia filosófica", á diferencia de otro tipo de experiencias. Según De Waelhens, hay una experiencia no filosófica que la filosofía es capaz de transformar en experiencia filosófica, pero ello es posible solamente porque la experiencia no filosófica está penetrada previamente de filosofía. Esta transformación tiene lugar mediante un proceso que puede llamarse "dialéctico" —del que Hegel y Marx han descubierto algunos rasgos muy fundamentales—; al final del proceso, lo que De Waelhens llama "la no-filosofía" queda "informada" por la filosofía. Así, pues, hay una "experiencia filosófica", pero no dada directamente a la filosofía, sino, por decirlo así, "hecha" y "constituida" por el pensamiento filosófico en su transformación de las demás experiencias y, por tanto, de la "no filosofía".

Obras: *La philosophie de Martin Heidegger*, 1942, 4a ed., 1955 (trad. esp.: *La filosofía de M. H.*, 1945). — *Moderne Wijsbegeerte*. I. XVI en XVII eeuw, 1946 (*La filosofía moderna*. I. Los siglos XVI y XVII). — *Une philosophie de l'ambigüité: L'existentialisme de M. Merleau-Ponty*, 1951. — *Chemins et impasses de l'ontologie heideggerienne*, 1953. —

Phénoménologie et vérité, 1953. — *Existence et signification*, 1958. — *La philosophie et les expériences naturelles*, 1961 [*Phaenomenologica*, 9]. — Hay asimismo, en esp. un brève libro de A. De W. sobre Heidegger en la colección "Filósofos" (Nº 2), que dirigía Vicente Fatone, 1956, y el prefacio a la trad. esp. de *La estructura del comportamiento* (1957), titulado, como su libro antes mencionado: "Una filosofía de la ambigüedad".

WAGNER DE REYNA (ALBERTO) nació (1915) en Lima (Perú) y estudió en Berlín (von Nicolai Hartman y Eduard Spranger) y en Friburgo (con Heidegger). Wagner de Reyna se ha distinguido por sus esfuerzos de destacar lo que hay en el existencialismo de interés para el pensamiento católico. Después de haber sido uno de los primeros en dar a conocer la filosofía de Heidegger en Hispano-América, Wagner de Reyna ha trabajado en diversos temas de carácter "existencial" (la muerte, el "cuidado" (etc.).

Obras: *La ontología fundamental de Heidegger*, 1939. — *La filosofía en Iberoamérica*, 1949. — *La teoría de la verdad en Aristóteles*, 1952. — *Hacia más allá de los linderos (Ensayos)*, 1959 [Universidad Nacional de Tucumán. Cuadernos de *Humanitas*, 2].

WAHL (JEAN) nac. (1888) en Marsella. Estudió en la "École Normale Supérieure" de París y en la Sorbona, siguiendo también cursos de Bergson en el "Collège de France". Wahl ha sido durante muchos años profesor en la Sorbona y ha dado cursos como profesor visitante en varios países, incluyendo una más larga estancia de 4 años en Estados Unidos. Wahl ha tomado como base ciertos grupos de pensamiento filosóficos —Hegel, Kierkegaard, el neo-realismo, el existencialismo, etc.— con el propósito de hacer problemáticas y, con ello, más vivas las posiciones presentadas. Los contrastes entre lo mediato y lo inmediato, el ser y la nada, lo

irracional y lo inteligible, lo inmanente y lo trascendente, entre otros, son subrayados por Wahl en el marco de una dialéctica realista por medio de la cual se hace patente que si bien el filósofo fracasa en su intención de llegar hasta la realidad, se trata de un fracaso necesario. De hecho, se trata en la mayor parte de los casos de una dialéctica del filósofo más bien que del propio pensamiento filosófico. De ahí que la filosofía no pueda ser para Wahl una ciencia, por lo menos si entendemos ésta como un conjunto de problemas que poseen ciertos métodos y que son susceptibles de recibir ciertas soluciones. La filosofía es más bien un arte: el arte de poner en cuestión la realidad y el sujeto mismo que se pregunta por ella. La filosofía como actitud perpetuamente interrogante se plantea preguntas sobre las cuales es necesario, a su vez, preguntar incesantemente. Por este motivo la dialéctica de Wahl no es un método que oscile entre términos opuestos y menos todavía que busque una síntesis entre ellos; "la dialéctica", ha escrito Wahl en una frase que resume toda su actitud, "no será plenamente dialéctica a menos que ella misma sea dialectizada, es decir, a menos que la dialéctica, que coloca a cada cosa en el lugar que le corresponde, ocupe su propio lugar: un lugar intermedio entre dos términos no dialécticos".

Obras principales: *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, 1920. — *Le rôle de l'instant dans la philosophie de Descartes*, 1920, 2a ed., 1953. — *Étude sur le "Parménide" de Platon*, 1926, 2a ed., 1951 (trad. esp.: *Ensayo sobre el "Parménides" de Platón*, 1930). — *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, 1930, 2a ed., 1951. — *Vers le concret*, 1932. — *Études kierkegaardienes*, 1938, 2a ed., 1949. — *Existence humaine et transcendance*, 1944. — *Poèmes*, 1945. — *Tableau de la philosophie française*, 1946, nueva ed., 1962. — *The*

WA

Philosopher's Way, 1948 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía*, 1950). — *Poésie, pensée, perception*, 1948. — *Petite histoire de l'existentialisme*, 1947 (trad. esp.: *Breve historia del existencialismo*, 1950). — *La pensée de l'existence*, 1951. — *Traité de métaphysique*, 1952 (trad. esp.: *Tratado de metafísica*, 1960). — *Les philosophies de l'existence*, 1954 (trad. esp.: *Las filosofías de la existencia*, 1956). — *Vers la fin de l'ontologie. Étude sur l'introduction dans la Métaphysique par Heidegger*, 1956. — Además, numerosos cursos ("Cours de Sorbonne") fotolitografiados; mencionamos: Husserl, 2 vols., 1959; L'ouvrage posthume de Husserl: *La Krisis*, 1959; *La pensée de Heidegger et la poésie de Hölderlin*, 1959; *La pensée philosophique de Nietzsche des années 1885-1888*, 1960. WA'IDIES. Véase FILOSOFÍA

ÁRABE.

WAHLE (RICHARD) (1857-1935) nac. en Viena, profesor desde 1894 en Czernowitz y desde 1914 en Viena, defendió el positivismo, sensacionismo y empiriocriticismo de Mach y Avenarius, especialmente su negación de la distinción entre lo físico y lo psíquico, lo objetivo y lo subjetivo, y su intento de someter la realidad a una consideración puramente descriptiva y analítica, desprovista de todo prejuicio respecto a la naturaleza de lo dado. Tal como se presenta, lo dado es para Wahle únicamente un complejo de acontecimientos que sólo una descomposición posterior presenta como subjetivos u objetivos, pero que, en último término, son factores primarios últimos. Pues no sólo resulta injustificada la suposición de que hay substancias, sino que inclusive parece problemático resolver lo dado en series de funciones y de actos. Por eso la concepción última de Wahle es más radical que la de Mach y Avenarius y consiste fundamentalmente en hacer de la sensación, unida a un definido proceso nervioso, lo único real de que puede hablarse con sentido y ser sometido a una descripción.

Obras principales: *Gehirn und Bewusstsein*, 1884 (*Cerebro y conciencia*). — *Die Verteidigung der Willensfreiheit*, 1887 (*Defensa de la libertad de la voluntad*). — *Das Ganze der Philosophie und ihr Ende. Ihre Vermächtnisse an die Theologie, Physiologie, Aesthetik und Staatspädagogik*, 1894 (*El todo de la filosofía y su finalidad. Sus legados a ja*

WAI

teología, fisiología, estética y pedagogía del Estado). — *Geschichtlicher Ueberblick über die Entwicklung der Philosophie*, 1895 (*Ojeada histórica sobre la evolución de la filosofía*). — *Ueber den Mechanismus des geistigen Lebens*, 1906 (*Sobre el mecanismo de la vida espiritual*). — *Die Tragikomödie der Weisheit*, 1915 (*La tragicomedia de la sabiduría*). — *Entstehung der Charaktere*, 1928 (*Los orígenes de los caracteres*). — *Grundlagen einer neuen Psychiatrie; ein Lesebuch für Laten, Studenten und Forscher*, 1931 (*Fundamentos de una nueva psiquiatría; manual para legos, estudiantes e investigadores*).

Sophus Hochfeld, *Die Philosophie Wahles und Johannes Rehmkes Grundwissenschaft*, 1926. — Friedrich Flinker, *Die Zerstörung des Ich. Eine kritische Darstellung der Lehre R. Wahles*, 1927.

WAISMANN (FRIEDRICH) (1896-1959) nació en Viena. Ayudante de Moritz Schlick (VÉASE) en la Universidad de Viena (1929-1936), se trasladó a Inglaterra, siendo "Lecturer" en Cambridge (1937-1939) y "University Reader" en Oxford (1939-1959).

Originariamente uno de los miembros del Circulo de Viena (v.), Waismann siguió luego, en parte por influencia, en parte por propio desarrollo, las orientaciones del que se ha llamado "último Wittgenstein". Ante todo, manifestó una fuerte tendencia convencionalista que le llevó a considerar que la matemática está "fundada" en convenciones — lo que quiere decir que no está fundada en nada, sino en previos usos verbales. Las propias "entidades matemáticas", como los números, son concebibles, bien que no estrictamente definibles, como familias de conceptos. En oposición al fenomenismo, Waismann puso de relieve que los términos usados para nombrar un haz de datos sensibles carecen de contornos definidos, por lo que la verificación (VÉASE) en términos fenomenistas es en principio imposible. Waismann llama "carácter abierto" al rasgo básico de todo término que se trata de verificar empíricamente. Por este motivo, Waismann rechaza que ningún enunciado empírico sea nunca completamente verificable.

Aunque practicó lo que se ha llamado "análisis del lenguaje corriente", Waismann se opuso a todo intento de clasificar definitivamente los

WAI

usos lingüísticos o a toda pretensión de eliminar demasiado fácilmente las "cuestiones filosóficas". El lenguaje es, para Waismann, el punto de partida filosófico, pero la filosofía no tiene por qué confiar ciegamente en el lenguaje. La filosofía es fundamentalmente una actitud "interrogante"; no hay problemas filosóficos que puedan solucionarse con mayor o menor dificultad, sino sólo cuestiones (preguntas) filosóficas cuya "solución" consiste en poner en claro lo que se pregunta. Pero la actitud filosófica no consiste simplemente para Waismann en despejar las nieblas. Justamente por haber llevado a extremos el convencionalismo lingüístico, por una parte, y el "problematicismo" filosófico, por el otro, Waismann pudo decir que la filosofía es fundamentalmente una "visión". "Lo esencial a la filosofía es el irrumpir en una visión *más profunda*" — la cual, por lo demás, no puede ser demostrada. La filosofía se distingue de la lógica, porque ésta nos "construye", en tanto que aquella "nos libera", haciéndonos pasar de una visión a otra visión.

Escritos principales: "Logische Analyse des Wahrscheinlichkeitsbegriffs", *Erkenntnis*, I (1930-1931), 228-48 ("Análisis lógico del concepto de probabilidad"). — "Über den Begriff der Identität", *ibid.*, VI (1936), 56-64 ("Sobre el concepto de identidad"). — *Einführung in das mathematische Denken*, 1936 (*Introducción al pensamiento matemático*). — "Ist die Logik eine deduktive Theorie?", *Erkenntnis*, VII (1937-1938), 274-81 ("¿Es la lógica una teoría deductiva?"). — "The Relevance of Psychology to Logic", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. Vol. XVII (1938), 54-68, reimp. en H. Feigl y W. Sellars, eds. *Readings in Philosophical Analysis*, 1949. — "Verifiability", *ibid.*, XIX (1945), 119-50, reimp. en A. Flew, ed., *Logic and Language*. First series, 1952. — "Are There Alternative Logics?", *Proceedings Arist. Soc.* N. S. XLVI (1945-1946), 77-104. — "The Many-Level Structure of Language", *Synthese* I (1946). — "Analytic-Synthetic", I-VI, *Analysis*, 10 (1949-1950), 25-40; 11 (1950-1951), 25-48, 49-113, 115-24; 13 (1952-1953), 1-14, 73-89). — "Language Strata", en A. Flew, ed., *Logic and Language*. Second Series, 1953. — "How I see Philosophy", en H. D. Lewis, ed., *Contemporary British Philosophy*. Third Series, 1956, reimp. en A. J. Ayer, ed., *Logical Positivism*, 1959, págs. 345-80.

WAL

Véase Stuart Hampshire, F. W. 1896-1959, 1961 [Dawes Hicks British Academy Lecture, 1960].

WALLACE (WILLIAM) (1844-1897) nació en Cupar (Fife). "Fellow" de Merton Collège, en Oxford, sucedió a Green (v.) en su cátedra de filosofía moral en Oxford. Wallace se distinguió por sus trabajos de interpretación de Hegel, del cual tradujo partes de la *Enciclopedia*. Según Wallace la "filosofía trascendental" es la única que puede llevar a la comprensión del fundamento de toda experiencia. En efecto, todas las experiencias radican en una experiencia básica trascendental cuyos dos caracteres fundamentales son el ser absoluta y el ser incondicionada, de modo que todas las demás experiencias, que son relativas y condicionadas, dependen de la experiencia básica. Wallace trabajó asimismo en cuestiones éticas y teológicas dentro del marco de su "filosofía trascendental".

Obras: *The Logic of Hegel*, 1874, 2a ed., 2 vols., 1892-1893. — *Epicureanism*, 1880. — *The Life of Schopenhauer*, 1890. — *Lectures and Essays on Natural Theology and Ethics*, 1898 [postuma, con introducción de Edward Caird].

Véase Hiralal Haldar, *Neo-Hegelianism*, 1927, págs. 166-87.

WARD (JAMES) (1843-1925) nació en Hull (Yorkshire, Norte de Inglaterra). Profesor desde 1897 en la Universidad de Cambridge, Ward pertenece a la corriente del idealismo inglés de fines del siglo pasado y comienzos del presente, pero su idealismo no fue —como lo era a la sazón el de algunos filósofos oxonienses— de carácter "absolutista". Ward aspiró a integrar la ciencia en la metafísica en una dirección muy semejante a la de Lotze (VÉASE), de quien se consideró fiel seguidor.

Los primeros trabajos de Ward fueron una crítica de la psicología asociacionista, a la cual acusó de tratar los procesos mentales por analogía con los físicos, olvidando que dichos procesos se parecen más a los biológicos. En efecto, la vida psíquica consiste fundamentalmente, según Ward, en procesos como los designados por los verbos 'tender a', 'ensayar', 'experimentar', 'aprender', etc., que no son reducibles a mecanismo asociativo.

A base de sus trabajos psicológicos, Ward desarrolló una teoría del cono-

WAR

cimiento en la cual trataba de mostrar que la imagen de la realidad proporcionada por la física es a la postre una serie de abstracciones. Tomar estas abstracciones como modelo de la realidad, como hacen los naturalistas, es para Ward un olvido de que tales abstracciones han sido producidas por un espíritu. Más propio es tomar como modelos la biología y especialmente la historia, las cuales tienden a una comprensión de la realidad en su carácter concreto. Las abstracciones funcionan dentro de los modelos concretos y no a la inversa.

A la luz de consideraciones como las antes reseñadas, Ward rechazó el materialismo y el naturalismo y desarrolló una metafísica que, según indicamos, no era "absolutista", pero que era de todos modos definitivamente idealista. Se trata, como a veces ha sido llamado, de un "idealismo personal" en cuanto que destaca el valor eminente de la persona, y sobre todo de los "propósitos" de la persona, siempre que ésta sea concebida en su relación con el mundo que la rodea. Por su insistencia en la noción de "propósito" (y en la correlativa noción de "finalidad") se ha llamado a veces a James Ward "voluntarista". Es cierto que hay en este autor una decidida preferencia por una concepción de la realidad como "aspiración", pero no debe confundirse el "voluntarismo" de Ward con el de autores como Schopenhauer.

Ward rechazó decididamente todo dualismo, pero al llegar al punto donde debía decidirse si su teoría metafísica era monista o pluralista, pueden observarse una serie de vacilaciones. Por un lado, mostró poca simpatía por el monismo absolutista. Mas, por otro lado, la simpatía por el pluralismo no le llevaba a una doctrina "discontinua"; si la realidad es plural, lo es dentro de un "todo". La unidad de este "todo de pluralidades" es Dios, sin el cual la realidad se "dividiría" en partes irreconciliables entre sí.

Obras principales: *The Relation of Physiology to Psychology*, 1875. — artículo "Psychology" en la *Encyclopaedia Britannica* (9a ed. 1886), publicado, ampliado y revisado, en libro: *Psychological Principles*, 1918. — *Naturalism and Agnosticism*, 2 vols., 1899. — *The Realm of Ends, or Pluralism and Theism*, 1911. — *A Study of Kant*, 1922. — *Essays in Philoso-*

WEB

phy, 1927 (postumo), ed. Sorley y Stout, con una memoria sobre el autor por Olwen Ward Campbell. — Véase H. H. Murray, *The Philosophy of J. Ward*, 1937.

WEBER-FECHNER (LEY DE). En varias ocasiones durante el siglo XVIII y comienzos del XIX se había observado que ciertas sensaciones no aumentan en la misma proporción en que aumenta el estímulo; aunque se produce un aumento de ellas es relativamente menor que el del estímulo correspondiente. Correspondió al fisiólogo E. H. Weber (1795-1878) mostrar en el tomo II del *Handwörterbuch der Physiologie*, de R. Wagner, que el llamado umbral diferencial relativo del estímulo, esto es, la diferencia entre dos estímulos físicos a los que corresponden las mismas magnitudes psíquicas diferenciables, es constante y está sometido a una ley. Esta constancia varía según los sentidos. La formulación de esta constancia recibió el nombre de *Ley de Weber*. Apoyándose en la misma, Fechner llevó a cabo varias investigaciones complementarias que dieron origen a la ley llamada *ley de Weber-Fechner* o *ley psicofísica*. Según la misma, la intensidad de la sensación es igual a la intensidad del logaritmo del estímulo. La fórmula fundamental usada es: $\delta\gamma = k \cdot (\alpha\beta/\beta)$, donde γ representa la intensidad de la sensación, β la intensidad del estímulo y k la constante. De esta fórmula se deriva la ecuación $\gamma = k (\log \beta - \log b)$, donde b representa el valor del umbral del estímulo. La fórmula elemental de la ley psicofísica reza: $d\gamma = k \log(v/b) dt$, donde v representa la velocidad, t el tiempo y b el valor elemental del umbral. De ello resulta la fórmula para el citado umbral diferencial, que es

$$\gamma - \gamma^1 = \log(\beta/b) - \log(\beta^1/b)$$

Aun aceptada la ley, pueden darse varias interpretaciones de ella. Estas interpretaciones dependen del sentido que se dé a los términos. Si se acentúa el carácter fisiológico de la ley, la relación establecida se refiere a la reacción de los procesos nerviosos con respecto a los estímulos físicos. Si se acentúa el carácter psicológico, la relación se refiere a la reacción psíquica con respecto a estímulos de

WEB

cualquier orden. Las opiniones sobre la exactitud e interpretaciones de la ley han estado muy divididas. Algunos autores la han rechazado. Otros, la han admitido con restricciones y solamente para una de las interpretaciones citadas (especialmente la fisiológica). Otros la han considerado como una sólida base para una progresiva matematización de la psicología. Otros han admitido la ley en cualquiera de las interpretaciones, pero restringiendo su validez a ciertos tipos de sensaciones, especialmente las táctiles, auditivas y visuales, precisamente las mismas a las que se refirieron las investigaciones de Weber. Otros, finalmente, han considerado que en tanto que ley de la psicofísica, la de Weber-Fechner necesita modernizarse con el fin de evitar los inconvenientes que se han encontrado en ella; así, por ejemplo, según Euryalo Cannabrava toda la psicofísica debe sustituir su lógica inadecuada por una lógica más adecuada, la cual debe ser, a su entender, intensiva, topológica y polivalente.

