

JOSE FERRATER MORA

**DICCIONARIO  
DE  
FILOSOFIA**



MONTECASINO

## C

**C.** Para el uso de la letra 'C' en la lógica de las clases, véase A. La letra 'C' es usada por Łukasiewicz para representar la conectiva 'si... entonces' o condicional (VÉASE), que nosotros simbolizamos por ' $\supset$ '. 'C' se antepone a las fórmulas, de modo que ' $p \supset q$ ' se escribe en la notación de Łukasiewicz 'C p q'.

**CÁBALA.** El término 'Cábala', *qabbalah*, significa, en hebreo, "tradición". Con este término se designa una serie de especulaciones que es común considerar como parte de "la filosofía judía", aunque se reconocen en la Cabala elementos muy diversos; como indica Georges Vajda, la Cabala incluye la meditación de la Escritura y de toda la tradición oral, de la liturgia, de la práctica, de la teurgia, de las supersticiones populares, etc. etc. En el curso de estas meditaciones se llegan a interpretaciones sutiles de textos, de letras, de anagramas, a interpretaciones de estas interpretaciones y de los textos, letras y anagramas que contienen, y así sucesivamente, hasta alcanzarse un refinamiento increíble que ha hecho identificar el cabalismo con un arte supersticioso o cálculo supersticioso con el fin de encontrar sentidos textuales. De ahí también el sentido ordinario de "cabalas" como reflexiones complejas y por lo común carentes de fundamento — o cuyo fundamento es tan remoto que ha sido ya olvidado. Pero al prolongar casi indefinidamente sus meditaciones y las meditaciones sobre las meditaciones, los cabalistas judíos desarrollan muchos temas filosóficos —o, si se quiere, metafísico-especulativos—, en el mismo sentido en que tal ocurrió con la gnosis mágica (véase GNOSTICISMO), que constituye, por lo demás, uno de los elementos de la Cabala.

La Cabala surgió hacia el siglo XIII, en España y en Provenza, como una doctrina esotérica. Es probable que la hubiese precedido un esoteris-

mo similar, una especie de precabalismo y que se fundara en doctrinas muy antiguas; las expuestas en el *Séfer Yesirah* (véase FILOSOFÍA JUDÍA), a las cuales vinieron a agregarse muchas especulaciones gnósticas, los escritos talmúdicos y buena parte de especulaciones producidas durante el período judío-árabe (Vajda). En la Cabala propiamente dicha se distinguen dos corrientes: la contemplativa (Abraham Abul-Afiy [nac. en Zaragoza en 1240]), y la teosófica, expuesta en el llamado *Zohar* (o "Esplendor"), presumiblemente redactado, o rehecho, por Moisés de León y publicado en España hacia fines del siglo XIII. Esta última corriente es la más interesante desde el punto de vista filosófico especulativo. La doctrina expuesta en el *Zohar* —que contiene un comentario al *Pentateuco*— es en gran parte emanatista (véase EMANACIÓN). Dios es considerado en el *Zohar* como una realidad "sin límite" (*en sof*) cuyas manifestaciones o atributos son los *sefiroth*. Estos *sefiroth* están representados como círculos alrededor de un centro en el orden siguiente a partir del centro: Corona Suprema de Dios; Sabiduría o Idea de Dios; Inteligencia o principio de organización del mundo; Amor o Misericordia; Poder o Juicio; Compasión o Belleza; Duración (eterna); Majestad; Fundamento (de las fuerzas activas en Dios); Realeza o Presencia divina, arquetipo de Israel. La lista de los *sefiroth* varía, pero en todos los casos se hace corresponder los *sefiroth* con varias series de diez: los diez mandamientos, las diez palabras con las cuales Dios creó el mundo, etcétera.

Entre los pensadores que se ocuparon de la Cabala destacamos Pico de la Mirándola (v), Johannes Reuchlin (1455-1522: *De verbo mirifico*, 1494; *De arte cabbalistica*, 1517) y Jacob Bohme (v.).

De la abundante literatura sobre la Cabala nos limitaremos a mencionar: G. Scholem, artículo "Kabbala", en *Encyclopaedia Judaica*, IX (1932), col. 630-732. — *id.*, *id.*, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 1941, 2a ed., 1946. — *Id.*, *id.*, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, 1960. — Georges Vajda, *Introduction à la pensée juive du moyen âge*, 1947, págs. 197-210, 238-40. — Henri Sérouya *La Kabbale. Ses origines, sa psychologie, sa mystique, sa métaphysique*, nueva ed., 1957. — Leo Schaya, *L'homme et l'absolu selon la Kabbale*, 1958. — Alexandre Safran, *La Cabale*, 1960.

**CABANIS (PIERRE-JEAN-GEORGES)** (1757-1808), nac. en Salagnac, parroquia de Cosnac, cerca de Brive (Limosín, Francia), médico y profesor en la Escuela Central de Medicina, de París, perteneció a la corriente de los llamados "ideólogos" (VÉASE). Cabanis se interesó especialmente en el problema de las relaciones entre "lo físico" y "lo moral", entre los procesos fisiológicos y las actividades psicológicas. Como manifestó con frecuencia que el pensamiento es función de la actividad cerebral, parece que se inclinaba hacia un "reduccionismo" fisiologista o materialista. Pero lo que Cabanis pretendía más bien mostrar es que no hay dos series de procesos —lo físico y lo psíquico— enteramente separados y que se conjugan por medio de una oculta e improbable armonía preestablecida. Cabanis afirmó que lo físico y lo psíquico se conjugan en la unidad del sistema nervioso, y especialmente del cerebro, que constituye su principio. Puede comprobarse una "influencia del sistema cerebral, como órgano del pensamiento y de la voluntad, sobre los demás órganos, cuyas funciones todas puede excitar, suspender y hasta desnaturalizar su acción simpática" (*Rapports*, etc. XI, § X, ed. Lehec y Cazaneuve, pág. 616). Al actuar como sistema de regulación, el cerebro permite que lo físico "in-

## CAD

fluya" sobre lo psíquico y viceversa. He aquí, por lo demás, todo lo que puede decirse sobre la cuestión. El materialismo y el espiritualismo son interpretaciones metafísicas que no pueden confirmarse nunca mediante los hechos.

Obras filosóficas principales: *Rapports du physique et du moral de l'homme*, 2 vols. 1802, 2a ed., 1805, 3a ed., 1844 (el tomo I contiene 6 Memorias leídas en 1796; el tomo II contiene 6 Memorias presentadas posteriormente). — *Lettre sur les causes premières* (ed. por G. de Montpellier, 1824. — Edición de obras en el *Corpus general des philosophes français*: XLIV, 1. Vol. I (Du degré de certitude de la médecine; *Rapport du physique et du moral*), 1956; Vol. II (*Révolutions et réforme de la médecine*), 1956, a cargo de C. Lehec y J. Caze-neuve. — C. Roger, *Cabanis*. — F. Picavet, *Les idéologues*, 1891. — F. C. d'Istria, "Cabanis et les origines de la vie psychologique" (*Rev. Met. et de Morale*, Año XIX (1911), 177-98. — Id., L'influence du physique sur le morale d'après Cabanis et Maine de Biran", *ibid.*, Año XII (1913), 451-61. — M. Tencer, *La psychophysique de C. d'après son livre "Rapports, etc."*, 1931 (tesis).

CADENA. Véase ORDEN.

CALCIDIO (fl. 350) es conocido sobre todo por un Comentario latino al *Timeo* platónico que tuvo gran influencia durante la Edad Media y que representa un punto culminante en una serie de comentarios a este diálogo redactados por varios filósofos, entre los cuales hay que mencionar a Posidonio —cuyo comentario sirvió de base a casi todos los posteriores—, Adrasto de Afrodisia, Teón de Esmirna y Proclo. Las ideas de que se sirvió Calcidio para su comentario son fundamentalmente platónicas y no neoplatónicas, por lo que no es adecuado incluirlo, como se hace comunmente, dentro de la dirección del neoplatonismo. Además, el uso que Calcidio hizo de concepciones judías y, sobre todo, cristianas permite considerarlo como un cristiano platónico ecléctico. Según la tradición medieval, el comentario de Calcidio fue dedicado al Obispo Osio, de Córdoba, de acuerdo con el título de uno de los códices calcidianos —el *codex Excorialensis*—: "*Osio episcopo Calcidius archidiaconus.*"

Los principales temas filosóficos y teológicos discutidos por Calcidio en

## CAL

su *Comentario* son: el origen del mundo; el lugar que ocupa el alma en el cuerpo; el cielo y la materia. Calcidio discute con sumo detalle diversas opiniones sobre cada uno de estos temas, en particular las de Platón, Aristóteles, Heráclito, Albino, Numenio, Filón, Orígenes, "los hebreos", los pitagóricos y "los estoicos", inclinándose en cada caso por lo que considera la correcta opinión de Platón en el *Timeo*, y usando varias interpretaciones de otros autores cuando estima que éstas ayudan a comprender mejor el texto platónico.

Ediciones: F. W. A. Mullach, *Fragmenta philosophorum Graecorum*, II, 147-258; J. Wrobel, *Platonis Timaeus interprete Calcidio cura eisdeum commentario*, 1876. — *Timaeus (a Calcidio) translatus commentarioque instructus, in societatem operis coniuncto P. P. Jensen edidit J. H. Waszink*, 1962 [Corpus Platonicum Medii Aevi. Plato Latinus, vol. IV, ed. R. Klibamsky]. — Véase B. W. Switalski, *Des Chalcidius Kommentar zu Platons Timaeus*, 1902 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, III, 6]. — E. Steinhilber, *Untersuchungen über die Quellen des Chalcidius*, 1912 (Dis.). — J. H. Waszink, "Die sogenannten Fünfteilung der Traume bei Chalcidius und ihre Quellen", *Mnemosine* (1941). — A. C. Vega, "Calcidio, escritor platónico español del siglo IV. Valor fundamental del comentario al *Timeo*", *La Ciudad de Dios*, CLX (1943), 219-41, y CLXII (1952), 145-64. — J. C. M. Van Winden, *Chalcidius on Matter His Doctrines and Sources. A Chapter in the History of Platonism*, 1959 [Philosophia antiqua, 10]. — Artículo sobre Calcidio (Chalcidius) por W. Kroll en Pauly-Wissowa.

CALCULO. El cálculo es definido en la lógica como un sistema de signos no interpretados, a diferencia del lenguaje (lógico), el cual es definido como un sistema de signos interpretados. El estudio del cálculo pertenece a la rama de la metalógica (VÉASE) llamada *sintaxis* (v.). Los elementos con los cuales se edifica un cálculo son los siguientes:

(1) Los signos del cálculo, los cuales pueden ser primitivos (véase SIGNOS PRIMITIVOS) o definidos.

(2) Las expresiones o fórmulas de cálculo.

Entre tales expresiones figuran:

(3) Las expresiones bien forma-

## CAL

das o fórmulas bien formadas del cálculo obtenidas por medio de reglas de formación.

Entre las expresiones bien formadas del cálculo figuran:

(4) Los teoremas del cálculo. Un teorema de un cálculo es definido como la última fórmula bien formada de una prueba en un determinado cálculo. Para definir en general la noción de teorema de un cálculo es necesario introducir las nociones de axioma (VÉASE), regla de inferencia (v.) y prueba (v.) en el cálculo.

Entre los conceptos fundamentales del cálculo se hallan los de consistencia, completitud, decidibilidad e independencia. Nos hemos referido a los tres primeros en los artículos sobre las expresiones 'Consistente', 'Completo' y 'Decidible'.

El cálculo es el resultado de la formalización (VÉASE) de una determinada parte de la lógica. Los cálculos que suelen presentarse en ésta son:

(a) El *cálculo sentencial*, cuyos signos son letras (véase LETRA) sentenciales, conectivas (véase CONECTIVA) y paréntesis (VÉASE). En parte de la literatura lógica este cálculo es edificado a base de proposiciones, en cuyo caso recibe el nombre de *cálculo proposicional*.

(b) El *cálculo cuantificacional*, cuyos signos son letras sentenciales, letras predicados, letras argumentos, conectivas, paréntesis y cuantificadores (véase CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL y CUANTIFICADOR). Este cálculo puede ser (b1) cálculo cuantificacional elemental, en el cual se cuantifican solamente las letras argumentos y (b2) cálculo cuantificacional superior, en el cual se cuantifican también las letras predicados. En la literatura lógica se ha llamado también a (b1) *cálculo funcional* y a (b1) y (b2) respectivamente *cálculo funcional elemental* y *cálculo funcional superior*.

Observemos que (b1) es una parte de (b2). (b1) es usualmente llamado *cálculo cuantificacional monádico de primer orden*. Hay un número infinito de cálculos cuantificacionales monádicos que reciben los nombres de *cálculo cuantificacional monádico de primer orden*, *de segundo orden*, *de tercer orden* y, en general, *de n orden*.

(c) El *cálculo de identidad*, cu-

CAL

yos signos son los de cálculo cuantificacional más el signo de identidad (VÉASE).

(d) El *cálculo de clases*, cuyos signos son las conectivas sentenciales, los símbolos booleanos (véase CLASE) y los símbolos de clases.

(e) El *cálculo de relaciones*, cuyos signos son las conectivas sentenciales, los símbolos booleanos y los símbolos de relaciones.

CALEMES es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO) válidos de los silogismos de la cuarta figura (VÉASE). Un ejemplo de *Calemés* puede ser: Si todas las nubes son efímeras y ninguna cosa efímera es vulgar, entonces ninguna cosa vulgar es una nube, ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuantificacional elemental:

$$((x) (Hx \supset Gx) \cdot (x) (Gx \supset \sim Fx)) \supset (x) (Fx \supset \sim Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

$$(PaM \cdot MeS) \supset SeP$$

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'A', 'E', 'E', origen del término *Calemés*, en el orden PM - SM - SP.

CALOGERO (GUIDO) nac. (1904) en Roma, profesor en Florencia, Pisa y (desde 1951) en Roma, se ha distinguido por sus estudios de historia de la filosofía —y especialmente de historia de la lógica—; merece destacarse al respecto su interpretación del eleatismo como una transposición a la ontología del plano lógico. Desde el punto de vista sistemático, Calogero es uno de los principales representantes del grupo de filósofos italianos que, partiendo del actualismo, marchó hacia la disolución del mismo por el desarrollo consecuente de sus propias exigencias internas. En efecto, el actualismo "clásico" ha sido infiel, según Calogero, a su propia ley, confiando más de lo debido en conceptos que no le correspondían. Por lo pronto, ha operado con conceptos (gnoseologías) que no eran realmente actualistas por la simple razón de que, según nuestro filósofo, la gnoseología depende de la ontología y la metafísica. Disueltas estas dos últimas, la disolución de la primera re-

CAL

sulta inevitable. Sólo de este modo podrá cumplirse con las exigencias que plantea el actualismo de la conciencia en vez de dejarse llevar por falsas objetivaciones. Pero dicho actualismo significa que la conciencia, al no poder objetivarse, no puede tampoco convertirse en objeto de reflexión teórica. Por lo tanto, lo teórico acaba cediendo el terreno a lo práctico; un autonomismo práctico absoluto, que es en ocasiones un "moralismo absoluto" y en otras un "pedagogismo absoluto", representa la culminación de esta filosofía del acto puramente vivido, pero debe advertirse que ello no desemboca en la desaparición de la filosofía en tanto que conjunto sistemático, pues Calogero ha intentado justamente rehacer tal conjunto, si bien sobre nuevas bases.

Obras: I *fondamenti della logica aristotelica*, 1927. — I *primordi della logica antica*, 1930. — *Studi sull'eleatismo*, 1932. — *Compendio di storia della filosofia*, 3 vols., 1933, 2a ed., 1936. — *La filosofia e la vita*, s/f. (1936). — *La logica del giudizio e il suo controllo in Casazione*, 1937. — *La conclusione della filosofia del conoscere*, 1938, nueva ed., 1960. — *La scuola dell'uomo*, 1939, nueva ed., 1956. — *Il metodo dell'economia e il marxismo*, 1944. — *Difesa del liberal-socialismo; con alcuni documenti inediti*, 1945. — *Lo democrazia al bivio e la terza via*, 1945 (monografía). — *L'abbicci della democrazia*, 1946. — *Lezioni di filosofia*, 3 vols. (I. *Logica, gnoseologia, ontologia*, 1948; II. *Etica, giuridica, politica*, 1946; III. *Estetica, semantica, istorica*, 1947). — *Soggi di etica e di teoria del diritto*, 1947. — *La filosofia di Bernardino Varisco*, 1950. — *Logo e dialogo*, 1950. — *Ecuola sotto inchiesta*, 1957.

CALVINO (JUAN [JEAN CALVIN, originariamente JEAN CHAUVIN o CAULVIN] (1509-1564), nac. en Noyon (Picardía), estudió teología e ingresó en la carrera eclesiástica. Tras estudiar en París (1531-1533) hebreo y profundizar en los escritos de los Padres de la Iglesia, abrazó la causa de la Reforma. En 1534 se trasladó a Angoulême (Angoumois), donde empezó la redacción de su *Institutio* (véase bibliografía), que terminó en 1536, introduciendo luego revisiones y ampliaciones. En el mismo año de 1536 se trasladó a Ginebra, donde fue llamado para aplicar su reforma

CAL

religiosa. Las severas medidas dictadas por Calvino suscitaron la oposición de los llamados "libertinos", los cuales consiguieron la expulsión de Calvino y sus seguidores. Calvino pasó a Basilea y luego a Estrasburgo; en 1541 regresó a Ginebra y logró imponer en esta ciudad un gobierno teocrático fundado en la Biblia y en sus propios principios de interpretación y conducta. La oposición de Calvino a las opiniones antitrinitarias de Miguel Servet (VÉASE) llevaron a éste al juicio y a la hoguera (1553). Calvino se opuso en ciertos puntos a los luteranos. A consecuencia de ello se produjo una escisión en la "Iglesia evangélica", la cual se dividió en "luteranos" y "reformados". Estos últimos constituyeron la base del presbiterianismo, el cual trató de situarse a igual distancia del episcopalismo y el congregacionalismo. Las doctrinas de Calvino son el fundamento teológico, ritual y administrativo de muy diversos grupos religiosos: los presbiterianos — en particular los que siguieron las opiniones teológicas del reformador escocés John Know (ca. 1505-1572), fundador del llamado "presbiterianismo escocés"; los hugonotes franceses; los puritanos ingleses (de la Iglesia anglicana); etc. Entre los filósofos que integraron el calvinismo en su doctrina figura Jonathan Edwards (VÉASE), con su peculiar combinación de "calvinismo" y "empirismo".

La doctrina de Calvino ofrece aspectos extremos y radicales tanto en la creencia como en la conducta. Calvino acentuó la absoluta soberanía de Dios en la elección y reprobación de los salvados y condenados; la "gloria de Dios" predomina absolutamente. Para Calvino el hombre después del pecado original está corrompido por el vicio y la concupiscencia. Pero la "predestinación (VÉASE) absoluta" que Calvino predicó no se refiere solamente al hombre después de la Caída; el hombre está para Calvino "preordenado" desde siempre por la voluntad de Dios. De la voluntad absoluta de Dios depende la gracia (VÉASE); más todavía que en Lutero (v.), el albedrío (véase ALBEDRÍO [LIBRE]) es para Calvino "siervo". La fe es obra del Espíritu Santo; por ella se puede alcanzar el estado de "renacimiento" que hace posible el vivir sólo por Dios y por su gloria. Los hombres se unen

## CAL

en la comunidad de Jesucristo por medio de los sacramentos (bautismo y eucaristía). El principio de interpretación de la Biblia es el "testimonio del Espíritu Santo"; sin embargo, no debe confundirse la "inspiración personal" con la mera "opinión"; no hay interpretación posible sin el citado "testimonio".

Uno de los problemas capitales que se plantearon dentro del calvinismo es el de conocer los "signos de Dios", esto es, lo que hace posible saber a qué está uno "predestinado". Según Calvino, y más todavía algunos calvinistas, estos signos se manifiestan en la "recompensa económica", que "señala" a los "elegidos". Los calvinistas acentuaron por ello las virtudes de la sobriedad, el ahorro, el trabajo esforzado e intenso, la responsabilidad y el valor de la palabra empeñada. En las regiones donde imperaron los principios calvinistas se tendió al desarrollo de la industria y del comercio, a diferencia del "primitivismo agrario" que predicaban muchos luteranos. El llamado "espíritu de empresa capitalista" se ha asociado por ello con frecuencia con el calvinismo, el cual figura en parte prominente en la famosa tesis de Max Weber (v.) sobre la estrecha relación entre "protestantismo" y "capitalismo".

La obra capital de Calvino es la *Christianae Religionis Institutio*, publicada en 1536; la edición definitiva, de 1559, lleva el título *De institutione christianae*. Mencionamos, además: *De necessitate reformandae Ecclesiae*, 1544. — *Commentaires sur la Concordance ou Harmonie des Évangélistes*, 1561, y numerosos *Commentarii* al Viejo y Nuevo Testamentos. — Edición de obras: G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, J. C. *Opera quae supersunt omnia*, 59 vols., 1863-1900 (*Corpus Reformatorum*, vols. 29 a 87). Ed. del texto francés (de 1541) de la *Institutio* por J. Pannier, 4 vols., 1936. — Biografía: F. Doumergue, J. C. *Les hommes et les choses de son temps*, 7 vols., 1899-1927. — R. Freschi, G. C., 2 vols., 1934. — De las numerosas obras sobre C., y en particular sobre los aspectos más filosóficos de su teología, nos limitamos a mencionar: H. Bois, *La philosophie de C.*, 1919. — F. Wendel, C.: *sources et évolution de sa pensée religieuse*, 1950. — T. F. Torrance, *Calvins Lehre vom Menschen*, 1951. — M. Marlet, *Grundlinien der kalvinistischen "Philosophie der Gesetzsidee" als christlicher Transzendentalphilosophie*, 1954,

## CAM

— C. Calvetti, *La filosofia di G. C.*, 1955. — Para la tesis (por lo demás discutida) de la "relación estrecha entre protestantismo [especialmente calvinismo] y capitalismo [moderno o racionalizado]", véanse: Max Weber, "Das protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XX y XXI (1904-1905), luego recogido en el tomo I de los *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (1920), de Weber. — Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1912. — R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, 1922. — F. Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, 1950 [con bibliografía]. — Jean Boisset, *Sagesse et sainteté dans la pensée de J. Calvin. Essai sur l'humanisme du réformateur français*, 1959.

CAMBIO. Véase DEVENIR, MOVIMIENTO.

CAMBRIDGE (ESCUELA DE).

I. El platonismo e innatismo de la Escuela de Cambridge, contra el cual dirigió en parte Locke su *Ensayo*, tuvo en el siglo XVII diversos notables representantes. Entre ellos figuran Nathaniel Culverwel (1615-1650): *Discourse of the Light of Nature*, 1652), Richard Cumberland (1631-1718: *De legibus nature disquisitio philosophica*, 1672), John Smith (1618-1652: *Select Discourses*, 1660), Edward Stillingfleet (1635-1699: *Origines Sacrae, or a Rational Account of the Christian Faith*, 1662), Benjamin Whichcote (1609-1683: *Sermons and Aphorisms*, 1712), pero sobre todo Ralph Cudworth y Henry More. El artículo consagrado a Cudworth (y en el cual nos referimos asimismo a More) permite comprender algunas de las ideas de este movimiento. Una de las características del mismo es que, siguiendo el neoplatonismo plotiniano, los platonistas de Cambridge defienden los distintos grados de espiritualidad creadora del mundo corporal y suponen la existencia de "naturalezas plásticas" (véase PLÁSTICO) que todo lo penetran. Estas naturalezas son, en realidad, para los platónicos de Cambridge, las fuerzas formadoras de la Naturaleza, la cual es concebida como un organismo. Sin embargo, en modo alguno significa esto que el platonismo en cuestión tenga una tendencia "naturalista"; por el contrario, los platónicos de Cambridge

## CAM

subrayan dondequiera el aspecto espiritual de lo orgánico y hacen del gran organismo de la Naturaleza un espíritu y un alma del mundo. El sesgo religioso del platonismo es destacado por ellos vigorosamente, hasta el punto de que acaba por imperar, especialmente en los platónicos "menores", sobre el aspecto puramente filosófico. No porque la Escuela de Cambridge sea simplemente, como alguna vez se ha dicho, una mezcla del cabalismo con la especulación platonizante. En rigor, lo que buscan los platónicos de Cambridge es salvar todo abismo entre las diferentes naturalezas, solucionar la separación cartesiana entre lo pensante y lo extenso, y por ello estos pensadores representan, como Cassirer ha señalado, la primera síntesis de un grupo de tendencias que se basan en una filosofía natural vinculada con el dinamismo renacentista y ansiosas de remontarse a las fuentes platónicas y neoplatónicas. En todo caso, la Escuela de Cambridge se mantuvo en el vivo centro de la especulación filosófica y estuvo relacionada con corrientes —coincidentes o contrarias— de la filosofía inglesa del siglo XVII: deísmo, antimaterialismo de Clarke, moral del sentimiento de Shaftesbury, etc.

El platonismo de Cambridge ejerció una influencia notable sobre el desenvolvimiento de la filosofía en la Nueva Inglaterra, especialmente a través de la introducción, por William Temple, en 1750, del sistema de Pierre de la Ramee en Cambridge. Los platónicos de Cambridge o, mejor dicho, los puritanos de la Escuela, constituyeron la base intelectual de los estudios filosóficos en la Nueva Inglaterra, donde el ramismo, el platonismo de Cambridge y la teología congregacionista del pacto (*Covenant Theology*) se fundieron en una especulación que formó los cimientos del espíritu filosófico puritano y que sentó los fundamentos de una *Technología* práctico-especulativa no ajena a la ulterior evolución filosófica, religiosa y social de Norteamérica.

H. En otro sentido se ha hablado de una Escuela de Cambridge o, mejor dicho, de la Escuela analítica de Cambridge (*Cambridge School of Analysis*). Ésta no es, en rigor, tanto una "escuela" con un conjunto de tesis comunes como una cierta actitud

## CAM

filosófica; según indica Max Black, así como el positivismo lógico no consiste —por lo menos según declara Carnap— en un conjunto de doctrinas o en un programa determinado, tampoco ha habido "un grupo de analistas en Inglaterra suficientemente conscientes de un programa común para que pudiesen constituir una 'escuela' ". Sin embargo, la actitud común de los pensadores analíticos de Cambridge parece comportar ciertas características que de algún modo cabe considerar como "principios": la actitud antimetafísica, el propósito de someter cualquier problema al análisis (VÉASE), el consiguiente rechazo de toda posición sintetizante o intuitiva, la aplicación del análisis no a un examen conducente a la admisión o rechazo de un hecho o de una tesis filosófica, sino a una fundamental "aclaración" del hecho o tesis propuestos. Por parte de algunos de los filósofos pertenecientes a la Escuela de Cambridge se ha examinado el problema de la "verificabilidad", pero éste pertenece más bien al positivismo lógico que al analitismo de Cambridge. Aun cuando hay entre ambos grupos tendencias comunes y ambos parecen surgidos de un común clima de opinión, las diferencias son, desde muchos puntos, bien marcadas. La Escuela de Cambridge fue sobre todo impulsada por los trabajos analíticos de G. E. Moore (VÉASE) y, en cierta medida, un "realismo del sentido común" parece estar en la base de los desarrollos ulteriores. Pero lo característico del grupo de Cambridge no es, repetimos, una determinada posición filosófica, sino una actitud metódica. Esta actitud es distinta de la que corresponde al método de los *Principia Mathematica* de Whitehead-Russell, pero al mismo tiempo hay entre los dos una continua anastomosis. Moore ha influido sobre Russell, y a la vez los *Principia Mathematica* han constituido un centro de atracción para las investigaciones metódicas de la Escuela de Cambridge. Esta última atiende preponderantemente al análisis de los *sense data* en las diversas relaciones posibles de éstos con el objeto y el sujeto, pero, al mismo tiempo, el examen analítico de estos *sense data* es sólo un marco dentro del cual caben los análisis lógicos de los lenguajes de la ciencia. La aproximación de la

## CAM

Escuela de Cambridge a otros grupos —principalmente al del positivismo lógico— se refiere, pues, al aspecto metódico y, sobre todo, al propósito del análisis. Así, es característico de la Escuela de Cambridge la tendencia a la "aclaración" (de modo que sus componentes pueden ser llamados efectivamente *clarificatory philosophers*) y el desarrollo del análisis del lenguaje en un sentido análogo al propugnado por Wittgenstein, que ha ejercido sobre la Escuela una influencia considerable. De ahí la inclinación cada vez mayor de la Escuela de Cambridge, especialmente de los discípulos comunes de Moore y Wittgenstein, hacia la consideración de la filosofía como una actividad. Así, los "resultados" del trabajo filosófico de Cambridge son principalmente "inconclusivos" y en la distinción establecida por Broad entre filosofía crítica y filosofía especulativa la tendencia ha sido cada vez mayor hacia la primera.

Puesto que la "Escuela de Cambridge" no es una "Escuela" en sentido propio, y puesto que, además, los simpatizantes con las tendencias en ella manifestadas no proceden siempre necesariamente de Cambridge, es muy difícil indicar cuáles son propiamente sus "miembros". A veces se indica que los "miembros" de la "Escuela" son simplemente todos los filósofos que se han puesto al lado del "Análisis" (VÉASE), y se menciona al respecto, junto a Moore, a Ayer, R. B. Braithwaite, K. Britton, A. E. Duncan-Jones, Margaret MacDonald, C. A. Mace, John Wisdom y muchos otros. Algunos incluyen asimismo dentro de la "Escuela de Cambridge" a filósofos que, como Gilbert Ryle, si bien "analíticos", pertenecen al "grupo de Oxford" (VÉASE). Otros incluyen en la "Escuela de Cambridge" a autores como C. D. Broad y a L. S. Stebbing. En vista de los problemas que plantean las correspondientes inclusiones y exclusiones, es mejor abstenerse de indicar nombres precisos. Sólo podrían considerarse como cantabrigianos en sentido estricto los filósofos que han vivido y enseñado en Cambridge, influidos en parte por Moore, en parte por Wittgenstein (o por cierta fase del pensamiento de Wittgenstein). Pero como, por otro lado, una porción considerable del "movimiento analítico" ha sido im-

## CAM

pulsado desde Cambridge y ha influido sobre autores de otros lugares, hay razón en estimar que la "Escuela de Cambridge" no se ha limitado siempre a Cambridge. Históricamente, la "Escuela de Cambridge" puede considerarse como la parte del movimiento de Análisis que ha seguido a Moore, a Russell y luego a Wittgenstein antes de la aparición de la "Escuela" de Oxford.

Sobre la escuela platónica de Cambridge, véase: G. von Hertling: *Locke und die Schule von Cambridge*, 1892. — Frederick J. Powicke, *The Cambridge Platonists. A Study*, 1926. — G. P. R. Pawson, *The Cambridge Platonists and Their Place in Religious Thought*, 1930. — J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*, 1931. — E. Cassirer, *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, 1932. — Eugene Munger Austin, *The Ethics of the Cambridge Platonists 1935* (Dis.). — W. C. De Pauley, *The Candle of the Lord. Studies in the Cambridge Platonists*, 1937. — Rosalie L. Colie, *Light and Enlightenment; a Study of the Cambridge Platonists and the Dutch Arminians*, 1957.

Sobre la escuela analítica de Cambridge, véase: Max Black: "Relations Between Logical Positivism and the Cambridge School of Analysis". *The Journal of Unified Science-Erkenntnis*, vol. III, 1-3, págs. 24-35. — L. S. Stebbing, *Logical Positivism and Analysis*, 1933. — Véanse también obras mencionadas en ANÁLISIS (especialmente la historia del movimiento analítico, de Urmson).

CAMESTRES es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO) válidos de los silogismos de la segunda figura (v.). Un ejemplo de *Camestres* puede ser: Si todos los estoicos son filósofos y ningún jugador de pelota vasca es filósofo, entonces ningún jugador de pelota vasca es estoico, ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuantificacional elemental:

$$((x) (Hx \supset Gx) \cdot (x) (Fx \supset \sim Gx)) \supset (x) (Fx \supset \sim Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

$$(PaM \cdot SeM) \supset SeP$$

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'A', 'E', 'E', origen del término *Camestres* en el orden P M - S M - S P.

## CAM

CAMPANELLA (TOMMASO) (1568-1639) nac. en Stilo (Calabria), ingresó en el Convento dominico de Placencia en 1582. En 1591/92 fue procesado por herejía, como consecuencia de un escrito muy laudatorio sobre la filosofía de Telesio. De 1599 a 1626 estuvo encarcelado, acusado de participar en una conspiración contra la dominación española en Calabria. Poco después fue condenado por la Inquisición a prisión perpetua, pero salió libre en 1829 por ser declarado loco. Tras una estancia de unos años en Roma pasó en 1634 a Francia y falleció cinco años después en París.

Las tendencias filosóficas de Campanella, de ascendencia a la vez platónica, naturalista y animista, se manifiestan sobre todo en su metafísica del conocimiento y en su idea de la doble revelación, positiva y natural, que permite un saber unitario y un tránsito continuo de la Naturaleza a la divinidad y de ésta a aquélla. El conocimiento sensible es para Campanella una relación entre el mundo externo y el sujeto, relación en la que ambos términos acaban por ser identificados, de modo que entonces cada sujeto posee distinto saber de acuerdo con las impresiones recibidas por sus sentidos. La identificación, por lo demás, resulta posible a causa del carácter "sensible" del mundo mismo, realidad animada y vivificada por la "sensación". En cambio, el conocimiento intelectual tiene su fundamento en el saber que el alma posee de sí misma, pues el alma conoce su propio ser y puede elevarse desde él hacia la contemplación de las ideas y, finalmente, hacia la contemplación de Dios. Pero el conocimiento de lo divino no es solamente un ascenso del alma hacia la divinidad, sino también un descenso de la divinidad hacia el alma, pues las categorías de la Sabiduría, el Amor y el Poder, pertenecientes a Dios, se proyectan sobre todo ser como el modelo de las cosas.

Esta metafísica y teoría del conocimiento están en directa relación con los planes de reforma política y religiosa forjados por Campanella. En varios escritos, sobre la monarquía cristiana y el gobierno eclesiástico, redactados entre 1593 y 1595, Cam-

## CAM

panella había propuesto una monarquía universal regida por el Papa. En 1625, en su *De Monarchia Hispanica*, ofreció al Rey de España, bajo la tutela espiritual del Papa, la organización del imperio mundial. En 1635 hizo una proposición análoga al Rey de Francia en su *Monarchie delle Nazioni*. Todos estos escritos —y las actividades del autor para apoyar sus tesis— muestran su preocupación y hasta obsesión por la cuestión de una monarquía universal, por una "Ciudad" capaz de abarcar a todos los hombres y de solucionar de un modo radical el problema de la concordia entre sus subditos. El escrito de Campanella más importante en este sentido es, sin embargo, la *Ciudad del Sol* (redactado en italiano, con el nombre de *Città del Sole*, en 1602, revisado en 1613 y publicado, en latín, con el nombre de *Civitas solis, appendix Politiae, Idea reipublicae philosophicae*, en 1623, como apéndice a la *Realis philosophiae epilogisticae*, etc., mencionada *infra*). Se trata de una utopía (véase) que tiene por fondo una parte ignota de Ceilán. Se describe en ella una ciudad perfecta regida por el Sol, es decir, "el Metafísico", con la colaboración de Poder, Sabiduría y Amor. La organización de la Ciudad del Sol sigue, pues, el mismo esquema de la teología y la metafísica de Campanella, por lo que el Sol debe interpretarse como un símbolo y no como un objeto de idolatría. En esta Ciudad reina la comunidad de bienes (y hasta de mujeres), único modo de evitar, según Campanella, el instinto de adquisición y de rapiña, origen de tantas guerras. La ciudad es regida por una red de funcionarios cuya principal misión es la organización y transmisión del saber y de las técnicas. Estos funcionarios son a la vez sabios y sacerdotes. Hay que observar que esta Ciudad no es cristiana, pero se halla, según Campanella, naturalmente tan próxima al cristianismo que basta, para que sea plenamente cristiana, agregarle los sacramentos. Así, Campanella propuso con su Ciudad una base de organización regida por la ley natural y por la fe cristiana, las cuales deben, a su entender, coincidir necesariamente. Obras: *De sensitiva rerum facultate*,

## CAM

1950. — *Philosophia sensibus demonstrata*, 1591. — *De monarchia christianorum*, 1593. — *De regimine Ecclesiae*, 1593. — *Discorsi ai principi d'Italia*, 1594. — *Città del Sole*, Cfr. *supra*. — *De sensu rerum et magia libri quatuor*, 1620. — *Theologia*, 1613-1624. — *Metaphysica* (terminada en 1623) y *Philosophia rationalis* (1613), ambas publicadas en 1638: *Universalis philosophia seu Metaphysicartum rerum iuxta propria dogmata partes tres*. — *Philosophia realis* (1619, publicada en 1623 y luego en 1637; esta última edición incluye *Quaestiones*). — *De praedestinatione*, 1636. — *Atheismus triumphatus seu reductio ad religionem per scientiarum veritates*, 1621 (originariamente: *Reccgnitio verae religionis*, 1607). — La ed. de la *Realis philosophia*, de 1623 (título completo: *Realis philosophiae epilogisticae partes IV, h. e. de rerum natura, hominum, moribus, politica*) lleva como apéndice el texto latino de la *Città del Sole: Civitas Solis*. — Como hemos visto en el artículo COGITO, ERGO SUM, León Blanchet (*Les antécédents historiques du 'Je pense, donc je sais'*", 1920, págs., 171-28) ha indicado que hay en la *Universalis philosophia* (Cfr. *supra*) —así como en el mencionado *De sensu rerum et magia*— claros precedentes del *Cogito cartesiano*. Por lo demás, aunque publicada en 1638, la *Universalis Philosophia* (o *Metafísica*) fue, según Blanchet, escrita en italiano a fines de 1602 y en 1605; fue recomenzada en latín a fines de 1609 y en 1610, confiscada en mayo de 1610, recomenzada de nuevo a fines de 1610 y terminada en 1611. — Ediciones de obras: Paris, 1637 sigs.; obras italianas por A. d'Ancona, Torino, 1854. — Edición crítica de obras en la Edizione Nazionale dei Classici del Pensiero Italiano, por Romano Amerio, y otros, 1949 y siguientes. — Trad. esp.: *La ciudad del sol*, 1954 (también, 1959). — *Aforismos políticos*, 1956. — Bibliografía: L. Firpo, *Bibliografía degli scritti di T. C.*, 1940 y *Ricerche campanelliane*, 1947. — Véase Léon Blanchet, *Campanella*, 1920. — C. D. di Arcadia, *T. C.*, 1921. — M. Rossi, *Campanella, metafísico*, 1921. — R. de Mattei, *Studi Campanelliani con l'aggiunta del testo inedito del Discorso dette Fiandre e degli Antiveneti di T. C.*, 1934. — L. Firpo, *Ricerche campanelliane*, 1947. — R. Amerio, *Campanella*, 1947. — Id., id., *Introduzione alla teologia di T. C.*, 1948. — G. di Napoli, *T. C., filosofo della restaurazione cattolica*, 1947. — R. Mondolfo, *Tres filósofos del Renacimiento*, 1947 (Bruno, Galileo, Campanella). — A. M. Jaco-

## CAM

belli Isoldi, T. C. *La crisi della coscienza di sé*, 1953.

CAMPO. Véase CONTINUO, ESTRUCTURA.

CANNABRAVA (EURYALO), nac. (1908) en Cataguaires (Minas Gerães, Brasil), profesora en el Colegio Pedro II de Río de Janeiro. Después de una primera fase que el propio autor califica de dogmática y en la que se inclinó hacia una "filosofía concreta" situada entre la fenomenología y el existencialismo alemán, ha pasado a una fase crítica que culmina en otra sistemática. En la fase crítica —impulsada por el estudio de la ciencia contemporánea y por las corrientes actuales de filosofía científica, pero precedida ya por ciertas orientaciones presentes en la fase dogmática—, Cannabrava ha intentado reducir la filosofía al método y el método al lenguaje. Partiendo de la distinción deweyana entre método matemático-formal y método genético-funcional, el pensador brasileño ha mostrado que el primero (consustancial con la axiomática) puede también aplicarse a contenidos empíricos, en tanto que el segundo (reducible a la técnica inductiva de las ciencias empíricas) puede ser utilizado asimismo por las disciplinas deductivas, cuando menos en el estadio de la formación de los conceptos analíticos. Pero ello significa que los dos métodos —que son dos reglas de procedimiento— no se hallan enteramente separados entre sí. De hecho, ambos están íntimamente asociados en el método de la síntesis reflexiva, propio del objetivismo crítico, el cual permite unificar los conceptos de verdad formal y de verdad empírica sin por ello recurrir ni a la esfera trascendental ni a las esencias materiales ni a ningún supuesto metafísico incomprobado. Permite asimismo esclarecer la cuestión de la reversibilidad en relación con las operaciones lógico-matemáticas y mantener la objetividad de las formas lógicas sin recaer ni en un realismo platónico ni en un mero convencionalismo lingüístico. A base del mencionado método y del citado objetivismo puede constituirse, según el autor, una filosofía científica aplicable a los más diversos dominios, desde la mecánica cuántica hasta la cuestión de la legitimidad del poder político. Elementos esenciales de tal filosofía son la

## CAN

interpretación del enunciado condicional en tanto que distinto de la relación lógica de implicación, el tratamiento lógico de la relación de inferencia deductiva, el estudio de la función de la hipótesis en el contexto de la teoría de nivel superior (deductiva) y de nivel inferior (inductiva), y el establecimiento de un campo común de estudio en el cual ingresan tanto las ciencias naturales como las políticas y sociales.

A la fase dogmática pertenecen: *Seis temas de espíritu moderno*, 1941. — *Descartes e Bergson*, 1943. — A la fase crítica: *Elementos de metodología filosófica*, 1956 (ya terminado en 1949 y luego revisado). — A la fase sistemática: *Introdução a filosofia científica*, 1956. — *Ensaio filosóficos*, 1957.

CANO (MELCHOR) (ca. 1509-1560) nac. en Tarancón, estudió en la Universidad de Salamanca y en el Colegio de San Gregorio de Valladolid, donde, además, profesó desde 1536 hasta 1542. En 1542 ganó la cátedra de *prima* de teología en la Universidad de Alcalá, y en 1546 la de la misma disciplina en la Universidad de Salamanca. Durante los años 1551 y 1552 intervino en las deliberaciones del Concilio de Trento. En 1523 había ingresado en la Orden de los Predicadores, de la que fue Provincial. Se deben a Cano, además de una obra ascética titulada *Tratado de la victoria de sí mismo* e impresa en 1550, varios escritos procedentes de conferencias o *relectiones*: *De sacramentis in genere*, *De poenitentiae sacramento*. Su obra capital y más influyente es, sin embargo, el tratado titulado *De locis theologicis*, publicado por vez primera en Salamanca el año 1563. Se trata de hacer con la teología lo mismo que Aristóteles hizo en los *Tópicos* con la filosofía o el pensamiento en general: exponer los "lugares" (loci) en los cuales se hallan los argumentos más apropiados para demostrar las verdades reveladas. El tratado de Cano se divide en catorce libros; desde el punto de vista filosófico son especialmente importantes los once primeros. En el curso de los mismos Cano examina diez fuentes de autoridad para desarrollar los argumentos antes indicados. Son las siguientes: las Sagradas Escrituras en los libros canónicos; las tradiciones

## CAN

apostólicas; las decisiones de la Iglesia; las definiciones conciliares; las declaraciones de la Iglesia; las enseñanzas de los Santos Padres; las doctrinas de los doctores escolásticos; las doctrinas de los canonistas; la razón natural; las enseñanzas de la historia. No todas estas fuentes poseen el mismo valor demostrativo; además, conviene saber emplearlas. El examen de su recto uso constituye justamente el eje del tratado de Cano, el cual desarrolló así una lógica, una metodología y una epistemología del conocimiento teológico.

Véase Fermín Caballero, *Vida del Ilmo. Melchor Cano*, 1871. — A.-M. Jacquin, O. P., "Melchior Cano et la théologie moderne", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, IX (1920), 121-41. — A. Lange, *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, 1925. — M. Šolana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (Siglo XVI)*, t. III, 1941, págs. 131-50. — E. Marcotte, *La nature de la théologie d'après M. C.*, 1949. — Véase también bibliografía de LUGAR.

CANON. En el artículo Canónica (v.) nos referimos a la obra que Diogenes Laercio atribuyó a Epicuro: El Canon. El término 'canon' ha sido usado en filosofía en otras ocasiones. Destacaremos cuatro de ellas.

1. Según indica C. Prantl (*Geschichte*, II, 275), el filósofo bizantino Miguel Psellos empleó el vocablo 'cánones' (κανόνες) en su Sinopsis del *Organon* de Aristóteles (*Mich. Pselli Synopsis Org. Arist.*, ed. Ehinger, I, 8, p. 33) para designar cuatro reglas que rigen la equipolencia de las proposiciones categóricas, ἰσοδυναμίας προτάσεις.

2. Kant introdujo el término 'canon' en el Cap. II de la Metodología trascendental que figura en la *Crítica de la razón pura*. Por 'canon' entiende Kant los principios *a priori*, del recto entendimiento de ciertas facultades de conocimiento. Por ejemplo, la lógica general es, en tanto que analítica, un "canon formal" para las facultades del entendimiento y de la razón. En el mismo sentido la Analítica trascendental se propone ser un canon del entendimiento puro, ya que sólo éste es considerado capaz de enunciar conocimientos sintéticos verdaderos *a priori*. Kant señala que no puede existir ningún canon cuando

## CAN

no es posible emplear de un modo recto la facultad del conocimiento. Y como se ha mostrado en la parte anterior de dicha *Crítica* que el conocimiento sintético de la razón pura especulativa es imposible, hay que declarar que no puede existir ningún canon para el ejercicio especulativo de esta facultad — un ejercicio especulativo que es meramente dialéctico. La conclusión es que la lógica trascendental es solamente una disciplina y no un canon, y que el único modo recto de usar la facultad de la razón pura y tener un canon de tal facultad es el uso práctico de la razón y no el especulativo.

3. En el Libro II (Sobre la inducción), capítulo viii, de su *Lógica*, J. Stuart Mill propone cinco métodos para la investigación experimental: el método de concordancia, el de diferencia, el de combinación de concordancia y diferencia, el de residuos y el de variaciones concomitantes. Cada método tiene un canon que constituye su principio regulador. El primer canon (para el método de concordancia) dice así: "Si dos o más casos del fenómeno que se *investiga*, poseen solamente una circunstancia en común, la circunstancia única en la cual concuerdan es la causa (o el efecto) del fenómeno dado." El segundo canon (para el método de diferencias) dice así: "Si un caso en el cual tiene lugar el fenómeno que se investiga y un caso en el cual no tiene lugar el fenómeno que se investiga poseen todas las circunstancias en común excepto una que tiene lugar únicamente en el primero, la circunstancia única en la cual difieren los dos casos es el efecto, o la causa, o una parte indispensable de la causa del fenómeno." El tercer canon (para el método combinado, de concordancia y diferencias) dice así: "Si dos o más casos en los cuales tiene lugar el fenómeno poseen solamente una circunstancia en común, mientras dos o más casos en los cuales no tiene lugar no poseen nada en común excepto la ausencia de tal circunstancia, la circunstancia única en la cual los dos grupos de casos difieren es el efecto, o la causa, o una parte indispensable de la causa del fenómeno." El cuarto canon (para el método de residuo) dice así: "Sustráigase de cualquier fenómeno la parte que, según inducciones pre-

## CAN

vias, constituye el efecto de ciertos antecedentes, y resultará que el residuo del fenómeno es el efecto de los restantes antecedentes." El quinto canon (para el método de variaciones concomitantes) dice así: "El fenómeno que varía de algún modo mientras otro fenómeno varía en algún respecto particular es o la causa o el efecto de ese fenómeno, o está relacionado con él mediante algún hecho de índole causal."

4. Ogden y Richards han propuesto seis cánones del simbolismo para resolver los problemas que plantea la relación entre los símbolos y los referentes; hemos resumido dichos cánones en el artículo Símbolo y Simbolismo (VÉASE).

CANÓNICA. Como hemos visto en el artículo sobre Epicuro, este filósofo dividía la filosofía en tres partes: canónica, física y ética: τὸ τ κανονικὸν καὶ φυσικὸν καὶ ἠθικὸν (Diog. Laerc., X, 29-30). La canónica constituía, según Diogenes Laercio, la introducción a la filosofía y estaba contenida en una obra especial de Epicuro llamada *El Canon*. Al parecer esta obra se ocupaba sobre todo de las cuestiones de teoría del conocimiento —origen de nuestras sensaciones por las imágenes (véase IMAGEN), diferentes tipos de conocimiento, etc.— a que nos hemos referido en el artículo sobre Epicuro tomando como base la *Carta* del filósofo sobre la física a su amigo Herodoto, carta contenida en D. Laercio, X, 34-82 (Cfr. H. Usener, *Epicúrea*, págs. 1-32). Como hemos visto, casi toda la teoría del conocimiento se basaba en consideraciones de carácter psicológico. Pero como el estudio del organismo fisiológico era a su vez una parte de la física, no es sorprendente leer en Diogenes Laercio (X, 37-38) que las doctrinas de Epicuro se disponían en forma que la canónica era combinada con la física. Por eso algunos autores (Cicerón, *de fin.*, I, vii, 22) hablan de que las partes en que los epicúreos dividen la filosofía son solamente dos: la física (incluyendo, pues, la canónica) y la ética. Esta opinión, sin embargo, parece describir mejor las tendencias racionalistas (el propio Epicuro, Lucrecio) que las tendencias empiristas (Filodemo de Gadara) dentro de la escuela. En efecto, los epicúreos de inclinación empírica de-

## CAN

dicaron bastante más atención que los de tendencias racionalistas a los problemas de carácter propiamente epistemológico (unidos con otros problemas de carácter lógico), de modo que la canónica debía de aparecer entre ellos como un estudio especial y desempeñar, por lo tanto, un papel más fundamental que el que había tenido en Epicuro.

Para la Canónica en el sentido de Adrien Naville, véase CIENCIAS (CLASIFICACIÓN DE LAS).

CANTIDAD. Cantidad se dice, según Aristóteles, de "lo que es divisible en dos o varios elementos integrantes, cada uno de los cuales es, por naturaleza, una cosa única y determinada". Según ello, una multiplicidad es una cantidad si es numerable, y una magnitud si es mensurable. La cantidad es lo que responde a la pregunta ¿cuánto? (*quantum*, πῶσον) y constituye, en la concepción aristotélica, una de las categorías (Cat., VI 4 b 20 sigs.; *Met.*, Δ 13, 1020 a 7 sigs.). El neoplatonismo y especialmente Plotino consideran también la cantidad como una categoría, pero como una categoría del mundo sensible (*En.*, VI, i, 4). El análisis de las diversas formas de la cantidad ha sido llevado a cabo con gran lujo de detalles dentro de la escolástica y sobre todo dentro del tomismo. La cantidad es aquí, por lo pronto, medida de la substancia, extensión de las partes en la misma substancia, o, con mayor rigor, accidente extensivo de la substancia. Lo que existe propiamente no es la cantidad sino la substancia en su *quantum* o *substantia quanta*. Así, la cantidad no es, en esta concepción, *realmente* distinta de la esencia de la substancia. Precisamente en las diferentes posiciones asumidas al respecto se marcarán las diferentes actitudes radicales filosóficas en la baja Edad Media y alta Edad Moderna. No será ocioso, en efecto, para la determinación de tales posiciones, saber si la cantidad es o no realmente distinta de la esencia de la substancia, saber si se trata o no de una medida predominantemente ontológica o matemática, saber cuál es la relación propia establecida entre cantidad y cualidad (VÉASE). Por lo demás, un análisis extenso de la noción de cantidad obliga a efectuar una serie de distinciones. Así, como

## CAN

señala Ludwig Schütz (Thomas-Lexikon, 1881, págs. 284-5), Santo Tomás sólo distinguía entre las acepciones siguientes: 1. Quantitas absoluta y quantitas proportionis (S. theol., I, II, q. CXIII, 9c). 2. Quantitas continua y quantitas discretas (I, q. III, 5c y I, q. XLIII). 3. Quantitas continua intrínseca y quantitas continua extrínseca (I, q. XLII, 1 ob. 1).

4. Quantitas dimensiva y quantitas numerata (I, q. XLII, 3. 2 q). 5. Quantitas durationis (III, q. LXXXI, 2 ob. 1). 6. Quantitas habitus (II, II, q. V, 4 c). 7. Quantitas mathematica y quantitas naturalis (III, q. VII, 12 ad 1 y otros lugares). 8. Quantitas moles y quantitas virtutis seu virtualis (I, q. XLII, 1 ad 1). 9. Quantitas scientiae (III, q. X, 2 ad 3).

El predominio de la noción de cantidad se ha impuesto en varias direcciones filosóficas modernas, donde, por otro lado, se va desvaneciendo la noción de medida ontológica y, de consiguiente, la posibilidad misma de que la cantidad sea mensura substantiae. De no ser realmente distinta de la substancia, la cantidad pasa, pues, a ser expresión matemática de las relaciones. Todavía Descartes hace de la cantidad algo realmente igual, aunque conceptualmente distinto, de un tipo de substancia: la substancia extensa. Pero a medida que la substancia se disuelve, la cantidad permanece como lo que rellena el hueco dejado por aquélla. Una cuantificación de la realidad surge entonces como una imposición inevitable. Sin embargo, desde el momento en que se necesita, a causa de la más radical disolución empirista, una fundamentación filosófica de la cantidad misma, se hace indispensable regresar a la consideración de la cantidad como categoría. Esta categoría no es, empero, ya una categoría de lo real, sino una forma de la mente. Es lo que sucede en Kant. En este filósofo hay, ciertamente, significados diversos de la cantidad. Heinrich Ratke (Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 1929) señala, por ejemplo, que la cantidad puede entenderse (1) como cantidad de los juicios; (2) como categoría y (3) como cantidad intensiva o magnitud. Pero, además, hay que agregar el concepto de quantitas como puro esquema de la magnitud y el concepto de

## CAN

quantum, el cual puede ser entendido de dos modos: (a) como quantum en general (distinto de la cantidad y equivalente a magnitud extensiva) y (b) como el espacio y tiempo en tanto que quanta. De ahí que mientras el quantum sirve no sólo para la magnitud real, sino también para la matemática, la quantitas es un puro concepto del entendimiento. Desde luego, el primado en la significación pertenece a la cantidad como categoría, Y, por lo tanto, es el plano trascendental el que permite un acceso inteligible a su concepto. En cambio, el concepto de cantidad tiene para Hegel una clara resonancia metafísica. No sólo en virtud del conocido principio de que el cambio de cantidad produce un cambio de cualidad, sino también porque la propia cantidad puede ser una característica del Absoluto como cantidad pura. Pues la cantidad, dice Hegel, es ser puro no determinado, a diferencia de la magnitud, que es una cantidad determinada (Enz., §§ 99, 100). Determinabilidad o indeterminabilidad que no son, por lo tanto, ajenas a lo cuantitativo, sino, por el contrario, aquello que hace o no de la cantidad un verdadero quantum.

Las discusiones filosóficas en torno al concepto de cantidad se han referido sobre todo a los problemas de su relación con la determinación, de su origen subjetivo, objetivo o trascendental y de su relación con la cualidad. Ahora bien, estas discusiones no han sido ajenas a los problemas planteados por la matemática y por la situación que ha ocupado en ella la cantidad. En efecto, la formalización del concepto de cantidad ha podido conducir no sólo a deslindar la cantidad de la substancia, mas también a deslindarla de toda determinación de relaciones. Y, por otro lado, se ha llegado a reconocer que la cantidad no puede constituir un objeto suficientemente preciso de la matemática en virtud de la vaguedad del concepto y del hecho de que, como dice Russell, la noción principal de la matemática no es la cantidad, sino el orden. Véase número.

En la lógica formal se llama cantidad del juicio al hecho de que, como señala Pfänder, "el concepto-sujeto del juicio pueda referirse a uno o a varios objetos y someterlos a juicio". La cantidad es sólo la men-

## CAN

ción que el concepto-sujeto hace de los objetos en él comprendidos. En la lógica clásica, los juicios se dividen, según la cantidad, en universales, particulares y singulares. Los primeros son aquellos en los cuales el concepto-sujeto contiene en toda su extensión su concepto objetivo (todos los S son P); los segundos son los juicios en donde el concepto-sujeto se refiere sólo a una pluralidad parcial de sus objetos (algunos S son P); los últimos son aquellos en que el concepto-sujeto toma un solo objeto (un S es P; este S es P). Véase cualidad, cuantificación, cuantificacional y cuantificador, pre-DICADO.

O. Sickenberger, Ueber die sogenannte Quantität des Urteils, 1876.— John M. O'Sullivan, Vergleich der Methoden Kants und Hegels auf Grund ihrer Behandlung der Kategorie der Quantität (Kantstudien, Ergänzungshefte 8), 1908. — Albert Spaier, La Pensée et la Quantité. Essai sur la signification et la réalité des grandeurs, 1927. — Anneliese Maier, Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert, 1949, págs. 9-215. — Id., id., Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie, 1955, págs. 141-223. — Análisis sobre el problema de la cantidad en el juicio se encuentran en la mayor parte de los textos mencionados en los artículos sobre lógica y logística.

CANTOR (GEORG) (1845-1918) nac. en San Petersburgo, estudió en Alemania y fue profesor desde 1872 hasta 1913 en la Universidad de Halle. Su más importante e influyente contribución es su teoría de los números transfinitos a que nos hemos referido en el artículo Infinito (véase); suele ser conocida con el número de teoría de los conjuntos. Esta teoría ha sido objeto de muchos debates entre matemáticos y lógicos; después de haber recibido muy violenta oposición ha sido aceptada, mas no todavía por todos los matemáticos. Véase también continuo.

Obras: Grundlage einer Mannigfaltigkeitslehre, 1883. — Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre, 2 vols., 1885-1892. — Escritos matemáticos y filosóficos reunidos: Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts. Mit erläuternden Anmerkungen sowie mit Ergänzungen aus dem Briefwechsel Cantor-Dedekind, 1932, ed. E. Zermelo, reimpr., 1961.

## CAP

CAPADOCIOS. Se da este nombre a los tres teólogos San Basilio el Grande, San Gregorio de Nisa y San Gregorio Nacianceno. En los artículos dedicados a los mismos hemos mencionado sus principales doctrinas filosóficas y teológicas. Nos limitaremos a destacar aquí que la importancia de los Capadocios —los "tres grandes Capadocios"— en la historia de la filosofía consiste esencialmente en su labor de aclaración y purificación de la dogmática teológica dentro de la cual se insertó posteriormente el pensamiento cristiano católico. Contra el excesivo racionalismo que se infiltraba en algunas de las sectas (tales, el arrianismo), y que reducía el valor de la fe en favor de una comprensión metafísica de los dogmas, y contra la acentuación exclusiva de la pura creencia, que descartaba toda explicación racional, los Capadocios se propusieron tomar un camino medio que hiciese justicia a la fe y a la comprensión por razón dentro de las posibilidades del hombre. Junto a ello, los Capadocios, particularmente San Gregorio de Nisa, desarrollaron motivos místicos que ejercieron gran influencia sobre la mística medieval. Especialmente importantes, en cuanto a la influencia ejercida sobre la Edad Media, son las ideas de los Capadocios acerca de la Naturaleza como obra armónica creada por Dios. El nombre 'Capadocios' se debe al lugar de nacimiento de San Basilio el Grande y San Gregorio de Nisa (Cesárea, Capadocia) y al lugar de nacimiento de San Gregorio Nacianceno (Alianza, en Nacianza, Capadocia).