Explicación y formulación de la ley por Fechner en *Elemente der Psychophysik*, 2 vols., 1860. Aclaraciones por el mismo autor en *Revisión der Hauptpunkte der Psychophysik*, 1882. — Véase E. Hering, *Ueber Fechners psychophysische Gesetz*, 1875. — F. A. Mueller, *Das Axiom der Psychophysik*, 1882. — A. Grotenfeldt, *Das Webersche Gesetz*, 1888. — G. F. Lipps, *Grundriss der Psychophysik*, 1899, 3a ed., 1908. — Foucault, *La Psychophysique*, 1901. — R. Pauli, *Ueber psychische Gesetzmässigkeiten, insbesondere über das Webersche Gesetz*, 1920. — J. Pikler, *Théorie der Empfindungsstärke und des Weberschen Gesetzes*, 1920. — E. Cannabrava, "Contribuição da Lógica matemática à Mensuração dos Fatores Psíquicos", *Arquivos Brasileiros de Psicotécnica*, Año II (1950), N° 3.

WEBER (MAX) (1864-1920), nac. en Erfurt, fue profesor en Berlín (desde 1893), Friburgo (desde 1894), Heidelberg (desde 1897), y Munich (desde 1919). Preocupado sobre todo por alcanzar una interpretación del sentido de la cultura moderna y, en general, de toda cultura dentro del marco de la sociología descriptiva, Weber consideró que toda ciencia social es una ciencia de la realidad, pero de una realidad distinta de la natural, bien que ésta constituya una de las

WEB

esenciales dimensiones del mundo de la cultura. Tal realidad debe ser conocida objetivamente, mas la objetividad del saber de la cultura es una objetividad que no está producida por un estudio empírico-inductivo, sino por una pura descripción de lo que se da de un modo inmediato en la vida social y en la historia. La objetividad del saber requiere, por lo tanto, situarse dentro de la condicionabilidad histórica, pero a la vez superarla para llegar hasta las esencias que en ella se manifiestan. Ahora bien, las esencias que se ofrecen tras las existencias son los llamados "tipos ideales", que aparecen tanto en los grupos humanos como en la forma de organización de éstos y que se refieren tanto al modo de ser del hombre desde el punto de vista psicológico y antropológico-filosófico como desde el punto de vista histórico y social. Los tipos ideales así concebidos no responden a la realidad social fundiéndose en ésta, pero permiten ordenarla y comprenderla. Esta ordenación no debe ser confundida, por otro lado, con una falsificación de la realidad, pues el empleo de los tipos supone la conciencia de su no correspondencia total y, por lo tanto, el saber de su unilateral racionalidad. El tipo ideal es la construcción racional hecha sobre una realidad con vistas a sus fines y posibilidades, prescindiendo de los elementos irracionales, que no son excluidos, sino únicamente puestos entre paréntesis. Mas por esta misma relatividad de los tipos no puede pretenderse una tipología *a priori* y válida para todas las formas; la realidad dicta las categorías que se construyen sobre ella, que se modifican, amplían e interfieren hasta llegar a un perspectivismo de los tipos, necesario para no convertir la sociología en un esquema sin vida. Cada tipo es verdadero dentro de los límites impuestos por su propia realidad, pero lo es absolutamente y no como manifestación de una manera de vivir de la época que lo descubre. Weber ha trabajado en la sociología de la religión, estudiando particularmente las relaciones existentes entre las manifestaciones religiosas y la realidad económica y social dentro de la cual se han desarrollado. La sociología de Weber es por ello al mismo tiempo una filosofía de la his-

WEB

toria en la cual se pretende llegar a la comprensión de cada período mediante la combinación del examen empírico de la construcción del tipo ideal.

Obras: *Die römische Agrargeschichte in ihre Bedeutung für den Staats- und Privatrecht*, 1891 (*La historia del agro romano en su significación para el Derecho público y privado*). — *Roscher und Knies und die logische Probleme der historischen Nationalökonomie*, 1903 (*Roscher y Knies y los problemas lógicos de la economía nacional histórica*). "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XX (1904) y XXI (1905) ("La ética protestante y el espíritu del capitalismo" — *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, 1915 (*La ética económica de las religiones universales*). — *Wissenschaft als Beruf*, 1919 (*La ciencia como misión*). — Muchas de las obras de Weber aparecieron después de su muerte: *Gesammelte politische Schriften*, 1921 (*Escritos políticos reunidos*). — *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922, 4a ed. por Johannes Winckelmann, 2 vols., 1956 (trad. esp.: *Economía y sociedad*, 4 vols., 1944-1946 (I. *Teoría de la organización social*; II *Tipos de comunidad y sociedad*; III. *Sociología del Derecho y de la ciudad*; IV. *Tipos de dominación*). — *Wirtschaftsgeschichte, Abriss der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, ed. S. Hellmann y M. Palyi, 1923 (trad. esp.: *Historia económica general*, 1942), — Edición de obras, 1921-1924; *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (3 vols.); *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*; *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftslehre*; *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*. — Edición de cartas: *Jugendbriefe*, ed. Marianne Weber, 1936. — Hay un Max-Weber-Archiv, desde 1960, en el Instituto de Sociología de la Universidad de Munich. — Para el aspecto biográfico, véase; Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, 1926. — M. Weinreich, *Max Weber, l'homme et le savant*, 1938. — Bibliografía: H. Gerth y H. I. Gerth, "Bibliography on M. Weber", *Social Research*, XVI (1949), 70-89. Sobre su doctrina, véase: Hans Oppenheimer, *Die Logik der soziologischen Begriffsbildung mit besonderer Berücksichtigung von Max Weber*, 1925. — M. J. Grab, *Der Begriff des Rationalen in der Soziologie Max Webers*, 1927. — W. Bienfait, *Max Webers Lehre vom geschichtlichen Erkennen*, 1930 (Dis.). — Karl Jas-

WEI

pers, Max Weber, *deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren*, 1932. — A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Einleitung in die verstehende Soziologie*, 1932. — H. M. Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualism: a Criticism of Max Weber and His School*, 1933. — Arthur Mettler, *Max Weber und die philosophische Problematik unserer Zeit*, 1934. — Alexander von Schelting, *M. Webers Wissenschaftslehre. Das logische Problem der historischen Erkenntnis. Die Grenzen der Soziologie des Wissens*, 1934. — Rudolf Lennert, *Die Religionstheorie Max Webers*, 1935. — Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, 1938. — C. Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*, 1940. — Julius Schaaf, *Geschichte und Begriff. Eine kritische Studie zur Geschichtsmethodologie von E. Troeltsch und M. Weber*, 1943 (Dis.). — H. Dieter, *Die Einheit der Wissenschaftslehre M. Webers*, 1952. — Walther Wegener, *Die Quellen der Wissenschaftsauffassung Max Webers und die Problematik der Werturteilsfreiheit der Nationalökonomie. Ein wissenschaftssoziologischer Beitrag*, 1962.

WEIGEL (VALENTÍN) (1533-1588), nac. en Grossenhain (antaoño llamada Hain, en las cercanías de Dresde), desarrolló, al hilo de su mística, una metafísica del conocimiento que comienza por distinguir entre el conocimiento impropio de lo externo, por percepción sensible y reflexión sobre ella, y el auténtico conocimiento espiritual de Dios, que es a la vez conocimiento de sí mismo y del mundo. Tal distinción es sobremanera evidente cuando la referimos al conocimiento que posee el hombre hundido en el pecado y al que posee el que ha conseguido la salvación. Este último conocimiento es perfecto, porque ha sido posibilitado y, en última instancia, engendrado por Dios, quien imprime al hombre, que permanece en estado pasivo y receptivo, su actividad cognoscitiva. Pero el camino para llegar a este perfecto conocimiento místico es la inmersión del hombre en sí mismo. Sólo en sí encontrará el hombre ese saber de Dios que Él ha puesto en su alma. Por lo tanto, su propia alma será reflejo del universo, microcosmo del macrocosmo y de la totalidad. Tal conocimiento sigue, así, una dirección inversa a la habitual y "natural", pues mientras esta última va del objeto al alma, la

WEI

primera y superior va del alma al objeto, impregnándolo con su saber y, en última instancia, con su querer.

Obras principales: *Die zwei nützlichen Tractate*, 1570 (*Los dos tratados útiles*). *Libellus de vita beata*, 1570. *Anleitung zur Deutschen Theologie*, 1571 (Guía para la teología alemana). *Die Verteidigungsschrift*, 1572 (*Apología*). *Der Gründliche Bericht vom Glauben*, 1576 (*Comentario fundamental sobre la fe*). *Das Informatorium*, 1576. *Vom Leben Christi*, 1578. *Dialogus de Christianismo*, 1584. Además: Γνωθι σεαυτον *Erkenne dich selber, dass der Mensch sei ein Mikrokosmos*, publicado en 1615 (*Conócete a ti mismo, porque el hombre es un microcosmo*). *Vom Gesetze oder Willen Gottes (De la ley o voluntad de Dios)*. *Vom Ort der Welt (Del lugar del mundo)*. *Sämtliche Schriften*, ed. W. E. Peuckert y W. Zeller, 36 "Lieferungen" aproximadamente, desde 1962.

Véase A. Israel, *V. Weigels Leben und Schriften*, 1889. — Hans Maier, *Der mystische Spiritualismus V. Weigels*, 1926. — A. Koyré, *V. Weigel*, 1931. — Bernhardt Wendt, *V. Weigel*, 1933 [Theologische Mitteilungen, 11]. — Winfried Zeller, *Die Schriften V. Weigels. Eine literarkritische Untersuchung*, 1940 [Historische Studien, 370].

WEIL (SIMONE) (1909-1943) nac. en París, estudió filosofía en la "École Normale Supérieure" recibiendo la "agrégation", pero después de enseñar filosofía en el Liceo de Roanne, y en vez de continuar una carrera académica, trabajó como obrera en la fábrica Renault con el fin de conocer la condición obrera. Una profunda crisis religiosa, experimentada en 1938, la llevó al cristianismo, pero no queriendo abjurar de su condición de israelita no recibió el bautismo. Todavía no terminada la Segunda Guerra mundial falleció en el sanatorio de Ashford, en Inglaterra.

Los temas capitales de Simone Weil, expresados con frecuencia en forma de breves notas, pueden resumirse en este aforismo suyo: "Dos fuerzas reinan en el universo: la luz y la gravedad" (la pesantez). La luz es lo sobrenatural, la gracia; la pesantez es la naturaleza. No se trata, sin embargo, de un dualismo de tipo maniqueo, porque la luz ilumina la pesantez y la atrae hacia sí, elevándola hacia sí. La pesantez se hace, en efecto, liviana por medio de la caridad, la cual es a la vez religiosa y

WEI

humana, pues transforma las almas y a la vez las mismas condiciones de vida. La experiencia religiosa no es, o no es necesariamente, algo que solamente pueden vivir los "grandes" o los "intelectuales"; es algo que pueden vivir los humildes, los obreros. El universo entero experimenta una fuerza "deífuga" — lo cual es necesario porque de lo contrario todo sería Dios. Pero nada, sino Dios, es Dios, y lo que no es Dios se aproxima a Él sólo en la medida en que se convierte en una nada. La luz y la gracia no hacen desaparecer la baja y la miseria, pero las transfiguran, de modo que dejan de ser lo que son sin dejar de ser.

Importantes en las meditaciones de Simone Weil son lo que podrían llamarse "motivos griegos", contra los "motivos romanos" — lo que la autora entendía como la claridad contra el poder, la experiencia contra la organización, la mística contra la práctica. Tales "motivos griegos" son primordialmente de carácter "místico", lo que no impide, al entender de la autora, que no sean bien perfilados. "La mística clara" sería una fórmula adecuada para caracterizar el modo de pensar de Simone Weil si no fuera porque se trata de un pensamiento que rehuye toda fórmula y toda caracterización. Es un pensamiento que consiste en "enraizarse" en vez de "desplegarse", pero al enraizarse se supone que no pierde, sino que gana, luz y claridad.

Obras: *La pesanteur et la grâce*, 1948. — *L'enracinement; prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, 1949. — *Attente de Dieu*, 1950. — *La connaissance surnaturelle*, 1950. — *Lettre à un religieux*, 1951. — *La condition ouvrière*, 1951. — *Intuitions pré-chrétiennes*, 1951. — *La source grecque*, 1953. — *Écrits de Londres. Dernières lettres*, 1957. — *Leçons de philosophie*, 1959, ed. Anne Raynaud [en el Liceo de Roanne 1933-1934]. — *Écrits historiques et politiques*, 1960 [artículos 1932-1943]. — *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, 1962. — *Oppression et liberté*, 1963.

Todos los libros de S. W. son postumos; casi todos han sido trad. al español.

Véase Gustave Thibon, "Introducción" a *La pesanteur et la grâce*, 1948, págs. I-XXXIII. — f. M. Perrin y G. Thibon, *S. W., telle que nous l'avons connue*, 1952. — C. Rosso, *Il messaggio di S. W.*, 1953. — P. Bug-

WEI

nion Secretan, S. W. *Itinéraire politique et spirituel*, 1953. — M. M. Davy, S. W., 1956. — Jacques Cabaud, *L'expérience vécue de S. W.*, 1957. — M. Thiout, *Jalons sur la route de S. W.*, 2 vols., 1959 (I. *La recherche de la vérité chez S. W.* II. *Essai de bibliographie des écrits de S. W.*). — G. Kempfner, *La philosophie mystique de S. W.*, 1960. — E. Piccard, S. W. *Essai biographique et critique*, suivi d'une anthologie raisonnée des oeuvres de S. W., 1960. — Ivo Malan, *L'enracinement de S. W. Essai d'interprétation*, 1961. — R. Hensen, S. W. *Een pelgrim naar het absolute*, 1962. — Victor-Henri Debidour, S. W. *ou la transparence*, 1963.

WEINHANDL (FERDINAND) nac. (1896) en Judenburg (Steiermark), ha sido "profesor extraordinario" (1927-1935) y profesor titular (1935-1942) en Kiel. De 1942 a 1944 fue profesor en Frankfurt a.M. y de 1944 a 1946 en Graz. Weinhandl propone un método psicológico, sino general: la filosofía es una filosofía analítico-estructural (*gestaltanalytische Philosophie*). Es, pues, una técnica —y una herramienta— de la "forma". Sus elementos no son cosas, ni sensaciones, ni relaciones, sino esquemas, tendencias, impulsos orientados hacia la estructuración. La filosofía debe aclarar estos contenidos para proceder luego a una organización de las estructuras. El método estructural se convierte entonces en una interpretación estructural (*Gestaltdeutung*), la cual implica una trascendencia estructural (*Gestalt-Transzendenz*). Esta interpretación se aplica a todos los problemas, pero Weinhandl ha trabajado especialmente en el problema de la libertad de la voluntad dentro de la ética. Según Weinhandl, la aplicación del citado método permite entender lo que hay de verdaderamente filosófico en el método y en las ideas de Goethe, el cual es, al entender de Weinhandl, un filósofo tan completo y sistemático como cualquiera de los grandes pensadores.

Obras: *Ueber Urteilsrichtigkeit und Urteilstwahrheit*, 1923 (*Sobre corrección y verdad del juicio*). — *Die Methode der Gestaltanalyse*, 1923 (*El método del análisis de la estructura*). — *Einführung in das moderne philosophische Denken*, 1924 (*Introducción al pensamiento filosófico moderno*). — *Wege der Lebensgestaltung*, 1924 (*Modos de estructuración de la vida*). — *Person, Weltbild und Deutung*, 1926 (*Persona, imagen del*

WEI

mundo e interpretación). — *Die Gestaltanalyse*, 1923 (*El método del análisis de la estructura*). — *Einführung in das moderne philosophische Denken*, 1924 (*Introducción al pensamiento filosófico moderno*). — *Wege der Lebensgestaltung*, 1924 (*Modos de estructuración de la vida*). — *Person, Weltbild und Deutung*, 1926 (*Persona, imagen del mundo e interpretación*). — *Die Gestaltanalyse*, 1927 (*El análisis estructural*). — *Ueber das aufschliessende Symbol*, 1929 (*Sobre el símbolo revelador*). — *Charakterdeutung auf gestaltanalytischer Grundlage*, 1931 (*La interpretación del carácter sobre base analítico-estructural*). — *Die Metaphysik Goethes*, 1932. — *Philosophie und Mythos*, 1936. — *Philosophie; Werkzeug und Waffe*, 1940 (*La filosofía; herramienta y arma*). — *Paracelsus und Goethe*, 1941. — *Die Philosophie des Paracelsus*, 1944.

WEININGER (OTTO) (1880-1903) nació en Viena, donde residió y donde, a los 23 años de edad, se suicidó. Weininger recibió, entre otras, la influencia de Kant y de Nietzsche. Weininger se dio a conocer sobre todo por su libro sobre el sexo y el carácter en el cual presentó, al hilo de una interpretación de datos fisiológicos y psicológicos, una metafísica de los sexos. La inferioridad femenina no es, según Weininger, el resultado accidental de la evolución de la cultura, sino el resultado de una polaridad esencial en la cual lo femenino representa la pasividad y la contingencia, frente a la actividad y eternidad de lo masculino. Ello no significa, empero, que sólo el varón represente el polo positivo y sólo la hembra el polo negativo; lo masculino y lo femenino son categorías últimas que pueden aplicarse a toda la realidad. Las consideraciones de Weininger sobre el sexo y el carácter le llevaron, además, a una filosofía pesimista de la cultura (cuando menos de la cultura actual), así como a un intento de superación de las dificultades de la civilización mediante una acentuación de lo "genial".

Obras: *Geschlecht und Charakter*, 1903 (trad. esp.: *Sexo y carácter*, 1947). — *Ueber die letzten Dinge*, 1907, ed. M. Rappaport (*Sobre las últimas cosas*). — Véase E. Lucka, O. Weininger, *der Mensch, sein Werk und seine Persönlichkeit*, 1905. — K. Dallago, O. Weininger *und Sein Werk*, 1912. — P. Biró, *Die Sittlichkeitsmetaphysik O. Weiningers*, 1927.

WEI

— L. Thaler, *Weiningers Weltanschauung*, 1935. — D. Abrahamsen, *The Mind and Death of a Genius*, 1946.

WEISSE (CHRISTIAN HERMANN) (1801-1866), nac. en Leipzig, fue profesor desde 1845 en la misma ciudad y representante del llamado teísmo especulativo, a cuya dirección pertenecieron también el hijo de Fichte, Immanuel Hermann Fichte (véase) y Hermann Ulrici (véase). Weisse elaboró, en oposición a Hegel, pero sin recibir la influencia de algunas de las tesis de la derecha hegeliana, una metafísica que tenía, ante todo, el propósito de eludir dos de los más evidentes "obstáculos" de la especulación hegeliana: el panteísmo y el intelectualismo abstracto. La confusión de la Idea absoluta con la divinidad y el paso de las formas lógicas a las reales son distintas maneras de ignorar la riqueza y plenitud del ser y el carácter personal de la divinidad; mejor aun, diversas maneras de ignorar la experiencia y, sobre todo, la experiencia del espíritu. Sólo así es posible que la libertad no sea una mera noción vacía; la tendencia de Weisse a lo concreto y su consiguiente oposición a toda dialéctica atemporal y vacía no es menos fuerte que su hostilidad a toda conversión del principio divino en un absoluto irracional, frecuentemente identificado con alguna potencia de la Naturaleza. El teísmo especulativo o teísmo concreto que, discrepando de Hegel, se va aproximando cada vez más a Fichte y a Schelling, se funda en una experiencia que abarca asimismo la revelación y la historia, y no en un análisis que pretenda pasar inmediatamente de lo lógico a lo ontológico, dejando el concepto vacío de realidad. De modo análogo a Baader y a Schelling, Weisse ve en la filosofía de Hegel un formalismo impotente; lo lógico absoluto es, pues, sólo una posibilidad que, en todo caso, debe ser colmada y no puede serlo sino con una efectiva libertad personal. En resumen: lo lógico y lo posible son sólo lo negativo y el límite, mas no lo positivo mismo. Dios no puede contradecir las formas lógicas y las leyes de lo posible, pero esto nada dice todavía acerca de la plenitud real, que la lógica se limita, por así decirlo, a enmarcar. Weisse llega inclusive a una enérgica afirmación de

WEI

la espacialidad y, sobre todo, de la temporalidad de lo Absoluto; toda separación entre el mundo y el principio divino equivale a una negación del propio principio divino. Weisse, lo mismo que Immanuel Hermann Fichte —cuyas filosofías, no obstante divergencias mutuas, coincidían en numerosos respectos— destaca, frente a la vaciedad de lo lógico, aquello que el romanticismo fue cada vez destacando más, lo que el propio Hegel parecía en su juventud haber descubierto: la existencia frente a la esencia, la personalidad libre frente al desenvolvimiento dialéctico, la plenitud de lo Absoluto, la experiencia de la conciencia y de la historia. El teísmo especulativo se complementa así casi necesariamente con una teoría de la libertad y con una doctrina de la realidad entendida como conjunto de personalidades finitas que tienen su centro y su sentido en la infinita personalidad de Dios.

Obras de Weisse: *Ueber den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaften*, 1829 (Sobre el punto de vista actual de las ciencias filosóficas). — *System der Aesthetik als Wissenschaft, von der Idee des Schönen*, 1830 (Sistema de estética como ciencia de la idea de lo bello). — *Die Idee der Gottheit*, 1833 (La idea de la divinidad). — *Grundzüge der Metaphysik*, 1835 (Rasgos fundamentaks de metafísica). — *Evangelische Geschichte*, 1838 (Historias evangélicas). — *Die Evangelienfrage*, 1856 (La cuestión evangélica). — *Das philosophische Problem der Gegenwart*, 1842 (El problema filosófico del presente). — *In welchem Sinne die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientieren hat*, 1847 (En qué sentido la filosofía alemana actual se ha tenido que orientar de nuevo hacia Kant). — *Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums*, 3 vols., 1855-1862 (Dogmática filosófica o filosofía del cristianismo). — *Kleine Schriften zur Aesthetik und aesthetische Kritik*, ed. por R. Seydel, 1867 (Escritos breves para estética y crítica estética). — *Psychologie und Unsterblichkeitslehre*, ed. por R. Seydel, 1869 (Psicología y doctrina de la inmortalidad).

Sobre Weisse, véase: Rudolf Seydel, *Lebensskizze und Charakteristik Weisses*, 1866. — Marie Horstmeier, *Die Idee der Personlichkeit bei I. H. Fichte und Ch. H. Weisse*, 1930. — Franz Ludwig Greb, *Die philosophische Anfänge Ch. H. Weisses*, 1943 (Dis.).

WEN

WENZL (ALOYS), nac. (1887) en Munich, ha sido (1933-1938) "profesor extraordinario" y desde 1946 profesor titular en la Universidad de Munich. Su principal interés es la ética y la filosofía natural, esta última como "metafísica de la filosofía natural". A base de una interpretación de datos científicos, Wenzl ha desarrollado una metafísica de la Naturaleza según la cual toda realidad, incluyendo la realidad material, posee un cierto grado de "interioridad" de carácter "psíquico". Además, toda realidad posee un cierto grado de "libertad", que va desde la indeterminación de los corpúsculos materiales hasta la plena libertad espiritual humana. "Libertad", "actividad" y "realidad" son para Wenzl tres aspectos de un mismo modo de ser básico. Wenzl ha desarrollado asimismo una "ética de la libertad" fundada en la equiparación mencionada de "libertad" y "realidad".

Obras principales: *Das Verhältnis der Einsteinschen Relativitätstheorie zur Philosophie der Gegenwart*, 1924 (La relación entre la teoría de la relatividad einsteiniana y la filosofía actual). — *Das Leib-Seele Problem*, 1933 (El problema cuerpo-alma). — *Théorie der Begabung*, 1934 (Teoría del talento). — *Metaphysik der Physik von heute*, 1935. — *Wissenschaft und Weltanschauung*, 1936, 2a ed., 1948 (Ciencia y concepción del mundo). — *Metaphysik der Biologie von heute*, 1938. — *Philosophie als Weg*, 1939 (La filosofía como camino), 2a ed. con el título: *Metaphysik als Weg von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion*, 1956. — *Seelisches Leben -lebendiger Geist*, 1945 (Vida psíquica — espíritu viviente). — *Die Technik als philosophisches Problem*, 1946. — *Philosophie der Freiheit*, 2 vols., 1947-1949 (Filosofía de la libertad). — *Naturwissenschaft und Christentum*, 1948. — *Materie und Leben als Probleme der Naturphilosophie*, 1949 (Materia y vida como problemas de la filosofía de la Naturaleza). — *Unsterblichkeit. Ihre metaphysische und anthropologische Bedeutung*, 1951 (Inmortalidad. Su significado metafísico y antropológico). — Asimismo, obras sobre Leibniz (*L. und die Gegenwart*, 1947) y Nietzsche (*N. Versuchung und Verhängnis*, 1947).

WERTHEIMER (MAX) (1880-1943), nació en Praga. De 1922 a 1929 fue "profesor extraordinario" en Berlín. De 1929 a 1933 fue profesor

WHE

titular en Frankfurt a.M. Emigrado a los Estados Unidos en 1933, fue a partir de este año profesor en la "New School for Social Research", de Nueva York.

Wertheimer ha sido uno de los autores que han desarrollado la teoría de la forma o de la estructura; nos hemos referido a ésta con más detalle en el artículo sobre la noción de estructura (VÉASE). Wertheimer se ha distinguido no solamente en investigaciones experimentales sobre la percepción del movimiento y sobre el pensar productivo (véase PENSAR), sino también en la elaboración sistemática de los conceptos fundamentales del gestaltismo.

Obras principales: "Experimentalstudien über das Sehen von Bewegungen", *Zeitschrift für Psychologie*, LXI (1912) (Estudios experimentales sobre la visión de los movimientos). — "Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt", *Psychologische Forschung*, I (1921), III-IV (1923), VI (1925), IX (1927) ("Investigaciones para la teoría de la estructura"). — "Über Gestalttheorie", *Abhandlungen der philosophischen Akademie Erlangen*, 1925 ("Sobre teoría de la estructura"). — *Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie*, 1925 (Tres artículos acerca de la teoría de la estructura). — *Productive Thinking*, 1945.

WHEWELL (WILLIAM) (1794-1866), nac. en Lancaster, fue profesor de filosofía en Cambridge. En su historia y en su filosofía de las ciencias inductivas, que influyeron grandemente sobre John Stuart Mill, se propuso averiguar, fundándose en un estudio histórico de los métodos empleados en las ciencias naturales, los elementos aprióricos que concurren en el descubrimiento científico en su relación con los elementos procedentes de la experiencia. Lo *a priori* consiste principalmente para Whewell en la conformación de las sensaciones por la actividad del espíritu, que reúne los hechos en el acto de la coligación. Esta actividad viene representada por las ideas en tanto que formas vacías indisolublemente unidas a las sensaciones. Las ideas son las representaciones generales que nacen a medida que se desarrollan los conocimientos empíricos. De este modo formula el espíritu las hipótesis; semejante formulación es en cierto modo libre, pero la tarea del método científico consiste en compro-

WHE

barlas luego mediante un procedimiento eliminador hasta la definitiva reducción a la única hipótesis adecuada a los hechos.

Hay que observar que, como hemos puesto de relieve en coligación (VÍASE), la filosofía de Whewell sobre las ciencias inductivas no consiste en una serie de esquemas rígidos propuestos al científico. Por el contrario, Whewell insiste continuamente en que la marcha misma de la ciencia debe proporcionar al científico los instrumentos necesarios para el perfeccionamiento de su actividad. Como en el proceso de la historia de la ciencia, por otro lado, se abren continuamente nuevas perspectivas que se incorporan orgánicamente a los métodos y descubrimientos anteriores, es plausible suponer que hay en Whewell la concepción de un proceso y progreso de la razón humana ejemplificado por las ciencias. Podemos decir, así, que en la base de la filosofía de las ciencias de este autor hay, como lo ha observado R. Blanché, una teoría del crecimiento orgánico de la razón. Esta teoría intenta conciliar el racionalismo con la concepción "plástica" de la razón humana y llega inclusive a concebir la razón humana como una realización parcial de la razón divina.

Obras: *Astronomy and General Physics considered in reference to Natural Theology*, 1834. — *History of the Inductive Sciences*, 3 vols., 1837, 2a ed., 1847, 3a ed., 1857. — *The Philosophy of the Inductive Sciences founded upon Their History*, 2 vols., 1840, 2a ed., 1847, 3a ed., 3 vols, distribuidos como sigue: I, *History of Scientific Ideas, Being the First Part of the Philosophy of the Inductive Sciences*, 1858; II, *Novum Organum Renovatum, Being the Second Part of the Philosophy of the Inductive Sciences*, 1858; III, *On the Philosophy of Discovery*, 1860. — *Elements of Morality, including Polity*, 2 vols., 1845, 2a ed., 1864. — *Lectures on Systematic Morality*, I, 1846. *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, 1852, 2a ed., 1868. — *On a Liberal Education in General*, 1850. — Véase J. Todhunter, *W. Whewell, an Account of His Writings, with Selections from His Literary and Scientific Correspondence*, 2 vols., 1876. — Stair Douglas, *Life and Select Correspondence of W. Whewell*, 1881. — M. R. Stoll, *Whewell's Philosophy of Induction*, 1929 (tesis). — R. Blanché, *Le ra-*

WHI

tionalisme de Whewell, 1935. — G. C. Seward, *Die theoretische Philosophie W. Whewells und der kantische Einfluss*, 1938 (Dis.).

WHITEHEAD (ALFRED NORTH) (1861-1947), nac. en Ramsgate (Condado de Kent, Inglaterra), estudió en el Trinity Collège de Cambridge y ha profesado en Inglaterra (1911-1924) y EE. UU. (Harvard, 1924-1947). Whitehead pasó muy pronto de la investigación matemática a la filosófica. Influído por Peano, Cantor y Frege, y en colaboración con B. Russell, prosiguió en los *Principia Mathematica* los trabajos iniciados ya en sus indagaciones de la lógica simbólica y de los axiomas de la geometría. Estos trabajos suponían y al mismo tiempo fundaban un método lógico que aspiraba a superar las limitaciones de la lógica tradicional y que no es, en última instancia, ajeno a las concepciones básicas de su metafísica. El método o técnica lógica que Whitehead llama de la "abstracción extensiva" permite, en efecto, la elaboración de una filosofía relacionista del espacio-tiempo, en la cual se procura eludir la noción de substancia y todas las dificultades a ella inherentes. En este sentido, la física y la metafísica de Whitehead se complementan y no son sino dos vistas, desde diferentes ángulos, de una misma realidad. La realidad está físicamente construida por partículas independientes que ocupan puntos del espacio-tiempo, pero esta concepción es, por lo pronto, demasiado abstracta para que pueda ser objeto de la filosofía de la Naturaleza. Al llevar esta abstracción a una comprensión intuitiva, Whitehead llega a una concepción organicista. El organicismo de Whitehead consiste en considerar todo hecho como un organismo — dando a la palabra 'hecho' el significado muy general de un "suceso" o "acontecimiento" (*event*). Ahora bien, el "organismo" así entendido no es simple, sino que representa la concreción de elementos que son objeto de diversas "prehensiones". El vocablo 'prehensión', acuñado por Whitehead, tiene un doble significado: por un lado, se refiere al aspecto "subjetivo" de la aprehensión; por otro, es un elemento en la constitución del objeto. Esta dualidad es, sin embargo, aparente: la doble signifi-

WHI

cación de la prehensión es análoga a la doble significación de lo subjetivo y lo objetivo, los cuales son sólo "lados" de una realidad. "El término 'percibir' —escribe Whitehead— es generalmente usado para significar una aprehensión cognoscitiva. Lo mismo ocurre con el término 'aprehensión', inclusive omitiendo el adjetivo 'cognoscitivo'. Empleo el término 'prehensión' para significar la aprehensión no cognoscitiva; por él entiendo una aprehensión que puede ser cognoscitiva o no serlo." Por las nociones de prehensión y de organismo, Whitehead penetra así en la metafísica, pues ya no se trata de concebir los objetos del mundo y sus elementos "prehendidos", sino también las puras potencialidades o, como Whitehead las llama, los "objetos eternos". Desde estas bases el pensamiento de Whitehead se desarrolla en forma de una cosmología, que de nuevo intenta sustituir la substancia por un elemento dinámico, y el monismo substancialista por un pluralismo que evita las dificultades propias del dualismo. La metafísica de Whitehead está destinada así a la superación de todos los dualismos clásicos de la metafísica. A este fin, el relacionismo se une con el organicismo en una doctrina que, en cierto sentido, recuerda la de Leibniz; los elementos constitutivos de lo real son, en efecto, esos "sucesos" que Whitehead llama "entidades actuales" u "ocasionales" y que comprenden los aspectos subjetivo y objetivo en una unidad que no sacrifica ninguno de los caracteres correspondientes a cada uno. La tesis de Whitehead, según la cual la estructura de todo organismo es análoga a la de una "ocasión de experiencia", muestra la tendencia de una metafísica que parece inclinarse por el momento a un pampsiquismo, pero que no es sino la atribución a toda realidad de la "experiencia" o, mejor dicho, que no es sino identificación de la realidad con la experiencia. La conciencia no es así sino una manifestación de la experiencia y no, como en otras doctrinas en varios respectos parecidas, la nota coextensiva a lo real.

Sin embargo, sería erróneo calificar a la filosofía de Whitehead de nuevo subjetivismo. Por el contrario, este pensador rechaza todo idealismo en el sentido kantiano y aun puede

WHI

ser considerado por uno de sus aspectos como un neo-realista. La demostración del realismo gnoseológico se efectúa en él por medio de la referencia a la experiencia directa que tiene un sujeto, de la eficacia causal del contorno. Ciertamente es que lo externo parece no tener otra finalidad que la producción de lo subjetivo y que, si se entienden estas palabras en el sentido particular que les da Whitehead, el organismo tiende al sujeto. Esta gnoseología sustenta, pues, y es a la vez sustentada por la metafísica, que parece culminar en una ontología donde las diversas clases de realidad son definidas de acuerdo con la diversidad de repeticiones, contrastes o uniones que las mutuas prehensiones de las ocasiones implican. Acaso como compensación al empirismo radical que supondría subrayar únicamente la experiencia como forma de realidad, Whitehead establece tres órdenes de lo real: el primero está constituido por la energía física, el segundo comprende el presente de la experiencia humana; el último, la eternidad de la experiencia divina. Dios y los objetos eternos no representan, empero, un mero orden de la realidad, sino que la experiencia divina es concebida como un indefinido progreso que es consciente desde una fase inicial en que no era todavía realizado. La teología de Whitehead se completa con una especie de teodicea que revierte a su vez sobre la concepción de Dios; la efectiva existencia del mal supone que la divinidad no es omnipotente, mas esta negación de omnipotencia no es entendida — como en algunas de las direcciones que defienden la noción de un "Dios finito" — como mera negación de una idea vacía, sino como la demostración de una, por así decirlo, no prioridad de Dios frente a la existencia.

Obras: *A Treatise of Universal Algebra, with Applications*, 1898. — "On Mathematical Concepts of the Material World" (*Philosophical Transactions of the Royal Society*), 1906. — *Mathematica* (art. en la *Encyclopaedia Britannica*, 11a ed., 1911). — *Principia Mathematica*, I, 1910; II, 1912; III, 1913 (en colaboración con B. Russell), 2a ed., modificada, 1925-1927, reimp. parcial (hasta *56), 1962. — "Space, Time, and Relativity", *Proceedings of the Aristotelian Society*, XVI (1916), 104-29. — "La théorie relationniste de l'es-

WHI

pace", *Revue de Métaphysique et de Morale*, XXIII (1916), 28-54. — "The Organisation of Thought, Educational and Scientific", *Proc. Arist. Soc.* XVII (1917), 58-76. — *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*, 1919. — "Time, Space, Material: are they the Ultimate Data of Science?", *Proc. Arist. Soc. Supp.* II (1919), 44-57. — *The Concept of Nature*, 1920. — "The Idealistic Interpretation of Einstein's Theory", *Proc. Arist. Soc.* XXII (1922), 130-34. — "The Philosophical Aspects of the Principle of Relativity", *Proc. Arist. Soc.* XXII (1922), 215-23. — "Uniformity and Contingency", *Proc. Arist. Soc.* XXIII (1923), 1-18. — "The Principle of Simultaneity", *Proc. Arist. Soc. Supp.* III (1923), 34-41. — *Science and the Modern World*, 1926 (trad. esp.: *La ciencia y el mundo moderno*, 1949). — *Religion in the Making*, 1926 (trad. esp.: *Aventuras de las ideas*, 1961). — *Symbolism, Its Meaning and Effect*, 1928. — *Process and Reality, an Essay in Cosmology*, 1929 (trad. esp.: *Proceso y Realidad*, 1956). — *The Function of Reason*, 1929. — *The Aims of Education, and other Essays*, 1929 (trad. esp.: *Los fines de la educación y otros ensayos*, 1957). — *Nature and Life*, 1934 (trad. esp.: *Naturaleza y vida*, 1941). — *Modes of Thought*, 1938 (trad. esp.: *Modos de pensamiento*, 1945). — *Essays in Science and Philosophy*, 1947. — Véase también *Whitehead's American Essays in Social Philosophy*, ed. A. H. Johnson [colección de escritos y obiter dicta de W. con introducción de A. H. Johnson], 1961. — Ruth Nanda Anshen, *His Reflections on Man and Nature*, 1961. — Conversaciones con Whitehead: *Dialogues of A. N. Whitehead*, presentados por L. Price, 1955. — Varios autores, *Philosophical Essays for A. N. Whitehead*, 1936. — V. Lowe, W. van Quine, F. C. S. Northrop et al., *The Philosophy of A. N. Whitehead*, 1941, ed. P. A. Schilpp, 2a ed., 1951 [con bib. revisada por V. Lowe]. — Bibliografía: "A. N. Whitehead (1861-1947). A Partial Bibliography", *Bulletin of Bibliography*, XXIII (1961), 90-93.