Además de la bibliografía de los tres Capadocios, véase: H. Weiss, *Die grossen Kappadozier Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa als Exegeten*, 1872. — Id., id., *Die Erziehungslehre der drei Kappadozier*, 1903 [Strassburger Theologische Studien, V, 3-4]. — K. Unterstein, *Die natürliche Gotteserkenntnis nach der Lehre der kappadozischen Kirchenväter Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa*, 1902-3. — C. Gronau, *De Basilio, Gregorio Nazianziano Nyssenouque Platonis imitatoribus*, 1908. — T. Maier, *Die Eucharistienlehre der drei grossen Kappadozier*, 1915. — C. Gronau, *Das Theodizeeproblem in der altchristlichen Auffassung*, 1922.

CAPELLA. Véase MARCIANO CAPELLA.

## CAP

CAPREOLO (JUAN). Véase JUAN CAPREOLO.

CARABELLESE (PANTALEO). (1877-1948), nac. en Molfetta (Bari), discípulo de Varisco, ha centrado su pensamiento filosófico sobre el problema de lo concreto, es decir, de la conciencia concreta, lo que lo ha conducido a transformar el idealismo crítico de Varisco en un ontologismo crítico. Carabellese partió de un análisis de la conciencia, según el cual el ambiente de la conciencia no es el "mundo", sino la propia conciencia. Pero esta conciencia no debe ser entendida como una realidad que absorbe a las demás y las transforma a su imagen y semejanza; la conciencia se mueve dentro de un ambiente común a todas las conciencias, situado más acá de sus particulares determinaciones individuales o históricas. El ambiente común, por otro lado, es esencialmente concreto, y por eso una dialéctica de la conciencia y una dialéctica de la realidad pueden coincidir bajo la forma de una dilucidación de la acción de la conciencia. El problema de la acción (VÉASE), en un sentido parecido al de Blondel se insinúa de este modo en la especulación de Carabellese, el cual intenta por todos lados y en todas sus dimensiones describir el proceso concreto de la conciencia en su ambiente, único modo de justificar su acción y de eliminar todos los pseudo-problemas producidos por el constructivismo autocentralista. El ambiente de la conciencia o la conciencia *como* ambiente puede identificarse con el ser; en cambio, el ambiente determinado representa el devenir, así como la individualidad (no finita) de las conciencias llamadas particulares. La conciencia no es, pues, ni un foco creador de toda realidad, ni un mero epifenómeno de lo real; es la propia realidad en la cual vivimos y por la cual vivimos, y ello hasta tal punto, que podría inclusive hablarse de una inmortalidad de la conciencia, inmortalidad que no es la eternidad intemporal ni tampoco la persistencia individual, sino la sumersión dentro de lo viviente.

Obras principales: *La teoría della percezione intellettuale di A. Rosmini*, 1907. — *L'essere e il problema religioso*, 1914. — *La coscienza morale*, 1915. — *Critica del concreto*, 1921 (2a edición, ampliada, 1940). — *La*

## CAR

*filosofia di Kant*, I, 1927. — *Il problema della filosofia da Kant a Fichte*, 1929. — *Il problema teologico come filosofia*, 1931. — "Il mio ontologismo" (en el *Giornale critico della filosofia italiana*, 1936). — *L'idealismo italiano*, 1938. — *Il circolo vizioso di Cartesio*, 1938. — *Il diritto naturale*, 1941. — *Che cosa è la filosofia?* 1942. — *Ontologismo critico*, 1942. — *L'essere e la sua manifestazione*, I, 1944; II, 1947. — *Le obiezioni al cartesianesimo*, 1946-1947. — *Da Cartesio a Rosmini. Fondazione storica dell' ontologismo critico*, 1946. —

Edición de obras: *Opere complete* (Firenze, 1946 y siguientes). — Autoexposición en el artículo "La coscienza" publicado en el volumen de M. F. Sciaccia, *Filosofi italiani contemporanei*, 1944, págs. 165-82. — Véase G. Fano, "La metafísica ontológica de P. Carabellese", *Giornale critico della filosofia italiana*, 2-3 (1937). — G. Tarozzi, "L'ontologismo di P. Carabellese", *Archivio di filosofia*, I (1940). — G. Mattai, *Il pensiero filosofico di P. Carabellese*, 1944 (con bibliografía). — U. Spirito, R. Assunto, T. Moretti-Costanzi, artículos en *Giornale critico della filosofia italiana*, 1949. — A. Ciocetti, *L'ontologismo critico di P. C.*, 1951 (monografía). — I. Tebaldeschi, *Il problema della natura del pensiero di P. C.*, 1955 (monografía). — Roberto Tozzi, *P. C.*, 1955.

CARÁCTER. El término 'carácter' significa *marca* o *nota* que señala un ser y que por ello lo *caracteriza* frente a todos los otros. En principio, el carácter conviene, pues, a todo ente, pero desde muy pronto, especialmente con Teofrasto, se aplicó el término a los seres humanos. En el mismo sentido fue tomado por muchos escritores, especialmente por aquellos que, desde la situación de su época, quisieron revalorizar la doctrina de los caracteres de Teofrasto: La Bruyère (1636-1696) es, con su obra *Les Caracteres*, el ejemplo más notorio de esta tendencia. A veces se identifica 'carácter' con 'temperamento', pero con más frecuencia se establece una distinción entre ellos. En este último caso se suele indicar que mientras el primero se refiere a todas las notas distintivas, el segundo es lo que resulta de alguna forma de "mezcla". Esta "mezcla" era considerada clásicamente como la que se da en los humores del cuerpo dentro de cada individuo. Así, desde Hipócrates se distinguían los

## CAR

individuos de acuerdo con el predominio de uno de los cuatro humores: sangre, flema, bñis y atrabilis, que daba origen a los temperamentos sanguíneos, flemáticos, biliosos y melancólicos. La doctrina de los temperamentos es considerada hoy desde el punto de vista del análisis y descripción del tipo (VÉASE) psicológico. A la vez, ha quedado insertada como uno de los elementos de la ciencia de los caracteres o caracterología. Esta última procede sobre todo de Julius Bahnsen (VÉASE), quien tomó su doctrina caracterológica principalmente de Schopenhauer, y F. Paulhan. Sin embargo, ya Ribot y John Stuart Mill, y aun antes Herbart, habían investigado el problema desde un punto de vista muy semejante. En la actualidad la caracterología no se Umita por lo común a la descripción de los diferentes caracteres individuales, sino que procura establecer, junto a una clasificación sistemática de los caracteres desde un ángulo psicofisiológico, un estudio de las influencias que los determinan, desde la constitución orgánica hasta la tradición histórica. La caracterología utiliza, pues, un grupo de ciencias, y si por un lado parece ser un mero capítulo de la psicología general, por el otro —especialmente cuando tiene en cuenta el conjunto de influencias efectivas y posibles— rebasa el marco de la psicología.

Para Kant, el carácter es una ley de causalidad de la causa eficiente. Puede distinguirse entre un carácter empírico y un carácter inteligible. El primero es una manifestación del último y por eso el carácter empírico es designado también como carácter fenomenal, es decir, como carácter cuyas acciones son enteramente dependientes de otros fenómenos de acuerdo con leyes naturales constantes. El carácter inteligible, en cambio, es aquel por el cual el ser considerado es causa de sus propias acciones sin que pueda ser estimado como fenómeno. Una doctrina análoga sostiene Schopenhauer, quien considera que el carácter inteligible es un acto voluntario enteramente libre, situado más allá de toda fenomenalidad de tiempo y de espacio, más allá de todo mero obrar, por cuanto se trata, en último término, de un ser.

## CAR

Las obras que se consideran como precursoras de la caracterología contemporánea son: Julius Bahnsen, *Beiträge zur Charakterologie, mit besonderer Berücksichtigung pädagogischer Fragen*, 2 vols., 1867. — F. Paulhan, *Les caractères*, 1894. — *Id.*, *id.*, *Les mensonges du caractère*, 1905. — Para la caracterología en general véase: Ludwig Klages, *Prinzipien der Charakterologie*, 1910 (trad. esp. *Los fundamentos de la caracterología*, 1957). — Emil Utitz, *Charakterologie*, 1925 (trad. esp.: *Caracterología*, 1950). — Ludwig Klages, *Zur Ausdruckslehre und Charakterkunde. Gesammelte Abhandlungen*, 1927. — *Id.*, *id.*, *Persönlichkeit. Einführung in die Charakterkunde*, 1927. — Th. Ziehen, *Die Grundlagen der Charakterologie*, 1930. — Hans Prinzhorn, *Charakterkunde der Gegenwart*, 1931. — Hubert Rohrer, *Kleine Einführung in die Charakterologie*, 1934 (trad. esp.: *Introducción a la caracterología*, 1945). — Paul Helwig, *Charakterologie*, 1936. — R. Heiss, *Die Lehre vom Charakter*, 1936, 2ª ed., 1949. — A. Kriekemans, *Moderne Charakterologie*, 1943. — René Le Senne, *Traité de caractérologie*, 1945 (trad. esp.: *Tratado de caracterología*, 1957). — E. Mounier, *Traité du caractère*, 1946 (reimp. en *Oeuvres*, II, 1961) (trad. esp.: *Tratado del carácter*, 1955). — J. Bourjade, *Principes de caractérologie*, 1955. — Guy Palmade, *La caractérologie*, 1959. — Roger Muchielli, *La caractérologie à l'âge scientifique. Essai sur les méthodes et les limites de la caractérologie*, 1961. — Sobre relación entre carácter y temperamento, carácter y estructura corporal, carácter y destino, carácter y escritura, etc.: A. Fouillée, *Tempérament et caractères selon les individus, les sexes et les races*, 1895. — Ernst Kretschmer, *Körperbau und Charakter*, 23ª y 24ª ed., 1961 (trad. esp.: *Figura y carácter*, 1926; otra trad.: *Constitución y carácter*, 1947). — G. Ewald, *Temperament und Charakter*, 1924. — Ludwig Klages, *Handschrift und Charakter*, 1932. — Hermann Nohl, *Charakter und Schicksal. Eine pädagogische Menschenkunde*, 1938 (trad. esp.: *Antropología pedagógica*, 1950 [Breviarios, 21]). — Rudolf Thiele, *Person und Charakter*, 1940. — M. Verdun, *Le caractère et ses corrélations*, I, 1950. — G. Berger, *Traité pratique d'analyse du caractère*, 1950 (trad. esp.: *Tratado práctico de análisis del carácter*, 1956). — *Id.*, *id.*, *Caractère et personnalité*, 1954, 2ª ed., 1956. — G. Pittaluga, *Temperamento, caractère y personnalité*, 1954, 2ª ed., 1958 [Breviarios, 90]. — Sobre formación pedagógica del carácter, además del citado libro de Nohl: Georg

## CAR

Kerschensteiner, *Charakter und Charakterbildung*, 1915. — Sobre naturaleza y teoría del carácter: Paul Häberlin, *Der Charakter*, 1925. — Hartshorne y May, *Studies in the Nature of Character*, I, 1928. — G. Thibon, *La théorie du caractère*, 1933. — W. Boven, *Introduction à la caractérologie*, 1941. — S. Mounier, *Traite du caractère*, 1947 (trad. esp.: *Tratado del carácter*, 1957). — Josef Becker, *Einführung in die Charakterkunde*, 1947. — Sobre el carácter empírico: C. Prat, *Le caractère empirique et la personne*, 1906. — Sobre tipología caracterológica, véase la bibliografía en el artículo TIPO; además: Ph. Lersch, *Charakterologische Typologie*, 1934.

CARAMUEL LOBKOWITZ (JUAN) (1606-1682) nac. en Madrid, estudió en Madrid y Salamanca, ingresó en la Orden cisterciense, y profesó en Alcalá y en los Países Bajos (Lovaina), donde polemizó contra Jansenio. Fue asimismo durante un tiempo Vicario general en Praga. Caramuel se distinguió por su espíritu curioso de todo, aficionado a los descubrimientos modernos y muy inclinado a la aplicación a todas las cuestiones de métodos aritméticos y geométricos. El autor tenía conciencia de su enciclopedismo al estampar en uno de sus libros latinos —la *Mathesis biceps*— dos sonetos sobre sí mismo en los que se leen los siguientes versos: "Tu Caramuel, en ciencias prodigioso" y "O Caramuel! que bien a tus quadrantes / Reduces de las causas los momentos / sin que sus ejercicios les estorbes".

En su filosofía Caramuel se mostró ecléctico. Citando a un antiguo autor, indicó que no es necesario elegir entre ninguna de las "sectas" (escuelas filosóficas) existentes, sino más bien admitir lo que es verdadero en todas ellas: en "estoicos, platónicos, epicúreos, aristotélicos" (*Rationalis et realis philosophia*). Deseoso de renovar las ciencias y las artes todas, usó con frecuencia términos nuevos y curiosos, la mayor parte de ellos pronto caídos en desuso. Fue uno de los primeros en adoptar el nombre "Ontosofía" (véase ONTOLOGÍA), como designando una ciencia que se ocupa del ente como tal, a diferencia del modo como de él se ocupan otras ciencias, incluyendo la metafísica, si bien la ontosofía es propiamente la metafísica en cuanto filosofía primera. Trató con detalle de los principios

## CAR

de esta filosofía primera, incluyendo entre ellos, por lo demás, no sólo principios ontológicos, sino también metodológicos. En ética expuso doctrinas considerablemente anti-rigoristas y hasta relativistas; en todo caso, muy próximas a un probabilismo criticado por Pascal.

Caramuel ha sido atacado a veces por falta de discernimiento y de maduro juicio. Sin embargo, un examen cuidadoso de sus obras revelaría posiblemente anticipaciones nada desdeñables. Una es la que hemos mencionado antes a propósito de la filosofía primera. Otra es la que ha subrayado A. Pastore al mostrar que se halla en Caramuel una idea ya bastante clara de lo que fue luego la doctrina hamiltoniana de la cuantificación del predicado.

La lista de obras de Caramuel figura en su *Mathesis biceps vetus et nova* (1670), clasificadas en *libri hispanici* (como la *Declaración mística de las armas de España*, 1619 y el *Arte nueva de Música*, 1669) y *libri latini*. Estos últimos incluyen *libri critici & eruditi*, que tratan de filosofía, teología, astronomía, matemática, etc. Entre los libros más propiamente filosóficos (y teológicos) mencionamos: *Rationalis et realis philosophia* (1642). — *Theologia moralis* (1643). — *Mathesis audax rationalem, naturalem, supernaturalem, divinamque sapientiam, arithmeticas, geometricas, catoptricas. . . fundamentis substruens exponensque* (1644). — *Theologia fundamentalis* (1651, 1656 & 1657). — *Severa argumentandi Methodus* (1643, 1644 & 1654). — *Metalogica [Progreditur ultra Logicae metas, & ex Parallelismis ad res Physicas resolvit Quaestiones de Formalitatibus]* (1654). — *Grammatica audax* (1651). — *Herculis Logici labores tres* (1654). — *Apparatus philosophicus* (1657 & 1665). — *Theologia (lege, Philosophia) rationalis; cujus partes sunt Logica Vocalis, Scripta, Mentalis: Recta, Obliqua* (1654). — *Theologia fundamentalis* (1651, 1656 & 1657). — *Teologia intentionalis* (1654). — *Paradoxium Physico-Ethicum, cujus Tomj sunt tres: Primus. Logican realiter, & moraliter examinat* (1668); *Secundus. Philosophiam, Jurisprudentiam, Astronomiam, Medicinam, & c. realiter et moraliter, discutit* (s/f.); *Tertius. Theologiam analogiam servata realiter, ir moraliter exhibit* (s/f.). — *Mathesis biceps vetus et nova*, 2 vols. (1670) (I. *Vetus*. II. *Nova*). — Caramuel sostuvo correspondencia con sabios y filósofos (Cfr. al respecto: R. Cenai, S. J., "J. C. Su

## CAR

epistolario con Atanasio Kircher, S. J.", *Revista de filosofía*, XII [1953], 102-47). — La observación de A. Pastore, en: "G. G. di L. e la teoría della quantificazione del predicato". *Rivista Classici e Neolatini* (1905).

CARDANO (GIROLAMO) [Heyronimus Cardanus] (ca. 1501-1576), nac. en Pavía, se distinguió por sus trabajos matemáticos. En filosofía defendió una concepción organológica, hilozoísta y panteísta del mundo, influida por diversas corrientes del Renacimiento (principalmente Nicolás de Cusa), así como por el neoplatonismo y el neopitagorismo. Cardano unía a esta concepción, que suponía la existencia de un alma del mundo, un mecanicismo panmatemático y una teoría del saber, según la cual éste es propio solamente de una minoría ilustrada, escéptica y crítica, frente a la cual una mayoría debe ser mantenida, por conveniencia social y política, en la credulidad y en la ignorancia. Como Taurellus, y por motivos análogos, Cardano suponía que el conocimiento verdadero de las cosas puede darse, en última instancia, mediante la unión extática con Dios y el mundo inteligible, pero esta unión no suprimía, sino que implicaba, un dominio de la Naturaleza y de las cosas, demostración del puesto singular y elevado que el hombre, algunos hombres, ocupaban en la jerarquía del mundo.

Obras: *De vita propria*, 1542. — *De subtilitate rerum*, 1552. — *De varietate rerum*, 1556. — Edición de *Opera Omnia*: Lyon, 10 vols., 1663. — Salvatore Fimiani, *Note ed appunti su la cultura filosófica del rinascimento*. G. Cardano, *la vita e le opere*, 1904. — E. Rivari, *La mente di Girolamo Cardano*, 1906. — A. Simili, *G. Cardano nella luce e nell'ombra del suo tempo*, 1941 (con bibliografía). — Ore Oystein, *Cardano, the Gambling Scholar*, 1953 (trad. del tratado sobre los juegos, con introducción y notas informativas).

CARDENAL CAYETANO. Véase CAYETANO (CARDENAL).

CARDILLO DE VILLALPANDO (GASPAR) (1527-1581) nac. en Segovia, estudió teología en la Universidad de Alcalá de Henares. Después de participar activamente en el Concilio de Trento (años 1562 y siguientes), fue nombrado (1575) Canónigo de la Colegial Complutense de los Santos Justo y Pastor. Cardillo de

## CAR

Villalpando se distinguió por sus exposiciones y minuciosos comentarios de obras de Aristóteles, especialmente de las obras sobre cuestiones lógicas, dialécticas y físicas. En sus comentarios a las *Categorías* Cardillo defendió una concepción del ente como equívoco y no equívoco o analógico, pero ello no impide, a su entender, que el ente sea objeto de la filosofía primera. "El ente es equívoco —comenta Marcial Solana (Cfr. *infra*)— *ab uno atque ad unum*, es decir, refiriéndose a todos los predicamentos a uno de ellos: los accidentes a la substancia." Cardillo se ocupó asimismo largamente de la cuestión de la inmortalidad del alma, recurriendo a argumentos sacados de Aristóteles para demostrarla.

Obras: *Commentarii in quinque voces Porphirii*, 1557. — *Summula Summularum*, 1557. — *Isagoge sive Introductio in Aristotelis Dialecticam*, 1557. — *Commentarius in libros de Priori Resolutione Aristotelis*, 1557. — *Commentarius in libros Aristotelis de Posteriori Resolutione*, 1558. — *Commentarius in Categorías Aristotelis una cum questionibus in easdem*, 1558. — *Commentarius in librum Perihermeneias Aristotelis*, 1558. — *Summa Dialecticae Aristoteleae*, 1558. — *Commentarius in Aristotelis Tópica*, 1559. — *Apologia Aristotelis adversus eus qui aiunt sensisse animam cum corpore extingui*, 1560. — *Commentarius in octo libros Psycicorum Aristotelis*, 2 vols., 1566-1560. — *Disputationes adversus Protestationem triginta quatuor haeticorum Augustae Confessionis*, 1568. — *Commentarius in quatuor libros Aristotelis de coelo*, 1568 (1576). — *Commentarius in duos libros Aristotelis de ortu atque interitu. . .*, 1569. — *Interrogationes naturales, morales et mathematicae*, 1573. — La obra de M. Solana referida *supra* es *Historia de la Filosofía Española. Época del Renacimiento. Siglo XVI*, tomo II (1941), págs. 81-123, y especialmente pág. 118.

CARDOSO (ISAAC) (1615-ca. 1680), nacido en Lisboa (o en Celorico), estudió medicina en Salamanca y vivió en Valladolid, Madrid y Valencia. Luego emigró a Venecia, donde hizo profesión pública de judaísmo. Es considerado como uno de los filósofos eclécticos de la época, partidario del atomismo y enemigo de la física hilemórfica aristotélico-escolástica. Cardoso acusó a esta física de no dar cuenta de la realidad, sino de crear engañosos entes de ra-

## CAR

zón; el atomismo, en cambio, permite, a su entender, explicar completamente los fenómenos naturales. Este atomismo estaba basado en una teoría del conocimiento sensualista que reflejaba una completa confianza en la información proporcionada por los sentidos, siempre que fuera confirmada por la reflexión. Cardoso admitió dentro de su atomismo la doctrina de los cuatro elementos fundamentales y de los cuatro temperamentos. Obra fundamental: *Philosophia libera, in septem libros distributa, in quibus omnia, quae ad Philosophum naturalem spectant, methodice colliguntur, & accurate disputantur, Opus non solum Medicis & Philosophis, sed omnium disciplinarum studiosis utilissimum*, Venetiis, 1763. — Véase O. V. Quiroz-Martinez, *La introducción de la filosofía moderna en España 1949, passim*.

CARIDAD. V. AMOR, COMPASIÓN.

CARLINI (ARMANDO) (1878-, 1959) nació en Nápoles. Profesor desde 1922 en la Universidad de Pisa, fue primeramente un adepto del actualismo de Gentile (VÉASE), de quien partió para desarrollar un espiritualismo realista que concordara con el pensamiento católico. El realismo de Carlini no es, pues, totalmente ajeno a algunos supuestos del idealismo hegeliano. Esto se manifiesta de manera muy especial en su concepción de la religiosidad del arte y de la filosofía. En efecto, el arte une, en el plano sensible, al mundo con Dios. Por eso el artista descubre, en la autoconciencia que sobrepasa a lo histórico y determinado, lo trascendente. Lo mismo ocurre con la filosofía; en ella se manifiesta claramente la naturaleza de los actos trascendentes que conducen hacia lo absoluto y unen el pensamiento filosófico con la vida religiosa. Todo el esfuerzo de Carlini parece dirigido, así, a un reconocimiento de la trascendencia, sin verse obligado por ello a adherirse a un realismo completo. La metafísica crítica como metafísica de la problematicidad es la única que permite acoger dentro del reino de la fe ciertos "mitos" filosóficos. Por eso la metafísica crítica es, en el fondo, una descripción inteligible de los actos de trascendencia, inclusive de la trascendencia del alma por sí misma. La idea metafísica puede inclusive formularse en términos histórico-so-

## CAR

ciales, según normas tales como "Promueve con tu acción la socialidad del mundo histórico" o "Promueve con tu acción la unidad-totalidad de los valores de la personalidad humana en el mundo social" (Cfr. el artículo-autoexposición citado en la bibliografía; Sciacca, p. 195).

Obras: *Del sistema filosófico dan-tesco nella Divina Commedia*, 1902. — *Il pensiero filosofico-religioso in Francesco Petrarca*, 1940. — *Le forme di governo nello Stato presso i Greci*, 1905. — *Del carattere come formazione psicologica*, 1910. — *Fra Michelino e la sua eresia*, 1912. — *La mente di G. Bovio*, 1914. — *Avvia mento allo studio della filosofia*, 1914. — *La filosofia di G. Locke*, 2 vols., 1920-1921, 2a ed., 1928. — *La vita dello spirito*, 1921, 2a ed., 1940. — *La nostra scuola*, 1927, 5a ed., 1946. — *Neoscholastica, idealismo e spiritualismo*, 1933 (en colaboración con F. Olgiati). — *La religiosità dell'arte e detta filosofia*, 1934. — *Filosofia e religione nel pensiero di Mussolini*, 1934. — *Il mito del realismo*, 1936. — *Introduzione alla pedagogia*, 1936, 4a ed., 1946. — *Verso la nuova scuola*, 1941. — *Saggio sul pensiero filosofico e religioso del fascismo*, 1942. — *Principi metafisici del mondo storico*, 1942. — *Il problema di Cartesio*, 1948. — *Perché credo*, 1950, 2a ed., 1952. — *Atta ricerca di me stesso. Esame critico del mio pensiero*, 1951. — *Filosofia e storia della filosofia*, 1951. — *Cattolicesimo e pensiero moderno*, 1953 (trad. esp.: *Catolicismo y mundo moderno*, 2 vols., 1960-1961). — *Breve storia della filosofia*, 1957. — *Che cos'è la metafisica? Polemiche e ricostruzione*, 1957. — *Studi gentiliani*, 1958. — *Le ragioni della fede*, 1959. — Autoexposición en el artículo "Lineamenti di una concezione realistica dello spirito umano", en *Filosofi italiani contemporanei*, 1944, ed. M. F. Sciacca, págs. 183-97. — Véase M. F. Sciacca, "Il pensiero filosófico di A. C.", *Archivio di storia della filosofia italiana*, 3 (1937). — Id., id., *Il Secolo XX*, 1942, col. II. — L. Pareyson, "Presistenzialismo di A. C.", *Giornale critico detta filosofia italiana*, V-VI (1941), 1-2 (1942). — George Uscatescu, "Filosofia italiana contemporánea: A. C.", *Revista de Filosofia*, XVI (1957), 303-19. — M. T. Antonelli, G. Chia vacci, M. Gentile, A. Guzzo et al., número especial sobre A. C. en *Giornale di Metafisica*, XV, 6 (Nov.-Dic., 1960).

CARLYLE (THOMAS) (1795-1881) nació en Ecclefechan (Escocia). Muy influido por la filosofía idealista alemana y por la poesía del

## CAR

romanticismo, combatió las tendencias materialistas y naturalistas que se manifestaban sobre todo en el utilitarismo inglés. Representante de una concepción individualista de la historia, atribuyó su proceso y su progreso a la acción e influencia de las personalidades geniales, dotadas de enérgico carácter y de gran voluntad moral. Estas personalidades son los "héroes" con cuyo tejido se forma la historia. Más que una interpretación filosófica de la historia, pretendía Carlyle, sin embargo, con su individualismo idealista, apoyar su oposición al utilitarismo y proporcionar a la juventud inglesa de su tiempo un ejemplario moral.

Las principales obras de interés filosófico son: *Sartor resartus*, 1834, y *On Heroes, Heroeship and the Heroic in History*, 1841. — Edición de obras: *Works*, 34 vols., Londres, 1870 y siguientes (frecuentemente reimpressa). — Véase asimismo *The Correspondence of Thomas Carlyle and Ralph Emerson, 1834-1872*, 2 vols., 1894. — Sobre Carlyle, véase: J. A. Froude, *Th. Carlyle*, 1882. — Wilhelm Dilthey, *Th. Carlyle* [Archiv für Geschichte der Philosophie, IV], 1891 (reimpreso en *Ges. Werke*, IV). — W. J. Johnson, *Th. Carlyle*, 1912. — Louis Cazamian, *Th. Carlyle*, 1913. — F. W. Roe, *The Social Philosophy of Carlyle and Ruskin*, 1921. — Wilhelm Vollrath, *Th. Carlyle und H. St. Chamberlain*, 1985. — L. Marvin Young, *Th. Carlyle and the Art of History*, 1939. — Ernest Seillière, *Un précurseur du National-Socialisme. L'actualité de Carlyle*, 1939. — Hill Shine, *Carlyle and the Saint-Simonians*, 1941. — Unamuno dedicó a Carlyle un ensayo (*Maese Pedro. Notas sobre Carlyle*), del año 1902, recogido en *Ensayos*, tomo III, 1916. Sobre Unamuno y Carlyle véase el estudio del mismo título, de Carlos Clavería (*Cuadernos Hispanoamericanos*, N° 10, 1949, recogido en *Temas de Unamuno*, 1953). A la relación entre los dos escritores se refiere también Alan Carey Taylor en *Carlyle et la pensée latine*, 1937 (tesis).

CARNAP (RUDOLF) nac. (1891) en Rundsorf, cerca de Barmen (hoy Wuppertal, Westfalia), ha sido profesor en Viena (1926-1931), Praga (1931-1935), Chicago (1938-1954) y Los Angeles (desde 1954). Cinco aspectos pueden ser subrayados en su trabajo filosófico, lógico y semiótico, correspondientes aproximada-

## CAR

mente a cinco fases: el aspecto crítico-filosófico, el aspecto del análisis de la constitución, el de la sintaxis lógica del lenguaje, el semántico, y el del examen de la inducción. Daremos breve noticia de ellos, advirtiendo que se encontrarán informaciones complementarias en varios otros artículos, entre los cuales mencionamos ANALÍTICO Y SINTÉTICO, CONSTITUCIÓN, FÍSICALISMO, INDUCCIÓN, METALENGUAJE, MODALIDAD, NOMBRE, ONTOLOGÍA, PROBABILIDAD, SEMÁNTICA, SINTAXIS, SIGNIFICACIÓN, SIGNO.

El aspecto crítico-filosófico se concentra en su primer análisis del problema del espacio. Resuenan en él las influencias kantianas, si bien de un Kant interpretado en sentido crítico-fenomenista y lógico-regulativo.

El análisis de la constitución se basa en una teoría en la cual se ordenan los diferentes sistemas de objetos o conceptos según grados. 'Constituir' equivale para Carnap a 'reducir', pero esta reducción ha de entenderse en sentido lógico-sistemático y no metafísico. La teoría carnapiana de la constitución puede ser considerada como una ontología de base lógica en el curso de la cual se caracterizan los objetos mediante "meras propiedades estructurales" o por "ciertas propiedades lógico-formales de relaciones o tramas de relaciones".

La teoría de la constitución se halla dentro de las orientaciones del Círculo de Viena (VÉASE) del que Carnap fue uno de los principales representantes. Ligada a la misma se encuentra su elaboración del fisicalismo, su crítica de la metafísica y la elaboración de la sintaxis lógica del lenguaje. Según Carnap, hay que distinguir entre el modo formal y el modo material de hablar. Cuando se olvida tal distinción se recae en la metafísica y, por lo tanto, en la confusión entre las proposiciones y las pseudo-proposiciones. Las proposiciones metafísicas son, en efecto, a su entender pseudo-proposiciones que parecen tener referentes objetivos, pero no los tienen. Hay que ver, por consiguiente, de qué modos pueden formularse correctamente proposiciones, esto es, hay que examinar en cada caso si las "proposiciones" formuladas obedecen o no a las reglas sintácticas del lenguaje. La filosofía acaba siendo definida inclusive como un "análisis lógico del lenguaje".

## CAR

La insistencia en el aspecto sintáctico conducía, sin embargo, a dificultades que obligaron a Carnap a prestar considerable atención a la semántica. Los detallados estudios semánticos de Carnap han abarcado tanto los problemas semánticos en general como los de la formalización de la lógica. Importantes son también al respecto sus estudios acerca de la modalidad.

Durante los últimos años Carnap se ha ocupado intensamente de la elaboración de un sistema de lógica inductiva a base de un examen de la probabilidad como grado de confirmación y del supuesto de que todo razonamiento inductivo es un razonamiento en términos de probabilidad. La lógica inductiva de Carnap es antipsicologista y no presupone ninguna de las doctrinas que las lógicas inductivas clásicas estimaban indispensables, tales como, por ejemplo, la de la regularidad de los fenómenos naturales. Advertiremos que la preponderante atención a la elaboración de dicha lógica no ha impedido a Carnap ocuparse asimismo con frecuencia de problemas lógicos y semánticos y de reiterar ciertos puntos de vista —tales, la oposición a la ontología; la estricta separación de expresiones en analíticas y sintéticas, etc.— que se habían ya manifestado en las fases anteriores.

Obras principales: *Der Raum. Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre*, 1922 (*El espacio. Contribución a la teoría de la ciencia*). — *Physikalische Begriffsbildung*, 1926 (*Conceptuación fisicalista*). — *Der logische Aufbau der Welt. Versuch einer Konstitutionstheorie der Begriffe*, 1928 (*La estructura lógica del mundo. Ensayo de una teoría de la constitución de los conceptos*). — *Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismustreit*, 1928 (*Problemas aparentes en la filosofía. Lo psíquico ajeno y la discusión en torno al realismo*). — *Abriss der Logistik, mit besonderer Berücksichtigung der Relationstheorie und ihrer Anwendungen*, 1929 (*Compendio de logística, con especial consideración de la teoría de la relación y de sus aplicaciones*). — "Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", *Erkenntnis*, II (1931), 219-41 (trad. esp.: *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje* [Centro de Estudios filosóficos. Univ. de México, Cuad. 10; con notas del autor]). — *Die Aufgabe der Wissenschaftslogik*,

## CAR

1934 (*El tema de la lógica de la ciencia*). — *Logische Syntax der Sprache*, 1934 (*Sintaxis lógica del lenguaje*; ampliada en trad. inglesa: *The Logical Syntax of Language*, 1937). — *Foundations of Logic and Mathematics*, 1939 (*International Encyclopedia of Unified Science*, vol. I, N° 3). — *Studies in Semantics (I. Introduction to Semantics, 1942; II. Formalization of Logic, 1943)*. Se considera como tomo III el libro *Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic*, 1947, 2a ed., 1958. — *Logical Foundations of Probability*, I, 1950; 2a ed., rev., 1962. Se anuncia t. II, del cual hay anticipación en el folleto *The Continuum of Inductive Methods*, 1932. Los dos tomos tendrán como título común *Probability and Induction*. El contenido del tomo I fue anticipado en los artículos "Testability and Meaning", *Philosophy of Science*, III (1936), 419-71, IV (1937), 1-40, y "On the Application of Inductive Logic", *Philosophy and Phenomenological Research*, III (1947). — Resumen y refundición por Wolfgang Stegmüller, *Induktive Logik und Wahrscheinlichkeit*, 1959. — *Einführung in die symbolische Logik*, 1954, nueva ed., 1960. — Sobre la teoría de la constitución de Carnap: Josef Burg, *Konstitution und Gegenstand im logistischen Neupositivismus R. Carnaps 1935* (Dis.). — Sobre su teoría de la verdad: D. R. Cousin, "Camap's Theories of Truth" (*Mind.*, LXIV, N° 233, 1950, págs. 1-22). — Sobre lógica inductiva: E. H. del Busto, *Las teorías modernas de la probabilidad. La probabilidad y la lógica inductiva de C.*, 1955 (monografía). — P. Filiasi Carcano, L. Apostel, G. Petri, L. Geymonat, artículos en número especial de *Rivista critica di storia della filosofia*, Año X, fase, v-vi (1955), dedicada a R. Carnap (bibliografía de y sobre Carnap por A. Pasquinelli). — Wolfgang Stegmüller, *Das Wahrheitssproblem und die Idee der Semantik. Eine Einführung in die Theorie von A. Tarski und R. Carnap*, 1957. — Jerzy Pelc, *Pogladny Rudolfa Carnapa na kwestie znaczenia i oznaczania*, 1960 (*Las ideas de R. C. sobre los problemas del sentido y de la denotación*). — Número de *Synthese*, Vol. XII, N° 4 (Diciembre 1960) dedicado a R. C. con motivo de su 70<sup>o</sup> aniversario [véanse especialmente artículos de W. v. Quine, "C. and Logical Truth", y Karl Dürr, "Beleuchtung von Anwendungen der Logistik in Werken von R. C."].

CARNÉADES (ca. 214-129 antes de J. C.) de Cirene fue escolarca de la Academia Nueva, desde 156 hasta

## CAR

su muerte. Enviado con el estoico Diógenes y el peripatético Critolao a Roma por los atenienses para defender ante el Senado la resistencia de Atenas a cumplir un castigo impuesto a la ciudad, la estancia de los tres filósofos en la metrópolis dominadora representa uno de los hechos decisivos en la historia de la influencia del pensamiento griego sobre el mundo romano. Continuador de Arcesilao y adversario de todo dogmatismo, Carnéades sostiene que no hay posibilidad de distinguir de un modo absoluto entre las representaciones verdaderas y las falsas, por lo cual precisa establecer un criterio de verdad teórica y práctica, que encuentra en las nociones de lo verosímil, lo probable y lo persuasivo. Las enseñanzas de Carnéades —el cual combatió sobre todo la doctrina estoica del destino— fueron difundidas por su discípulo Clitómaco.

C. Vick, *Quaestiones Carneadeae*, 1901. — B. Detmer, *Kameades und Hume, ihre Wahrscheinlichkeitstheorien*, 1910. — Véase también V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, 1887 (trad. esp.: *Los escépticos griegos*, 1944. Libro II, caps. iv y v) y D. Armand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, 1948. — Artículo de H. von Arnim sobre Carnéades (Kameades) en Pauly-Wissowa.

CARPÓCRATES de Alejandría (fl. co. 130) fue uno de los representantes del gnosticismo (VÉASE) especulativo, aun cuando sus tendencias al respecto fueron considerablemente más sobrias que las de Valentino o Basílides. Se trataba de un gnosticismo fuertemente influido por el platonismo ecléctico. Había en él dos tesis capitales. Por un lado, Carpócrates afirmaba que el Dios supremo e increado, la máxima Unidad, había producido los espíritus inferiores, los cuales a su vez habían producido el mundo. Esta producción se aproxima, según Carpócrates, más a la emanación que a la creación. Por otro lado, Carpócrates mantenía que las almas humanas han existido con anterioridad a la producción del mundo y que han vivido en el seno de la Unidad Máxima. Desde el mismo han descendido (o caído) a la existencia terrestre y se esfuerzan por regresar a su fuente originaria. Las almas más puras poseen el recuerdo de su existencia anterior; las más impuras se hallan sumergidas en el olvido.

## CAR

Estas últimas tienen que transmigrar hasta purificarse. Junto a estas doctrinas, Carpócrates mantuvo la tesis de que Jesús es el Hombre Perfecto, de alma absolutamente pura; por ello es el Redentor de las almas caídas.

Véase bibliografía de Gnosticismo.

CARR (HERBERT WILDON) (1857-1931), profesor en King's College, de Londres, a partir de 1918, y de la Universidad de Southern California, desde 1925, se opuso al mecanicismo materialista y defendió una filosofía neoevolucionista influida por el bergsonismo, por el actualismo italiano, por ciertas formas de hegelianismo, por el neovitalismo y por ciertas interpretaciones de la ciencia moderna, en particular de la teoría de la relatividad. Muchas de las ideas de Carr muestran afinidad con el pragmatismo contemporáneo; otras, con las concepciones que defienden la evolución emergente (VÉASE). El desarrollo de todas estas tendencias y el interés por unir los resultados de la física con reflexiones metafísicas lo condujo a la formulación de una teoría monadológica, afín a la leibniziana, pero de carácter más fuertemente idealista que ésta.

Obras principales: *The Problem of Truth*, 1913. — *The General Principle of Relativity in Its Philosophical and Historical Aspects*, 1920. — *A Theory of Monads. Outlines of the Philosophy of the Principle of Relativity*, 1922. — *The Scientific Approach to Philosophy: Selected Essays and Reviews*, 1924. — *Changing Backgrounds in Religion and Ethics*, 1927. — *The Unique Status of Man*, 1928. — *The Freewill Problem*, 1928. — *Cogitans Cogitata*, 1930 (obra capital sintética).

CARTESIANISMO. La influencia ejercida por Descartes (Cartesius) ha sido considerable en toda la época moderna y a ella sobre todo suele darse el nombre de cartesianismo. Sin embargo, el cartesianismo como concepto usado en la historia de la filosofía abarca tanto la adhesión a las doctrinas de Descartes o el desarrollo de alguno de sus pensamientos fundamentales como las diversas manifestaciones de oposición al filósofo o a sus partidarios. En este segundo sentido más amplio tomamos el término 'cartesianismo' en el presente artículo.

Ya en vida de Descartes las opi-

## CAR

niones tanto metafísicas como físicas del filósofo fueron objeto de apasionados debates. Éstos no se confinaron a los círculos filosóficos, científicos o teológicos, sino que penetraron profundamente en los artísticos y literarios y hasta en "la sociedad", como lo muestran los tan frecuentemente citados versos de Moliere en *Les femmes savantes* (Act. III, esc. ii): *Bélise: Je m'accommode assez pour moi des petits corps / Mais le vide a souffrir me semble difficile, / Et je goute bien mieux la matiere subtile.* — Trissotin: *Descartes pour l'aimant donne fort dans mon sens.* — Armande: *J'aime ses tourbillons.* — Philaminte: *Moi, ses mondes tombants*, a los cuales podrían agregarse otros testimonios literarios y de descripción y crítica de costumbres. El propio Descartes dedicó parte de sus escritos —públicos, como las *Respuestas a las Objeciones a las Meditaciones metafísicas*, y privados, como las numerosas referencias que hallamos en la correspondencia— a contestar a sus críticos, tanto a los que se oponían a sus tesis (físicas, metafísicas y teológicas) como a los que discutían su originalidad. (Sobre este último punto véase ALMA DE LOS BRUTOS, COGITO ERGO SUM.) Las referencias a favor y en contra de Descartes fueron tan numerosas durante el siglo XVII y primera mitad del siglo XVIII, que, como lo ha mostrado F. Bouillier, la historia de la filosofía en esta época coincide en parte con la historia del cartesianismo. Nos limitaremos a algunos datos esenciales. Entre los partidarios de Descartes figuran ante todo el Padre Mersenne y el llamado círculo de Mersenne, que veía en el mecanicismo cartesiano una posibilidad de combatir al ateísmo. También defendieron muchas tesis cartesianas algunos jansenistas —la llamada lógica de Port-Royal (VÉASE), por ejemplo, es esencialmente cartesiana—, y especialmente los oratorianos, quienes, siguiendo una tendencia que culminó en Malebranche, vieron en el cartesianismo una especie de renovación del agustinismo. En los problemas planteados por Descartes se basaron los filósofos que se reúnen bajo el nombre de Ocasionismo y también —aunque solamente en cierta medida— Spinoza. A fines del siglo XVII el cartesianismo fue ardientemente

## CAR

defendido por Sylvain Régis (1632-1707) en sus obras *Système de philosophie contenant la logique, la métaphysique, la physique et la morale* (1690) y *Réponse à la Censure* (1691), esta última contra D. Huet (1630-1721), el cual fue primero un entusiasta cartesiano, pero combatió luego violentamente el cartesianismo, entre otros motivos por la oposición de éste a la erudición (*Censura philosophiae cartesianae*, 1689, y *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*, 1723). Es sabido hasta qué punto los problemas dilucidados por Hobbes, Locke, Leibniz y otros no podrían ser entendidos sin referencia al cartesianismo. Éste se difundió mucho no solamente en Francia, sino también en los Países Bajos (Heereboord —"aristotélico-cartesiano"—, Lambert Welthuysen, Heidanus, Volder, Tobie Andre, Ruardus Andala), Inglaterra (Antoine Le Grand), Alemania (J. Clauberg), Italia (con el gran cartesiano Michele Angelo Fardella [1650-1718], que fue asimismo agustiniano y malebranchista, y G. S. Gerdil [1718-1802]). La oposición no fue menos viva que la adhesión: no solamente hubo numerosas críticas filosóficas, teológicas, físicas y hasta morales, sino que hubo varias condenaciones públicas, como un Decreto de la Congregación del índice (como consecuencia de indicaciones hostiles sobre el cartesianismo dadas por la Universidad de Lovaina), una prohibición verbal del Rey de Francia enviada a la Universidad de París por el Arzobispo de la misma ciudad en 1671, etc. Todas estas prohibiciones, sin embargo, toparon con grandes dificultades a consecuencia de la difusión no solamente del cartesianismo, sino también, y hasta podríamos decir especialmente, del espíritu cartesiano, como se advierte, por ejemplo, en Bossuet, cuya oposición a muchas de las doctrinas de Descartes no parece incompatible con la aceptación de tal espíritu. Se opusieron también al cartesianismo muchos aristotélicos y la mayor parte de los jesuitas, si bien en este último caso la oposición no se mantuvo de un modo constante y firme a lo largo de toda la época moderna, ya que desde el siglo XVIII vemos intentos de conciliar cartesianismo y otras tendencias. Los empíricos y escépticos se opusieron

## CAR

asimismo a Descartes. Aquí también, no obstante, se experimentaron cambios notables; después de al parecer irreducibles conflictos entre atomistas y cartesianos, el siglo XVIII vio varios intentos de conciliar las dos corrientes, y de encontrar puntos comunes entre Descartes y Gassendi. Otra oposición a Descartes vino de parte de Vico y de quienes rechazaban que el conocimiento de los hechos y de "lo hecho" no tuviera importancia en filosofía. Finalmente, hay que contar la oposición que en el siglo xviii se manifestó contra el cartesianismo —particularmente contra el sistema del mundo cartesiano— por parte de los filósofos defensores de la nueva filosofía natural, centrada en torno a la física newtoniana, y del nuevo empirismo, agrupado principalmente alrededor de Locke. El antiinnatismo (véase INNATISMO) desempeñó en estas últimas tendencias un papel capital. Como señala Bouillier (*Histoire*, II, 560), "todo el siglo XVIII repetirá lo que dijo [Voltaire] : que la filosofía de Locke es respecto a la de Descartes y Malebranche lo que la historia es a las novelas". "Todo el siglo xviii es, con todo, una exageración notoria; no solamente hay todavía cartesianismo en las tendencias eclécticas antes aludidas y en la persistencia del "espíritu cartesiano", sino también en defensas explícitas de la física de Descartes, como las de Bernard Le Bovier de Fontanelle (1657-1757: *Entretiens sur la pluralité des mondes*, 1686; *Éloge de Newton*, 1727 y, sobre todo, *Théorie des tourbillons cartésiens avec des réflexions sur l'attraction*, 1752) y Jean Terrasson (1670-1750: *Philosophie applicable à tous les objets de l'esprit et de la raison*, 1751).

Por otro lado, es comprensible que en virtud del carácter fundamental del pensamiento cartesiano y del papel desempeñado por él en la historia de la filosofía moderna, inclusive muchos de los pensadores contemporáneos hayan manifestado una determinada actitud frente al cartesianismo de acuerdo con las tendencias básicas de sus propias filosofías. Esto significa que el cartesianismo —como toda gran filosofía del pasado, por lo demás— no es algo muerto, sino que sigue vigente aun en quienes lo rechazan. Entre

## CAR

los pensadores que de un modo más explícito han tomado una actitud definida frente al cartesianismo en la época actual mencionaremos aquí a cuatro: E. Husserl, G. Ryle, Franz Böhmer y J. Maritain. Respecto a Husserl, se ha hablado inclusive de un neo-cartesianismo, aun cuando es obvio que lo que hay de cartesiano en el citado filósofo es casi únicamente el problema y en modo alguno el método o las soluciones ofrecidas. De todos modos, es significativo el hecho de que una de las obras de Husserl haya sido titulada *Meditaciones cartesianas*. Respecto a Ryle y Böhmer, se han manifestado en oposición a Descartes: Ryle, por motivos filosófico-psicológicos, tal como lo hemos visto en los artículos CUERPO y RYLE (GILBERT); Böhmer, por motivos más bien filosófico-políticos. El anti-cartesianismo político de Böhmer (*Anti-Cartesianismus. Deutsche Philosophie im Widerstand*, 1938) se manifiesta, en efecto, en su declaración de que "Descartes es nuestro más inmediato enemigo filosófico" cuando lo examinamos desde el punto de vista "histórico-real" y no simplemente filosófico. Para Böhmer, toda la "verdadera" filosofía alemana es anti-cartesiana y anti-racionalista, opuesta, por lo tanto, al "universalismo vacío" y a la tendencia a la "desrealización" característicos del filósofo francés. La filosofía alemana está atenta a la "realidad", lo que significa, al entender de Böhmer, a la realidad de la tradición germánica, único fundamento de la filosofía alemana del futuro. Las implicaciones políticas de este anti-cartesianismo no necesitan ser demostradas ni han sido, por lo demás, ocultadas por su propio autor. En cuanto a Maritain, su oposición a Descartes se debe a que este filósofo cometió, a su entender, el "pecado" específicamente moderno: el endiosamiento del hombre. Esto puede parecer sorprendente si se tiene en cuenta el papel que desempeña Dios en el pensamiento de Descartes. Maritain concluye, sin embargo, que tal endiosamiento es una consecuencia de la concepción angélica que Descartes se hizo del entendimiento del hombre.

Véase la bibliografía del artículo DESCARTES. Además, sobre el cartesianismo en general y especialmente sobre el cartesianismo en Francia:

## CAR

Bordas-Demoulin, *Le Cartésianisme*, 1843. — F. Bouillier, *Histoire de la Philosophie cartésienne*, 2 vols., 1854; 3a ed., 1868. — E. Saisset, *Précurseurs et disciples de Descartes*, 1862 (trad. esp.: *Descartes, sus precursores y sus discípulos*). — A. Espinas, "Pour l'histoire du cartésianisme", *Revue de Métaphysique et de Morale*, XIV (1906), 265-93. — Varios autores, *Travaux de Xe Congrès International de Philosophie (Études cartésiennes, VII, VIII)*, 1937. — Véase asimismo la parte sobre el cartesianismo en las historias de la filosofía citadas en el artículo FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA), especialmente la de Ueberweg (tomo III) y la parte titulada *L'età cartesiana*, en la *Storia della filosofia* de Guido de Ruggiero. Además: C. Carbonara, *Cartesio e la tradizione ontologica*, 1945 (más bien sistemático que histórico: defensa de la "metafísica clásica"). — G. Bontadini, *Studi su la filosofia dell'età cartesiana*, 1947 (lo mismo que el anterior). — A. G. A. Balz, *Cartestenes Studies*, 1951 (sobre Courdemoy, Clerelier, Rouhault, L. de la Chambre, S. Sorbiere, L. de la Forge, J. Clauberg y varios temas: ocasionalismo, alma de los brutos, paralelismo alma-cuerpo, etc.). — Émile Callot, *Problèmes du cartésianisme*, 1956 (especialmente sobre D. Malebranche, Spinoza). — Sobre la influencia del cartesianismo en los jesuitas franceses: G. Sortais, "Le cartésianisme chez les Jésuites français au XVIIe et au XVIIIe siècles", *Archives de philosophie*, IV 3 (1929), 253-61. — Sobre cartesianismo y jansenismo: J. Kohler, *Jansenismus und Cartesianismus*, 1905. — Sobre la escolástica cartesiana: J. Bohatec, *Die cartesische Scholastik*, 1921. — Sobre el cartesianismo en diversos países: Ramón Cenai, S. J. "Cartesianismo en España. Notas para su historia (1650-1750)", *Revista de la Universidad de Oviedo*. Serie de Filosofía y Letras, 1945, págs. 5-97 (hay tirada aparte). Cenai menciona como cartesianos españoles: Diego Matheo de Zapata, Gabriel Álvarez de Toledo, Miguel Jiménez Melero, Juan Bautista Corachán, Jaime Serverà, hasta cierto punto Tomás Vicente Tosca, Alejandro de Avendaño, si bien precisando que la mayor parte de ellos fueron mañanistas más bien que cartesianos (véase ATOMISMO). — Werner, *Die Cartesisch-Malebranchische Philosophie in Italien*, 1883. — L. Berthe de Besaucèle, *Les Cartésiens d'Italie*, 1920 (tesis). — Scerbo, G. B. *Vico e il cartesianismo a Napoli*, 1933. — G. Monchamp, *Histoire du cartésianisme en Belgique*,

## CAR

1887. — E. J. Dijksterhuis y otros autores, *Descartes et le cartésianisme hollandais*, 1951 (solamente los últimos capítulos del libro se refieren al asunto anunciado. En la citada *Histoire* de F. Bouillier hay dos capítulos sobre el cartesianismo en los Países Bajos). — C. Louise Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartésianisme*, 1954. — Paul Dibon, *La philosophie néerlandaise au siècle d'Or*, t. I, 1954. — L. Chmaj, "Kartezjanizm e Polsce w XVII i XVIII w.", *Mys filozoficzna*, V (1956), 67-102 ("El cartesianismo en Polonia en los siglos XVII y XVIII"). — L. C. Rosenfield, *Peripatetic Adversaries of Cartesianism in Seventeenth Century France*, 1957. — Sobre las objeciones al cartesianismo: P. Carabellese: *Le obiezioni al cartesianesimo* (vol. II. *La dualità*, 1947).

CARVALHO (JOAQUIM DE) (1892-1958), nac. en Figueira de Foz (Portugal), profesó en la Universidad de Coimbra y en la Escuela Normal Superior portuguesa. Sus más importantes contribuciones lo fueron en historia de la filosofía a partir de su trabajo sobre León Hebreo: "Leão Hebreu, Filósofo" (1919).

Tuvo a su cargo la publicación de obras de Pedro Nunes (Núñez) y de Francisco Sanches (Sánchez); de este último editó las *Opera philosophica* (1955) con extensa introducción a su pensamiento. La mayor parte de los trabajos de Joaquim de Carvalho estuvieron encaminados a preparar los materiales para una historia de la filosofía en Portugal que incluyera la historia de la ciencia.

Cruz Malpique, en *Miscelanea de Estudos a Joachim de Carvalho*, N° 2 (1959), 100-43.

CASIODORO (FLAVIUS MAGNUS AURELIUS CASSIODORUS) (ca. 490-ca. 570), nac. en Syllacium [Squillare] (Calabria), amigo y discípulo de Boecio y servidor como él de Teodorico, fundó el monasterio de Vivarium, en el sur de Italia, y desarrolló allí una intensa actividad filosófica y teológica. La importancia de Casiodoro consiste principalmente en su transmisión a la Edad Media de conceptos procedentes de la cultura antigua y en su esfuerzo por armonizar tales conceptos con la teología cristiana. También se le debe la acuñación de algunos vocablos que luego pasaron al vocabulario filosófico escolástico. Sin embargo, la amplitud de la obra de Casiodoro en este res-

## CAS

pecto es menor que la de Boecio. Sus principales obras de interés filosófico y teológico son las *Institutiones theologiae*, cuyo libro II, titulado *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum* es una enciclopedia de las artes liberales muy usada en las escuelas monásticas; el *Liber de anima*, influido por el *De statu animae* de Claudiano Mamerto y por los tratados sobre el alma de San Agustín, especialmente en lo que toca a la doctrina de la inmaterialidad del alma y a la solución dada a esa cuestión tan debatida por los neoplatónicos y los Padres de la Iglesia. Ejercieron también considerable influencia sus escritos lógicos gramaticales y retóricos.

Obras de Casiodoro en Migne, P. L. LXIX-LXX. Edición de escritos retóricos por C. Hahn, *Rhetores latini minores*, Lipsiae, 1863. — Véase A. Franz, M. A. *Cassiodorus Senator, ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Literatur*, 1872. — G. Minasi, M. A. *Cassiodoro, Senatore*, 1895. — Ph. Lehmann, "Cassiodor-studien", *Philologus*, 1917, págs. 351-83. — A. Van de Vyver, "Cassiodore et son oeuvre", *Speculum*, 1931, págs. 244-92. — G. Bardy, "Cassiodore et la fin du monde ancien", *Année théologique* (1945), págs. 383-425. — L. W. Jones, *C. Senator*, 1946.

CASO (ANTONIO) (1883-1946) nac. en la ciudad de México, destacó filosóficamente en sus conferencias de 1909, en el curso de las cuales se enfrentó con el positivismo tan arraigado en México desde la época de Barrera. A dicha tendencia opuso Caso las nuevas corrientes, particularmente las que, postulando una ampliación de la experiencia, permitían superar el positivismo sin retrotraerse a posiciones anteriores a él. Tanto en la citada fecha como posteriormente Caso procuró dar a conocer a los interesados en filosofía de su país y de Hispanoamérica en general las tendencias que contribuyeron a formar el nuevo ambiente filosófico: Boutroux, Meyerson, el bergsonismo, la fenomenología de Husserl, etc. Ahora bien, Caso no se limitó a una labor de difusión, sino que trabajó en la elaboración de su propio pensamiento. Este no tiene una forma sistemática, pero sí, en cambio, un núcleo de motivos e ideas relativamente invariables. Lo más importantes son las tendencias plura-

## CAS

listas en la concepción de la realidad, la preocupación por los impulsos desinteresados (frente a la exclusiva insistencia en el rendimiento), la confianza en el poder de la intuición —tanto de las esencias como de las existencias— en la filosofía, la idea de esta última como una síntesis de los resultados, aparentemente opuestos, de la ciencia, la moral y el arte, así como del mundo físico y el mundo cultural. La síntesis se opera especialmente en el mundo concebido como caridad, pues en ésta llega a culminación lo real. Pero la síntesis no significa para Caso absorción de los otros momentos, los cuales quedan justificados en las respectivas esferas de la realidad.

Caso ejerció sobre todo influencia a través de sus enseñanzas orales; con razón ha sido considerado como el animador del movimiento filosófico mexicano durante las últimas décadas. Entre los representantes del mismo citamos a Samuel Ramos, Eduardo García Máynez, Francisco Larroyo, Guillermo Héctor Rodríguez, Adolfo Menéndez Samará, Miguel Ángel Cevallos, Leopoldo Zea, Oswaldo Robles, Antonio Gómez Robledo (*Política de Vitoria*, 1940. *Cristianismo y filosofía en la experiencia agustiniana*, 1942. *La filosofía en el Brasil*; 1946), E. Uranga. A casi todos los mencionados filósofos han sido dedicados artículos especiales. A ellos hay que agregar otros pensadores —la mayor parte de más recientes generaciones— cuyos nombres han sido citados en *Filosofía americana* (VÉASE), así como algunos escritores que, aunque no propiamente filósofos, han desarrollado temas de filosofía en relación con su disciplina especial; así, Edmundo O'Gorman (*Fundamentos de la historia de América*, 1942, y, sobre todo, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, 1947).

Obras principales: *La filosofía de la intuición*, 1914. — *Problemas filosóficos*, 1915. — *Filósofos y doctrinas morales*, 1915. — *La filosofía francesa contemporánea*, 1917. — *El concepto de la historia universal*, 1918. — *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, 1919. — *Discursos a la nación mexicana*, 1922. — *Ensayos críticos y polémicos*, 1922. — *Doctrinas e ideas*, 1924. — *Principios de estética*, 1925. — *Sociología genética y sistemática*, 1927. — *El concepto de la historia*

## CAS

y *la filosofía de los valores*, 1933. — *La filosofía de Husserl*, 1934. — *El acto ideatorio*, 1934. — *Meyerson y la física moderna*, 1940. — *La persona humana y el Estado totalitario*, 1941. — *Positivismo, neopositivismo y fenomenología*, 1941. — *El peligro del hombre*, 1942. — *Filósofos y moralistas franceses*, 1943. — *México: apuntamientos de cultura patria*, 1943. — *Ensayos polémicos sobre la escuela filosófica de Marburgo*, 1945 (con Guillermo Héctor Rodríguez). — Véase A. Gómez Robledo, José Gaos, Oswaldo Robles, L. Zea, R. Moreno, J. Hernández Luna, E. S. Brightman, D. García Bacca, E. Uranga, S. Ramos, J. M. Terán, L. Recasens Siches, *Homenaje a Antonio Caso*, 1947.