Véase Dorothy M. Emmet, *Whitehead's Philosophy of Organism*, 1932. — Jean Wahl, "La philosophie speculative de Whitehead" (en *Vers le concret*, 1932). — N. P. Stallknecht, *Studies in the Philosophy of Creation*, 1934. — R. Das, *The Philosophy of Whitehead*, 1938. — E. J. Lintz, *The Unity of the Universe according to A. N. Whitehead*, 1939 (tesis). — John W. Blyth, *Whitehead's Theory of Knowledge*, 1942 (tesis). — Leo A. Foley,

WIL

A Critique of the Philosophy of Seing of A. N. Whitehead in the Light of Thomistic Philosophy, 1946 (tesis). — William W. Hammerschmidt, *Whitehead's Philosophy of Time*, 1947. — Juan David García Bacca, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, vol. II, 1947. — Marc-André Béra, *A. N. Whitehead (Un philosophe de l'expérience)*, 1948. — Félix Cesselin, *La philosophie organique de Whitehead*, 1950. — E. P. Shahan, *Whitehead's Theory of Experience*, 1950. — H. K. Wells, *Process and Unreality. A Criticism of Method in Whitehead's Philosophy*, 1950. — V. Lowe, Ch. Hartshorne, A. H. Johnson, *Whitehead and the Modern World. Science, Metaphysics, and Civilization. Three Essays on the Thought of A. N. Whitehead*, 1950. — Id., id., *Whitehead's Theory of Reality*, 1952. — Id., id., *Whitehead's Philosophy of Civilization*, 1958. — L. Actis Perinetti, *Cosmologia e assiologia in Whitehead*, 1954. — C. Orsi, *La filosofia dell'organismo di A. N. Whitehead*, 1956. — N. Lawrence, *Whitehead's Philosophical Development; a Critical History of the Background of Process and Reality*, 1956. — Jitendra Nath Mohanty, *N. Hartmann and A. N. Whitehead: A Study in Recent Platonism*, 1957. — Ivor Leclerc, *Whitehead's Metaphysics; an introductory Exposition*, 1958. — William A. Christian, *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics*, 1959. — Wolfe Mays, *The Philosophy of Whitehead*, 1959. — Robert M. Palter, *Whitehead's Philosophy of Science*, 1960. — Victor Lowe, *Understanding Whitehead*, 1962. — W. E. Hocking, H. Leblanc, V. Lowe et al., *Studies in the Philosophy of Whitehead*, 1963, ed. G. L. Kline.

Nos. especiales de revistas consagrados a Whitehead: *The Journal of Philosophy*, LVIII (1961), 506-76; *Revue Internationale de Philosophie*, XV, Nos. 56-57 (1961).

WILD (JOHN) nac. en 1902, ha profesado en la Universidad de Harvard (1928-1961; desde 1946, como profesor titular), en Northwestern University (Evanston, Illinois) (1961-1963) y en Yale University (desde 1963). En lucha contra lo que consideraba un imperdonable descuido en los medios universitarios filosóficos ingleses y norteamericanos, Wild propugnó el estudio de lo que llamó "la tradición clásica y medieval de la filosofía realista" y trató de aplicar a los problemas de la vida contemporánea algunas de las concepciones fundamentales de tal tradición. Fundó a

WIL

tal efecto una "Asociación for Realistic Philosophy" de la que fue Presidente (1946-1948) y trató de desarrollar sobre todo las implicaciones de una "filosofía realista" para los problemas de filosofía social. Interesado luego en la fenomenología y en el existencialismo, se ha preocupado por exponer e interpretar el pensamiento de Husserl, Heidegger y otros autores, especialmente en tanto que se aplican al estudio del "mundo de la vida" (*Lebenswelt* [VÉASE]), considerando que Heidegger —especialmente el "primer Heidegger"— ha contribuido a este estudio de modo eminente. Wild se ha interesado también por mostrar las analogías (así como las diferencias) entre el análisis fenomenológico y el estudio del *Lebenswelt*, por un lado, y la "filosofía del lenguaje corriente", sobre todo la de Oxford, por otro lado, tratando de tender un puente entre actitudes filosóficas que suelen ser consideradas como fundamentalmente antagónicas.

Obras: *George Berkeley; A Study of His Life and Philosophy*, 1931. — *Plato's Theory of Man*, 1936. — *Introduction to Realistic Philosophy*, 1948. — *The Challenge of Existentialism*, 1956. — *Education in Human Society*, 1955. — *Existence and the World of Freedom*, 1963 [incluye artículos publicados en varias revistas; destacamos: "Is There a World of Ordinary Language?", *The Philosophical Review*, LXVII (1958)]. — Ha colaborado también en el volumen, editado bajo su dirección: *The Return to Reason. Essays in Realistic Philosophy*, 1953, y en el volumen *Christianity and Existentialism*, 1963.

WILSON (JOHN COOK) (1849-1915) nació en Nottingham (Nottinghamshire, Inglaterra), estudió en el "Balliol College" de Oxford y fue "Fellow" de "Oriel College" en la misma Universidad, donde fue profesor de lógica de 1899 hasta 1915.

Cook Wilson publicó muy poco durante su vida; sus más importantes escritos aparecieron postumamente, en 1926 (véase bibliografía), pero su influencia fue grande en varios filósofos, principalmente oxonienses, como Prichard, Joseph, Ross y Price (VÉANSE). Cook Wilson reaccionó contra el idealismo predominante en su época para defender un tipo de filosofía usualmente considerado como "realista". Esta filosofía se basa primordialmente en la lógica como investigación de las formas de pensamiento

WIL

a diferencia de la lógica formalista y en particular del "logicismo" de Russell, que Cook Wilson consideró como infecundo, y también a diferencia de la lógica del juicio propugnada por los idealistas. La lógica como estudio de las formas de pensamiento tiene que averiguar, según Cook Wilson, los distintos actos de juicio que puede comprender un solo enunciado. Por lo demás, todas las formas de pensamiento se fundan en los actos de juicio que llamamos "conocimiento", el cual es la forma de pensamiento básica, y aquella mediante la cual se determinan formas de pensar como la opinión, la duda, la suposición, etc.

Tanto contra el "logicismo" como contra el idealismo, Cook Wilson concedió gran importancia al estudio de la relación entre pensamiento y lenguaje y al análisis de los modos de expresarse en el lenguaje cotidiano, pues éstos revelan formas de pensar que las citadas tendencias descuidan o, según los casos, dan por supuestas sin preocuparse de examinarlas. Uno de los resultados del examen por Cook Wilson de las expresiones del lenguaje corriente es su rechazo de la lógica fundada en la simple relación sujeto-predicado. En todo caso, Cook Wilson puso de relieve que tal relación no está determinada por la mera forma del juicio; hay que saber lo que se pregunta para conocer lo que se dice exactamente cuando se formula un juicio que posea sujeto y predicado.

Las formas de pensamiento expresan para Cook Wilson las relaciones entre las cosas mismas, pero no son ni estas cosas ni estas relaciones. Aprender un sujeto, o sus relaciones, por medio del pensamiento supone la previa existencia del objeto, o de sus relaciones. Ello no quiere decir que las cosas y sus relaciones sean completamente trascendentes a los modos de aprehenderlas; los objetos son efectivamente aprehendidos como tales, pero la aprehensión del modo como el objeto aparece a la conciencia que lo aprehende.

Obras: *Aristotelian Studies*, I, 1879. — *Statement and Inference*, 2 vols., 1926. — Véase la nota biográfica de A. S. L. Farquharson en la obra últimamente mencionada; además: R. Robinson, *The Province of Logic; An Interpretation of Certain Parts of Cook Wilson's "Statement and Inference"*, 1931. — M. Ahmed, *The Theory of*

WIL

Judgment in the Philosophies of F. H. Bradley and J. C. W., 1955.

WILLE (BRUNO) (1860-1928) nació en Magdeburgo. Interesado por las reformas sociales y por el "librepensamiento", Wille desplegó gran actividad en la fundación de sociedades de las que esperaba un gran progreso en dichos ideales (la *Frère Volksbühne*, fundada en 1890; la *Neue Freie Volksbühne*, en 1892; el *Giordano-Bruno-Bund* en 1900). Colaboró también en 1906 a la fundación de la "Liga monista alemana" (*Deutsche Monistenbund*). Influido en parte por Mach y otros "fenomenistas" e "inmanentistas" de su tiempo, pero sobre todo por Fechner, Wille se inclinó hacia un monismo psíquico de carácter idealista, a un "cristianismo monista" y a una especie de "monismo fáustico" combinado con un pampsiquismo. Wille predicaba también un "anarquismo noble" y defendía la idea de "un mundo vivificado por un alma", por un "yo universal" que debía constituir la base de toda moralidad humana.

Obras: *Phänomenalismus bei Hobbes*, 1888 (*El fenomenalismo en H.*). — *Der Tod*, 1889 (*La muerte*). — *Das Leben ohne Gott*, 1889 (*La vida sin Dios*). — *Die Beweise vom Dasein Gottes*, 1890 (*Las demostraciones de la existencia de Dios*). — *Sittliche Erziehung*, 1890 (*La educación moral*). — *Lehrbuch für die Jugendunterweisung fräter Gemeinden*, 3 vols., 1890-1891 (*Manual para la introducción de la juventud de las comunidades libres*). — *Atheistische Sittlichkeit*, 1892 (*Moralidad atea*). — *Philosophie der Befreiung durch das reine Mittel*, 2 vols., 1892-1894 (*Filosofía de la liberación por el medio puro*). — *Die freie Jugend*, 1896 (*La juventud libre*). — *Die Religion der Freude*, 1898 (*La religión de la alegría*). — *Materie nie ohne Geist*, 1900 (*La materia, nunca sin el espíritu*). — *Die Christusmythe als monistische Weltanschauung, ein Wort zur Verständigung zwischen Religion und Wissenschaft*, 1903 (*El mito de Cristo como concepción monista del mundo. Mensaje para la conciliación de la religión y la ciencia*). — *Auferstehens*, 1904 (*Resurrección*). — *Das lebendige All*, 1905 (*El Todo viviente*). — *Darwins Weltanschauung*, 1906. — *Faustischer Monismus*, 1907. — *Lebensweisheiten*, 1913 (*Sabidurías de la vida*). — *Gemeinschaftsgeist und Persönlichkeit*, 1920 (*Espíritu comunal y personalidad*). — *Das Ewige und seine Masken*, 1929 (*Lo eterno y*

WIL

sus máscaras). — *Der Maschinenmensch und seine Erlösung*, 1930 (*El hombre-máquina y su redención*) [postuma]. — *Die Philosophie der Liebe*, 1930 (*La filosofía del amor*) [póstuma]. — Edición de Obras completas: *Gesammelte Werke*, desde 1930.

Véase Hans Mack, *B. W. als Philosoph*, 1913 (Dis.). — Id., id., *Das Bruno-Wille-Buch*, 1923.

WILLMANN (OTTO) (1839-1920) nació en Lissa (Posnanía). De 1872 a 1877 fue "profesor extraordinario" y de 1877 hasta su jubilación en 1903 profesor titular en la Universidad de Praga. Discípulo de Trendelenburg en Berlín y afecto primero al pensamiento de Herbart, Willmann manifestó interés por el pensamiento de Aristóteles y por una filosofía de tipo "realista", que lo llevó a una posición tomista. Willmann examinó y criticó la tradición idealista por un lado y el pensamiento materialista por otro, como posiciones unilaterales a las cuales opuso una "filosofía completa": la *philosophia perennis*. Ésta es, según Willmann, una filosofía a la vez realista y "organicista". Especialmente importantes fueron los trabajos de Willmann en filosofía de la educación; su "pedagogía social" afirma, contra el idealismo y el materialismo, que la persona del educando no es ni completamente autónoma ni completamente heterónoma, pues sólo de este modo es posible el proceso educativo como proceso social.

Obras principales: *Pädagogische Vorträge über die Hebung der geistigen Tätigkeit durch den Unterricht*, 1868, 4a ed., 1905 (*Lecciones pedagógicas sobre la elevación de la actividad espiritual mediante la instrucción*). — *Didaktik als Bildungslehre nach ihren Beziehungen zur Sozialforschung und zur Geschichte der Bildung dargestellt*, 2 vols., 1882-1889, 5a ed., 1 vols., 1923 (trad. esp.: *Teoría de la formación humana*, 2 vols., 1948. — *Geschichte des Idealismus*, 3 vols., 1894-1897, 2a ed., 1897 (*Historia del idealismo*). — *Philosophische Propädeutik*, 3 vols., 1901-1904, 2a ed., 1905-1908, 3a y 4a eds., 1912. — *Die Wissenschaft vom Gesichtspunkt der katholischen Wahrheit*, 1916, 3a ed., 1928 (*La ciencia desde el punto de vista de la verdad católica*). — *Grundlinien idealer Weltanschauung*, 1905. — *Aus der Werkstatt der philosophia perennis*, 1912 (*Del taller de la phil. per.*) [colección de ensayos].

Véase Georg Greisse, *O. W. als Pädagog*, 1916 [*Pädagogische Forschungen*, 1]. — Hermann Pixberg, *Sozio-*

WIL

logie und Pädagogik bei W., Barth, Litt und Krieck, 1925 (Dis.). — Franz Kurfess, *Zwei Pädagogen der Gegenwart: Spranger und W.*, 1928 (Dis.). — Wenzel Pohl, *O. W.*, 1930. — Id., id., *O. Willmanns religiöser Entwicklungsgang*, 1935.

WILLY (RUDOLF) nac. en 1855, escribió durante su residencia en Mels (Cantón suizo de Saint Gallen) una serie de obras en las que desarrolló las ideas fundamentales de la filosofía de Avenarius (VÉASE). Según Willy, todo conocimiento se basa en una "experiencia total" constituida por el conjunto de las vivencias de la Humanidad. El contenido de dicha experiencia es lo que llamamos "mundo exterior". Este mundo es un todo del que se desgajan o desprenden tanto lo que llamamos "cosas" como lo que llamamos "personas", es decir, "objetos" y "sujetos", los cuales son aspectos de la misma realidad primaria. Todo cuanto hay, afirma Willy, es "el cuerpo de la Humanidad" en cuanto "historia humana viviente en movimiento". Con ello Willy llevó a sus últimas consecuencias el immanentismo de Avenarius y designó su propio sistema como un "monismo primario" (*Primärmonismus*).

Obras: *Die Krisis in der Psychologie*, 1899 (*La crisis en la psicología*). — F. Nietzsche, *eine Gesamtschilderung*, 1904 (F. N. *Retrato completo*). — *Gegen die Schulweisheit. Eine Kritik der Philosophie*, 1905 (*Contra el saber académico. Crítica de la filosofía*). — *Die Gesamterfahrung vom Gesichtspunkt des Primärmonismus*, 1908 (*La experiencia total desde el punto de vista del monismo primario*). — *Ideal und Leben vom sozialen Gesichtspunkt*, 1909 (*Ideal y vida desde el punto de vista social*). — Además, varios trabajos en el *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*: "Bemerkungen zu Avenarius 'Kritik der reinen Erfahrung'" (XVI, 1892) ("Observaciones a la 'Crítica de la experiencia pura', de Avenarius"); "Das Erkenntnistheoretische Ich und der natürliche Weltbegriff" (XVIII, 1894) ("El yo gnoseológico y el concepto natural del mundo"); "Der Empiriokritizismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt" (XX, 1896) ("El empiriocriticismo como el único punto de vista filosófico").

WINCKELMANN (JOHANN JOACHIM) (1717-1768) nació en Stendal (Prusia). Estudió teología en Halle y medicina en Jena. En 1748 fue nombrado bibliotecario de Enrique de Büna en Nötenitz, cerca de Dresden,

WIN

interesándose grandemente por los tesoros del arte clásico conservados en los museos de Dresden. Desde 1755 a 1768 residió en Italia, cuyos tesoros de arte clásico estudió a fondo. Sus estudios dieron origen a su *Historia del arte antigua* (Cfr. bibliografía) y a diversos otros trabajos que ejercieron gran influencia y determinaron por un tiempo la visión del arte antiguo y de la cultura antigua, así como las ideas sobre el arte y la belleza. Huellas de los trabajos y las ideas de Winckelmann pueden encontrarse en Kant, Goethe, Schiller, Herder, los hermanos Schlegel, Hegel, etc., por lo que, aunque no filósofo, Winckelmann ocupa un lugar en la historia de la filosofía y en particular en la de la estética.

Los aspectos de los trabajos de Winckelmann que interesan más desde el punto de vista filosófico son los siguientes: 1. La reacción contra los estilos enfáticos, complicados, barrocos o meramente "bonitos" (como el rococó) dio lugar a un renovado interés por el ideal antiguo, y especialmente griego, de belleza. 2. Este ideal de belleza se funda, según Winckelmann, en la majestad y en el reposo sereno. 3. Suprema manifestación del mismo es la figura humana. En ésta se manifiesta una armonía funcional, cuyo eje es una línea elíptica funcional. 4. La armonía funcional en cuestión no es determinable matemáticamente en sus detalles y variaciones, las cuales son siempre nuevas e insospechadas. 5. Expresiones, acciones, etc., en el arte son siempre manifestaciones de la belleza, la cual es, en el fondo, alegre y serena. 6. La belleza es indefinible, pero no carece de principios; es armónica, pero no carece de variedad. 7. El arte no se manifiesta de una sola vez, sino que tiene una historia y una evolución de carácter "orgánico"; en el esquema proporcionado por el arte griego, se comienza con un período (o pre-período) de completa libertad y disponibilidad; se pasa luego a una fase dura y potente, luego a una "elevada" (o "majestuosa") y, finalmente, a una "bella", antes de sumirse en una decadencia. Winckelmann prefiere la fase "majestuosa" a todas las demás. Así, el arte tiene una historia que se desenvuelve a la manera de un organismo.

Entre los escritos de Winckelmann

WIN

destacamos: *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in Malerei und Bildhauerkunst*, 3 vols., 1755 (*Ideas sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y en la escultura*). — *Anmerkungen über die Baukunst der Alten*, 1762 (*Observaciones sobre la arquitectura de los antiguos*). — *Geschichte der Kunst des Altertums*, 2 vols., 1764 (*Historia del arte antiguo*). — *Versuch einer Allegorie*, 1766 (*Ensayo de una alegoría*). — *Monumenti antichii inediti*, 2 vols., 1767-1768. — De todas estas obras hay nuevas ediciones, incluyendo ediciones críticas. — Ediciones de obras completas: 11 vols., 1808-1825; ed. Fernow, H. Meyer, J. Schulze; 12 vols., 1825-1829, ed. J. Eiselein.

Véase Carl Justi, *W. und seine Zeitgenossen*, 3 vols., 1866-1873, 4a ed., 1943. — Heinrich Segelken, *W.*, 1917. — B. Vallentin, *W.*, 1931. — W. Waetzoldt, J.J. W., 1940. — L. Curtius, *W. und seine Nachfolger*, 1941.