CASSIRER (ERNST) (1874-1945), nac. en Breslau, profesor en Berlín (1906-1919), Hamburgo (1919-1933) y, desde su exilio (1933), en Göttingen (Suecia) y en EE. UU. (Yale, Columbia), perteneció formalmente a la dirección neokantiana de la Escuela de Marburgo (VÉASE), aun cuando la amplitud de sus temas y la multiplicidad de sus intereses le hicieron ensanchar el cauce de dicha Escuela. En todo caso, su filiación marburgiana se muestra en su constante interés por los problemas epistemológicos, y en particular por su extenso análisis histórico y sistemático del problema del conocimiento en la época moderna. Cassirer estudia, en efecto, la cuestión de la conceptualización en las ciencias de la Naturaleza (física y química), así como en la matemática en tanto sobre todo que relacionada con dichas ciencias. Ahora bien, los supuestos idealistas que yacen en el fondo de este análisis no son de un modo estricto los del idealismo de tendencia subjetivista; como había acontecido ya, por lo demás, en Cohen, el idealismo subjetivo se transforma bien pronto en un idealismo crítico y éste en un idealismo objetivo y aun en un radical "objetivismo". No sólo por la afirmación de que sujeto y objeto pueden quedar ligados en la unidad de la experiencia, sino asimismo por la aceptación de la "objetividad de las formas", objetividad que permite inclusive hablar de un realismo de aspecto idealista. Sin embargo, esta tendencia no lo confunde con otras direcciones contemporáneas, tales como el fenomenismo, el positivismo o siquiera el neo-realismo; en ningún instante,

## CAS

en efecto, ha dejado Cassirer de defender lo que llama la gran tradición, del idealismo, de Platón a Kant, pasando por Descartes y Leibniz. El interés por la conceptualización, primero en las ciencias de la Naturaleza, y luego en las ciencias del espíritu, ha de ser entendido desde el citado ángulo. Cassirer averigua, en efecto, los diversos modos de la conceptualización, pero no por medio de una jerarquía platónico-aristotélica de los conceptos, sino mediante el supuesto de la estructura funcional de éstos. Los conceptos utilizados en la conceptualización científica no son, desde luego, "reales". Pero no son tampoco puras formalidades vacías; son conceptos funcionales articulados en series, no colocados por encima o por debajo de los experimentos u observaciones, sino formando desde el comienzo la trama conceptual de éstos. La conceptualización científica es por ello la formación de una serie de instrumentos o medios —tales como las "entidades" y las leyes de la física— por medio de

los cuales la realidad queda articulada y aprehendida. Estos instrumentos, repetimos, no son realidades, pero tampoco ficciones cómodas; hay en ellos por lo menos la objetividad de las referencias y la posibilidad de concebir los modos de la conceptualización como elementos formales *universales*, de acuerdo con los supuestos de una filosofía trascendental. De lo contrario, no podría predicarse ni su universalidad ni su invariabilidad, ni menos todavía su aprioridad. La objetividad de las formas universales no es por ello su realidad, pero tampoco su arbitrariedad. Con mayor motivo puede advertirse esto en los estudios realizados por Cassirer sobre conceptualización en las ciencias del espíritu, y especialmente su investigación de las formas simbólicas, complementada por diversos estudios históricos. Por un lado, al incluir en sus análisis (y en el concepto de conciencia) el mundo del arte, del mito, de la religión, del lenguaje, etc., Cassirer transforma la "crítica de la razón" (que, en principio, se suele atener sólo a la ciencia) en "crítica de la cultura" (que comprende todas las manifestaciones y actividades del espíritu humano, incluyendo la científica). Por otro lado, Cassirer ha llegado a concebir inclusive al hombre como un "animal simbólico" y a incluir todos los modos "de

## CAS

conocimiento como aspectos de las diferentes maneras de simbolizar. El signo y la significación cobran desde este momento una importancia considerable, sobre todo si se tiene presente que dentro de su órbita está incluso asimismo el problema del lenguaje. Al entender de Cassirer, ello permite, en efecto, no sólo erigir una antropología filosófica, sino también resolver el espinoso problema del fundamento de los objetos culturales. El tratamiento mediante la forma (VÉASE) a que nos hemos referido en el artículo sobre este concepto, representa la respuesta a la cuestión del "origen de la función simbólica". La lógica y la epistemología de Cassirer, embebidas en una amplia "fenomenología", rozan de este modo algunos de los problemas ontológicos fundamentales, si por ontología entendemos aquí no una *metaphysica generalis*, sino la ciencia de la estructura teórica última y del último complejo significativo de todos los modos de conocimiento y de trato con la realidad.

Obras: *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, 1902 (*El sistema de Leibniz en sus fundamentos científicos*). — *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit*, 4 vols. (I, 1906; II, 1907; III, 1920; IV, 1957) (trad. esp.: *El problema del conocimiento*, 4 vols.: I, 1953; II, 1956; III, 1957; IV, 1948 [la trad. esp. del vol. IV apareció antes que la edición alemana]). — *Der kritische Idealismus und die Philosophie des "gesunden Menschenverstandes"*, 1906 (*El idealismo crítico y la filosofía del "sano entendimiento humano"*). — *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, 1910 (*Concepto de substancia y concepto de función*). — *Kants Leben und Lehre*, 1918 (trad. esp.: *Kant. Vida y doctrina*, 1948). Se trata del tomo dedicado a Kant en la edición de obras del filósofo a que se ha hecho referencia en la correspondiente bibliografía. — *Zur Kritik der Einsteinschen Relativitätstheorie*, 1921 (*Para la crítica de la teoría einsteiniana de la relatividad*). — *Idee und Gestalt*, 1921, 2ª ed., 1924 (*Idea y Forma [Estructura]*). — *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 vols. (I. *Die Sprache*, 1923; II. *Das mythische Denken*, 1925; III. *Phänomenologie der Erkenntnis*, 1929) (*Filosofía de las formas simbólicas. I. El lenguaje. II. El pensamiento mítico. III. Fenomenología del conocimiento*); 2ª ed., 1954. — *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götterna-*

## CAS

*men*, 1925 (trad. esp.: *Mito u lenguaje*, 1959). — *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, 1927, reimp., 1962; (trad. esp.: *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, 1951). — *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, 1932 (*El renacimiento platónico en Inglaterra y la escuela de Cambridge*). — *Goethe und die geschichtliche Welt. Drei Aufsätze*, 1932 (*Goethe y el mundo histórico. Tres ensayos*). — *Die Philosophie der Aufklärung*, 1932 (trad. esp.: *Filosofía de la Ilustración*, 1943). — *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem*, 1936 [Göteborgs Högskolas Arskrift, XLII] (*Determinismo e indeterminismo en la física moderna. Estudios históricos y sistemáticos en torno al problema de la causa*). El vol. citado *supra* *Zur Kritik der Einsteinschen R. y Determinismus und Indeterminismus*, en un vol.: *Zur modern Physik*, 1957. — *Descartes. Lehre, Persönlichkeit, Wirkung*, 1929 (*Descartes. Doctrina, personalidad, influencia*). — *Logos, Dike, Kosmos in der Entwicklung der griechischen Philosophie*, 1941 [Göteborgs Högskolas Arskrift, XLVII] (*Logos, Dike, Cosmos en la evolución de la filosofía griega*). — *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, 1942 (*ibid.*, XLVIII), (trad. esp.: *Las ciencias de la cultura*, 1951). — *An Essay on Man*, 1945 (trad. esp.: *Antropología filosófica*, 1945). — *The Myth of the State*, 1947 (trad. esp.: *El mito del Estado*, 1947; en ed. alemana: *Der Staatsmythos*, 1949). — Véase *Philosophy and History. Essays presented to Ernest Cassirer*, 1926, ed. R. Klibansky y H. J. Paton, con bibliografía. — Alfred Jospe, *Die Unterscheidung von Mythos und Religion bei H. Cohen und E. Cassirer*, 1932. — Varios autores (D. Gawronsky, Carl H. Hamburg, W. C. Swabey, I. K. Stephens, Felix Kaufmann, H. R. Smart, Kurt Lewin, Robert S. Hartman, Folke Leander, M. F. Ashley Montagu, S. K. Langer, W. M. Urban, J. Gutmann, David Bidney, H. Kuhn, D. Baumgardt, K. Gilbert, H. Slochower, K. Reichardt, J. H. Randall Jr., W. M. Solmitz, W. H. Werkmeister, Fritz Kaufmann), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, ed. Paul Arthur Schilpp, 1949 (contiene, además, recordatorios de Hajo Holborn, F. Saxl, E. Case, Charles W. Hendel y bibliografía completa por Carl H. Hamburg y W. M. Solmitz. — Carl H. Hamburg, *Symbol and Reality. Studies in the Philosophy of E. C.*, 1956. — Mercedes Rein, *La filosofía del lenguaje de E. C.*, 1959

## CAS

(Montevideo. Fac. de Humanidades y Ciencias. Cuad. de filosofía del lenguaje, 2).

CASTELLI (ENRICO) nac. (1900) en Turin, fue en Roma discípulo de Varisco (v.) y profesora en la Universidad de Roma. Castelli se ha ocupado sobre todo del problema del sujeto gnoseológico con vistas a superar el solipsismo a que conduciría un idealismo consecuente, pero a la vez el "cosmos" u "objetivismo puro" que resultaría de un extremo realismo. Ello lo ha conducido a subrayar la importancia del sentido común, pero de un sentido común fundado en una amplia experiencia y no solamente en el reconocimiento de un número limitado de principios supuestamente irrefutables. El sentido común es para Castelli la manifestación de la existencia en cuanto que ésta trasciende de una limitada subjetividad y se hace consciente no sólo de su ser histórico, sino también de los fundamentos "teológicos" de este ser. De ahí el "existencialismo teológico" que Castelli ha desarrollado, juntamente con un análisis y crítica de las épocas moderna y contemporánea. La crisis propia de estas épocas no puede superarse, según el autor, mediante una acentuación de la historicidad, sino sólo por medio de una completa "absorción" de ésta.

Obras principales: *Filosofia e apologetica (Saggi critici di filosofia della religione)*, 1929. — *Idealismo e solipsismo e saggi critici*, 1933. — *Commentario al senso comune*, 1939. — *Preludio alla vita di un uomo qualunque*, 1941 (con el pseudónimo "Dario Reiter"). — *L'esperienza comune*, 1942. — *Pensieri e giornate*, 1945. — *Il tempo esaurito*, 1947, 2ª ed., 1954. — *Introduzione ad una fenomenologia della nostra epoca*, 1948. — *Esistenzialismo théologique*, 1948. — *Filosofia e dramma*, 1949. — *Il demoniaco nel arte*, 1952. — *I presupposti di una teologia della stona*, 1952. — *L'indagine quotidiana*, 1956. — *Demitizzazione e immagine*, 1962. — Autoexposición en el artículo "L'orientamento filosofico e il problema del male", en el volumen de M. F. Sciacca, *Filosofi italiani contemporanei*, 1944, págs. 199-206. — Véase A. Del Noce, *Senso comune e teologia della storia nel pensiero di E. C.*, 1954. — A. Mastore, *La morte del tempo nel pensiero filosofico di E. C.*, 1956 (monog.).

CASUISMO. Véase SENTIDO MORAL.

## CAT

CATALÉPTICO. Los estoicos griegos emplearon la expresión καταληπτική φαντασία en su "lógica" ( en la parte de la "lógica" que correspondería hoy a la teoría del conocimiento). Se trata de un concepto fundamental en el pensamiento estoico.

Traducimos la citada expresión griega simplemente por 'fantasía cataléptica', siguiendo a Ortega y Gasset (Cfr. *op. cit. infra*), pero hay otras traducciones posibles; por ejemplo, representación comprensiva, aprehensión directa, evidencia inmediata, etc. El verbo καταλαμβάνει puede traducirse por 'apoderarse de algo', 'aprehender algo', 'ocupar algo', 'comprimir'. El nombre κατάληψις designa la acción de aprehender, o tomar posesión de algo. La καταληπτική φαντασία significa, pues, la fantasía —en el sentido de "aparición", "imagen", "representación"— mediante la cual se aprehende firmemente algo real.

Los estoicos (y especialmente Crisipo) distinguían entre apariencias o representaciones verdaderas y falsas (Cfr. Sexto, *Adv. math.*, 1.245 sigs.). Hay dos tipos de representaciones verdaderas: las causadas por objetos existentes produciendo una imagen correspondiente al objeto, y las causadas por objetos de un modo externo y fortuito. Las primeras representaciones llevan en sí la señal de la verdad y el criterio de verdad, dando origen a las fantasías catalépticas. Las segundas representaciones no llevan en sí tal señal ni constituyen tal criterio, dando origen a las fantasías no catalépticas. Las fantasías catalépticas constituyen la base del asentimiento reflexivo y del conocimiento en sentido propio; las fantasías no catalépticas no desembocan en conocimiento, sino sólo en opinión.

Varias son las interpretaciones que se han dado de la fantasía cataléptica estoica. Algunos suponen que tal fantasía es idéntica a la percepción, κατάληψις. Otros indican que no incluye todavía el asentimiento. Otros, que es el asentimiento expresado por medio del juicio. Bréhier (*Chrysippe*, 1951, pág. 94) se inclina en favor del carácter pasivo de la fantasía cataléptica, de suerte que no es el sujeto que obra sobre el objeto, sino a la inversa. Ortega y Gasset (*La idea de principio en Leibniz*, 1958) subraya el carácter "sobrecogedor" y "arrebataador" de la fantasía cataléptica; lo

## CAT

καταληπτικός es como una fuerza física irresistible. "Fantasía" significa para ellos [los estoicos] igualmente sensación, noción y proposición. Cicerón tradujo la catalepsia por *comprehendibile*; pero los filólogos contemporáneos han solido entender este término, a mi juicio erróneamente, como 'comprensión', esto es, intelección, cuando es lo contrario: no el hombre que 'comprende la cosa', sino la cosa que 'comprime' al hombre, se 'graba' en él, lo 'sella' (*op. cit.*, pág. 295). La catalepsia no es, pues, según ello una facultad inteligente, es una "evidencia" que opera por igual en la percepción y en los axiomas; a lo más que se parece es a una "fe" (*op. cit.*, pág. 298).

CATEGOREMÁTICO. Véase SIN CATEGOREMÁTICO.

CATEGORÍA. Según L. M. de Rijk (*op. cit. infra*, págs. 89 y sigs.), el sentido de vocablos tales como κατηγορία, κατηγορος, κατηγορέω antes de Aristóteles fue no filosófico. En Esquilo (*Siete contra Tebas*, 439) y en Hipócrates (*De arte*, 12) κατηγορος significa 'que revela'. En Herodoto (III.71) el mismo término significa 'acusador'. También en Herodoto (III. 113), el verbo κατηγορέω significa "muestro" o "afirmo".

Con gran frecuencia κατηγορία significó "acusación" o "reproche". En este sentido el término κατηγορία se contraponía al vocablo ἀπολογία, 'defensa' o 'alabanza'. Aristóteles fue el primero que usó κατηγορία en sentido técnico. A veces puede traducirse por 'denominación' ( Cfr. *Top.*, 107 a 3 y 18); a veces (y con mayor frecuencia), por 'predicación' y 'atribución' (Cfr. *Top.*, 141 a 4; *Met.*, Z, 1.1028 a 28; *An. Pr.*, I 41 b 31). Lo más corriente es usar simplemente el vocablo 'categoría' — que es el que aquí hemos adoptado.

En el tratado sobre las categorías (Cat., I.16 a 15 y sigs.) el Estagirita divide las expresiones en expresiones sin enlace —como 'hombre', 'es vencedor'— y expresiones con enlace — como 'el hombre corre', 'el hombre es vencedor'. Las expresiones sin enlace no afirman ni niegan nada por sí mismas, sino solamente ligadas a otras expresiones. Pero las expresiones sin enlace o términos últimos y no analizables se agrupan en categorías. Aristóteles da

## CAT

varias listas de éstas. La más conocida es la que aparece en Cat., IV 1 b 26 sigs.: 1. *Substancia*, οὐσία, como 'el hombre' o 'el caballo'; 2. *Cantidad*, ποσόν, como 'dos o tres varas'; 3. *Cualidad*, ποιόν, "blanco"; 4. *Relación*, πρὸς τι como 'doble', 'medio', 'mayor'; 5. *Lugar*, ποῦ, como 'en el Liceo', 'en el mercado'; 6. *Tiempo o fecha*, ποτέ, como 'ayer'; 7. *Situación o postura*, κείσθαι, como 'echado', 'sentado'; 8. *Poseción o condición*, ἔχειν, como 'armado'; 9. *Acción*, ποιεῖν, como 'corta', 'habla'; 10. *Pasión*, πάσχειν, como 'cortado'. Otra lista, también de 10 categorías, pero en la cual la expresión οὐσία es sustituida por τί ἐστὶ aparece en *Top.*, IX 103 b 23. Y otra lista, de 8 categorías (las antes mencionadas, menos *situación* y *poseción*), es presentada en *Phys.*, V 225 b 5-9. Esto parece dar a entender que el Estagirita no consideraba la lista de las categorías como fijada de una vez para siempre y que en principio podía descubrirse que una categoría era reductible a la otra, pero algunos autores no admiten esta interpretación y suponen que las categorías son y deben ser precisamente las diez indicadas.

Mencionaremos a continuación varios problemas planteados por la doctrina aristotélica de las categorías, pero antes advertiremos que es necesario no confundir las categorías o *praedicamenta* (*praedicamentum* fue el término propuesto por Boecio para traducir κατηγορία y κατηγορημα) ni con los predicables (VÉASE) ni tampoco con expresiones tales como 'el ser' o 'lo uno', los cuales son trascendentales (VÉASE).

El primer problema es el de la naturaleza de las categorías. Se han propuesto varias interpretaciones de las cuales mencionamos: (1) Las categorías son equivalentes a partes de la oración y, por lo tanto, deben ser interpretadas *gramaticalmente* (Trendelenburg). Esta opinión olvida que unos y otros elementos no son exactamente superponibles y que Aristóteles trata de las partes de la oración —como el nombre y el verbo (VÉANSE)— separadamente (Cfr. *De int.*, I 16 a sigs.). (2) Las categorías designan expresiones o términos sin enlace que, como el propio Aristóteles señala, *significan la* substancia, la cantidad, la cualidad, etc. Esta opi-

## CAT

nión (W. D. ROSS) es basada en una interpretación lingüística o, mejor dicho, *semántica* de las categorías y tiene un muy firme fundamento en muchos textos del Estagirita. (3) Las categorías designan posibles grupos de respuestas a ciertos *tipos de preguntas*: "¿Qué es x?", "¿Cómo es x?", "¿Dónde está x?", etc. Cada tipo de pregunta "recoge" (como señala G. Ryle) ciertos tipos de predicados, de tal suerte que "cualesquiera dos predicados que satisfacen la misma forma interrogativa son de la misma categoría". Esta opinión puede ser designada también como *semántica*, pero como tiene el inconveniente de no explicar la diferencia entre la substancia y el resto de las categorías debe completarse indicando que las categorías no solamente expresan grupos de predicados, sino también grupos de sujetos. (4) Las categorías expresan *flexiones* o casos del ser y pueden, por consiguiente, ser definidas como *géneros supremos de las cosas, suprema re-rum genera*. Es la opinión tradicional, la cual es admitida no solamente por los escolásticos, sino por muchos historiadores modernos (Bréhier, Hamelin, etc.). (5) Cualquier interpretación dada a las categorías debe tener en cuenta la *evolución* del pensamiento de Aristóteles al respecto. Puede suponerse, en efecto, que hay una evolución cuyas etapas principales y sucesivas están expuestas en los *Tópicos*, en la *Metafísica* y en las *Categorías*. K. von Fritz, defensor de esta opinión (art. *infra*), indica en su apoyo que el sentido primario de κατηγορείσθαι se transformó bien pronto en Aristóteles: de *acusar* pasó a significar *enunciar* (de donde, κατηγορούμενον, enunciado). Por eso Aristóteles comenzó por concebir la categoría como "esquema de la categoría", σχήμα τῆς κατηγορίας, o "géneros de las categorías", γένη κατηγοριῶν, según dice en los *Tópicos*. Ello significa que en los estadios iniciales de su meditación sobre este problema el Estagirita no concebía las categorías como "géneros de las cosas" y mucho menos aun como lo que serán luego en Kant —categorías del entendimiento—, sino simplemente como *tipos de enunciados* que indican los distintos modos de decir, πολλαχῶς λεγόμενα. En ello se basa

## CAT

la interpretación semántica. Pero al parecer Aristóteles fue muy pronto más allá de esta fase, y sin llegar a la concepción puramente ontológica que caracteriza la doctrina platónica de los géneros del ser, advirtió la necesidad de articular éste por lo pronto en los *modos* como el ser *se dice* y luego en las formas como el ser aparece. De ahí su estudio de las divisiones del ser como tal, κατ' αὐτό, y el ser por accidente, κατὰ συμβεβηκός. Sobre las primeras divisiones del ser como tal se montaron entonces una serie de modos que constituyeron predicaciones. De esta forma, los motivos lingüísticos o lingüístico-lógicos se combinaron con los ontológicos.

Es difícil decidirse por una de las interpretaciones anteriores. A nuestro entender, la interpretación semántica y la interpretación ontológica tradicional son igualmente válidas, pues las categorías no son solamente para Aristóteles términos sin enlace no ulteriormente analizables, sino también diversos modos de hablar del ser *como* substancia, cualidad, cantidad, etc., lo cual sería imposible si el ser no estuviera articulado de acuerdo con tales modos de predicación. Ello está de acuerdo con otras formas de tratar el Estagirita los problemas filosóficos: se trata por igual de hablar del ser y de analizar los modos como es posible hablar acerca de lo que es. La opinión aquí adoptada es también la que proponen L. M. de Rijk y J. Owens (art. cit. *infra*), si bien estos autores hablan de una doble interpretación lógica y ontológica, y lógica y metafísica respectivamente, en vez de la semántica y ontológica que proponemos.

El segundo problema es el de la relación entre la substancia y las demás categorías. Aunque es cierto que puede contestarse 'Sócrates es una substancia?' a la pregunta '¿Qué es Sócrates?', siempre resulta que la categoría de substancia es concebida como más fundamental que las otras, en virtud de conocidos supuestos filosóficos del Estagirita (véase ARISTÓTELES, SUBSTANCIA). Por otro lado, mientras la substancia se divide en substancia primera y substancia segunda, en las demás categorías no aparece tal división. Esta dificultad es solucionada por algunos autores

## CAT

(Ross, Stout) declarando que si bien todas las categorías que no son la substancia están presentes en un sujeto, hay algunas cosas en tales categorías —por ejemplo, el conocimiento— que son también afirmadas de un sujeto, y otras cosas —por ejemplo, una determinada parte de conocimiento gramatical— que no lo son.

El tercer problema es el del conocimiento de las categorías. Puede preguntarse, en efecto, si su conocimiento es empírico o no empírico. La solución de Aristóteles es intermedia: las categorías son obtenidas mediante una especie de *percepción* intelectual, distinta de la que descubre el principio de no contradicción, pero distinta también de la que proporciona el conocimiento sensible.

El cuarto problema es el ya mencionado sobre el número de categorías. Las soluciones son: (a) Un número indeterminado; (b) Un número determinado. Esta última opinión, que es la tradicional, se atiene a la lista de diez categorías. Pero a su vez esta opinión puede manifestarse de dos modos: (I) Las categorías son derivables sistemáticamente; (II). Las categorías no son derivables sistemáticamente. Los partidarios de (I) intentan con su respuesta contestar a la objeción de Kant a que nos referiremos luego, pero sin tener bastante en cuenta el distinto sentido que tienen las categorías kantianas. Para su tesis se basan en el hecho de que: (1) El predicado denota el *quid* del sujeto (substancia). (2) El predicado puede estar en el sujeto en sí mismo invariablemente (cantidad) o (3) en sí mismo variablemente (cualidad). (4) El predicado puede estar en el sujeto con respecto a otra cosa (relación). (5 y 6) El predicado puede estar fuera del sujeto como una medida (lugar, tiempo) o (8) de un modo absoluto (posesión). (7) El predicado puede referirse al sujeto sin necesidad de cópula (situación). (9) El predicado puede estar en el sujeto en algunos respectos y fuera de él en otros respectos: en el sujeto como su principio (acción) y (10) en el sujeto como su fin (pasión). Esta doctrina tiene el inconveniente de basarse excesivamente en la relación *sujeto-predicado*, que no parece entrar sino muy forzosamente dentro de la doctrina de las categorías.

## CAT

Puede preguntarse ahora si hay precedentes para la doctrina aristotélica. Usualmente se considera que los más importantes se encuentran en Platón, quien consideró el *ser*, la *igualdad*, la *alteridad*, el *reposo* y el *movimiento* como los géneros supremos (*Soph.*, 254 D) y la *igualdad* y *desigualdad*, el *ser* y el *no ser*, el *impar* y *el par*, la *unidad* y el *número* como propiedades comunes del ser (*Theait.*, 185 A.). Muchos autores, sin embargo, se niegan a admitir que haya equivalencia entre dichas nociones y las categorías aristotélicas, aun cuando es muy posible que el análisis del Estagirita debiera mucho al platónico. El mismo problema puede plantearse con respecto a las doctrinas que siguieron a la de Aristóteles en el curso de la filosofía griega. Parece probable que las nociones de *substancia*, *cualidad*, *modo* y *relación* propuestas por los estoicos fueran una derivación de las categorías aristotélicas, aun cuando dichos filósofos las consideraban como formas de un solo género del ser, pues todo ser tenía para ellos algo de común, y toda forma podía ser comprendida en un común género. Esto era consecuencia de su doctrina de la materia o del cuerpo como principio primero, doctrina que producía gran asombro entre los neoplatónicos, los cuales no podían concebir que fuese primero lo que es en potencia, in-virtiendo así la jerarquía de lo en potencia y en acto. En cambio, es menos probable que la doctrina cate-gorial de los neoplatónicos sea super-ponible a la aristotélica, aun cuando el hecho de que criticaran la doctrina estoica y admitieran tantos elementos aristotélicos en sus doctrinas puede permitir suponer que la relación entre Aristóteles y los neoplatónicos en este respecto fue bastante grande. Daremos como ejemplo la teoría de las categorías de Plotino, pero advirtiendo que el aspecto ontológico de la teoría prima casi por entero sobre el aspecto semántico. Siguiendo en gran parte a Platón (Cfr. *supra*), Plotino admite, como *géneros del ser* los siguientes: el *ser*, el *movimiento inteligible*, el *reposo* o *estabilidad*, la *identidad* o lo mismo, y la *diferencia* o lo otro. Lo Uno no queda incluido en los géneros, porque se halla por encima de ellos y constituye su común fundamento y principio. Mas

## CAT

esta exclusión de lo Uno absoluto o primero no implica la exclusión de la unidad en los géneros; la cosa, dice Plotino, debe ser sin necesidad de ser lo Uno (*Enn.*, VI, ii). Los géneros son distintos entre sí y a veces —como *movimiento* y *estabilidad*, *identidad* y *diferencia*— parecen opuestos, pero en rigor pertenecen a la unidad suprema y son como partes y elementos de ella. Ciertamente esto ocurre sobre todo con las categorías del mundo inteligible, con las πρώτα γένη τῶν νοητῶν. Las categorías del mundo sensible — *substancia*, *relación*, *cantidad*, *cualidad* y *movimiento*— pueden ser consideradas hasta cierto punto en sí mismas sin que ello signifique cortar sus raíces con lo inteligible, ya que, en último término, el ser de éste explica el de aquél y no a la inversa.

El problema de las categorías pasó, desde luego, a la filosofía medieval, donde fue amplia e insistentemente tratado en tanto que doctrina de lo que desde Boecio se llamaron los *praedicamenta*. Éstos eran también géneros supremos de las cosas, *suprema rerum genera*, por lo cual, como en Aristóteles, se distinguió entre los *predicamentos* o *categorías* y los *predicables* o *categoremáticas*. En efecto, los predicables (VÉASE) son las cosas atribuidas al sujeto según la razón del género, de la especie, de la diferencia, etc., en tanto que los predicamentos consideran la cosa en sí misma, en su ser y no en lo que hay de ella en la mente y en la intención de la mente. De ahí que los predicables sean principalmente objeto de la lógica —aun cuando sus implicaciones ontológicas no puedan ser descuidadas—, en tanto que los predicamentos pueden ser considerados —según la razón en que se les tome— como objetos de la lógica o de la metafísica. *En tanto que géneros*, deberán ser, además, según vimos, distinguidos de los *trascendentales* del ser, los cuales, como es sabido, se hallan en la filosofía escolástica y en toda la ontología "tradicional" más allá de todo género. Partiendo de esta base, los predicamentos eran divididos en la escolástica de acuerdo con la tabla aristotélica (con algunas variantes, tal como la de Gilberto de la Porree). Esta teoría de las categorías experimentó diversas transformaciones ya a partir del siglo XIV,

## CAT

cuando Occam definió los predicamentos como términos de la primera intención, incluyendo en ellos principalmente la *substancia*, la *cualidad* y la *relación*.

En la época moderna la doctrina de las categorías siguió, por lo pronto, el destino de las sucesivas reelaboraciones metafísicas, pues dependía de la concepción del ente el hecho de que éste se articulara o flexionara de una determinada manera. De más está decir que en el "racionalismo" las categorías comprendían generalmente la *substancia* y sus modos. Así, en Leibniz, las categorías admitidas son *substancia*, *cantidad*, *cualidad*, *acción* o *pasión* y *relación*. Pero ya en la medida en que el pensamiento moderno —racionalista o empirista— se mueve en la dirección que habrá de desembocar en Kant, la categoría se va convirtiendo, como en Locke, en "función del pensamiento". El intento de salvación de la validez objetiva de la categoría, amenazada por la creciente concepción psicologista (y relativista) del pensar, incitó a la escuela escocesa del sentido común a suponer que las categorías son, como las *notiones comunes* de los estoicos, "principios racionales comunes", no sometidos a discusión por constituir los principios mismos de la mente, a su vez adecuados a la naturaleza de las cosas. Pero la transformación radical apareció solamente con la doctrina kantiana. Kant formuló en la *Análisis trascendental* una doctrina sistemática de las categorías en cuanto conceptos puros del entendimiento "que se refieren *a priori* a los objetos de la intuición en general como funciones lógicas". Siguiendo algunos precedentes modernos, especialmente de origen cartesiano, Kant alega que la enumeración aristotélica carece de principio, lo que, por lo demás, ha sido siempre rechazado por la tradición escolástica, que insiste en el hecho de que los *praedicamenta* aristotélicos están fundados en la propia naturaleza de las cosas. Pero el autor de las *Críticas* señala que, además de incluir en su enumeración modos de la sensibilidad pura, Aristóteles cuenta como conceptos originarios algunos conceptos derivados. Para remediarlo, establece una tabla de categorías deducida del único principio común de la facultad del

## CAT

juicio; así, llega a un sistema de categorías que comprende: las categorías de la *cantidad* (unidad, pluralidad, totalidad); las de la *cualidad* (realidad, negación, limitación); las de la *relación* (substancia y accidente; causalidad y dependencia; comunidad o reciprocidad entre agente y paciente); las de *modalidad* (posibilidad-imposibilidad; existencia-no existencia; necesidad-contingencia). Estas son las categorías originarias, junto a las cuales cabe mencionar las derivadas, llamadas por Kant *predicables del entendimiento puro* en oposición a los predicamentos. Las categorías son constitutivas, esto es, constituyen el objeto del conocimiento y permiten, por lo tanto, un saber de la Naturaleza y una verificación de la verdad como verdad trascendental. El problema de las categorías como problema fundamental de la crítica de la razón conduce al problema de la verdad como cuestión fundamental de la filosofía. La deducción trascendental (v.) de las categorías es "la explicación del modo como se refieren a objetos conceptos *a priori*, y se distingue de la deducción empírica, que indica la manera como un concepto se ha adquirido por medio de la experiencia y de su reflexión". El sentido constructivo de los conceptos puros del entendimiento tiene su justificación en que sólo por ellos puede el sujeto trascendental pensar los objetos de la Naturaleza y concebir a ésta como una unidad sometida a leyes. Pero, a la vez, este pensamiento de las intuiciones sensibles por medio de las categorías es posible porque hay sujeto trascendental, conciencia unitaria o unidad trascendental de la aperccepción.