WINDELBAND (WILHELM) (1848-1915), nacido en Potsdam, fue profesor en Zurich (1876-1877), en Friburgo i. Br. (1877-1882), en Estrasburgo (1882-1903) y en Heidelberg (1903-1915). Adalid de la llamada escuela de Badén, cultivó dentro del neokantismo una tendencia que, frente al naturalismo de Marburgo, subrayaba el valor y significado de las ciencias históricas. Concurren en la formación de la teoría del conocimiento de Windelband (así como de la de su discípulo Heinrich Rickert) no sólo el neokantismo, sino también el descubrimiento hegeliano del espíritu como entidad que se realiza en el tiempo histórico y la reflexión de Lotze sobre los valores. Windelband se propone dilucidar filosóficamente y desde un punto de vista crítico los problemas que el propio Kant y la escuela de Marburgo habían desatendido o considerado sólo parcialmente: la esfera de la cultura humana objetiva, investigada por las ciencias culturales, las cuales poseen igual validez y dignidad que las ciencias de la Naturaleza. La reflexión de Windelband sobre la historia y su contraposición de la misma a la ciencia natural desembocó en una primera clasificación general basada en la estructura interna de la ciencia: la división de las ciencias en nomotéticas e idiográficas. Windelband llama nomotéticas a las ciencias naturales consagradas a la investigación de las leyes, en oposición a las ciencias idiográficas o ciencias culturales

WIN

que investigan la forma. Las primeras son ciencias que generalizan los hechos particulares, los cuales son considerados como ejemplares típicos de una misma especie, en tanto que las segundas son ciencias individualizantes que buscan la forma de lo particular. A las ciencias nomotéticas pertenecen, según Windelband, todas las ciencias de la Naturaleza (física, astronomía, biología, etc.). A las ciencias idiográficas pertenecen, en cambio, las culturales e históricas (Historia propiamente dicha, Derecho, arte, etc.). En cuanto al problema de la psicología, ya ampliamente dilucidado por Dilthey y resuelto en un sentido de transformación de ésta en una hermenéutica general como base de las ciencias del espíritu, recibe en Windelband una solución ambigua, que consiste en hacer de ella una ciencia natural por su finalidad y estructura interna y una ciencia cultural por su objeto. Windelband destaca la importancia de la comprensión precientífica de la vida humana, del "conocimiento del hombre" en un sentido generalizado. El estudio de la Historia y de la ciencia cultural a base de este conocimiento no significa una objeción contra su rigor científico; la ciencia cultural es no sólo rigurosa, sino que, además, como corresponde a su relación con la vida humana en su totalidad, constituye el acceso al reino de los valores y el fundamento de toda concepción general del mundo. El descubrimiento del reino de los valores tiene para Windelband el sentido de una superación de todo relativismo, pues el valor es lo que hace de la ciencia de cada una de las grandes esferas de la cultura algo absoluto e intemporalmente válido. En el valor se resuelve todo juicio, con inclusión del juicio de verdad, y, por lo tanto, la propia ciencia natural está sometida, en una u otra forma, a la supremacía del valor. El reino de los valores como reino del deber ser constituye, pues, al mismo tiempo, el objeto de la filosofía y la base de la concepción del mundo. La filosofía tiene "por problema y campo" examinar y descubrir "los valores de validez universal"; la concepción del mundo, por otro lado, se basa necesariamente en el reconocimiento de estos valores. Los problemas metafísicos, que Windelband rechaza formalmente, reciben, no obs-

WIS

tante, por este primado del valor, una solución indirecta, pues el reino de los valores de validez universal coincide con el reino de lo Absoluto. Windelband se ha ocupado de aplicar a la lógica de las ciencias culturales y al problema de la Historia de la filosofía esta concepción de los valores que en Rickert aparece ya muy desarrollada y sistematizada.

Obras principales: *Die Lehre vom Zufall*, 1870 (*La teoría de la contingencia*). — *Ueber die Gewissheit der Erkenntnis*, 1873 (*Sobre la certidumbre del conocimiento*). — *Die Geschichte der neueren Philosophie*, 2 vols., 1878-1880 (trad. esp.: *Preludios filosóficos*, 1949). — *Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum*, 1888, 4a ed., 1923 (trad. esp.: *Historia de la filosofía antigua*, 1955). — *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 1892, varias ediciones, las últimas (15a, 1957, con apéndice de Heinz Heimsoeth sobre la filosofía del siglo XX (trad. esp.: *Historia de la filosofía*: I, II, 1941; III, 1942; IV, 1943; V, VI, 1942; VII, 1943). — *Geschichte und Naturwissenschaft*, 1894 (*Historia y ciencia natural*). — "Vom System der Kategorien" (en *Philosophische Abhandlungen Ch. Sigwart zu seinem 70. Geburtstag gewidmet*), 1900 ("Del sistema de las categorías"). — *Ueber Willensfreiheit*, 1904 (*Sobre la libertad de la voluntad*). — *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts*, 1909 (*La filosofía en la vida espiritual alemana del siglo XIX*). — "Ueber Gleichheit und Identität" (*Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*), 1910 ("Sobre igualdad e identidad"). — "Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus", *Logos*, I (1910), 186-96. — ("Filosofía de la cultura e idealismo trascendental"). — *Einleitung in die Philosophie*, 1914 (*Introducción a la filosofía*). — Véase A. Hoffmann, *Das Systemprogramm der Philosophie der Werte. Eine Würdigung der Axiologie W. Windelbands*, 1922. — Heinrich Rickert, *W. Windelband*, 1915, 2a ed. 1929. — A. Ruge, *W. Windelband*, 1917.

WISDOM (JOHN [ARTHUR JOHN TERENCE DIBBEN]), nacido (1904) en Londres, es "Fellow" en Trinity Collège, de la Universidad de Cambridge y profesor de filosofía en la misma Universidad. Aunque muy influido por el "último Wittgenstein",

WIS

hay diferencias entre el modo como Wittgenstein condujo el análisis del lenguaje corriente y el modo como Wisdom procede. Tanto Wittgenstein como John Wisdom estiman que las proposiciones filosóficas muestran que quien las usa "se ha extraviado" en las complejidades del lenguaje. Pero mientras Wittgenstein adoptaba una actitud negativa y recomendaba disolver las paradojas engendradas por las proposiciones filosóficas, Wisdom indica que tales paradojas, lejos de provocar una mera confusión, pueden dar lugar a una singular penetración. En efecto, en las proposiciones filosóficas se revela algo que en el lenguaje corriente pasa inadvertido. Las paradojas filosóficas, además de interesantes o curiosas, son iluminadoras. Ello no quiere decir que las proposiciones filosóficas sean "verdaderas". Pero quiere decir que ante una proposición filosófica, y el aspecto paradójico que ella ofrece, la actitud recomendable es ver qué es lo que ilumina la paradoja, aun si es falsa. Por eso el análisis procede, en Wisdom, del modo: "Sí, es cierto, pero por otro lado. ...", con lo cual se descubren similitudes (y diferencias) que escapan al examen ordinario. Así, el lenguaje filosófico aclara en la medida en que sume en perplejidad. Similitudes y diferencias aparecen solamente cuando, después de haber enunciado una proposición, se sienta la proposición contraria. Ello sucede inclusive en la misma proposición en que se funda el análisis de Wisdom, es decir, en la proposición según las cuales los enunciados filosóficos son recomendaciones verbales. Negar que sean recomendaciones verbales ilumina similitudes y diferencias en las recomendaciones verbales. De ahí que Wisdom haya podido escribir: "Los filósofos deberían seguir empeñándose en decir lo que no se puede decir" [subrayado por nosotros].

Escritos principales: *Interpretation and Analysis*, 1931 [monog.]. — *Problems of Mind and Matter*, 1934. — *Other Minds*, 1952. — *Philosophy and Psychoanalysis*, 1953. Estos dos volúmenes recogen diversos escritos de J. W. publicados antes en revistas. — *The Metamorphosis of Metaphysics*, 1963 [Annual Philosophical Lecture. Traducido a Cambridge, estudió con Henriette Hertz Trust. Proceedings of the British Academy, 47].

Véase David Pole, *The Latter Philosophy of Wittgenstein*, 1958 ["Epi-

WIT

logue: John Wisdom", págs. 103-29]. WITELLO (ca. 1230-ca. 1275) nac. en las proximidades de Liegnitz o Legnica (Silesia inferior), estudió en Padua y se relacionó en Viterbo con Guillermo de Moerbeke, a quien dedicó su *Perspectiva*. En esta obra se resumen y se analizan investigaciones ópticas llevadas a cabo por varios autores, entre ellos Euclides, Ptolomeo y Alhacén (965-1038). La base filosófica de este trabajo es la doctrina neoplatónica de la luz (VÉASE) tal como fue desarrollada por el citado Guillermo de Moerbeke especialmente bajo la influencia de Proclo. Por lo tanto, Witelo defiende la doctrina de la difusión por Dios de una luz que ilumina las substancias inteligibles inferiores, las cuales, a su vez, irradian sobre las otras substancias inferiores a ellas y así sucesivamente. La gradación que va de lo inteligible a lo corporal resulta, así, una consecuencia necesaria de tal difusión, que es a la vez principio de causalidad. Entre las investigaciones ópticas citadas se encuentra una exposición y examen de las leyes de la propagación de la luz y de diversos fenómenos fundamentales de la visión. Ediciones de la *Perspectiva*, 1535, 1572. Extractos de la obra en C. Baumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrh.*, 1908 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, III, 2], Texto resumido de los tratados *De natura daemonum* y *De primaria causa paenitentiae*, descubiertos por A. Birkenmajer en los "Études sur Witelo" del citado Birkenmajer publicados en el *Bulletin de l'Académie des Sciences de Cracovie*, I-IV, 1918-1922. Véase también M. Grabmann, "Der Neuplatonismus in der deutschen Hochscholastik", *Philosophisches Jahrbuch*, XXIII (1910), 38-54.

WITTGENSTEIN (LUDWIG) (1889-1951) nació en Viena. Cursó la carrera de ingeniero en Berlín y en 1908 se dirigió a Manchester para continuar sus estudios en dicha profesión. Su interés por las matemáticas lo llevó a ocuparse de los fundamentos de esta disciplina y a estudiar los escritos de Russell y Frege al respecto. Trasladado a Cambridge, estudió con Russell antes de la primera guerra mundial. De regreso a Austria, fue soldado del Ejército austríaco durante la guerra, y al final de ésta fue hecho prisionero en Italia. Por esta

WIT

época había terminado el *Tractatus logico-philosophicus* (véase bibliografía), a que nos referiremos luego. Después de la guerra renunció a su fortuna privada y se colocó como maestro de escuela en Austria. En contacto con los que iban a fundar el "Círculo de Viena" (VÉASE), su *Tractatus* ejerció gran influencia sobre los miembros del futuro "Círculo", al cual, por lo demás, Wittgenstein no perteneció. En rigor, ya poco después de publicado el *Tractatus* le entraron graves dudas acerca de las ideas expresadas en el mismo. Después de una breve visita a Cambridge en 1925, volvió a la misma Universidad en 1929 y se estableció en ella, madurando a la sazón sus nuevas ideas, las cuales expresó oralmente y fueron conocidas o directamente o por la circulación, de mano en mano, de los llamados "Cuaderno azul y Cuaderno pardo" (*The Blue and Brown Books* (véase bibliografía)). Un aura de misterio rodeó durante algún tiempo las enseñanzas, o, mejor dicho, las "nuevas enseñanzas", de Wittgenstein. En 1939 fue nombrado profesor titular en Cambridge, sucediendo en la cátedra a G. E. Moore. En 1947 renunció a la cátedra que, por lo demás, había dejado durante la segunda guerra mundial, cuando se alistó para trabajar como ayudante en un hospital de Londres. Cuatro años después de su renuncia, falleció de cáncer. Aparte el *Tractatus*, y un artículo en 1929, todos los escritos de Wittgenstein han sido publicados postumamente.

Se suele distinguir entre dos períodos en el pensamiento de Wittgenstein, caracterizados sobre todo respectivamente por el contenido del *Tractatus* y de las *Philosophische Untersuchungen* (*Investigaciones filosóficas*); designaremos estos dos períodos con los nombres de "el primer Wittgenstein" y "el último Wittgenstein". A veces se ha hablado de un "período intermedio" en el cual Wittgenstein desarrolló lo que se ha llamado "positivismo terapéutico" y también "psicoanálisis intelectual", pero esta actitud no fue reconocida por el propio Wittgenstein y es más bien propia o de algunos wittgensteinianos o bien de una posible interpretación de ciertas consecuencias de la actividad intelectual de Wittgenstein, a las cuales, por lo demás, Wittgenstein se opu-

WIT

so vivamente. Sólo en una cierta medida puede hablarse de una terapéutica en el caso de Wittgenstein; es la que consiste en extirpar lo que llamó "supersticiones" (Cfr. *infra*). Además, las ideas peculiares del "último Wittgenstein" comenzaron a madurar ya algunos años después de aparecido el *Tractatus*, y acaso muy poco después. Ahora bien, el hablar de un "primer Wittgenstein" y de un "último Wittgenstein" no equivale a decir que no hay ninguna relación entre ambos. Por un lado, el "último Wittgenstein" es en gran parte comprensible como una reacción contra el "primero", sin el cual el "último" no tendría mucho sentido. Por otro lado, y sobre todo, las diferencias entre los dos Wittgenstein no impiden que haya un "modo de pensar" común a ambos, un tipo de filosofar característicamente "wittgensteiniano". En ambos casos, además, el centro de la preocupación de Wittgenstein es el lenguaje.

Lo que hemos dicho en el artículo ATOMISMO LÓGICO puede ayudar a comprender el "primer Wittgenstein" —o el Wittgenstein del *Tractatus*—, ya que las ideas del primer Wittgenstein son similares, bien que no completamente coincidentes, con las de los atomistas lógicos. Según Wittgenstein —por el que entenderemos ahora "el primer Wittgenstein"— el mundo es la totalidad de los hechos (véase HECHO) atómicos y no de las cosas, ya que un hecho atómico está formado justamente por "cosas" o "entidades". Estas "cosas" o "entidades" son nombrables (mediante nombres, pronombres personales, adjetivos demostrativos, etc.), de modo que hay, por lo pronto, una relación de las cosas con las palabras. Como una combinación de "cosas" es un hecho atómico, una combinación de palabras es una proposición atómica. Las proposiciones atómicas "re-presentan" hechos atómicos en el sentido de que las primeras son una re-presentación, "cuadro" o "pintura" de los segundos; las proposiciones atómicas y los hechos atómicos son isomórficos (véase ISOMORFISMO); el lenguaje se convierte, así, en un mapa, o especie de mapa, de la realidad. Las proposiciones atómicas que no representan hechos atómicos carecen de significación. En cuanto a las combinaciones de proposiciones atómicas constituyen las llamadas "funciones de verdad" (véase FUN-

WIT

CIÓN DE VERDAD; véase también TAUTOLOGÍA). Wittgenstein escribe que "los límites de mi lenguaje significan los límites del mundo" — una tesis a la que se ha acusado con frecuencia de conducir a un solipsismo (VÉASE) lingüístico. Ciertamente que el lenguaje corriente no responde a la descripción antes bosquejada, pero ello se debe simplemente a que el lenguaje corriente no responde a la descripción antes bosquejada, pero ello se debe simplemente a que el lenguaje corriente es defectuoso; hay que mostrar, en el fondo de él, un "esqueleto lógico" que constituye su naturaleza esencial. Este esqueleto lógico es el "lenguaje ideal". Desde luego, las proposiciones mediante las cuales se describe, o descubre, el esqueleto lógico del lenguaje no son ni proposiciones atómicas ni funciones de verdad; por eso carecen ellas mismas de significación (o, mejor, de sentido, *Sinn*). El *Tractatus* es por ello como un andamio que puede desecharse una vez construido el edificio, como una escalera que puede apartarse una vez se ha verificado la ascensión. Wittgenstein escribe que "lo que se expresa por sí mismo en el lenguaje, no podemos expresarlo mediante el lenguaje"; esto equivale a decir que "lo que se puede mostrar, no se puede decir". Así, lo que se ha hecho ha sido no enunciar algo sobre el lenguaje y el isomorfismo del lenguaje con la realidad, sino simplemente mostrarlo. La filosofía no puede ir más allá, y por eso la filosofía no es propiamente una ciencia, sino una actividad, *Tätigkeit*; lo que hace la filosofía no es "decir", sino sólo "aclarar".

El "último Wittgenstein" encontró pronto el *Tractatus* sumamente insatisfactorio; en rigor, completamente insatisfactorio. Esta conclusión no fue en Wittgenstein resultado de una nueva argumentación mediante la cual mostrara que el *Tractatus* era erróneo; fue resultado de un nuevo modo de ver por el cual el anterior aparecía como una superstición. Esta superstición sobre el lenguaje había sido, por lo demás, producida por el propio lenguaje. Pues el lenguaje engendra supersticiones, de las cuales tenemos que *deshacernos*. La filosofía tiene ahora una misión distinta —aunque también de naturaleza "aclaradora"—: debe ayudarnos a rehuir "el embrujamiento de nuestra intelligen-

WIT

cia mediante el lenguaje". Pero sólo podremos lograrlo cuando veamos claramente "el lenguaje", en vez de ilusionarnos sobre él tratando de descubrirle una esencia. No hay nada "oculto" en "el lenguaje"; hay que abrir los ojos para ver, y describir, cómo funciona. Ahora bien, el lenguaje funciona en sus usos. No hay que preguntar, pues, por las significaciones; hay que preguntar por los usos (véase USO). Pero estos usos son múltiples, variados; no hay propiamente el lenguaje, sino lenguajes, y éstos son "formas de vida". Lo que llamamos "lenguaje" son "juegos de lenguaje" (véase LENGUAJE [JUEGOS DE]). Uno de los muchos juegos de lenguaje sirve para describir. Pero hay muchos otros: para preguntar, para indignarse, para consolar, etc. No hay, pues, una función del lenguaje como no hay una función en una caja de herramientas. Una herramienta sirve para martillar; otra para agujerear, etc. No hay función común de las expresiones del lenguaje; hay innumerables clases de expresiones y de modos de usar las palabras — o lo que parecen ser las mismas. No hay ni siquiera algo común que sea *el* juego de lenguaje. Lo único que hay son "similitudes", "aires de familia", que se combinan, intercambian, entrecruzan. Pensar lo contrario es simplificar el lenguaje y con ello engendrar perplejidades, dejarse seducir por el embrujamiento del lenguaje, por una determinada "visión del lenguaje, que ilusoriamente suponemos ser la única, la "verdadera". No hay en los juegos de lenguaje nada oculto tras ellos; los juegos de lenguaje son el uso que se hace de ellos, el modo como sirven en las "formas de vida".

Por haberse ilusionado sobre el lenguaje, se han suscitado lo que se han llamado "problemas filosóficos" y que no son en modo alguno "problemas", sino "perplejidades". Ahora bien, los problemas se resuelven, pero no las perplejidades; estas últimas sólo se "disuelven". Por eso los llamados "problemas filosóficos" tienen, según Wittgenstein, la forma: "No sé cómo salir del paso." Las perplejidades filosóficas no son problemas para los cuales pueda encontrarse una solución descubriendo una realidad en la que no se había reparado. En filosofía no hay nada oculto; todos los datos del

WIT

sedicente "problema" se hallan a nuestra mano. Más todavía: los "problemas" en cuestión se refieren a conceptos que, fuera de la filosofía, dominamos perfectamente. Preguntar qué hora es no causa perplejidades. Pero inquirir acerca de la naturaleza del tiempo nos confunde. Trasladarse a otra ciudad no nos sume en abismales paradojas. Pero meditar sobre la naturaleza del espacio nos coloca en un laberinto en el cual no parece haber salida. Y, sin embargo, hay una salida: es la que consiste en liberarse de la superstición de que hay un laberinto. El fin de la filosofía es algo así como "salir de la encerrona" «n que nos ha colocado nuestra tenaz incompreensión del funcionamiento, o funcionamientos, de los lenguajes. Todo ello parece conducir a la idea de que las cuestiones filosóficas son absurdas e inútiles. Pero no hay tal. Muchas de las llamadas "cuestiones filosóficas" tienen un sentido y aun un "sentido profundo". Éste consiste en mostrarnos las raíces de nuestra perplejidad, y, sobre todo, en mostrarnos que tales raíces se hallan muy fuertemente hincadas en nosotros. Al fin y al cabo, debe de haber una razón por la cual algunos hombres se han sentido fascinados por "cuestiones filosóficas"; la razón es que estas cuestiones son, en verdad, "fascinantes". Son, en suma, "embruadoras". Y hasta es posible considerar tales cuestiones, o cuando menos algunas de ellas, como la consecuencia de las embestidas que nuestra inteligencia da contra los límites del lenguaje. Al revés de lo que pensaba "el primer Wittgenstein", "el último Wittgenstein" no creía que las cuestiones filosóficas no tienen significación; si no la tuvieran, carecerían de todo poder de "embruajamiento". Tampoco creía que las cuestiones filosóficas fuesen a la postre, pura y simplemente, "cuestiones lingüísticas". Las cuestiones filosóficas emergen del lenguaje, pero no son "cuestiones lingüísticas": son cuestiones acerca de realidades que nos sumen en confusión por no saber cómo tratarlas adecuadamente, por no saber cómo "ver" la "cuestión". Por «so la filosofía tiene por misión hacernos ver. La filosofía no explica ni deduce ni infiere nada: "pone a la vista" las perplejidades en las que nos ha sumido la tenaz propensión a olvidar por qué usamos ciertos conceptos,

WIT

a pensar que hay caracteres comunes a las cosas, que hay algo que pueda llamarse "la realidad", etc. Y por eso la filosofía es una lucha — una "lucha contra el embrujamiento de nuestra inteligencia por el lenguaje".

Se ha considerado a veces que así como el "primer Wittgenstein" fue "el padre del positivismo lógico", "el último Wittgenstein" ha sido "el padre de la (mal llamada) 'filosofía lingüística', especialmente tal como ha sido desarrollada y practicada por el "grupo de Oxford". Ello es excesivo, porque el positivismo lógico tiene otras fuentes además de Wittgenstein, y la "filosofía lingüística" debe sus "modos de pensar" a otros autores además de Wittgenstein — por ejemplo, a G. E. Moore, cuando menos como un "modelo". Pero no hay duda que la influencia de Wittgenstein ha sido considerada sobre estas dos tendencias. Además, ha influido más directamente en otros autores que han sido llamados propiamente "Wittgensteinianos". Tal es, para dar un ejemplo, el caso de John Wisdom (véase), si bien este autor ha seguido a Wittgenstein de un modo muy sut *generis*. Lo mismo, y a mayor abundamiento, puede decirse de autores como J. L. Austin (véase).

El *Tractatus logico-philosophicus* se publicó, primero, en alemán (*Logisch-philosophische Abhandlung*), como apéndice al último número de los *Annalen der Philosophie* (1921), dirigidos por Wilhelm Ostwald. En forma de libro, y con el título de *Tractatus logico-philosophicus* se publicó en Inglaterra (1922), con traducción inglesa de C. K. Ogden, confrontando el original alemán, e introducción de Bertrand Russell. La 2a edición (1933) contiene algunas correcciones. La 6a edición lleva un índice de Max Black. Hay edición del texto alemán, con nueva trad. inglesa por D. F. Pears y B. F. McGuinness, 1961. — Trad. esp., 1957, con texto alemán, introducción de Russell e índice de materias, por E. Tierno Galvan. Además del *Tractatus* apareció durante la vida del autor su artículo "Logical Form", en *Proceedings of the Aristotelian Society*. Supp. Vol. IX (1929), 162-71.

Obras postumas: *Philosophische Untersuchungen (Investigaciones filosóficas)*, texto alemán y trad. inglesa de G. E. M. Anscombe (1953), ed. G. E. M. Anscombe y R. Rhees. — *Philosophical Remarks in the Foundations of Mathematics*, 1956, ed. G. H. von Wright, R. Rhees, G. E. M. Ans-

WIT

combe [materiales de 1937-1944]. — *Preliminary Studies for the Philosophical Investigations, generally known as The Blue and Brown Books*, 1958. — *Notebooks 1914-1916*, 1961, ed. G. H. con Wright y G. E. M. Anscombe [texto alemán y trad. inglesa].

Hay edición alemana de "Scriften", con un "Beiheft" conteniendo artículos de P. Feyerabend, Ingeborg Bachmann, José Ferrater Mora *et al.*

Biografía: Norman Malcolm, L. W. A *Memoir*, 1958 [con "Esbozo biográfico" preliminar por G. H. von Wright].

Mencionamos, por orden cronológico de aparición, algunos escritos sobre W.; en la mayor parte de los casos, la fecha de publicación o el título, o ambos, indican si se trata primariamente del "primer Wittgenstein" o del "último Wittgenstein" o de algún aspecto de su pensamiento: J. R. Weinberg, *An Examination of Logical Positivism*, 1936 (trad. esp.: *Examen del positivismo lógico*, 1958). — B. A. Farrell, "An Appraisal of Therapeutic Positivism", *Mind*, N. S., LV (1946). — José Ferrater Mora, "Wittgenstein o la destrucción", *Realidad*, N° 13 (1949), 1-12. — Id., id., "Wittgenstein; A Symbol of Troubled Times", *Philosophy and Phenomenological Research*, XIV (1953-1954), 89-96. Ambos artículos han sido refundidos en el trabajo "Wittgenstein o la destrucción", incluido en el libro *Cuestiones disputadas*, 1955, págs. 178-91. — G. N. Mathani, "Wittgensteinian Philosophy in Its General Aspects", *Philosophical Quarterly* [Amalner, India], XVI (1950-1951), 139-50. — Gilbert Ryle, "L. Wittgenstein", *Analysis*, 12.1, N. S., 25 (1951), 1-9. — G. E. Moore, "Wittgenstein's Lectures in 1930-1933", *Mind*, N. S., LXIII (1954), 1-15; LXIII (1954), 289-316; LXIV (1955), 1-27 [rectificaciones en LXIV (1955), 264]. — G. C. M. Colombo, S. J., Introducción al *Tractatus* (131 páginas) y trad. italiana del mismo, 1954. — Alice Ambrose, "Wittgenstein on Some Questions in the Foundations of Mathematics", *The Journal of Philosophy*, LII (1955), 197-214. — Emmanuèle Rivero, *L. Wittgenstein e il simbolismo lógico*, 1956 [monog.]. — Domenico Campanale, *Studi su Wittgenstein*, 1956. — David Pole, *The Later Philosophy of Wittgenstein*, 1958 [Epílogo sobre John Wisdom]. — James K. Feibleman, *Inside the Great Mirror. A Critical Examination of the Philosophy of Russell, Wittgenstein, and Their Followers*, 1958. — Erik Stenius, *Wittgenstein's Tractatus. A Critical Exposition*, 1959. — G. E. M. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, 1959.

WOD

— Justus Hartnack, *Wittgenstein og den moderne filosofi*, 1960. — A. A. Mullin, *Philosophical Comments on the Philosophies of C. S. Peirce and L. Wittgenstein*, 1961. — Alexander Maslow, *A Study in Wittgenstein's Tractatus*, 1961. — G. K. Plochman y J. B. Lawson, *Terms in Their Propositional Contexts in Wittgenstein's Tractatus*. An Index, 1962 [con bibliografía crítica]. — Norman Malcolm, "Wittgenstein's *Philosophical Investigations*", en su libro *Knowledge and Certainty. Essays and Lectures*, 1963. — H. P. Griffin, *Wittgenstein's Logical Atomism*, 1963. — Ernst Konrad Specht, *Die sprachphilosophischen und ontologischen Grundlagen im Spätwerk Ludwig Wittgensteins*, 1963 (*Kantstudien*. Ergänzungshefte 84; con bibliografía, págs. 162-75). — George Pitcher, *The Philosophy of Wittgenstein*, 1964.

Comentarios y observaciones sobre Wittgenstein se hallan en las obras de autores como Gilbert Ryle, J. L. Austin, G. J. Warnock, S. Toulmin, John Passmore, Norman Malcolm, G. E. M. Anscombe y otros.

WODHAM [Wodeham, Godam, Goddam, etc.] (ADÁN) (t 1349), llamado *doctor solemnis*, fue uno de los discípulos franciscanos de Guillermo de Occam en Oxford y profesó teología primero en Londres y luego en Oxford. En sus comentarios a las *Sentencias*, comentarios a Aristóteles y en un prefacio a la lógica de Occam, Wodham se muestra fiel occamista y adversario de los teólogos que no prestan suficiente atención a la lógica, formulan proposiciones cuyo análisis muestra su falta de significación y no agotan todas las objeciones posibles antes de sentar una tesis. Sin embargo, es menester poseer todavía más información sobre las enseñanzas y los manuscritos de Adán Wodham antes de pronunciarse sobre su posición filosófica y ver si hay otros elementos, además del reconocimiento del occamismo, en su pensamiento.

El comentario de Adán Wodham a las *Sentencias* fue publicado, con revisiones de Enrique de Oyta (Henricus de Hayta), por Johannes Maior en París (1512). — Véase F. Ehrle, *Der Sentenzkommentar Peters von Candia*, 1925, págs. 96-103.

WOLFF (CHRISTIAN) (1679-1754), nac. en Breslau, profesor en Halle desde 1706, fue destituido en 1723 por acusación de impiedad, pasando a Marburgo y siendo re- puesto en su anterior cargo, en 1740,

WOL

por orden de Federico II. Discípulo de Leibniz, sus enseñanzas y escritos influyeron considerablemente en su época y pasaron a la posteridad, y particularmente a Kant, como un cuerpo doctrinal designado corrientemente (siguiendo la propuesta de Bilfinger) con el nombre de "filosofía leibnizwolffiana", o, como hoy se dice, "racionalismo dogmático de Leibniz-Wolff".

La filosofía es para Wolff un saber "escolástico", esto es, rigurosamente organizado y basado en un examen racional de los conceptos. Este saber tiene por fin proporcionar al hombre un conocimiento claro de los principios teóricos y prácticos. El análisis filosófico está fundado en dos principios: el de contradicción (VÉASE) y el de razón suficiente (VÉASE). Estos principios no tienen sólo alcance lógico, sino también ontológico: son leyes supremas a las cuales obedece tanto el pensamiento como la realidad, tanto la matemática como las ciencias reales. El método de deducción "lógico-ontológica" es indispensable si se pretende no excluir ningún elemento fundamental en la cadena de los conocimientos. Ello no significa que todos los conocimientos reales puedan deducirse íntegramente de los principios citados; ciertos principios, en efecto, proceden de la experiencia y dan lugar a conocimientos probables. Pero en la medida en que se pretenda un saber completo y riguroso, hay que referirse a las verdades necesarias, cuya contradicción es absolutamente imposible.

La filosofía trata de todas las cosas posibles —esto es, no contradictorias— y de las causas y modos de su posibilidad. Por un lado, hay la filosofía teórica; por otro lado, la práctica. Disciplina fundamental de la filosofía teórica es la ontología (VÉASE) o ciencia del ser en cuanto que es. El principio de contradicción desempeña en ella el papel central. De él deriva el principio de razón suficiente. La esencia de un ente está constituida por sus determinaciones y éstas proporcionan el marco para sus modos. Las determinaciones son constantes; los modos, ocasionales y temporales. Todo compuesto lo está de elementos simples o substancias. Las entidades compuestas están dispuestas en el espacio no como ser absoluto sino como orden de yuxtaposición, y

WOL

en el tiempo, no como ser absoluto, sino como orden de sucesión.

La ontología proporciona la base conceptual para la cosmología o estudio del mundo en tanto que formado por entidades compuestas para la psicología, que estudia (en tanto que psicología racional) las substancias simples que se hallan en ciertas entidades compuestas, y para la teología (teología natural), que tiene por objeto la esencia de Dios. En la cosmología trata Wolff de las leyes del movimiento de los cuerpos, de la masa y de la fuerza de los compuestos en tanto que son cognoscibles *a priori*. Lo que se califica de materia y fuerza son productos de elementos simples que se distinguen entre sí por ciertas cualidades y actividades. En la psicología analiza Wolff las entidades simples que poseen fuerza representativa y se manifiestan en los actos del conocer y del apetecer. Las sensaciones son consideradas como representaciones oscuras; superiores a ellas es el entendimiento, con sus representaciones claras y distintas, y la razón, que es la facultad de formular deducciones y conclusiones. En la teología natural Wolff desarrolla el argumento cosmológico y la llamada a partir de Kant prueba ontológica (v.). La concepción de Dios sigue una tendencia claramente intelectualista y la justificación del mal se atiene a los elementos de la teodicea ya propuesta por Leibniz.

La filosofía práctica se subdivide en economía y política. Las normas éticas se hallan basadas en la razón y centradas en torno al imperativo de la perfección, es decir, de la norma según la cual cada hombre debe contribuir a la perfección propia y a la de sus semejantes. Esta perfección es definida a veces como la conformidad con la naturaleza (racional), única que puede proporcionar la felicidad.

Las doctrinas de Wolff fueron divulgadas en gran número de cátedras alemanas durante buena parte del siglo XVIII. Entre los discípulos más destacados de Wolff se cuentan George Bernhard Bilfinger (VÉASE), Karl Günther Ludovici, historiador de la filosofía wolffiana (*Kurzer Entwurf einer vollständigen Historia der wolffschen Philosophie*, 1737, y otras obras); Ludwig Thümming (VÉASE), G. Ploucquet (v.), y sobre todo, A.

WOL

G. Baumgarten (v.). Contra el racionalismo apriorista de Wolff se dirigieron Andreas Rüdiger (v.), Crusius (v.) y Lambert (v.). La corriente wolffiana tuvo también importancia en la formación filosófica de Kant, tanto porque se trataba de la filosofía académica vigente en gran parte de la Alemania de la época como porque constituyó uno de sus primeros contactos con la filosofía — recibido a través de Martin Knutzen (véase), profesor en Königsberg, quien, sin embargo, puso en manos de Kant no sólo las obras de Wolff, sino también las de Newton. Aunque Kant criticó luego severamente la metafísica dogmática que había difundido Wolff, consideró siempre que el intento de Wolff era uno de los más sólidos; fracasó por haber seguido una dirección equivocada (*K.r.V.*, A 44-B 61), pero no se puede rechazar a la vez el método de Wolff y los procedimientos de la crítica de la razón pura si no se quiere prescindir totalmente de la ciencia y convertir "la filosofía en filodoxia" (*ibid.*, B xxxvii).

Obras: *Anfangsgründe samtllicher mathematischer Wissenschaften*, 1710 (*Principios de todas las ciencias matemáticas*), — *Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes*, 1712 (*Pensamientos racionales sobre las fuerzas del entendimiento humano*). — *Logik*, 1727. — *Vern. Ged. von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch alien Dingen überhaupt*, 1719 (*Pen. rac. sobre Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general*). — *Vern. Ged. von der Beförderung ihrer Glückseligkeit*, 1720 (*Pen. rac. sobre las acciones y las omisiones del hombre para el fomento de su felicidad*). — *Vern. Ged. con dem geselchafftlichen Leben der Menschen*, 1721 (*Pen. rac. sobre la vida social de los hombres*). — *Vern. Ged. von den Wirkungen der Natur*, 1723 (*Pen. rac. sobre las acciones de la Naturaleza*). — *Vern. Ged. von den Absichten der natürlichen Dinge*, 1723 (*Pen. rac. sobre las intenciones de las cosas naturales*). — *Vern. Ged. von den Teilen der Menschen, Tiere und Pflanzen. Gesammelte kleinere Schriften*, 6 vols., 1736-40 (*Pen. rac. sobre las partes de los hombres, animales y plantas. Breves escritos reunidos*). A estos escritos en alemán se agregan las obras latinas: *Philosophia rationalis sive Logica*, 1728. — *Philosophia prima sive Ontologia*, 1730, reed., 1927, reimp.,

WOO

1960 [ed. Jean École]. — *Cosmologia generalis*, 1731. — *Psychologia empirica*, 1732. — *Psychologia rationalis*, 1734. — *Theologia naturalis*, 1736-1737. — *Philosophia practica*, 1738-1739. — *Jus naturae*, 1740-1748. — *Jus gentium*, 1750. — *Philosophia moralis sive Ethica*, 1750-1753. — *Oeconomica*, 1750. — *Ratio praelectionum in Mathesin et Philosophia universalis*. — *Elementa matheseos universae*, 1740-1746. — Escritos breves: *Gesammelte kleinere Schriften*, 6 vols., 1736-1740. — Autobiografía, ed. Wuttker, 1841. — Edición completa de obras: *Werke*, ed. Jean École y H. W. Arndt. I. Abt. *Gesammelte deutsche Schriften*, ed. H. W. Arndt, 10 vols., 1963 y sigs. II. Abt. *Gesammelte lateinische Schriften*, ed. J. École, 9 vols., 1962 y sigs. — Léxico: Meissner, *Philosophisches Lexicon aus Wolffs deutschen Schriften*, 1737 (Cfr. también el libro de J. Baumann luego mencionado). — Véase F. W. Kluge, *Ch. von Wolff, der Philosoph*, 1831. — W. Arnsberger, *Christian Wolffs Verhältnis zu Leibniz*, 1897. — J. Gelfert, *Der Pflichtbegriff bei Chr. Wolff und einigen anderen Philosophen der deutschen Aufklärung mit Rücksicht auf Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der Ethik des 18. Jahrhunderts*, 1907 (Dis.). — Hans Pichler, *Ueber Ch. Wolffs Ontologie*, 1910. — E. Kohlmeyer, *Kosmos und Kosmonomie bei Ch. Wolff. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Aufklärungszeitalters*, 1911. — J. Baumann, *Wolffsche Begriffsbestimmungen. Ein Hilfsbüchlein beim Studium Kants*, 1910. — K. Schröder, *Das Freiheitsproblem bei Leibniz in der Geschichte des Wolffianismus*, 1938 (Dis.). — M. Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, 2 vols., 1939. — M. Wundt, *Ch. Wolff und die deutsche Aufklärung*, 1941.