Además de la antes citada tabla de categorías que figura en la *Crítica de la razón pura*, Kant presentó una tabla de categorías de la voluntad en relación con las nociones de bien y de mal en la *Crítica de la razón práctica*. Esta tabla está construida asimismo a base de las formas del juicio (VÉASE). Tenemos, así, las categorías siguientes: *cantidad* (subjetiva, según máximas [opiniones del individuo]) — objetiva, según principios [preceptos] — *a priori*, principios de la libertad a la vez objetivos y subjetivos [leyes]; *cualidad* (reglas prácticas de acción [*praeceptivae*] — reglas prácticas de omisión [*prohibi-*

## CAT

*tivae*] — reglas prácticas de excepción [*exceptivae*]); *relación* (con la personalidad — con el estado o condición de la persona — recíproca, de una persona con el estado o condición de otras); *modalidad* (lo permitido y lo prohibido — el deber y lo contrario al deber — deber perfecto y deber imperfecto). En esta tabla, agrega Kant (*K. p. V.*, 118), la libertad es considerada como una forma de causalidad no sometida a los principios empíricos de determinación.

La doctrina kantiana de las categorías colocó la cuestión en un plano distinto del hasta entonces habitual: el plano que puede llamarse "epistemológico-trascendental". Hasta Kant el problema de las categorías había sido, según los casos, un problema semántico, u ontológico, o metafísico, o psicológico, o todos a un tiempo. Las categorías habían sido entendidas o lingüística, o subjetivamente u objetivamente. El plano trascendental kantiano no es ni exclusivamente lingüístico, ni exclusivamente subjetivo u objetivo, pero es el que, en la intención del autor, puede dar unidad y sentido a todos los demás planos. Las categorías en sentido kantiano —en particular las presentadas y "deducidas" (o "justificadas") en la *Crítica de la Razón Pura*— son conceptos fundamentales mediante los cuales se hace posible el conocimiento de la realidad fenoménica. No se refieren a las cosas en sí, puesto que de ellas no podemos saber (racionalmente) nada. Después de Kant, y en gran parte a consecuencia de haberse echado por la borda la noción de la cosa en sí (VÉASE), el problema de las categorías vuelve a adquirir un aspecto metafísico, pero debe tenerse presente que aun este aspecto se halla fundado en una concepción trascendental de la noción de categoría. Así sucede en varios autores como Fichte, Hegel y Schopenhauer. Para Fichte las categorías son engendradas por el Yo en el curso de sus actividades o *Handlungen*; son, pues, todavía trascendentales, pero "trascendental-metafísicas" y no sólo, o exclusivamente, "trascendental-epistemológicas". Hegel distingue entre formas del ser y formas del pensar: las primeras son ontológicas (o metafísicas) ambas quedan arraigadas en un Absoluto y son "momentos" del mismo.

## CAT

Podemos considerar como categorías *el ser* (cualidad, cantidad, medida), *la esencia* (fundamento, fenómeno, realidad) y el *concepto* (concepto subjetivo, concepto objetivo, idea); en todos los casos se trata de formas de ser correlacionadas con formas de pensar. Schopenhauer reduce las categorías kantianas a la sola categoría de *causalidad*, única forma verdaderamente *a priori*; también aquí hay una mezcla de aspectos metafísicos y epistemológicos. Eduard von Hartmann (v.) trata de las categorías (1) en la esfera subjetivamente ideal, (2) en la esfera objetivamente real y (3) en la esfera metafísica. Distingue, además, entre *categorías* (o funciones intelectuales inconscientes) y *conceptos de las categorías* (o representaciones conscientes de las funciones categoriales inconscientes inductivamente establecidas). En todos estos autores tenemos una idea de la categoría que no es solamente real o solamente conceptual, que no es solamente objetiva o solamente subjetiva. Sin embargo, en el curso de la evolución de las doctrinas categoriales durante el siglo XIX ha habido una fuerte tendencia a acentuar el carácter "objetivo" de las categorías, inclusive en quienes, como algunos neokantianos, subrayaron su condición "trascendental". Veamos algunos ejemplos.

Trendeleburg define las categorías como conceptos que se originan en la reflexión sobre las formas del movimiento, concebidas como fuentes de los predicamentos. Pero al distinguir entre *categorías reales* y *categorías modales* (estas últimas originadas en el pensar) intenta establecer un puente entre lo objetivo y lo "subjetivo". Hermann Cohen admite que las categorías son condiciones del pensar, pero condiciones lógicas necesarias, de tal suerte que, en último término, no se sabe si pertenecen o no realmente al objeto. Todo depende, en efecto, de que el momento constitutivo de la categoría predomine sobre el regulativo, y aun de que por encima de ellos predomine la instancia reflexiva. Análogos caminos hacia intentos de mediación y busca de un nuevo fundamento ontológico pueden rastrear en las doctrinas categoriales, aparentemente sólo fenomenistas y relativistas, de Renouvier y Hamelin. Renouvier par-

## CAT

te de un cuadro de nueve categorías (*relación, número, posición, sucesión, cualidad, porvenir, causalidad, finalidad y personalidad*), a cada una de las cuales corresponde una tesis, una antítesis y una síntesis. El propósito de este cuadro no es tanto el de establecer el conjunto de las determinaciones por las cuales se rige el conocimiento como el de solucionar los dilemas metafísicos capitales y hacer planear, por encima de todas, la categoría de la *persona*, que de forma del juicio se convierte así en suprema entidad metafísica. La tendencia al primado de la noción ontológica de la categoría se afirma en los trabajos posteriores de este autor, sobre todo al reducir el cuadro a las categorías *de relación, lógicas, de posición y de personalidad*. De un modo semejante, Hamelin (VÉASE) concibe las categorías como "elementos principales de la representación", pero se propone asimismo mostrar cómo el conjunto de las relaciones categoriales es no sólo una manera de pensar el mundo, sino lo que el pensamiento descubre sobre la constitución última de lo real. Los "elementos" parecen situados también entre las categorías y los datos inmediatos, entre lo trascendental y lo fenoménico, pero la síntesis, que trabaja sobre los dos términos, tiende a acentuar el momento primero sobre el segundo y, por lo tanto, a devolver al "elemento" el carácter predicamental que le faltaba en sus comienzos.

Los sistemas de categorías han abundado a partir de las últimas décadas del siglo pasado y comienzos del siglo actual. Según Paul Natorp, hay tres tipos de categorías básicas (*Grundkategorien*): (1) Categorías de la modalidad (reposo, movimiento, posibilidad, contradicción, necesidad, creación, etc.); (2) Categorías de la relación (cantidad, cualidad, "figuración", concentración, autoconservación, etc.); (3) Categorías de la individuación (propiedad, cuantificación, continuidad, espacio, tiempo, etc.). Estas categorías son "funciones productivas de la constitución del ser". William James bosquejó una trama categorial basada en la relación (VÉASE) como algo perteneciente a la cosa misma. Así, de menor a mayor "intimidad", las relaciones o categorías son: *estar con —simultaneidad e intervalo temporal—, ser ad-*

## CAT

*yacente en el espacio y distancia —similaridad y diferencia—, actividad —cambio, tendencia, resistencia—, causalidad —sistema continuo del yo*. Heinrich Meier presenta una tabla categorial de tendencia fuertemente objetivista y en la cual se analizan sucesivamente las *categorías representativas* (de la aprehensión y de la intuición), *noéticas* (de la comprensión y de la cantidad), *abstractivas, objetivas y modales*. Peirce admite varios tipos de categorías. Ante todo, las categorías *fenomenológicas* o *faneroscópicas*, que Peirce llama *Categoría Lo Primero, Categoría Lo Segundo y Categoría Lo Tercero*. La Categoría Lo Primero o cualidad de sensibilidad es "la idea de lo que es tal cual es, independientemente de cualquier otra cosa". La Categoría Lo Segundo o reacción es "la idea de lo que es tal cual es, siendo Segundo respecto a algún Primero, independientemente de cualquier otra cosa". La Categoría Lo Tercero es "la idea de lo que es tal cual es, siendo un Tercero o medio entre un Segundo y un Primero". Estas categorías son llamadas también *Primeridad (Firstness), Segundidad (Secondness) y Terceridad (Thirdness)*. La Primeridad es el *quale* o ser tal cual es. La Segundidad es el *hecho*. La Terceridad es la *ley*. También puede decirse que la Primeridad es la *originalidad*; la Segundidad, la *existencia o actualidad*; la Terceridad, la *continuidad*. La articulación en tres capas se presenta asimismo respectivamente como *sensibilidad, esfuerzo y hábito*. Junto a las categorías faneroscópicas hay las categorías *metafísicas*. Éstas pueden clasificarse en modos de ser (*posibilidad, actualidad, destino*), y en modos de existencia (*azar, ley, hábito*). Finalmente, hay las categorías *cosmológicas*, que son: *azar* (lo cual da origen al tychismo), *evolución* (al agapismo) y *continuidad* (al synechismo). Estos sistemas categoriales se entrelazan a veces (como se advierte, por ejemplo, en las nociones de azar, ley y continuidad, que aparecen en diversos modos categoriales. Paul Weiss ha formulado una teoría de los "modos de ser" que puede considerarse como una teoría general de las categorías; según este autor, hay los cuatro modos siguientes: ac-

## CAT

tualidad, idealidad, existencia y Dios. También han presentado sistemas categoriales B. Petronievitch, S. Alexander y B. von Brandenstein (VÉANSE). Varios de los sistemas categoriales últimamente mencionados son de carácter "realista". Las categorías son en tales sistemas modos de ser y no formas "subjetivas" (o siquiera "trascendentales") impuestas a lo real, como ocurre en los sistemas categoriales de inclinación "idealista" (por ejemplo, en los de la mayor parte de autores neokantianos). Tendencia realista manifiestan asimismo varios autores a los que vamos a referirnos de inmediato.

Uno de ellos es Husserl — cuando menos en una fase de su pensamiento. Husserl y muchos fenomenólogos admiten la posibilidad de intuiciones categoriales. Puede distinguirse, pues, entre categorías como conceptos y categorías como contenidos de la intuición. Aunque Bergson no ha elaborado ningún sistema categorial propiamente dicho (véase, sin embargo, su clasificación de las "ideas" en el artículo IDEA, clasificación que puede tomarse como base de una teoría de las categorías), puede afirmarse que en su filosofía la articulación de lo real, en la medida en que la haya, tiene que brotar del movimiento de la realidad misma. Un detallado sistema categorial se halla en Whitehead. Este filósofo admite cuatro tipos de categorías: 1° Las categorías de lo último, como la *creatividad, la multiplicidad y lo uno*. 2° Las categorías de existencia, a su vez subdivididas en ocho especies: a) *entidades actuales*, es decir, realidades finales o *res verae*; b) *prehensiones* o hechos concretos de la relacionabilidad; c) *nexos*; d) *formas objetivas*; e) *objetos eternos* o potenciales puros para la determinación específica del hecho; f) *proposiciones* o potenciales impuros, esto es, teorías; g) *multiplicidades* o disyunciones puras de entidades diversas y h) contrastes o modos de síntesis de entidades en una prehensión. 3° Las categorías de explicación, en número de veintisiete, que expresan, en última instancia, la constitución de lo real bajo la forma de la relación entre las entidades actuales, los objetos eternos, las potencialidades, las prehensiones, los nexos, las "sensibilidades" y la concreción. 4° Las obligaciones categoriales, en

## CAT

nueve tipos: la categoría de *unidad subjetiva*, de *identidad objetiva*, de *diversidad objetiva*, de *valoración conceptual*, de *reversión conceptual*, de *transmutación*, de *armonía subjetiva*, de *intensidad subjetiva*, y de *libertad y determinación*.

Fundamental es la cuestión de las categorías en muchas investigaciones de Nicolai Hartmann, quien, por otro lado, no se limita a una simple teoría del pensar categorial, sino que intenta establecer un sistema efectivo de categorías no sólo para el objeto real, mas también, y muy especialmente, para el objeto ideal. Como es típico en los análisis de este filósofo, N. Hartmann se propone ante todo eliminar las confusiones que, no obstante su apariencia formal, imposibilitan una clara comprensión del problema. Así, en su opinión, conviene distinguir, en primer término, como ya anteriormente se había advertido, entre la *categoría* y la *esencia*, y la *categoría* y la *cosa*. Urge asimismo evitar la generalización de las categorías particulares a zonas más amplias de lo real. Si bien no puede admitirse, como Hartmann supone frecuentemente, que cuestiones de carácter puramente formal hayan podido influir de tal manera en cuestiones que, como la formación de concepciones del mundo, implican la presencia y aun el predominio de otros supuestos, lo cierto es que un análisis de los problemas formales planteados por las categorías no es nunca ocioso para el cabal entendimiento de la mayor parte de las cuestiones metafísicas. La teoría categorial de N. Hartmann se propone particularmente eliminar ciertos prejuicios que obran inconscientemente en el fondo de casi todos los sistemas categoriales y en particular la gratuita suposición de que los principios deben converger siempre en un principio único o de que debe existir forzosamente un dualismo ontológico. N. Hartmann propone su propio sistema categorial que, coincidiendo con la mayor parte de las direcciones contemporáneas (véase ORESTANO), es, por lo menos en la intención, un "sistema abierto". Así, por ejemplo, hay un grupo de categorías comunes al ser real y al ser ideal y que pueden subdividirse en tres esferas: *categorías de la modalidad*, de la *oposición* y *leyes categoriales*. El examen de las primeras es a la vez la averigua-

## CAT

ción de las difíciles cuestiones relativas a las oposiciones fundamentales, tales como la forma y la materia, lo interno y lo externo, la determinación y lo determinado, la cualidad y la cantidad; en el segundo se examinan lo uno y lo diverso, lo discreto y lo continuo, lo elemental y lo estructural. Finalmente, las leyes categoriales son como un resumen de las investigaciones ontológicas que, aprovechando los elementos de la especulación aristotélico-escolástica, aspiran a la constitución de una ontología fundamental rigurosa. Estos principios son cuatro: el *principio de validez*, según el cual las categorías determinan incondicionadamente a sus elementos concretos; el *principio de coherencia*, según el cual las categorías se encuentran sólo en la estructura del estrato categorial; el *principio de la estratificación*, que afirma que las categorías del estrato inferior se hallan siempre contenidas en las del estrato superior y no a la inversa, y el *principio de la dependencia*, para el cual las categorías superiores dependen de las inferiores. Este último principio, acaso el más importante, trasciende de su apariencia formal, porque su admisión equivale a la toma de posición ante las más decisivas cuestiones metafísicas. La teoría categorial ha recibido también una original dirección en Emil Lask cuando, al plantear el problema de las categorías, trasciende la meditación kantiana mediante una indagación de los mismos supuestos de toda tabla categorial y de toda deducción a partir de un principio único. A través de todas estas teorías se advierte, sin embargo, la unidad del problema, que engloba por igual las partes lógica, ontológica y metafísica y que no desvirtúa, a pesar de sus mutuas diferencias, la primitiva significación aristotélica de los *praedicamenta*. La discriminación entre dichas partes compete sin duda a las esferas a que las categorías se aplican y al punto de vista desde el cual son investigadas, pero la cuestión principal radica todavía en el plano ontológico, pues entre todas las formas categoriales existentes o posibles corresponde, según dichos autores, la primacía a las categorías originarias e irreductibles del ser.

Debe observarse que aun cuando no se use a veces el término 'catego-

## CAT

ría', ciertos análisis filosóficos pueden considerarse como de naturaleza categorial. Así sucede con la teoría de los "modos de ser" de Paul Weiss a que antes nos referimos. Ocurre asimismo en el estudio de "metafísica (VÉASE) descriptiva" llevada a cabo por P. F. Strawson. Este autor se propone clasificar los entes particulares observables o perceptibles, y propone dividirlos en dos grupos: por un lado, acontecimientos, procesos, estados y condiciones; por el otro, cuerpos materiales o cosas que posean cuerpos materiales (*op. cit. infra.*, especialmente págs. 46 y 167). Desde el punto de vista lógico-gramatical, Strawson indica que el modo como puede aplicarse el criterio categorial a los términos del lenguaje es (Cfr. la interpretación de G. Ryle de las categorías aristotélicas, *supra*) el modo como un término puede convertirse en principio de "colección" (o "recolección") de ciertos otros términos.

Además de las obras de los autores mencionados en el texto y que se encuentran en la bibliografía de los correspondientes artículos, véase, para la parte histórica: A. Trendelenburg, *Historische Beiträge zur Philosophie. I. Geschichte der Kategorienlehre*, 1846. — P. Ragnisco, *Storia critica delle categorie dai primordi della filosofia greca fino a Hegel*, 2 vols., 1870. — G. Amendola, *La categoria: appunti critici sullo svolgimento della dottrina delle categorie da Kant a noi*, 1913. — Para la categoría en Aristóteles: A. Trendelenburg, *De Aristotelis categoriis*, 1833. — Kurt von Fritz, "Der Ursprung der aristotelischen Kategorienlehre", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XL, 3 (1931), 449-96. — Lincoln Reis, *The Predicables and Predicaments in the Totius Summa Logicae Aristotelis*, 1936. — L. M. de Rijk, *The Place of the Categories of Being in Aristotle's Philosophy*, 1952. — K. Georr, *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*, 1948, con ed. del texto árabe y sirio, vocabulario árabe, sirio, latino y griego, y prefacio de L. Massignon. — L. Minio-Paluello, "The Text of the Categories: The Latin Tradition", *The Classical Quarterly*, XXXIX (1945), 63-74. — *Id.*, *id.*, "The Genuine Text of Boethius' Translation of Aristotle's Categories", *Mediaeval and Renaissance Studies*, I (1943), 151-77 [Se debe a L. Minio-Paluello la mejor ed. crítica de las *Cat.: Categoriae et Liber de interpretatione*, rec. L. M.-P., Oxford, 1949]. — M. M. Scheu, *The*

## CAT

*Catègories of Being in Aristotle and St. Thomas*, 1944. — J. Owens, "Aristotle on Categories", *The Review of Metaphysics*, XIV (1960), 73-90. — Para las categorías en Santo Tomás: V. di Vittorio, *L'ente e le categorie in S. Tommaso*, 1953. — Para la categoría en Kant: O. Fechner, *Das Verhältnis der Kategorienlehre zur formalen Logik: Ein Versuch der Ueberwindung I. Kants*, 1927. — Heinz Heimsoeth, *Studien zur Philosophie I. Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen*, 1956, págs. 1-92. — Véanse asimismo obras mencionadas en la bibliografía de DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL. — Para la categoría en E. von Hartmann: Johannes Hessen, *Die Kategorienlehre E. von Hartmanns*, 1925. — J. Münzhuber, *N. Hartmanns Kategorienlehre. Ein Wendepunkt in der Geschichte der Naturphilosophie*, *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie*, Bd. IX, Heft 3 (1943). Del propio N. H. véase "Ziele und Wege der Kategorialanalyse" *Zeitschrift für philosophische Forschung*, II 4 (1948), reimp. en *Kleinere Schriften*, I (1955), 89-122. El completo sistema categorial de N. H. se halla en trad. esp. bajo el nombre *Ontología* (véase bib. de HARTMANN [NICOLAI]). — Sobre algunos sistemas categoriales: E. Zysinki, *Die Kategoriensysteme der Gegenwart*, 1913 (Dis.). — Obras sistemáticas diversas: W. Windelband, *Vom System der Kategorien* [Philosophische Abhandlungen Ch. Sigwart zu s. 70. Geburtstag gewidmet], 1900. — James Hutchison Stirling, *The Categories*, 1903 (especialmente en sentido hegeliano). — Eugène Dupréel, *Essai sur les catégories*, 1906. — E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, 1921. — Hans Heyse, *Einleitung in die Kategorienlehre*, 1921. — Othmar Spann, *Kategorienlehre*, 1924; 2ª ed., revisada, 1939. — F. Brentano, *Kategorienlehre*, 1933, ed. O. Kraus. — Arthur Child, "On the Theory of Categories", *Philosophy and Phenomenological Research*, VII (1945-1946), 316-35. — Oskar Fechner, *Das System der ontischen Kategorien. Grundlegung der allgemeinen Ontologie oder der Metaphysik*, 1962. — Paul Natorp, *Philosophische Systematik*, 1958 (obra póstuma), ed. Hans Natorp, introducción y notas por Henrich Knittermeyer, especialmente parte II. — P. F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, 1959. — Una teoría categorial se halla asimismo en I. G. Bennett, *The Pragmatic Universe, I: The Foundations of Natural Philosophy*, 1957.

CATEGÓRICO. El término 'categorico' se usa en filosofía para adje-

## CAT

tiar tres términos: 'proposición' (o, según los casos, 'juicio'), 'silogismo' e 'imperativo' (moral). Nos referimos a este último en Imperativo (VÉASE); el segundo es analizado en Silogismo (VÉASE). En el presente artículo definimos el significado de 'juicio' y 'proposición' categóricos.

Las proposiciones categóricas son las proposiciones simples de índole atributiva o predicativa a las que nos hemos referido en Proposición (VÉASE). Las proposiciones categóricas son del tipo 'S es P' (proposición categórica afirmativa) o 'S no es P' (proposición categórica negativa). En la lógica actual no se hace gran uso del término 'categórico' para designar un tipo de proposición. Se tiende más bien a usar el término en otros sentidos, por ejemplo el que propone Lukasiewicz al llamar *categorico* a un sistema en el cual todas las interpretaciones verifican y falsifican las mismas fórmulas o son isomorfas.

El uso más habitual de 'categórico' es el que se da desde Kant al juicio. Según Kant, los juicios categóricos forman parte de los juicios de relación (VÉASE). El juicio categórico afirma o niega simplemente un predicado de un sujeto. Según Pfänder, el juicio categórico es aquel en el cual "desaparece todo condicionamiento de la enunciación, y la función enunciativa se verifica sin condición alguna sobre cuyo cumplimiento haya incertidumbre". La fórmula del juicio categórico coincide con la fórmula general del juicio, pero no significa lo mismo. Mientras en la última la enunciación permanece indiferenciada, en la primera se afirma o no se niega algo: la forma de esta afirmación es categórica y por eso recibe el mismo nombre todo juicio que siga tal esquema.

CATOLICISMO. Véase CRISTIANISMO (especialmente *ad finem*). Véanse asimismo artículos sobre Padres de la Iglesia y Doctores de la Iglesia, filósofos (escolásticos y no escolásticos) medievales, y pensadores que se han ocupado de cuestiones religiosas, teológicas y filosóficas relacionadas con los dogmas católicos (lista en Cuadro cronológico al final de esta obra), así como sobre diversos conceptos de alcance filosófico-teológico, tales como ALBEDRÍO (LIBRE), CONCURSO, CONGRUISMO, CREACIÓN, etc.

## CAU

CAUSA. El término griego αἰτία traducido por "causa" tuvo originalmente un sentido jurídico y significó "acusación" o "imputación". Αἴτω significa "acuso"; y αἰτιάομαι, "pido". Algunos autores suponen que el término latino *causa* procede del verbo *caveo*, "me defiendo", "paro el golpe", "tomo precauciones" (contra alguien o algo), y hasta "no me fío (de alguien)". Parece, pues, que también el vocablo *causa* tiene un previo sentido jurídico, si bien inverso al del griego; en éste se subraya la imputación mientras que en aquél se destaca la defensa. En estas acepciones se percibe ya —siquiera vagamente— un significado que luego será considerado como característico de la relación causal: el pasar de algo a algo. Sin embargo, el significado de 'causa' tal como se ha entendido luego no puede derivarse simplemente de las mencionadas acepciones jurídicas. Desde el momento en que se empleó la noción de causa filosóficamente se supuso que no hay sólo "imputación" a alguien (o a algo) de algo, sino también, y especialmente, producción de algo de acuerdo con una cierta norma, o el acontecer algo según una cierta ley que rige para todos los acontecimientos de la misma especie, o transmisión de propiedades de una cosa a otra según cierto principio, o todas estas cosas a un tiempo. Como la causa permite explicar por qué un cierto efecto se ha producido, se supuso muy pronto que la causa era, o podía ser, asimismo una razón o motivo de la producción del efecto. Las ideas de causa, finalidad, principio, fundamento, razón, explicación y otras similares se han relacionado entre sí con mucha frecuencia, y en ocasiones se han confundido. Además, al tratar las cuestiones relativas a la causa y a la acción y efecto de causar algo —la causalidad— se ha indicado no pocas veces qué cosas o acontecimientos, y hasta qué principio último, podían ser considerados como propiamente causas. En todo caso, las nociones de causa, causalidad, relación causal, principio causal, etc. han sido fundamentales en la filosofía desde los comienzos.

Describiremos en el presente artículo, en orden aproximadamente histórico, diversas nociones de causalidad, así como varias doctrinas sobre-

## CAU

realidades o acontecimientos O principios que han sido considerados como causas. Veremos de qué modos se ha ido transformando la noción de relación causal y cómo en diversos períodos —entre ellos el contemporáneo— se ha tendido a analizar con la mayor precisión posible la naturaleza, implicaciones y formas de la causalidad.

Los presocráticos no analizaron a fondo la idea de causa —el primer análisis detallado se debe a Aristóteles—, pero usaron esta idea en sus explicaciones del origen, principio y razón del mundo físico. Aristóteles hizo notar ya (*Met.*, A. 3.983 b sigs.) que los presocráticos hicieron uso de todas las concepciones de la causalidad, pero cada uno de ellos lo hizo de un modo parcial. Por ejemplo, los pitagóricos consideraron los números y las figuras geométricas como causas. Pero eran sólo causas formales —o mejor, modelos. Empédocles consideró el Amor y la Discordia (la Unión y la Separación) como causas, pero sólo como causas eficientes. Anaxágoras hizo del *Nous* (véase) una causa, pero sólo una causa final. Los atomistas consideraron que todos los acontecimientos (véase, sin embargo, AZAR) suceden necesariamente, y con ello que hay un principio de necesidad que es la universalidad del nexo causal. Decir que nada procede de la nada equivale a decir que todo tiene una causa —si bien esta causa puede interpretarse asimismo como una razón. Platón estimó asimismo que cuanto llega a ser tiene una causa, mas la primera causa no es puramente mecánica, sino inteligible. Platón establece, pues, ya una distinción que luego hizo fortuna: la de la distinción entre causas primeras, αἰτίαι πρῶται o causas inteligibles (las ideas) y causas segundas, αἰτίαι δευτέραι o causas sensibles y eficaces (las de las realidades materiales y sensibles) (*Tim.*, 46 C). Además, subordinó las últimas a las primeras. Las causas primeras son modelos o atracciones; causan no por su acción, sino por su perfección.

Aristóteles trató el problema de la causa, de su naturaleza y de sus especies en varias partes de su obra, pero principalmente en *Met.*, A. 3.983 b — 993 a 10; A. 2.1013 a 24 - 1014 a 25; y en *Phys.*, II. 3.194 b 29 sigs. La más célebre e influyente doctrina aristotélica al respecto es la clasificación de

## CAU

las causas en cuatro tipos: la *causa eficiente*, que es el principio del cambio, ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς; ; la *causa material*, o aquello de lo cual algo surge o mediante lo cual llega a ser, τὸ ἐξ οὗ γίγνεται; ; la *causa formal*, que es la idea o el paradigma, τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα y es como la esencia en que "es antes de haber sido", τὸ τι ἦν αἰναι; la *causa final* o el fin, τὸ τέλος, τὸ ζῆ ἕνεκα, la realidad hacia la cual algo tiende a ser. Hay, pues, en la producción de algo el concurso de varias causas y no sólo de una. Por otro lado, las causas pueden ser recíprocas, καὶ ἀλλήλων αἰτία, como ocurre con la fatiga que es causa de la buena salud y ésta lo es de la fatiga, si bien no del mismo modo, pues "una es fin y la otra principio del movimiento". Ahora bien, aunque todas las causas concurren a la producción de algo —la producción del afecto— la causa final parece tener un cierto predominio, ya que es el "bien" de la cosa, y la causa final como tal puede considerarse como el bien por excelencia. Cuando Aristóteles afirma que "todo lo que ocurre tiene lugar a partir de algo", πᾶν τὸ γιγνόμενον γίγνεται ὑποτινος (*Met.*, θ 8.1049 b 28) y que "es menester que todo lo movido se mueva a partir de algo", ἅπαν τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπὸ τινος κικέισθαι (*Phys.*, VII 1.241 b 24) sostiene, en efecto, que no hay movimiento sin causa, pero ello no equivale a afirmar un determinismo de tipo mecánico o puramente eficiente. Por otro lado, al afirmar que cuanto ocurre, ocurre por algo, Aristóteles se refiere explícitamente a la noción de substancia (*Met.*, θ 8.1049 b 57). Los supuestos del pensamiento causal aristotélico y, en general, del pensamiento griego no son en modo alguno identificables con los supuestos del pensamiento causal moderno. Xavier Zubiri ha indicado que la relación *causa-efecto* no es en el pensamiento antiguo una mera relación. Lo que hace que una cosa tenga la posibilidad de producir otras no es en tal pensamiento tanto el hecho de ser causa como el hecho de ser substancia. Ser substancia significa ser principio de las modificaciones, tanto de las propias como de las ejecutadas sobre otras substancias. Las cuatro causas aristotélicas pueden ser consideradas como los diversos modos en que se manifiestan las substancias en cuanto substancias.

## CAU

No pocos pensadores griegos después de Aristóteles hubieran fácilmente sido blanco de las mismas críticas que el Estagirita dirigió contra sus predecesores. Algunos filósofos destacaron, en efecto, el papel de la causa eficiente. Tales fueron los escépticos de tendencia empirista (como, por ejemplo, Filodemo de Gadara y, en general, los "médicos-filósofos"). Otros manifestaron que el efecto es en principio heterogéneo a la causa, y ello de un modo radical, de modo que la relación causal (concebida desde el punto de vista de la causa eficiente) no es en modo alguno racional o, cuando menos, no es completamente racional. Tal sostuvieron algunos escépticos de tendencia "dialéctica" —lo que aproximó su crítica a la posterior de Algazel, de Nicolás de Autrecourt, de Hume y otros autores (véase OCASIONALISMO). Los estoicos desarrollaron una compleja doctrina causal. Por un lado, defendieron teorías similares a las antes citadas. Por otro lado, hablaron de causas como si fuesen exclusivamente causas corporales. Finalmente, concibieron la causa como un proceso originado en un cuerpo y que produce una transformación o cambio en otro cuerpo. Además, introdujeron la noción de causa mutua (en cuanto que aplicable por lo menos a individuos pertenecientes a la misma clase de entidades). La doctrina cosmológica estoica del mundo como un conjunto bien trabado y, en último término, perfectamente continuo llevó asimismo a estos filósofos a no admitir que pudiera acontecer ningún cambio en ninguna cosa sin afectar a todas las demás cosas. Muchos pensadores se inclinaron a afirmar que la causa es comparable a la generación —no necesariamente de índole biológica, pero de algún modo análoga a ella: en el acto de la generación se produce una imitación, la cual tiene que ser distinta del objeto imitado, pero concebible por analogía con este objeto. En sentido eminente la causa es, pues, para estos pensadores causa ejemplar.

Plotino siguió esta última doctrina, pues aunque admitía la existencia de diversas clases de causa (*Enn.*, III i 10) y criticada la noción de causa final, por lo menos en la forma en que había sido defendida por algunos filósofos (*Enn.*, V viii 7), el modo co-

## CAU

mo se produce el proceso de emanación (VÉASE) de lo Uno es de índole predominantemente "ejemplarista". Más radicales que Plotino fueron en este respecto algunos autores neoplatónicos (Porfirio, Proclo) al intentar reducir a un mínimo los instrumentos necesarios para producir un efecto, y al prescindir casi por completo de la noción de causa eficiente. Émile Bréhier ("Les analogies de la création chez Çankara et chez Proclus", *Revue philosophique*, año LXXVIII [1953], 329-33; reimp. en *Études de philosophie antique* [1955], págs. 284-88) ha descubierto una analogía entre la concepción anteriormente citada y la que, según Olivier Lacombe (*L'absolu selon le Védanta* [tesis, cit. por Bréhier]), hay en el sistema hindú de Sankara. Bréhier se ha referido al respecto a varios textos de Proclo (especialmente, comentario al *Timeo*) en los cuales, a semejanza de otros textos de Sankara, se establecen diferencias entre la producción de efectos por parte de los artesanos (quienes necesitan operar sobre una materia por medio de instrumentos) y la producción por parte de las potencias creadoras (las que imponen las formas por mera "presencia"). Llevado este último caso a un extremo, puede admitirse que la actividad del pensamiento puede ser suficiente para producir lo pensado. La diferencia aludida entre las dos formas de producción se encuentra ya destacada en textos de Platón y de Aristóteles, y ha proporcionado materia para las distintas interpretaciones dadas a las nociones de creación y de emanación (VÉANSE).

Muchos filósofos de final del mundo antiguo y de la Edad Media trataron extensamente de la noción de causa. Destacaremos aquí, por lo pronto, dos tendencias. Por una parte, hallamos el llamado "ejemplarismo" agustiniano y bonaventuriano. Por otra parte, hallamos una parte considerable del pensamiento escolástico, en el cual se destaca el tomismo.

En el "ejemplarismo" agustiniano y bonaventuriano no se descarta por entero la acción de las llamadas "causas segundas" — las causas tales como se supone que operan en la Naturaleza y que son a la vez de tipo eficiente y final. Estas causas son admitidas al lado de las causas primeras, pero su eficacia es considerada

## CAU

como limitada en virtud de cierta "insuficiencia" ontológica de la Naturaleza. Causa en sentido propio es sólo la Causa creadora, la cual opera según las *rationes aeternae*. Ello no significa que la Causa creadora sea únicamente como un artífice o demiurgo que se limita a organizar lo real. La Causa creadora saca la realidad de la nada, sin que quepa preguntarse por la "razón" de su producción. Es de advertir a este respecto que el término *causa* en San Agustín (y posiblemente también en San Buenaventura) es usado con frecuencia en el mismo sentido que "razón" o "motivo" (como en *causa... voluntatis Dei*). Debe también advertirse que San Agustín usa a veces el término *efficiens* en un sentido no exactamente igual al que tiene cuando se habla de "causa eficiente" natural en sentido aproximado al aristotélico.

En el pensamiento escolástico, y especialmente en el tomismo, la doctrina aristotélica sobre la naturaleza de la causa y las especies de ésta se precisa y refina considerablemente, y esta precisión adquiere carácter casi infinitesimal en los autores tomistas posteriores (y en muchos neotomistas). Cierta número de afirmaciones de Santo Tomás corresponden casi exactamente a las de Aristóteles. Así, por ejemplo: *Omne quod fit, habet causam* (*S. theol.*, I-II.q.LXXXV.1 sed contra); *Omne quod movetur, ab alio movetur* (*ibid.*, 1.2,3). En el mismo caso está la clasificación de los tipos de causas (*species causarum*) en cuatro: *causa per modum materiae*; *causa formalis*; *causa movens, vel efficiens*; *causa finis* (véase in I.c. lect. 2 e *in Phys.*, II lect. 10). La causa es, para Santo Tomás, aquello a lo cual algo sigue necesariamente. Se trata de un principio, pero de un principio de carácter positivo que afecta realmente a algo. La causa se distingue en este sentido del principio en general. El principio es aquello de que procede algo (lo principiado) de "un modo cualquiera"; la causa es aquello de que procede algo (lo causado) de un modo específico. Principio y causa son ambos de algún modo "principios", pero mientras el primero lo es según el intelecto, la segunda lo es según la cosa (o la realidad). Así se establece la diferencia entre la relación *principio-*

## CAU

*consecuencia* y *causa-efecto*, de tan fundamental importancia en el tratamiento de la noción de causa y que ha sido obliterada a veces por el racionalismo extremado. A partir de estas definiciones, Santo Tomás —y autores tomistas diversos— han introducido numerosas distinciones, algunas basadas en Aristóteles y otras propias. Desde luego, se ha distinguido entre causas primeras y causas segundas, como Platón había ya hecho (Cfr. *supra*). Se ha hablado también de las siguientes especies de causa: causas constituyentes (materia y forma); causas extrínsecas (eficiente, final, ejemplar); causas intrínsecas (materia y forma); causas accidentales (véase AZAR); causas cooperantes o concomitantes (concausas); causas instrumentales (subordinadas); causas ocasionales (véase OCASIONALISMO); causas inmediatas (que producen directa e inmediatamente el efecto). Expresiones en que interviene el término *causa* en otros sentidos distintos (aunque a veces próximos) a los apuntados y que pueden entenderse claramente en su enunciado son: *causa adaequata*, *causa inadaequata*, *causa essendi*; *causa fiendi*; *causa cognoscendi*, *causa transiens*, *causa per se*. Cada uno de los cuatro tipos de causas ha sido, además, clasificada por los autores tomistas. Así, tenemos en la causa eficiente, entre otras, las siguientes especies de causa: primera y segunda; principal y subordinada; unívoca y análoga (o "equívo-ca"); esencial y accidental; inmanente y transitiva; inmediata, mediata, remota y última; total y parcial; universal y particular.

En general, los filósofos antiguos y medievales tendieron a considerar la relación *causa-efecto* desde un punto de vista predominantemente ontológico. Además, se inclinaron con frecuencia a considerar la noción de causa en estrecha relación con la de substancia (VÉASE). Ello no significa que todos los filósofos aludidos estuviesen de acuerdo al respecto. Dentro del estoicismo y del escepticismo se hallan ideas sobre la causa en las que se subraya mucho menos los aspectos ontológicos de la relación causal. Por un lado, en varios pensadores medievales se encuentran análisis de la noción de causa distintas tanto de la concepción "ejemplarista" como de la tomista. En los nominalistas, por

## CAU

ejemplo (especialmente en Guillermo de Occam), los universales no son concebidos como causas; la relación de causa a principio como relación de especie a género no es admitida. Por otro lado, se reduce (y a veces se suprime) el papel desempeñado por las causas finales a favor del de las causas eficientes en los procesos naturales. Ciertamente es que dentro del aristotelismo no se admite tampoco que la explicación de los procesos naturales sea posible sólo por medio de causas finales; es necesaria asimismo la intervención de las causas eficientes. Además, como indica Anneliese Maier ("Ursache und Kräfte", en *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, 1949, pág. 53 [véanse también págs. 54-78]), las causas formales no tienen en dicha doctrina importancia para la explicación físico-dinámica de los procesos naturales, sino sólo para la interpretación metafísico-ontológica del mundo. Sin embargo, esta interpretación es siempre de algún modo previa a la citada explicación. En varios autores medievales, en cambio, especialmente en los que elaboraron la noción de ímpetu (véase), hay un decidido interés por averiguar la naturaleza y el modo de producción de las causas eficientes —y mecánicas— con respecto a las otras formas de causa.

En lo que toca a la investigación sobre la causa durante el Renacimiento y comienzos de la época moderna, debe advertirse que hay en diversos pensadores un gran interés por los modos de operación de las causas finales. Tal ocurre en las concepciones de carácter organológico, como en J. B. van Helmont, Agrippa de Nettesheim y otros autores. Pero puede decirse *grosso modo* que hay una diferencia de principio entre la mayor parte de las concepciones antiguas y medievales, y la mayor parte de las concepciones modernas con respecto a la idea de causa. El modo de causalidad que se expresa en la nueva física (Galileo) constituye una línea divisoria bien marcada. Antes de Galileo la noción de causa tiene por motivo principal dar razón de las cosas mismas; desde Galileo la noción de causa de razón de variaciones y desplazamientos en tanto que susceptibles de medida y expresables matemáticamente. La física moderna renuncia a explicar la naturaleza onto-

## CAU

lógica del cambio; se limita a dar una razón mensurable del movimiento. Según Xavier Zubiri, "no solamente no es la idea de causa la que dio origen a la ciencia moderna, sino que ésta tuvo su origen en el exquisito cuidado con que eliminó aquella".

Durante los siglos XVII y XVIII se debatió ampliamente la cuestión de la naturaleza de la causa. Dos grandes teorías se enfrentaron. Una de ellas puede ser calificada de "racionalista" y ha sido representada por Descartes, Spinoza y Leibniz (para Descartes, véase *Princ. phil.*, II; para Spinoza, *Eth.*, I viii schol. 2; para Leibniz, *Discours de métaphysique*, especialmente XIX, XXII [entre otros muchos textos de estos filósofos, pues de algún modo o de otro la cuestión de la causa se halla entretrejida en todos sus pensamientos]). Es imposible en un artículo como el presente tratar debidamente el problema de la causa en el racionalismo, y menos todavía hacer justicia a las diferencias existentes en los citados filósofos (el hecho, por ejemplo, de que Spinoza distinguiera entre diversos tipos de causa; de que Leibniz acogiera en su sistema las causas finales no menos que las eficientes y en cierto modo como si las primeras fuesen previas a las segundas). Nos limitaremos a indicar la tendencia capital del tratamiento racionalista de la causa: el que ésta fuese identificada con la razón según la fórmula causa *sive ratio*. Esta identificación —paralela a la reducción de los procesos reales a relaciones ideales y matemáticas— es radical en Spinoza. Es menos acentuada en Leibniz. Sin embargo, a pesar de que Leibniz distingue entre la razón como principio y la razón como causa real, aproxima la noción de causalidad al principio de razón suficiente o determinante, según el cual nada acontece sin razón, siendo lo acontecido la consecuencia de un estado anterior al que conviene cabalmente el término 'causa'. El supuesto que domina esta interpretación es, aparte la identificación apuntada entre la causa y el principio, la tesis característica de cierta parte de la filosofía moderna que, en oposición a la cristiana y como continuación de la griega, niega el *ex nihilo fit ens creatimi* o lo relega a una forma especial e irracional de producción. Consecuencia de ello es la equiparación

## CAÜ

de la relación *causa-efecto* con la identidad de sus términos, de tal suerte que, según el propio Leibniz, la negación de esta identidad es una verdadera y auténtica negación de la naturaleza de la verdad. Aquí se muestra hasta qué punto la concepción racionalista de la causa acaba por negar la propia naturaleza de la realidad afirmada. En efecto, el racionalismo sostiene que para entender el efecto éste ha de estar "incluido" en la causa. Pero como no distinga entre diversos modos de quedar "incluido", resulta que si hay algo distinto no puede entenderse cómo ha sido posible. Lo que haya de novedad en el efecto tendrá que ser forzosamente ininteligible, y de ahí que el principio según el cual *causa aequat effectum*, el principio según el cual *causa sive ratio* y el principio de razón suficiente sean tres aspectos de una misma frecuente negación de la *distinctio realis* entre el efecto y la causa. La comprensión perfecta y absoluta de la relación causal destruye entonces la posibilidad de la propia relación, a menos que ella implique de nuevo —como ocurre, por lo demás, en Leibniz— aquellos supuestos ontológicos que quedan eliminados cuando la noción causal se atiene al puro mundo de los fenómenos. O, dicho de otro modo, la comprensión racional de la relación causal destruye la posibilidad de esta relación *en sentido fenoménico*. La identidad de la causa y el efecto postulada por el racionalismo implica la negación del acontecer y la sumisión del acontecimiento a sus *rationes* o proporciones matemáticas. Y es precisamente esta matematización del concepto de causa, ya surgido en Galileo, lo que ha planteado a la filosofía moderna los mayores problemas en la relación *causa-efecto* precisamente porque ha intentado solucionarlos pasando de continuo de la esfera de la producción a la de la relación. Junto a esta dirección racionalista, las tendencias ocasionalistas y empiristas atacan desde otro ángulo el problema de la causación. Estas tendencias no son, por lo demás, específicamente modernas ni obedecen tampoco, en sus primeras formulaciones, a supuestos empiristas. Es el caso de Algazel, en quien se viene reconociendo el primer claro antecedente de la crítica de la noción de

## CAU

causa en el sentido moderno. La oposición al racionalismo de los teólogos y filósofos árabes conducía a Algazel a mostrar la contradicción de la noción racional de la causa o, mejor dicho, a señalar que tal noción anulaba lo mismo la causa que el efecto. De hecho, lo que los filósofos llaman *causas* son para Algazel meras *ocasionales*, pues solamente Dios puede ser considerado como verdadera causa eficiente. En un análogo sentido se movieron las especulaciones de algunos escolásticos. Nicolás de Autrecourt, considerado por varios autores como un "precursor" de Hume, realiza una crítica de la noción de causa basada sobre todo en el hecho de haber llevado a sus últimas consecuencias lo que había de racionalismo en la concepción aristotélico-escolástica. La imposibilidad de deducir o derivar el conocimiento de una existencia, del conocimiento de otra a base del puro principio de contradicción, lo obliga a romper el vínculo analítico de la relación causal y, por consiguiente, a negar su racionalidad y a basar la relación simplemente en la sucesión. Análogamente, Malebranche y los ocasionistas se ven precisados a resolver el dualismo entre la substancia pensante y la extensa planteado por Descartes, mediante la suposición de que las causas, cuando menos las segundas, son ocasiones, y que, por lo tanto, sólo Dios puede ser verdadera causa eficiente. Pues, evidentemente, si ya era difícil entender el nexo causal entre substancias homogéneas, la dificultad subía al punto al haber heterogeneidad entre las substancias. Ahora bien, esto podía solucionarse de varios modos: (a) o Dios interviene continua y directamente; (b) o bien las substancias han quedado de tal modo reguladas que la "intervención" ha existido en los comienzos; (c) o hay en las substancias algo que permite referir sus "movimientos" a manifestaciones de una sola, absoluta y única substancia. La primera solución es la de Malebranche; la segunda, la de Leibniz; la tercera, la de Spinoza. Y es curioso comprobar hasta qué punto Leibniz, que parece representar, como vimos, uno de los extremos de la tendencia racionalista, es también tributario del problema suscitado por los ocasionistas al haber establecido una demasiado tajante

## CAU

distinción entre el mundo real y el fenoménico, entre las verdades de razón y las de hecho.

El racionalismo fue restablecido por Wolff, el cual en su *Philosophia prima sive Ontologia* (§ 881) hizo de la causa un principio (*principium*) y de lo causado algo principiado (*principiatum*). Así, en vista de que el racionalismo volvía siempre, de algún modo, a la identificación de la causa con el efecto y de la causa con la razón, y como el ocasionismo postulaba algo irracional para explicar lo que se suponía necesitar una explicación inteligible, la crítica de Hume procedió a una disolución radical de la conexión causal y de sus implicaciones ontológicas. Ya Locke había señalado que la causa es "lo que produce cualquier idea simple o compleja" (*Essay*, XXVI, i), reduciendo el ámbito dentro del cual se da la causalidad al horizonte en el que se producen y originan las "ideas". Hume llega más lejos: a reducir la causa a la sucesión y a destruir el nexo ontológico e inclusive meramente racional de la relación *causa-efecto*. Sólo se descubre, dice, que un acontecimiento sucede a otro, sin poder comprenderse ninguna fuerza o poder por el cual opera la causa o cualquier conexión entre ella y su supuesto efecto, de tal modo que los dos términos están unidos, pero no relacionados — *conjoined, but neuer connected*. De ahí que pueda definirse la causa como un objeto seguido por otro y cuya apariencia implica siempre el pensamiento de aquel otro (*Enquiry*, VII. 2).

Como en otros puntos, el pensamiento de Kant sobre la noción de causa y sobre la relación causal constituye un intento de superar las dificultades suscitadas por el racionalismo y por el empirismo. Ambos tienen de común suponer que para que pueda afirmarse la relación causal, ésta debe hallarse "en lo real". Si no se descubre allí, solamente podrá "hallarse" en la "mente". Hasta aquí tenía razón Hume. Pero el modo como Hume resolvió el problema era para Kant insatisfactorio. En efecto, si la relación causal es resultado de "conjunctiones" y no de "conexiones", si es asunto de "hábito" y de "creencia", entonces no puede concebirse la causalidad como algo universal y necesario, y ello equivale (en la opi-

## CAU

nión de Kant) a dejar sin fundamento la ciencia, y en particular la mecánica newtoniana. Con el fin de sentar las bases filosóficas de ésta, y de este modo asegurar la posibilidad de un conocimiento seguro y sólido de los procesos naturales, Kant (VÉASE) hace de la noción de causa uno de los conceptos del entendimiento o categorías (véase CATEGORÍA). La causalidad no puede derivarse empíricamente, pero no es tampoco una pura idea de la razón; tiene un carácter sintético y a la vez *a priori*. La categoría de causalidad (causalidad y dependencia; causa y efecto) corresponde a los juicios de relación llamados "hipotéticos". Pero no es el esquema "vacío" de un juicio condicional. No es tampoco un principio (ontológico) que se baste a sí mismo, y cuya evidencia sea radical. La noción de causalidad permanece así inatacable, pues su aceptación no depende ni de una supuesta evidencia ontológica (que, por lo demás, es vacía de contenido) ni de la demostración empírica (que no llega nunca a resultados universales y necesarios). Por supuesto, la causalidad en este sentido se restringe al mundo fenoménico; no se puede decir si afecta a las cosas en sí, porque no se puede tener acceso a tales cosas. Toda la "Análítica trascendental" en la *Crítica de la razón pura*, de Kant, es pertinente para entender la crítica kantiana del racionalismo y del empirismo y la solución kantiana al problema. Nos limitaremos a citar algunos pasajes que expresan, en el propio vocabulario kantiano, el modo como Kant ha afrontado la cuestión. Estos pasajes proceden de la sección sobre la segunda "analogía de la experiencia" en la que se trata del principio de sucesión en el tiempo según la ley de causalidad: "Percibo que las apariencias se siguen una a la otra, esto es, que en un cierto momento del tiempo hay un estado de cosas que es opuesto al que fue en el momento precedente. Así, estoy poniendo en relación dentro del tiempo dos percepciones. Pero la relación no resulta del mero sentido y de la intuición, sino que es el producto de una facultad sintética de la imaginación, la cual determina el sentido interno con respecto a la relación temporal" (*K. r. V.*, A 189, B 233). "El concepto que acarrea consigo la necesidad de la

## CAU

unidad sintética puede ser solamente un concepto puro radicado en el entendimiento, no en la percepción, y en este caso se halla el concepto *relación de causa a efecto*" (*Ibid.*, A 189, B 234). No se trata de una sucesión subjetiva, sino de una sucesión objetiva (pero fenoménica). En suma: el entendimiento contiene la condición *a priori* de la posibilidad de determinación de todos los instantes de los fenómenos en el tiempo — tal como se expresa por medio de la ley de causalidad en tanto que ley universal y necesaria.

Después de Kant han abundado las doctrinas sobre la causalidad. Los idealistas alemanes volvieron a subrayar el carácter metafísico de la causa, pero en un sentido distinto del racionalismo pre-kantiano. Schelling emparentó la noción de causa con la de fundamento (VÉASE) absoluto. Como tal fundamento es también libertad absoluta, se concluye que el problema de la libertad y el de la causa se hallan estrechamente relacionados — a diferencia de Kant, para quien se hallaban estrictamente separados, correspondiendo cada uno de ellos a un mundo distinto: el inteligible y el sensible respectivamente. En Fichte la relación entre la causa y el efecto fue vista con frecuencia como relación entre la actividad y la pasividad. En la filosofía de Hegel, la causa fue presentada como aquello por lo cual un ser puede producirse a sí mismo (véase CAUSA SUI), produciendo de este modo todo su interno y propio desenvolvimiento. En una dirección análoga se mueve Schopenhauer al hacer de la causalidad la única categoría originaria y al averiguar la cuádruple raíz del principio de razón suficiente (VÉASE) en una forma que permite conservar la causalidad como categoría en sentido kantiano y a la vez considerarla como momento principal del Absoluto, de la Voluntad. Desde este instante el problema de la causalidad es objeto de una serie de análisis que van desde la reducción de la causa a un Absoluto, a su disolución en una trama fenoménica y al redescubrimiento, a partir de cualquiera de las dos instancias, de su sentido ontológico primario. La primera tendencia se da en todas las filosofías de lo Absoluto. La segunda, en todo intento de "positivización" radical del concepto de causa, tanto

## CAU

en las que han desembocado en un convencionalismo y ficcionalismo como en las que han intentado una reinterpretación real del principio. Así ha ocurrido en las direcciones empiristas, como la representada por John Stuart Mill, quien hace de la causa un conjunto o suma de condiciones negativas y positivas, un "antecedente invariable", pero quien da a la vez un sentido efectivamente real a la condición. Así ocurre también en las diversas formas del "impresionismo filosófico": la causa queda, como la substancia, pulverizada, ya sea en un conjunto de condiciones, ya en una simple función, ya en un invariante funcional cualquiera. Esto había ocurrido ya en una teoría de la causa que subrayaba al principio todos los momentos condicionistas y fenomenistas. Es el caso de Hamilton. Supone éste (*Lec. Met.*, XXXIX) que hay ocho teorías posibles acerca de la causa como fenómeno subjetivo, es decir, como origen del juicio causal. Cuatro de ellas afirman que este juicio es *a posteriori*, y cuatro que es *a priori*. El juicio causal *a posteriori* puede ser original o derivado. El original puede ser objetivo-objetivo, con percepción de eficacia causal, externa e interna, y objetivo-subjetivo, con percepción de eficacia causal interna. El derivado puede ser objetivo, basado en la inducción y la generalización, o subjetivo, montado sobre la asociación, la costumbre, el hábito. El juicio causal *a priori* puede ser también original y derivado. El original puede ser necesario o basado en un principio especial de la inteligencia, o contingente, montado sobre la espera de una constancia en la Naturaleza. El derivado puede estar basado en la ley de la contradicción o en la de lo condicionado. Hamilton se inclina a esta última acepción, derivada —dice— no de una potencia, sino de la impotencia de la mente (*loc. cit.*). Por el contrario, otras tendencias pretendieron fundamentar la "verdadera" realidad de la causa. Estas tendencias se basaron casi siempre en el examen de las condiciones en que se desenvuelve la actividad del yo. Es lo que ocurrió sobre todo con Maine de Biran. Éste consideraba que el origen de la causa radica en la actividad de la voluntad o conciencia de que *somos* causa. Ya la filosofía del sentido co-

## CAU

mún había sostenido algo parecido al suponer, como Reid, que la causa es derivada del poder que sentimos de producir ciertos efectos, pero tal filosofía dejaba este concepto demasiado a cargo de un principio común no necesitado de explicación en vez de atender, como Maine de Biran, a una radicalización de la experiencia del esfuerzo que produjera el doble efecto de la disolución y afirmación de la causa.

Por su parte, los científicos y filósofos que han prestado mayor atención a la crítica de las ciencias han intentado aproximar la causa a las nociones de condición, relación, ley y función. Así, por ejemplo, John Stuart Mill, quien, como dijimos, estima la causa como el antecedente invariable, dando a la causalidad un sentido netamente condicionista, que ha sido recogido por diversos autores neopositivistas. Mach sustituye la causalidad por la relación, reduciendo con ello la noción de la causa a un concepto considerado más inteligible. Siguiendo estas tendencias, el positivismo ha ejercido una decidida crítica de toda acepción metafísica de la causalidad y, de acuerdo con sus principios generales, ha tendido a prescindir de ella y a atenerse a otras nociones que, como las de función o ley, permiten eludir los problemas ontológicos que la causalidad plantea. Sin embargo, otras diversas investigaciones sobre el principio causal han mitigado estas radicales sustituciones, llegándose, por un lado, como Meyerson, a admitir la causalidad como una tendencia natural de la razón a la identificación del antecedente y del consecuente, y, por otro, a las direcciones que, buscando justamente una solución del problema sin negación de sus dificultades, desembocan, como la fenomenología, en la admisión de la causalidad como una relación originaria susceptible de intuición esencial y, por lo tanto, como una relación peculiar irreductible a toda equiparación con las distintas nociones con que ha sido confundida. Estas distinciones deben establecerse, por lo pronto, dentro de la propia noción de causa. Para no referirnos sino a algunos de los análisis últimos, adviértase, por ejemplo, la diferencia entre lo que Meyerson ha llamado la *causalidad teológica* y lo que el propio autor ha calificado

## CAU

de *causalidad científica*. La primera es aquella forma de causa que se revela "cuando, por un acto de volición, produzco un cambio exterior o cuando el creyente atribuye un fenómeno a la intervención de la divinidad". En esta causalidad teológica la noción de causa va más allá de los fenómenos de la ciencia, a diferencia de la causalidad científica, que se aplica a un aspecto de los fenómenos, y a diferencia también de lo que puede llamarse la causalidad eficiente, causalidad híbrida que participa de las dos anteriores y que se aplica, según señala dicho autor, a la parte de los fenómenos científicos que escapan a la causalidad científica, es decir, a su aspecto irracional (*Identité et Réalité*, Caps. I, IX). Ya Brentano había procurado establecer una conciliación de la racionalidad de la causa con su carácter concreto al reelaborar algunos de los supuestos de la ontología aristotélico-tomista en una doctrina original que comprendía asimismo una teoría de la substancia. Brentano rechaza el concepto de causalidad establecido por Hume, pero ello no significa, a su entender, tener que aceptar la causa como "prejuicio" al modo de Reid y de Kant. La relación *causa-efecto* no es, en efecto, simplemente la relación *premis-consecuencia*, pero tampoco la relación entre dos fenómenos absolutamente heterogéneos unidos por el hábito o la creencia. Hay siempre, según Brentano, una permanencia continua del efecto en la causa, pero sin que ésta contenga absolutamente el efecto. Con lo cual se establece una fundamentación de la noción de causalidad que puede seguir siendo estimada racional, pero que no debe ser considerada como racionalista, por los mismos motivos que no debe ser considerada como puramente empírica

(Cfr. *Abajo los prejuicios*, en *El porvenir de la filosofía*, trad. esp., 1936, pág. 240). Por su lado, Bergson ha advertido que es ilegítimo confundir, como se hace ordinariamente, tres sentidos bien diferentes de la causalidad. "Una causa —escribe— puede actuar por *impulsión*, por disparo o por *desenvolvimiento*." El primer tipo está ejemplificado por la bola de billar y es aquel en que se piensa ante todo cuando se habla de causa física. El segundo está ejemplificado por la chispa que hace es-

## CAU

tallar un depósito de pólvora. El tercero está ejemplificado por la distensión gradual del resorte que hace girar al fonógrafo. Para Bergson, lo que distingue los tres casos es la mayor o menor solidaridad entre la causa y el efecto. "En el primero, la cantidad y la cualidad del efecto varían según la cantidad y la cualidad de la causa. En el segundo, ni la cualidad ni la cantidad del efecto varían con la cualidad y la cantidad de la causa: el efecto es invariable. En el tercero, finalmente, la cantidad del efecto depende de la cantidad de la causa, pero la causa no influye sobre la cualidad del efecto." Sólo en el primer caso, por consiguiente, la causa explica el efecto (*L'Évolution créatrice*, págs. 79-80). No es la explicación del efecto por la causa, sino la idea fundamental de que se deriva la noción de causalidad lo que, en cambio, busca Dewey. Para este filósofo, la idea de causa procede de la herramienta y del trabajo que ella ejecuta sobre otras cosas. Por lo tanto, no es el resultado de la secuencia de los hechos naturales (como diría el científico), ni una categoría de la razón (como afirmarían el filósofo, idealista o realista), ni algo deducido de la naturaleza autoobservada de la voluntad (como se inclinaría a proclamar el filósofo que partiera de la psicología o del análisis de la existencia). "El primer pensador que proclama —escribe Dewey— que todo acontecimiento es efecto de algo y causa de otra cosa, que toda particular existencia es a la vez condicionada y condición, se limitó a expresar verbalmente el procedimiento del trabajador, convirtiendo un modo de práctica en una fórmula", y ello de tal modo que "las artes industriales son las formas típicas de experiencia que aclaran las conexiones secuenciales de las cosas entre sí" (*Experience and Nature*, 1929, págs. 84, 85). Para Cassirer (Cfr. *Determinismus und Indeterminismus*, etc., págs. 75 y sigs.), el enunciado causal no es una intelección nueva desde el punto de vista del contenido, sino sólo desde el punto de vista del método. Desde el ángulo de su contenido, el enunciado causal no dice nada más que lo que ya se sabe. De ahí que, a su entender, la causalidad pertenezca a los principios modales y sea un "postulado del pensamiento