WOODBIDGE (FREDERICK JAMES EUGENE) (1867-1940), nac. en Windsor (Ontario, Canadá), profesor desde 1894 a 1902 en la Universidad de Minnesota y a partir de 1902 profesor en Columbia University (Nueva York), recibió, según confiesa, la influencia principal y continua de Aristóteles, Spinoza y Locke, que le orientaron hacia un pensamiento metafísico de carácter estructuralista y, a la vez, analítico. La influencia de Santayana precisó e impulsó estas ideas y, sobre todo, el sentimiento del carácter orgánico, incompleto, activo de toda realidad, así como la intuición de que ninguna

WRI

forma de ser puede separarse enteramente de otra o, mejor dicho, situarse respecto a otra en una posición trascendente. Con ello representó Woodbridge, dentro de la filosofía norteamericana, el tránsito de lo que se ha llamado el primer naturalismo a la nueva generación a la vez científica y anti-reduccionista; en todo caso, el naturalismo era en Woodbridge primariamente una actitud y secundariamente una doctrina, pero apenas un método de investigación filosófica. De ahí un realismo que no debe tampoco ser considerado ni como una posición ingenua ni como una simple presuposición epistemológica. El realismo es más bien la expresión del deseo de referirse a la realidad sin cortarla de sus naturales articulaciones, de ver en las cosas — como el propio Woodbridge ha dicho de la historia — algo pluralista, pero no discontinuo. Por eso dice Woodbridge, en lo que considera como el "dogma básico de la metafísica", que "mientras las existencias individuales pueden ser relacionadas entre sí y comparadas, la totalidad de la existencia no puede ser relacionada con nada o comparada con nada" ("Confessions", en *Contemporary American Philosophy*, II, 1930, pág. 420).

Obras: *The Philosophy of Hobbes*, 1903. — *The Purpose of History*, 1916. — *The Realm of Mind. An Essay in Metaphysics*, 1926. — *Contrasts in Education*, 1929. — *The Son of Apollo: The Themes of Plato*, 1929. — *Nature and Mind: Selected Essays*, 1937. — *An Essay en Nature*, 1940. — Autobiografía intelectual en el art. citado "Confessions" (*Contemporary American Philosophy*, ed. G. P. Adams y W. P. Montague, II, 1930, págs. 415-38). — Véase Harry Todd Costello, "The Naturalism of Frederick Woodbridge", en el volumen *Naturalism and the Human Spirit*, 1944, ed. Y. H. Krikorian, págs. 295-318.

WRIGHT (CHAUNCEY) (1830-1875) nació en Northampton (Massachusetts, EE.UU.) y estudió en la Universidad de Harvard. Secretario de la "American Academy of Arts and Sciences" de 1863 a 1870, colaborador en varias revistas (*North Atlantic Review*, *Atlantic Monthly*, *The Nation*), miembro del llamado (por Peirce) "Metaphysical Club", de Cambridge, al que pertenecían, además de Wright y Peirce, William James, Oliver Wendell Holmes, Jr., y otros, dio

WRO

cursos en Harvard (de psicología en 1870 y de física matemática en 1874). Wright es considerado hoy como uno de los fundadores del pragmatismo (VÉASE) norteamericano. Siguiendo tendencias empiristas y utilitaristas, Wright consagró la mayor parte de sus trabajos filosóficos a cuestiones de lógica de la ciencia y de teoría del conocimiento. En ellas defendió una teoría "neutralista" según la cual los fenómenos no son ni físicos ni psíquicos, sino una trama de experiencia que puede descomponerse, por motivos de conveniencia, en un aspecto "subjetivo" y en un aspecto "objetivo". Influidor por Darwin, Wright se inclinó hacia un "behaviorismo" y un "funcionalismo" tanto en la concepción de la realidad como en la del conocimiento. Según Wright, las ideas mediante las cuales explicamos la realidad son hipótesis de trabajo que tienen que justificarse únicamente de modo experimental; el pragmatismo de Wright tiende de este modo claramente hacia un "instrumentalismo". Su teoría de la verdad tiene un aspecto pragmático, pero se ha observado que en este respecto hay diferencias fundamentales entre Wright, por un lado, y James o Peirce, por el otro. La noción capital de Wright al respecto es más bien la verificabilidad.

Obras principales: *Philosophical Discussions*, 1877, ed. Charles Eliot Norton [incluye sus principales artículos, tales como "The Genesis of Species" y "The Evolution of Self-Consciousness"].—Véanse también *Letters of Ch. W.*, 1878, ed. James Bradley Thayer.— Selección de trabajos en: *Philosophical Writings: Representative Selections*, 1958, ed. Edward H. Madden.

Véase Philip P. Wiener, *Evolution and the Founders of Pragmatism*, 1949.— Edward H. Madden, *Ch. W. and the Foundations of Pragmatism*, 1963.

WROŃSKI (JOSEF MARYA HOENÉ) [J. M. HÖNÉ-WROŃSKI] (1778-1853), nac. en la provincia de Posnanía (Polonia), residió en Francia durante gran parte de su vida. Representante del mesianismo como filosofía de la historia y como doctrina de salvación, intentó dar forma científica a una concepción religiosa en donde lo Absoluto como conciliación de todos los contrarios no significa una negación de la eternidad de todo ser, cuya esencia consiste justamente en el proceso de su propia realización. En lo

WUL

Absoluto se identifican la bondad y la verdad, que parecen hallarse en los polos extremos de la religión y de la razón. Esta concepción religiosa no es, por lo tanto, una materia de fe, sino el contenido de unos misterios que la razón descifra y aclara. Por la religión de lo Absoluto podrá, según Wroński, realizarse el sueño del mesianismo, consistente en unir todas las oposiciones, no solamente en el aspecto religioso y científico, sino también en el político y social, pues el conocimiento racional de la identidad de todas las oposiciones y la aclaración de los misterios de la fe constituyen el paso decisivo para la unión de todas las naciones y todas las clases en una gran federación mundial.

Obras: *Philosophie critique découverte par Kant*, 1803.— *Philosophie des mathématiques*, 1811.— *Philosophie de l'infini*, 1814.— *Le Sphinx*, 1818.— *Prodrome du messianisme*, 1831.— *Métapolitique messianique*, 1839.— *Messianisme ou réforme absolue du savoir humain*, 3 vols., 1847.— *Philosophie absolue de l'histoire*, 2 vols., 1852.— *Développement progressif et but final de l'Humanité*, 1861 (póstuma).— Edición de obras al cuidado de Francis Warrain: *L'oeuvre philosophique de H. Wroński*, 7 vols., de los cuales han aparecido: I, 1933 (*Messianisme*); II, 1936 (*Architectonique de l'Univers*); III, 1938 (*Encyclopédie développée d'après la Loi de la Création*). Hay que tener en cuenta que muchas de las páginas de estos volúmenes son comentarios de Warrain sobre textos de Wroński (especialmente en el vol. III). Warrain es, además, autor de varias obras inspiradas en Wroński: por ejemplo, *L'Armature métaphysique*, 1925, reelaboración de pensamientos ya expuestos en *La Synthèse concrète*, 1905.

Catálogo de trabajos filosóficos de W. y de trabajos sobre la personalidad y filosofía de W.: Boleslaw Gawecki, W. i o Wrońskim. *Catalog prac filozoficznych Hoene-Wrońskiego oraz literatury dotyczącej jego osoby i filozofii*, 1958.

Véase S. Dickstein, *Hoene-Wroński*, 1896.— Ch. Cherfils, *Introduction à Wroński, Philosophe et réformateur*, 1898.— P. Chomiez, *Hoene-Wroński*, 1929.

WULF (MAURICE DE) (1867-1947) nació en Poperinge (Bélgica). Colaborador del Cardenal Mercier (VÉASE), de Wulf fue uno de los principales representantes de la llamada

WUL

"Escuela de Lovaina" (véase LOVAINA [ESCUELA DE]). Las más importantes contribuciones de Maurice de Wulf han sido sus trabajos sobre filosofía medieval. Aunque personalmente de Wulf se inclinó hacia el tomismo, sus investigaciones de los problemas, temas y figuras de la filosofía medieval contribuyeron grandemente a mostrar que esta filosofía fue mucho más compleja de lo que se había creído. Sin embargo, esta complejidad no significa que la filosofía medieval fuera un caos de tendencias. Justamente lo que, según de Wulf, caracteriza el pensamiento medieval es que su complejidad se halla, por decirlo así, "organizada" en una trama de problemas auténticamente filosóficos que van evolucionando por motivos filosóficos, produciéndose alternativamente síntesis y disgregaciones. En suma, la filosofía medieval es para de Wulf un "organismo", siempre que por él se entienda "un organismo histórico". En lo que toca a la importancia de la filosofía medieval para el pensamiento moderno, Maurice de Wulf dio su asentimiento a la idea de que no sólo dicho pensamiento se nutrió mucho más de filosofía medieval escolástica de lo que se había pensado, sino que también el pensamiento moderno tiene todavía mucho que aprender de la filosofía medieval.

Escritos principales: *La valeur esthétique de la moralité dans l'art*, 1892.— *Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la principauté de Liège*, 1895.— *Études sur Henri de Gand*, 1895.— *Qu'est-ce que la philosophie scolastique?*, 1899.— *Le traité des formes de Gilles de Lessines*, 1901.— *Introduction à la philosophie néoscholastique*, 1904.— *Études sur la vie, les oeuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines*, 1904.— *Histoire de la philosophie médiévale*, 1900, 6a ed., 2 vols., 1947 (trad. esp.: *Historia de la filosofía medieval*, 2 vols., 1943).— *Histoire de la philosophie en Belgique*, 1910.— *Philosophy and Civilization in the Middle Ages*, 1922.— *Initiation à la philosophie thomiste*, 1932.— *Art et beauté*, 1943.— Además, numerosos estudios históricos en revistas, especialmente en la *Revue néoscholastique de philosophie*.— Maurice de Wulf trabajó también en ediciones de textos medievales, especialmente para la serie *Les Philosophes Belges* (luego llamada *Philosophes médiévaux*), que dirigió desde su fundación en 1901.

WUN

Bibliografía de escritos de M. de W. en el número-homenaje de la *Revue néoscholastique de Philosophie* (1934).

WUNDT (MAX) (1879-1963) nac. en Leipzig, hijo de Wilhelm Wundt, profesó en Marburgo (1918), en Jena (1920) y desde 1929 en Tübinga. Consagrado a estudios histórico-filosóficos, que primeramente se refirieron al pensamiento griego y luego a la filosofía del idealismo alemán y en particular al aspecto metafísico del kantismo, Max Wundt ofreció en su obra capital sobre eternidad y finitud una ontología de lo real que suponía, a su vez, una metafísica sistemática. Mejor todavía: se trata de una metafísica traducible en términos de ontología o de "teoría de lo que es". Ahora bien, lo que es se presenta bajo dos formas. Una de ellas, la más general, es la forma del ser en tanto que ser universal. La otra es la forma del ser en tanto que ser común. Del ser general no podemos enunciar nada, porque no nos es por principio accesible. Del ser común podemos enunciar, en cambio, sus determinaciones — entre las cuales, por lo demás, está incluida la referencia al ser puro y general. De ahí que la teoría del ser general esté de algún modo incluida en la del ser común y viceversa, pues el acceso a cada una de estas formas es de naturaleza dialéctica. La relación entre lo posible y lo real, entre lo uno y lo múltiple, o eterno, y lo temporal, lo infinito y lo finito, lo incondicionado condicionante y lo condicionado, la esencia y la existencia, está comprendida, por lo demás, en esta dialéctica incesante en el curso de la cual el ser común aparece como una nada frente al ser puro y general, mas a la vez como lo único capaz de llenar a este último con un contenido y un devenir. Por eso sólo el ser puro es un ser pero sólo el ser común posee realmente un ser. Ahora bien, el ser puro no es simplemente la esencia de ser común; por el contrario, las divisiones ontológicas habituales se producen solamente dentro de este último. Mas estas divisiones no equivalen tampoco a una separación entre ser y devenir, entre esencia y existencia. La naturaleza últimamente dialéctica de todo ser hace posible, en efecto, la unidad de las determinaciones simultáneamente

WUN

opuestas y complementarias y, con ello, la unidad de lo finito y de lo eterno. Así ocurre no sólo con los términos mencionados, sino también con determinaciones tales como el ente y la esencia. Y así se produce una dialéctica continua e interminable entre todas las determinaciones de lo real y aun entre todas las formas generales de la realidad, dialéctica cercana a la de Hegel, y tendiente a la concepción puramente ontológica de toda determinación categorial.

Obras: *Der Intellektualismus in der griechischen Ethik*, 1907 (*El intelectualismo en la ética griega*). — *Geschichte der griechischen Ethik*, 2 vols., 1908-1911 (*Historia de la ética griega*). — *Goethes Wilhelm Meister una die Entwicklung des modernen Lebensideals*, 1913 (*El "Wilhelm Meister" de Goethe y la evolución del ideal moderno de la vida*). — *Platons Leben und Werk*, 1914. — *Griechische Weltanschauung*, 1917 (*La concepción griega del mundo*). — *Plotin*, 1919. — *Vom Geist unserer Zeit*, 1920 (*Del espíritu de nuestra época*). — *Staatsphilosophie. Ein Buch für Deutsche*, 1923 (*Filosofía del Estado. Un libro para alemanes*). — *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*, 1924 (*Kant como metafísico. Contribución a la historia de la filosofía alemana en el siglo XVIII*). — *Die Zukunft des deutschen Staates*, 1925 (*El futuro del Estado alemán*). — *Deutsche Weltanschauung. Grundzüge volkischen Denkens*, 1928 (*Concepción alemana del mundo. Rasgos fundamentales del pensamiento nacional popular*). — *J. G. Fichte*, 1927. — *Fichte-Forschungen*, 1929 (*Investigaciones fichteanas*). — *Geschichte der Metaphysik*, 1931 (*Historia de la metafísica*). — *Ewigkeit und Endlichkeit*, 1937 (*Eternidad y finitud*). — *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, 1939 (*La metafísica escolástica alemana del siglo XVII*). — *Die Sachlichkeit der Wissenschaft. Wissenschaft und Weisheit. Zwei Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1940 (*La objetividad de la ciencia. Ciencia y sabiduría. Dos ensayos sobre teoría de la ciencia*). — *Ch. Wolff und die deutsche Aufklärung*, 1941 (*Ch. W. y la Ilustración alemana*). — *Die Wurzeln der deutschen Philosophie in Stamm und Rasse*, 1944 (*Las raíces de la filosofía alemana en lo que toca a la herencia y a la raza*). — *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, 1945 (*La filosofía esco-*

WUN

lástica alemana en la época de la Ilustración). — *Hegels Logik und die moderne Physik*, 1949 (*La lógica de Hegel y la física moderna*). — *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles*, 1953 (*Investigaciones sobre la Metafísica de Aristóteles*).

WUNDT (WILHELM) (1832-1920), nac. en Neckarau (Badén), fue profesor de fisiología en Heidelberg desde 1865. En 1874 pasó a Zurich y al año siguiente a Leipzig, en cuya Universidad ocupó hasta 1918 una cátedra de filosofía. La filosofía de Wundt constituye la primera amplia reacción contra el positivismo dominante y, al mismo tiempo, la primera sistematización de las tendencias que concurrían a la formación de un pensamiento filosófico de tipo científico, basado en los resultados de las ciencias particulares. La superación del positivismo y del naturalismo queda efectuada para Wundt mediante el reconocimiento de la autonomía y peculiaridad de las ciencias del espíritu y, sobre todo, mediante la constitución de una psicología científica destinada a servir de puente entre la ciencia natural y la ciencia cultural. La época de mayor actividad de Wundt coincide, pues, con las diversas direcciones que, sin dejar de estar influidas por el positivismo y el naturalismo, tendían, sin embargo, a desligarse paulatinamente de ellos — neokantismo, Lotze, Brentano, etc.—, formando el período intermedio que desde el triunfo del positivismo desemboca en varias direcciones hoy predominantes. Todas las partes de la filosofía están representadas en la obra de Wundt, con inclusión de la metafísica, que concibe en parte como una generalización inductiva de las ciencias especiales y a la vez como un saber que trasciende la experiencia inmediata y procura establecer el fundamento y raíz del mundo en su totalidad. Pero hasta la formación de su metafísica, Wundt trabajó sobre todo en las investigaciones psicológicas, lógicas y éticas. La psicología de Wundt es voluntarista y actualista; el título de *Psicología fisiológica* responde sólo muy imperfectamente a su idea de la psicología como ciencia experimental, atendida a los datos proporcionados por la experiencia, pero no limitada a la experiencia externa, sino aplicada también y muy especialmente a la interna, esto es, a la

WUN

autoobservación de las propias vivencias. El resultado de esta experiencia doble proporciona una imagen del alma como actividad pura, como conjunto de procesos psíquicos, en clara oposición al substancialismo que, según Wundt, no es espiritualista, sino materialista, pues la substancia es únicamente una categoría del mundo físico. El supuesto sobre el cual se constituye la psicología es el paralelismo psicofísico, hipótesis indispensable para el estudio científico de los procesos de la psique, pero que no debe conducir a negar la "peculiaridad" de tales procesos. La psicología se enlaza en parte considerable con la lógica, que Wundt trata desde un punto de vista epistemológico y metodológico, pero cuyas estrechas relaciones con la psicología son, a su entender, innegables. Por ser el pensamiento lógico un pensar en el que se manifiesta una actividad sintética, una apercepción activa que no puede deducirse simplemente del proceso de las representaciones dadas pasivamente, la lógica es una teoría de las formas del pensar sintético como fundamento indispensable de todas las ciencias y, sobre todo como base de toda metodología científica. La lógica incluye en su parte general la teoría del conocimiento y en su parte especial la metodología científica, que Wundt ha tratado con minucioso detalle. Como segunda disciplina capital de la filosofía se presenta la ética. Esta no es para Wundt una mera ciencia empírica, que se limite a describir los hechos morales en el curso del proceso histórico y a relativizarlos, pero tampoco es un saber *a priori* de los valores absolutos. La fundamentación de los valores morales en el curso de la evolución humana se enlaza con una consideración normativa, en la cual la objetividad del valor depende de su función en el desenvolvimiento de las fuerzas espirituales y de su mayor o menor contribución a la concepción de una meta ideal en el desarrollo del espíritu, de una vida espiritual universal de la cual sea la Humanidad solamente una de sus piezas esenciales. Correspondiendo a esta concepción a la vez evolucionista e idealista, Wundt investiga con particular detalle la historia de los motivos morales a través de la evolución del hombre, investigación íntimamente re-

WUN

lacionada con la psicología de los pueblos, en donde aparecen los diferentes grupos humanos en su realización del valor espiritual.

La filosofía de Wundt queda coronada con su metafísica, que rechaza toda intuición romántica y que pretende basarse inductivamente en las ciencias especiales, pero que no se contenta con los resultados de éstas por cuanto parte de una analogía del mundo con la actividad de la psique. La metafísica construye un sistema de hipótesis destinadas a satisfacer los deseos del sentimiento y la necesidad de unificación por la razón de los conocimientos particulares en una imagen coherente y completa de todo lo existente. Por la experiencia directa de la actividad psíquica, el sujeto se aprehende a sí mismo como voluntad y actualidad; la forma en que se desarrollan los procesos del mundo físico, el principio de la *causa aequans effectum*, no son válidos en la esfera espiritual, donde la igualdad es sustituida por el aumento de la energía. El problema de la diferencia entre lo físico y lo psíquico se resuelve metafísicamente por la primacía de este último, por la consideración de lo espiritual como fundamento de la materialidad y substancialidad del mundo objetivo. Las voluntades individuales, que se influyen recíprocamente, son sólo el camino que conduce a una voluntad y actualidad universal, que engloba la substancialidad de la materia, porque constituye su fundamento, el principio de su creación. La reducción de lo substancial a lo actual en el sentido de lo activo constituye para Wundt la base capital de la metafísica y lo que permite pasar de la esfera metafísica a la religiosa, sin que la primera pretenda enunciar nada de lo que forma el contenido de las religiones positivas, pues Dios se ofrece para la metafísica únicamente como el principio de actividad suprema, como la síntesis más general y universal de las creaciones de las voluntades particulares. La divinidad como voluntad suprema es, consiguientemente, la expresión racional de la idea de Dios como creador de todo cuanto hay, como el fundamento de una evolución dentro de la cual quedan incluidos los procesos del mundo físico, la substancia material que es metafísicamente pro-

WUN

ducto de la actividad del espíritu. La filosofía de Wundt influyó sobre todo en dos aspectos. En primer lugar, en el desarrollo de la investigación psicológica, para fomentar la cual fundó, en 1870, en Leipzig, el primer Laboratorio de psicología experimental, del cual salieron trabajos diversos: algunos, en los *Philosophische Studien* (20 vols.), publicados desde 1881 y continuados en el *Archiv für die gesamte Psychologie*, pero especialmente en los *Psychologische Studien* a partir del año 1905. Los nombres de Julius Ebbinghaus (1850-1909), H. Münsterberg (v.) O. Külpe (v.) F. Krüger (v.) Emil Kraepelin (1856-1926), E. Neumann (1862-1915), G. Störing (1860-1946), Otto Klemm, Willy Hellpach (1877-1956), J. Cohn (v.), etc. —muchos de los cuales se distinguieron luego por su labor autónoma, ya sea en el campo propiamente psicológico, ya dentro de la filosofía— bastan para confirmarlo. En el terreno filosófico hay que mencionar especialmente como seguidor de Wundt, o incitado por su filosofía, a Friedrich Paulsen (v.), quien a su vez formó un grupo de discípulos, dependientes de él y de Wundt más pedagógica que doctrinalmente. Entre ellos puede mencionarse a Erich Adickes (v.). También Julius Möbius (1853-1907) recibió, junto con las de Fechner, las influencias de Paulsen, que aplicó al estudio de la "patografía" o biografía patológica de las grandes personalidades. Sus tesis acerca de la inferioridad psíquica de la mujer y la afirmación de su "imbecilidad fisiológica" (*Über die physiologische Schwachheit des Weibes*, 1900) suscitó grandes polémicas y constituyó, dentro del presente siglo, el comienzo de una serie de investigaciones sobre el papel metafísico de la feminidad, en las que intervinieron entre otros, Otto Weininger, Georg Simmel (véanse) y Ernst Bergmann (nac. 1881). En cuanto a los filósofos más directamente influidos por Wundt, puede citarse a Raoul Richter, a Gottlob Friedrich Lipps y a Rudolf Eisler (v.). Richter (1871-1912, nac. en Viena, profesor en Leipzig) se distinguió por su investigación sobre el escepticismo en la filosofía, investigación aparentemente de índole histórica, pero que tenía por finalidad la busca de una superación de las posiciones escépti-

WUN

cas en una concepción filosófica próxima al voluntarismo espiritualista y actualista de Wundt. Richter se consagró también a la filosofía de la religión, que trató, bajo la influencia de Nietzsche, en el sentido de una filosofía religiosa. G. F. Lipps (1865-1931, prof. en Leipzig y en Zurich) prosiguió las investigaciones psicofísicas de Fechner y se inclinó también en metafísica a concepciones afines a las de Wundt. Sin embargo, Richter y Lipps se inclinaron en la teoría del conocimiento al neokantismo.

Obras: *Die Lehre von der Muskelbewegung*, 1858 (La teoría del movimiento muscular). — *Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung*, 1862 (Contribuciones a la teoría de la percepción sensible). — *Die physikalische Axiome*, 1866 (2a ed.: *Prinzipien der mechanischen Naturlehre*, 1910). — *Lehrbuch der Physiologie*, 1864. — *Handbuch der medizinischen Physik*, 1867 (Manual de física médica). — *Untersuchungen zur Mechanik der Nerven und Nervenzentren*, 1871-1876 (Investigaciones para la mecánica de los nervios y de los centros nerviosos). — *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, 1873 (Fundamentos de psicología fisiológica). — *Ueber die Aufgabe der Philosophie der Gegenwart*, 1874 (Sobre la misión de la filosofía en la actualidad). — *Der Einfluss der Philosophie auf den Erfahrungswissenschaften*, 1876 (La influencia de la filosofía sobre las ciencias empíricas). — *Logik. Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung*, 3 vols., 1880-1883 (I. *Allgemeine Logik und Erkenntnistheorie*; II. *Logik der exakten Wissenschaften*; III. *Logik der Geisteswissenschaften*) (trad. esp.: *Lógica. Investigación de los principios del conocimiento y de los métodos de la investigación científica* [I. *Lógica general y teoría del conocimiento*; II. *Lógica de las ciencias exactas*; III. *Lógica de las ciencias del espíritu*]). — *Ethik*, 1886. — *Zur Moral der literarischen Kritik*, 1887 (Para la moral de la crítica literaria). — *System der Philosophie*, 1889 (trad. esp.: *Sistema de filosofía científica*, 2 vols., 1913). — *Hypnotismus und Suggestion*, 1892 (trad. esp.: 1908). — *Grundriss der Psychologie*, 1896 (trad. esp.: *Compendio de psicología*, s. a.). — *Völkerpsychologie*, comenzada a publicar en 1900; 3a ed., 10 vols., 1911-1920 (trad. esp. del compendio de esta obra en: *Elementos de psicología de los pueblos*, 1926) — *Einleitung in die Philosophie*, 1900 (trad. esp.: *Intro-*

WUR

ducción a la filosofía, 2 vols., 1911). — G. Th. Fechner, 1901. — *Sprachgeschichte und Sprachpsychologie*, 1901 (*Historia y psicología del lenguaje*). — *Einleitung in die Psychologie*, 1901. — *Naturwissenschaft und Psychologie*, 1903. — *Kleine Schriften*, 2 vols., 1910-1911 (*Escritos breves*). — *Problème der Völkerpsychologie*, 1911 (*Problemas de la psicología de los pueblos*). — *Sinnliche und übersinnliche Welt*, 1914 (*Mundo sensible y mundo suprasensible*). — *Erlebtes und Erkanntes*, 1920 (*Vivido y conocido*). Además, múltiples trabajos, de psicología, lógica, metafísica y teoría del conocimiento, sobre todo en la serie de los *Philosophische Studien*, en el *Archiv für die gesamte Psychologie* y en los *Psychologische Studien*. — Véase E. Koenig, *W. Wundt, Seine Philosophie und Psychologie*, 1901. — R. Eisler, *Wundts Philosophie und Psychologie*, 1902. — G. Heinzelmann, *Der Begriff der Seele und die Idee der Unsterblichkeit bei W. Wundt*, 1910. — X. Bernstein, *Die Kunst nach W. Wundt*, 1914 (Dis.). — G. Pelka, *W. Wundts Aktualitätstheorie*, 1915 (Dis.). — A. Heussner, *Einführung in W. Wundts Philosophie und Psychologie*, 1920. — W. Nef, *Die Philosophie W. Wundts*, 1923. — P. Peterson, *Wundt und seine Zeit*, 1925 (trad. esp.: *Wundt y su tiempo*, 1932). — J. Steinmetz, *Das Substanzproblem bei W. Wundt*, 1931. (Dis.). — H. Teut, *Volksgemeinschaft und Bildung bei W. Wundt*, 1940 (Dis.).

WÜRZBURGO (ESCUELA DE).

La llamada *Escuela de Würzburgo* es una escuela psicológica; como tal no entra sino incidentalmente dentro del marco de este Diccionario. Pero las implicaciones filosóficas que tuvieron sus trabajos experimentales son lo suficientemente importantes para que le dediquemos un artículo especial.

La Escuela de Würzburgo se distinguió por sus investigaciones sobre la voluntad, y en particular sobre el procasto psicológico del pensar (VÉASE). Exceptuando algunos filósofos y psicólogos que no desarrollaron suficientemente sus propias ideas al respecto, se había creído hasta fines del siglo XIX que el pensar va siempre acompañado de imágenes. Los psicólogos de Würzburgo mostraron, en cambio, que no es este el caso. Sus trabajos se iniciaron dentro del marco de la teoría asociacionista (V. ASOCIACIÓN y ASOCIACIONISMO) y, de hecho, el asociacionismo no es-

WUR

tuvo nunca ausente de ellos, cuando menos como hipótesis de trabajo. Pero las modificaciones introducidas en la teoría asociacionista fueron considerables. Ello puede advertirse ya en las investigaciones sobre la asociación llevadas a cabo por A. Mayer y J. Orth en 1901 y publicadas en *Zur Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* (XXVI). — Estos trabajos, que constituyeron el comienzo de la actividad de la escuela, mostraron que existen en la conciencia ciertos procesos que no pueden incluirse en ninguna de las actividades psicológicas hasta entonces admitidas por los filósofos y psicólogos. Se trataba de procesos sin contenido sensorial, que fueron calificados de *Bewusstseinslage* — o "estados de conciencia". Los trabajos de K. Marbe (*Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Urteil*, 1901) confirmaron los mencionados resultados. Unos años después, en 1905, el psicólogo N. Ach (*Ueber die Willensstatigkeit und das Denken* [otros trabajos del mismo autor: *Ueber die Begriffsbildung*, 1921; *Analyse des Willens*, 1925]) orientó su investigación sobre el proceso del pensar, en el cual se confirmó la ausencia de elementos sensoriales. La psicología del pensar fue desarrollada en el mismo sentido por August Messer, especialmente en sus "Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Denken", publicados en el *Archiv für die gesamte Psychologie* (VIII [1906], 1-227) y luego en su libro *Empfindung und Denken* (1908), que constituyeron a la vez un programa y un resumen de las investigaciones de la escuela. El aislamiento del proceso del pensar y el uso del concepto de *Bewusstseinslage* para la investigación del mismo fueron aceptados y desarrollados por Karl Bühler en artículos publicados durante los años 1907 y 1908 en el citado *Archiv* (IX, 297-365 y XII, 1-23). Contribuyó a los trabajos de la escuela no sólo como estimulador de ella, sino también como sujeto que se prestó a muchas de las experiencias realizadas el filósofo Oswald Külpe, quien es considerado con frecuencia como el fundador de la escuela y, en todo caso, puede ser estimado como su "animador filosófico". La escuela cesó sus actividades desde el segun-

WUS

do decenio de este siglo, pero algunos de los resultados obtenidos influyeron sobre elaboraciones psicológicas posteriores. Así ha ocurrido especialmente con los conceptos centrales usados por los mencionados psicólogos. Ante todo, con el concepto citado de *Bewusstseinslage* (que, curiosamente, ha sido revivido, sin conocimiento de su historia anterior, y mediante otro vocabulario, por Wittgenstein en sus últimos análisis sobre el funcionamiento de la mente). Luego, con el concepto de las representaciones (*Vorstellungen*), entendido como el modo de percepción y reacción de la psique ante el mundo. Finalmente, con el concepto de tarea (*Aufgabe*) o también tendencia determinante, usado para seleccionar las respuestas del sujeto.

WUST (PETER) (1884-1940) nació en Rissenthal (Sarre), estudió en Munich, con Oswald Külpe, y fue desde 1930 profesor en Münster. Influído por Friedrich Paulsen, Clemens Baeumker y Max Scheler, Wust desarrolló un pensamiento filosófico que ha sido calificado a veces de "existencialismo católico". Dicho pensamiento se funda en una previa crítica de lo que Wust consideró como tendencias modernas típicas: la tendencia a abandonar la noción de substancia en beneficio de la de función; la tendencia a identificar la realidad con el reino de las cosas naturales en detrimento del reino de las esencias. Estas tendencias conducen, según Wust, a una desintegración de la metafísica. Sin embargo, aunque el kantismo fue grandemente responsable de la desintegración mencionada, dentro del propio kantismo o, mejor dicho, del neokantismo han surgido, afirmó Wust, corrientes que superan el "mero funcionalismo". Tal ha ocurrido sobre todo con Hermann Cohen. A ello deben añadirse los esfuerzos para desarrollar una filosofía de la vida, tal como se hallaba ya en Goethe, y luego en Nietzsche, Dilthey, Bergson, Spranger y otros autores. Así se ha producido lo que Wust llamó "la resurrección de la metafísica". Pero esta metafísica corre el peligro de disolverse de nuevo en el vitalismo y en el historicismo por no prestar suficiente atención a las nociones de esencia, substancia y forma. Es, pues, necesario erigir una metafísica que proceda a una nueva síntesis de la forma con

WYC

el contenido, al modo como intentaron semejante síntesis Simmel y Troeltsch. La base de esta nueva metafísica es, según Wust, la idea de Dios. Ésta conduce a una "dialéctica del espíritu" según la cual hay los reinos de la Naturaleza, del hombre y de Dios. La Naturaleza es impersonal; el hombre es esencialmente persona; Dios es una personalidad absoluta que trasciende toda personalidad particular. La dialéctica del espíritu tiene lugar no en la realidad misma —pues Dios está más allá de todo movimiento dialéctico—, sino en el alma del hombre como alma individual. En el curso de esta dialéctica espiritual el hombre pasa de su estado de miseria, finitud y pérdida en sí mismo al encuentro con Dios en el fondo del alma; dentro del abismo que es el hombre se halla, afirma Wust, la quietud y serenidad de la fe. Ésta, sin embargo, no niega la razón, sino que es la única capaz de justificarla e integrarla.

Obras: *John Stuart Mills Grundlegung der Geisteswissenschaften*, 1914 (*La fundamentación de las ciencias del espíritu por J. S. M.*). — *Die Oberrealschule und der moderne Geist*, 1917 (*La escuela superior y el espíritu moderno*). — *Die Auferstehung der Metaphysik*, 1920 (*La resurrección de la metafísica*). — *Naivität und Pietät*, 1925 (*Ingenuidad y piedad*). — *Die Rückkehr aus dem Exil*, 1926 (*El regreso del exilio*). — *Die Dialektik des Geistes*, 1928 (*La dialéctica del espíritu*). — *Die Krisis der abendlandischen Menschentums*, 1928 (*La crisis de la humanidad occidental*). — *Der Mensch und die Philosophie*, 1934 (*El hombre y la filosofía*). — *Ungewissenheit und Wagnis*, 1937 (*Incertidumbre y aventura*). — *Gestalten und Gedanken*, 1940 (*Formas e ideas*). — *Unterwegs zur Heimat. Briefe und Aufsätze*, 1956, ed. W. Vemekohl (*Hacia la patria. Cartas y artículos*).

Véase K. Pfeleger, *Dialog mit P. W. Briefe und Aufsätze*, 1949. — W. Vemekohl, *Der Philosoph von Münster: P. W. Ein Lebensbild*, 1950. — W. T. Cleve, P. W. *Ein christlicher Existenzphilosoph unserer Tage*, 1950. — R. H. Schmidt, P. W., 1954.

WYCLIF (JUAN) [JOHN WYCLIF, WYCLIFFE, WICLIF, WYCLEF] (ca. 1325-1384) nació en la propiedad de Wycliffe-on-Tees, Spreswell (Yorkshire). Estudió en Oxford (residiendo primero en Merton Collège y pasando luego como *magister* a Balliol College). Wyclif es considera-

WYC

do como uno de los "reformadores" o "pre-formadores" por su oposición a varios aspectos importantes de la tradición de la Iglesia, su insistencia en que la palabra revelada va directamente del hombre a Dios por las Escrituras y no a través de la Iglesia, así como por su hostilidad hacia ciertos dogmas, como la doctrina de la transubstanciación (VÉASE). En estos respectos Wyclif influyó considerablemente sobre Lutero, y grandemente sobre las predicaciones de Jan Huss en Bohemia. Desde el punto de vista filosófico interesa sobre todo la posición de Wyclif dentro de la llamada "escuela de Oxford" (o "escuelas de Oxford"). En estas escuelas se había desarrollado gran actividad en cuestiones de lógica, física y teología. Las dos posiciones capitales en la mayor parte de las cuestiones eran las designadas con los nombres de *via antiqua* (los "realistas") y *via moderna* (los "nominalistas"). A veces se presenta a Wyclif como uno de los defensores de esta última *via*, pero el asunto es más complejo, pues aunque Wyclif recibió la influencia de los "modernos", fue también uno de los que reaccionaron contra la *via moderna*. En efecto, influido sobre todo por Roberto Grosseteste, Wyclif se opuso no sólo a los nominalistas, sino inclusive a los conceptualistas, a los realistas moderados, y aun a quienes, como Duns Escoto, negaron que los universales fueran substanciales. Por el contrario, Wyclif desarrolló un realismo que se convirtió en un "ultrarrealismo". Sólo el completo realismo es para Wyclif ortodoxo. Los universales son para Wyclif indestructibles; cierto es que fueron "creados" por Dios, pero no pueden ser aniquilados, pues en tal caso se aniquilaría el ser inteligible mismo. Aniquilar un ente con su ser inteligible equivale, según Wyclif, a destruir todos los entes creados. A la luz de este ultrarrealismo, Wyclif negó que hubiese contingencia en el futuro. El tiempo mismo no tiene sino una realidad "durativa" y es un aspecto del ser universal; en el fondo, pues, el tiempo es "intemporal".

Los escritos de Wyclif más importantes filosóficamente son su *Summa de ente*, un tratado *De Universalibus*; un tratado *De Tempore*; un tratado *De ente*; un tratado *De compositione hominis*; un tratado *De ente predicamentali*; un escrito titulado *Trilogus*; un *Tractatus de logica*. — Entre los

WYC

escritos más propiamente teológicos destacamos: *De sacramento altaris*; *De intellectione Dei*; *De scientia Dei*; *De Potentia*. — Se le deben también *De deis*; *Dubia super libros phisicorum*; *De dominio divino*; *De civili dominio*; *De veritate sacras scripturae*; *De pauperie Salvatoris*; *Sermones* y comentarios a las *Sentencias*. — Entre las ediciones críticas de obras mencionamos: *Trealogus*, ed. G. V. Lechler,

WYC

1869; *De Ente: librorum duorum excerpta*, ed. M. H. Dziewicki, 1909 [WS = Wiclif Society]; *Tractatus de logica*, 3 vols., ed. M. H. Dziewicki, 1894-1899 [WS]; *De compositione hominis*, ed. R. Beer, 1884 [WS]; *Summa de ente*, I, tr. 1 y 2, ed. S. H. Thomson, 1930; *Miscellanea Philosophica*, 2 vols., ed. M. H. Dziewicki, 1901-1902 [WS]; *Opera Minora*, ed. J. Loserth, 1913.

WYC

Véase G. Lechler, *Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation*, 2 vols., 1873. — H. B. Workman, J. W., 2 vols., 1926. — K. B. McFarlane, J. Wycliffe and the Beginnings of Non-Conformity, 1952. — J. A. Robson, *W. and ihe Oxford Schools. The Relation of the "Summa de Ente" to Scholastic Debates at Oxford in the Later Fourteenth Century*, 1961.