## CAU

empírico". En esto concuerda dicho autor con R. Höningwald, pues ambos sostienen una definición de la causalidad, no como una ley, sino como "un punto de vista para poder hablar de leyes". En suma, el enunciado causal sería "una proposición sobre conocimiento" (*op. cit.*, pág. 82) y no sobre cosas o acontecimientos. Con ello se rechaza la concepción de la causalidad propia de la física "clásica", la cual confiaba en la inalterabilidad del principio causal tal como fue expresado en la fórmula de Laplace (aun cuando no se sostiene que la física estuviese edificada sobre tal principio, sino sólo que cuando pretendía adquirir una claridad sobre sus supuestos llegaba a una fórmula parecida a la de Laplace). Pero se admite a la vez que tal concepción tenía su fundamento dentro de tal física y en particular dentro de sus supuestos, ya que toda concepción de la causalidad presentada por una epistemología de la ciencia natural es la consecuencia de un determinado supuesto acerca del concepto científico-natural de objeto. Rechazar el concepto clásico de causalidad equivale, por lo tanto, a rechazar los fundamentos en que se basaba la ciencia natural correspondiente. Por este motivo la crisis del concepto causal experimentado en los últimos decenios representa, según Cassirer (que coincide en este punto, sin mencionarlo explícitamente, con Pierre Duhem), la indicación de que está cambiando el mismo *objeto* de la ciencia y, especialmente, el de la física. A su vez, muchas de las direcciones de la llamada filosofía científica, del neopositivismo y, en parte, del neorealismo, estiman que la noción de causa no puede quedar precisada sin una previa "aclaración" o análisis de las proposiciones en que la causalidad va envuelta. Sobre todo en las tendencias que estiman la relación *subyeto-objeto* como de naturaleza últimamente causal (tales, Ogden y Richards), se ha hecho más urgente dicho requerimiento. Esto ha conducido la investigación causal a un estudio próximo a los métodos de J. S. Mill, y cuando se ha intentado una definición, a una que se aproxima sensiblemente a la noción de causa como antecedente invariable. Ya lo hemos puesto de relieve al reseñar la noción de causalidad-

## CAU

dad sostenida por Mach y por el condicionismo. Agreguemos ahora que la causalidad ha sido también concebida como un marco lógico que permite ligar las diferentes formas que asumen las proposiciones donde una relación "causal" está presente. Toda idea de "actuación", tanto en el sentido de una ontología basada en la autoobservación como en el sentido del pragmatismo, ha sido entonces descartada como conteniendo implicaciones ontológicas inadmisibles. Pero no sólo ella, sino la misma noción de causa, por lo menos en el sentido tradicional de elemento *por* el cual algo es producido. El tránsito de la causación a la dependencia funcional se ha acentuado considerablemente en estas direcciones. Pero si bien este análisis permite eliminar la hipóstasis de la causa como algo *real* causante, no suprime la causación de tipo ontológico o la transfiere a una teoría funcional y operativa que, de todos modos, supone una cierta ontología. Por eso todas las distinciones y análisis mencionados son necesarios, pero sin que con ello pueda decirse que queda totalmente eliminada la *cuestión* ontológica (soluble o no) de la causa. Y ello hasta tal punto, que ha podido llegarse a una relativa coincidencia respecto al *sentido* de la relación causal entre quienes han examinado lógicamente la noción de causa al hilo de una investigación del concepto causal tal como es empleado en la física contemporánea y los que han tendido a una interpretación ontológica. Mencionemos al respecto ciertas investigaciones de la relación causal como algo que permite explicar el concepto de tiempo (VÉASE). Esta descripción quedaría, sin embargo, incompleta si no nos refiriéramos también a las direcciones en que el problema de la causalidad asume un aspecto a la vez ontológico y metafísico, como consecuencia de la interpretación del propio fundamento en que se apoya el principio de razón suficiente. Así, al examinar la cuestión de este principio único por el cual han de quedar justificadas todas las especies de causas en una raíz común, Heidegger ha llegado a una dilucidación del problema de la esencia del fundamento dentro del marco de la trascendencia en que la Existencia consiste; de este modo se descubre

## CAU

una relación que une por su misma raíz la libertad (VÉASE) y el fundamento o razón determinante, por la cual la libertad se fundamenta a sí misma en su "estar en el mundo" y llega por tal fundamentación a concebir el principio del fundamento como una auténtica posibilidad. La esencia del fundamento a que se reducen todas las especies de la causa es así la libertad misma, la cual se manifiesta justamente en la trascendencia de la Existencia como una verdadera posibilidad de fundamentar.

Un análisis adecuado de la noción de causa requiere no sólo tener en cuenta a la vez los problemas filosóficos y científicos, sino también estudiar la causalidad en relación con muchos otros conceptos, tales como los de determinación, determinismo (v.), función (v.), ley (v.) y otros. Mario Bunge (op. cit. *infra*) ha llevado a cabo un análisis detallado de la causalidad, distinguiendo, por lo pronto, entre tres significados: la causación (relación causal y tipos de nexo causal); el principio causal o de causalidad (enunciado de la ley causal, como en "Las mismas causas producen los mismos efectos"); y el determinismo causal, o causalismo, es decir, causalidad propiamente dicha (doctrina de la validez universal del principio causal, como en "Todo tiene una causa"). El principio causal expresa la forma de la causación; el determinismo causal afirma que todo sucede según ley causal. Según Bunge, el principio de determinación es de carácter más amplio que el del determinismo. El principio de determinación incluye leyes deterministas y leyes no deterministas (por ejemplo, estadísticas). La causalidad es sólo una clase (bien que muy importante) de determinación. No hay que suponer, pues, que la causación es la única fuente de la producción de cambio y de novedad. La determinación puede ser causal y no causal. En esta última se incluye la determinación estadística, la estructural, la teleológica y la dialéctica. Estas distinciones (y otras introducidas por el citado autor) están destinadas a evitar confusiones muy corrientes entre filósofos y científicos. Bunge rechaza la interpretación puramente empirista o "conjuncionista" de la causa. Afirma que la causa es una producción real. Pero a la vez no admite que las hipótesis

## CAU

causales sean identificables con la tesis de una determinación estricta. Una crítica puramente "nihilista" de la causalidad favorece las tendencias irracionales. Una interpretación rígida del principio de determinación conduce, por otro lado, a un supuesto determinista improbable. La intención de Bunge es mostrar que "como cualquier otra categoría de determinación, la causación tiene un alcance operativo limitado; que el principio causal ocupa un lugar dentro del contexto más amplio del determinismo; y que los fracasos que experimenta el principio causal en ciertas esferas no implican de ningún modo el fracaso del determinismo *latu sensu*, o la desintegración del entendimiento racional" (op. cit. *infra*, pág. 351).

Además de las obras a que se ha hecho referencia en el texto del artículo, véase, para la historia del problema de la causa: Edmund König, *Die Entwicklung des Kausalproblems*, 2 vols., (I. *Von Cartesius bis Kant*, 1888; II. *In der Philosophie seit Kant*, 1890). — G. Heymans, *Kritische Geschiedenis van het Causaliteitsbegrip in de nieuwere Wijsbegeerte*, 1896. — A. Lang, *Das Kausalproblem*, I, 1904. — T. Czezowski, *Jak powstało zagadnienie przyczynowości. Zarys jego rozwoju w filozofii starożytnej*, 1933 (*Génesis del problema causal. Bosquejo de su evolución en la filosofía antigua*). — Mortimer Taube, *Causation, Freedom and Determinism. An Attempt to solve the Causal Problem, through a Study of Its Origin in Seventeenth Century Philosophy*, 1936. — E. Wentscher, *Geschichte des Kausalproblems in der neueren Philosophie*, 1921. — Ottar Dahl, *Om arsakproblemer. 1. Historisk forskning; fork øk pa en vitenskapsteoretisk analyse*, 1956 (con resumen en inglés). — K. Schmidt-Phiseldeck, *Aitia; historie og Kausaltaenkning*, 1951. — C. Giacon, *La causalità nel razionalismo moderno*, 1954 (sobre Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz). — H. Dolch, *Kausalität im Verständnis der Theologen und der Begründer neuzzeitlicher Physik*, 1954 (neotomista). — Sobre la noción de causa en diferentes autores: Helene Weiss, *Kausalität und Zufall in der Philosophie Aristoteles*, 1942. — Francis X. Meehan, *Efficient Causality in Aristotle and Saint Thomas*, 1940 (Dis.). — Théodore de Regnon, *La Métaphysique des Causes d'après Saint Thomas et Albert le Grand*, 1906. — G. Girardi, *Metafisica della causa esem-*

## CAU

plare in S. T. d' Aquino, 1954. — Cornelio Fabro, *La nozione metafisica de partecipazione secondo S. Tomaso*, 1939, reed., 1950. Continuación y ampliación de esta obra en el libro: *Participation et causalité selon S. Thomas d' Aquin*, 1961. — P. Garin, *Le problème de la causalité en Saint Thomas d' Aquin*, 1958. — A. Kayserling, *Die Idee der Kausalität in den Lehren der Occasionalisten*, 1896 (Dis.). — H. Brömse, *Das metaphysische Kausalproblem bei Leibniz*, 1897 (Dis.). — Paul Richter, *D. Humes Kausalitätstheorie und ihre Bedeutung für die Begründung der Theorie der Induktion*, 1893 [Abh. zur Philosophie un ihrer Ges., 1]. — A. C. Ewing, *Kant's Treatment of Causality*, 1924. — Marcel Méry, *Essai sur la causalité phénoménale selon Schopenhauer*, 1948. — Else Wentscher, *Das Kausalproblem in Lotzes Philosophie*, 1903 [Abhand. zur Philosophie und ihrer Geschichte, 16]. — Siegfried Becher, *Erkenntnistheoretische Untersuchungen zu Stuart Mills Theorie der Kausalität*, 1906 (*ibid.*, 25). — E. Rogge, *Das Kausalproblem bei Franz Brentano*, 1935. — A. Heuss, *Neuscholastische Begründungsversuche für das Kausalprinzip*, 1930 (Dis.). — E. Götlind, *B. Russell's Theories of Causation*, 1952 (Dis.) — Sobre el problema general de la causalidad y la cuestión del contenido y validez de la ley causal: A. Bollinger, *Das Problem der Kausalität*, 1878. — M. Adler, *Kausalität und Teleologie*, 1904. — A. Bellanger, *Les concepts de cause et l'activité intentionnelle de l'esprit*, 1905. — Benno Erdmann, *Ueber Inhalt und Geltung des Kausalgesetzes*, 1905. — E. von Aster, *Untersuchungen über den logischen Gehalt des Kausalgesetzes*, 1905. — Sergius J. Hessen, *Individuelle Kausalität. Studien zum transzendentalen Empirismus*, 1909 (*Kantstudien, Ergänzungshefte* 15). — C. D. Broad, *Perception, Physics, and Reality*, 1914 (esp. caps., II y IV). — A. Pastore, *Il problema della causalità con particolare riguardo alla teoria del metodo sperimentale*, 2 vols., 1921. — Ernst Berg, *Das Problem der Kausalität. Eine philosophische Abhandlung*, 1921. — Léon Brunschvicg, *L'Expérience humaine et la Causalité physique*, 1922. — C. J. Ducasse, *Causation and Types of Necessity*, 1924. — J. Hessen, *Das Kausalprinzip*, 1928, 2ª ed., 1958. — M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, 1929 (trad. esp.: *La esencia del fundamento*, 1957). — Joseph Geysler, *Das Gesetz von der Ursache. Untersuchungen zur Begründung des allgemeinen Kausalgesetzes*, 1933. — Ludwig Silberstein,

## CAU

*Causality: a Law of Nature or a Maxim of the Naturalist?*, 1933. — Henryk Mehlberg, "Essai sur la théorie causale du temps", *Studia philosophica* I (1935), 119-260; *ibid.*, II (1937), 111-231. — Varios autores, *Causality*, 1932 [University of California Publications in Philosophy, 15]. — Varios autores (*Travaux du IX Cong. Int. de Philosophie*, Paris, Fasc. VII, 1937). — John Oulton Wisdom, *Causation and the Foundations of Science*, 1946. — Roman Ingarden, "Quelques remarques sus la relation de causalité" (*Studia philosophica*, III (1936-1946)). — H. Ertel, *Kausalität. Teleologie und Willensfreiheit als Problemkomplex der Naturphilosophie*, 1954. — Sobre la noción de causa especialmente en la física contemporánea: H. Bergmann, *Der Kampf um das Kausalgesetz in der jüngsten Physik*, 1929. — H. Reichenbach, R. von Mises, Paul Hertz, Friedrich Waismann, Herbert Feigl, "Wahrscheinlichkeit und Kausalität Erkenntnis I (1930-1931)", 158-285. — Ph. Frank, *Das Kausalgesetz und seine Grenzen*, 1932. — M. Planck, *Der Kausalbegriff in der Physik*, 1932. — E. Schrödinger, *Ueber Indeterminismus in der Physik*, 1932. — Moritz Schlick, *Die Kausalität in der gegenwärtigen Physik (Die Naturwissenschaften*, 1931). — E. Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem*, 1936 [Göteborgs Höskolas, Årskrift, XLII]. — Max Born, *Natural Philosophy of Cause and Chance*, 1949 [Waynflete Lectures, Oxford, 1948]. — V. F. Lenzen, *Causality in Natural Science*, 1954. — E. Kaila, *Terminalkausalität als die Grundlage eines unitarischen Naturbegriffs. Eine naturphilosophie Untersuchung. I. Teil*, 1956 (*Acta Philosophica fennica*, fasc. 10). — David Bohn, *Causality and Chance in Modern Physics*, 1957 (trad. esp.: *Causalidad y azar en la física moderna*, 1959). — Mario Bunge, *Causality; the Place of the Causal Principle in Modern Science*, 1959 (trad. esp.: *La causalidad*, 1961). — Sobre la noción biológica de causa: F. Christmann, *Biologische Kausalität*, 1928. — Sobre el concepto filosófico-jurídico de causa: José Juan Bruera, *El concepto filosófico-jurídico de causalidad*, 1944. — H. L. A. Hart y A. M. Honoré, *Causation in the Law*, 1959. — Sobre la "causalidad instrumental" en sentido teológico: Édouard Hugon, *La causalité instrumentale en théologie*, 1907.

CAUSA ADECUADA, CONCOMITANTE, EFICIENTE, FINAL, FORMAL, MATERIAL, PER SE, PRI-

## CAU

MERA, SEGUNDA, etc. etc. Véase CAUSA.

CAUSA SUI. En el artículo sobre la noción de causa (VÉASE) no hemos hablado —excepto tangencialmente— de la Cuestión de la "causa de sí mismo", que se expresa mediante los términos *causa sui*.

La expresión *causa sui* parece haber sido introducida en la literatura filosófica medieval por medio de traducciones latinas de Alfarabi (Cfr. Rudolf Eucken, *Ges. der phil. Terminologie*, 1879, reimp., 1960, pág. 68). Se ha indicado asimismo que se usó por vez primera en el siglo XII —por ejemplo, por Alain de Lille (Cfr. A. Guzzo-F. Barone, *Enciclopedia Filosofica Italiana*, I, A-Eq, 1957, s.v. "Causa sui", pág. 979, col. 1). Alberto Magno usó la expresión *principium sui*, en su doctrina de la Trinidad el Padre es descrito como *principium* y no causa del Hijo (Eucken, *op. cit.*, pág. 91, nota 3). Causa sui ha sido usado por Santo Tomás, Suárez y muchos autores escolásticos, así como por Descartes y, sobre todo, Spinoza.

Originariamente causa sui no se refería a Dios (Dios era más bien *principium sui*). Causa sui podía aplicarse al hombre en cuanto hombre libre, significándose con ello que se determinaba a sí mismo libremente. Se decía, sin embargo, que nada es propiamente causa sui, pues todo ente es en cuanto tiene un origen distinto de sí mismo, esto es, causado.

Dios fue presentado como causa sui por Descartes en su prueba (luego llamada "ontológica") de la existencia de Dios. Spinoza comenzó su Ética (I, def. 1) con una definición del concepto causa sui: "Por causa de sí mismo entiendo aquello cuya esencia envuelve la existencia, esto es, aquello cuya naturaleza no puede concebirse si no es existiendo." Puede decirse que en Descartes y en Spinoza se da una definición positiva de *causa sui*, a diferencia de la definición escolástica medieval, que era más bien negativa, por cuanto afirmaba que un ente es *causa sui* cuando no tiene causa (exterior al ente considerado). La causa sui definida positivamente se aplica en Descartes a la substancia, pero como la única substancia que cumple con todas las condiciones requeridas es la substan-

## CAU

cia infinita, Dios acaba por ser definido como *causa sui* por excelencia. Lo mismo en Hegel.

En su *Historia como sistema*, Ortega y Gasset afirma que el hombre es *causa sui* en un sentido todavía más radical que el tradicional, pues el hombre (la vida) tiene que decidir constantemente qué "sí mismo" va a causar (O. C., VI, 33).

CAUSALIDAD. Véase CAUSA, CAUSALIDAD (PERCEPCIÓN DE LA), DETERMINISMO, INCERTIDUMBRE (PRINCIPIO DE), LEY.

CAUSALIDAD (PERCEPCIÓN DE LA). Un problema que no suele mencionarse en los estudios epistemológicos —y que sólo excepcionalmente está tratado en los análisis metafísicos— de la noción de causalidad es el de los modos de *percepción causal*. Es un problema que ha sido estudiado por J. Piaget y en particular por A. Michotte van der Berck, en las investigaciones experimentales llevadas a cabo por el último en Lovaina y resumidas en el libro *La percepción de la causalité* (1946; 2a ed., 1954). De tales investigaciones se deriva que hay *impresiones* causales y que pueden determinarse las condiciones de su aparición. Los exámenes de Michotte incluyen la causalidad llamada cualitativa (la cual se reduce a cambios de forma), y la tesis resultante de los mismos se opone a la negación de una impresión primitiva de la influencia ejercida por un hecho físico sobre otro —negación común a Hume y a los racionalistas continentales. Según ello, habría que reformular el problema causal tal como ha sido tratado por los filósofos clásicos modernos en términos psicológicos, aunque no fuera sino por el hecho de que tales filósofos establecen, consciente o inconscientemente, supuestos psicológicos en sus análisis aparentemente sólo filosóficos o epistemológicos de la noción de causalidad.

A. Michotte *et al.*, *Causalité, permanence et réalité phénoménales*, 1963.

CAYETANO (CARDENAL), el nombre bajo el cual se conoce a Tomás de Vio (1468-1534), nació en Gaeta, ingresó en la Orden de Predicadores, estudió en Nápoles, Bolonia y Padua, profesó en Padua y Pavia, fue Maestro General de la Orden en 1508, cardenal en 1517, legado papal en Alemania en 1518 y

## CAY

1519, obispo de Gaeta en 1519, otra vez legado papal en Hungría, Bohemia y Polonia bajo Adriano IV y, finalmente, permaneció en Roma como Cardenal bajo Clemente VII. No obstante estas múltiples actividades eclesiásticas, desarrolló una importante labor filosófica y teológica, especialmente en forma de comentarios a Aristóteles y a Santo Tomás de Aquino, de quien fue uno de los más importantes seguidores. Adversario moderado del escotismo, se distinguió sobre todo por su doctrina de la analogía, defendiendo la teoría tomista de la analogía de proporcionalidad y refinándola considerablemente. Según Cayetano, esta analogía en su forma no metafórica permite solucionar los problemas clásicos de la comprensión de los atributos de Dios partiendo de la consideración de predicaciones sobre el hombre sin por ello tener necesidad de recurrir al origen psicológico de los conceptos. Tal analogía permite, pues, establecer razonamientos de los cuales se deriva que Dios y las criaturas tienen algún predicado en común. Como señala en su clásico tratado sobre la analogía de los nombres, el razonamiento "Toda simple perfección se halla en Dios. La sabiduría es una • simple perfección. Por lo tanto, la sabiduría se halla en Dios", es de tal tipo que "el término 'sabiduría' en la menor no representa esta o aquella noción de sabiduría, sino la sabiduría, que es proporcionalmente una, es decir, representa ambas nociones de sabiduría, no tomadas en conjunción ni en disyunción, sino en tanto que están proporcionalmente no divididas, en tanto una es proporcionalmente la otra, y en tanto que ambas constituyen una noción que es proporcionalmente una" (*de Nominum Analogia*, Cap. X: solución a la segunda dificultad). En otros campos filosóficos, Cayetano señaló la imposibilidad de demostrar filosófica y racionalmente ciertos problemas, tales como los planteados por los dogmas de la Trinidad y de la inmortalidad del alma; tales dogmas deben ser creídos y son, en todo caso, objeto de la teología y no de la filosofía racional. Cayetano se ocupó asimismo de problemas morales, especialmente en su *Summula Peccatorum*. Las obras filosóficas principales de Cayetano son: In *de Ente et Essentia*

## CAY

*D. Thomae Aquinatis Commentaria* (1495), *Commentaria in reliquum libri secundi peri Hermeneias* (1496), *In libros Posteriorum Analyticorum Aristotelicos additamenta* (1496), *Commentaria in Isagogen Porphyrii* (1497), *Commentaria in Praedictamenta Aristotelis* (1498), *De Nominum Analogia* (1498), *De subjecto naturalis philosophiae* (1499), *Commentaria in III libros Aristotelis de Anima* (1509), *De conceptu entis* (1509), *Utrum detur in naturalibus potentia naturae* (1510). Todos ellos han sido publicados. Para ediciones antiguas, véase J. Quétif y J. Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, II, 16-21, 824 y H. Hurter, *Nomenclator litterarius theologiae catholicae*, 3ª ed., 5 vols., 1903-1913, II, 1204-09. Entre las ediciones recientes mencionamos la de comentarios al *Isagoge* y al *De int.* por I. M. Marega (1934), la del tratado sobre la analogía y sobre el concepto de ente por P. N. Zammit (1934), ed. revisada por P. H. Hering, O. P. (1952), la de comentarios al *de Anima*, por Y. Coquelle (1938), la del comentario al *De ente et essentia* por M. H. Laurent (1934). Los importantes *Commentaria in Summam Theologicam* han sido publicados en la edición leonina de Santo Tomás, IV-XII (opúsculos teológicos en X y XII; hay también ed. de escritos teológicos por V. M. I. Pollet [I, 1936]). Tres series de comentarios a Aristóteles (a la *Phys.*, al *De Caelo et Mundo* y a la *Met.*) están inéditos: véase G. Frénaud, "Les inédits de Cajétan", *Revue Thomiste*, XLI (1936), 331-336. — Bibliografía: M.-J. Congar, O. P., "Bio-bibliographie de Cajétan", *Revue Thomiste*, XXXIX (1934), 3-49. — Entre la abundante bibliografía sobre Cayetano destacamos: J. Ramírez, O. P., *De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam*, 1922. — A. Goergen, *Die Lehre von der Analogie nach K. Cajetan und ihr Verhältnis zu T. v. Aquin*, 1938 (Dis.). — J. Ciers, *Gerechtigkeit und Liebe. Die Grundpfeiler gesellschaftlicher Ordnung in der Sozialethik des K. Cajetans*, 1941. — J. F. Groner, O. P., *K. Cajetan. Eine Gestalt aus der Reformationszeit*, 1951. — J. Alfaro, S. J., *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1554)*, 1952. — R. Bauer, *Gotteserkenntnis und Gottesberweise bei Kardinal Cajetan*, 1955. — Véanse también los números de *Revue Thomiste*, XXXIX, 1934-35 y *Rivista di Filosofia Neoscolastica* XXVII, 1935, suplemento, dedicados a Cayetano. Bibliografía muy completa sobre el problema de la analogía

## CAY

en págs. 84-7 de la traducción inglesa de *De Nominum Analogia* [Duchesne Studies. Philosophical Series, 4, 1953].

CAYETANO DE THIENE [GAETANO DA THIENE, Cajetanus Thienaeus] (ca. 1387-1465) fue discípulo de Pablo de Venecia (v.) y enseñó en la Universidad de Padua desde 1424 aproximadamente. Uno de los más radicales averroístas de la llamada "Escuela de Padua" (v.), Cayetano de Thiene recibió asimismo las influencias de los físicos de la Escuela de París (v.), especialmente de Nicolás de Oresme. Aunque polemizó contra Swineshead, no fue ajeno al influjo de los mertonianos, en particular de Heytesbury, del cual comentó uno de los tratados y expuso las ideas fundamentales de otro. Esto no quiere decir que Cayetano de Thiene siguiera literalmente las enseñanzas de los físicos de París y de algunos de los mertonianos. En sus estudios sobre la naturaleza del calor y de la transmisión del calor a los cuerpos, Cayetano de Thiene desarrolló una teoría propia que Samuel Clagett (Cfr. *infra*) llama "teoría de la reflexión" y en la que intenta superar algunas de las dificultades encontradas en el problema por Heytesbury y Marsilio de Inghen. Esta teoría se basa en ciertos principios que suponía regían la reflexión de la luz. Cayetano de Thiene polemizó contra las ideas acerca de "la reacción", de Juan Marliani. En cuanto a sus doctrinas más propiamente averroístas, defendió la mortalidad del intelecto especulativo en cada uno de los individuos humanos, pero afirmó su inmortalidad en cuanto intelecto común a todos los individuos de la especie humana. La eternidad del intelecto común a la especie constituye, según Cayetano de Thiene, el fundamento de la verdad de los principios de las ciencias y de todas las verdades justamente llamadas "eternas".

Se deben a Cayetano de Thiene comentarios a Averroes (Venecia, 1522), un comentario al *Tractatus Gulielmi Heutisberi de sensu composito et diviso* (Venecia, 1494), un comentario a las *Regulae* de Heytesbury (véase) (Venecia, 1494), un tratado *De intensione et remissione formarum* (Venecia, 1491), unas *Recollecte super octo libros Physicorum Aristotelis* (Venecia, 1494) y unas *Recollecte super consequentias* (todavía inéditos).

De Cayetano de Thiene tratan casi todos los autores a que nos hemos re-

## CEL

ferido en las bibliografías de MERTONIANOS y PARÍS (ESCUELA DE) (Duhem, Anneliese Maier, etc.). — Véase especialmente A. D. Sartori, "Gaetano de Thiene, filosofo averroista nello Studio di Padova", *Atti della Società Italiana per il progresso delle scienze. Riunione 26* (Venecia, 1937), III (1938), 340-70. — Silvestro da Valsanzibio, *Vita e dottrine di Gaetano di Thiene, filosofo dello Studio di Padova (1387-1465)*, 2ª ed., 1949. — La obra de Samuel Clagett a la cual nos hemos referido en el texto es: *Giovanni Marliani and Late Medieval Physics*, 1941 (Dis.), especialmente págs. 20, 23-25, 32, 41-42, 47, 51-56, 95-96, 99, 121.

CELARENT es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO) válidos de los silogismos de la primera figura (VÉASE). Un ejemplo de *Celarent* puede ser: Si ningún africano es europeo y todos los abisinios son africanos, entonces ningún abisinio es europeo, ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuantificacional elemental:

$$((x) (Gx \supset \sim Hx) . (x) Fx \supset Gx) \supset (x) (Fx \supset \sim Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

$$(MeP . SaM) \supset SeP$$

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'E', 'A', 'E', origen del término *Celarent*, en el orden MP-SM-SP.

CELSO (fl. 170) defendió un platonismo en muchos aspectos parecido al de Ático (VÉASE), pero aun cuando estaba también penetrado de motivos estoicos y epicúreos éstos son menos importantes que los que influyeron sobre el citado platónico coetáneo suyo. La tendencia de Celso al dualismo lo condujo a una acentuación de la trascendencia divina: Dios puede solamente relacionarse con la parte superior del alma, y su providencia se extiende al mundo y no a cada uno de los hombres, los cuales poseen en la materia perecedera de que están compuestos una realidad que no puede entrar en contacto con la realidad suprema. Ahora bien, para restablecer la separación Celso introdujo una doctrina demonológica análoga a la de muchos platónicos y neoplatónicos del final del mundo antiguo: una jerarquía de espíritus es la encargada de restablecer la con-

## CEN

tinuidad rota por el radical dualismo. En nombre de este platonismo Celso combatió a los cristianos en su obra *Doctrina verdadera* ('Αληθής λόγος') partes de la cual nos han sido conservadas por el escrito que Orígenes dirigió contra ella.

Ediciones de fragmentos: C. R. Jachmann (1836), Th. Keim (1873), O. Glöckner (1924). — F. A. Philippi, *De Celso, adversarii Christianorum, philosophandi genere*, 1836. — Artículos sobre Celso por O. Heine (*Philologische Abhandlungen*, II, 1899), P. Koetschau (*Jahrbuch für protestantische Theologie*, XVIII [1892]; Koetschau editó también la obra de Orígenes [VÉASE] contra Celso); F. M. Müller (*Deutsches Rundschau*, LXXXIV [1895]). Véase también: A. Miura-Stange, *Celsus und Origenes*, 1926, en *Zeitschrift für neutestament. Wissenschaft und die Kunde der ält. Kirche*, Beiheft IV. — P. de Labriolle, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au IVE siècle*, 1934. — H. O. Schröder, *Der Alethes Logos des Celsus. Untersuchungen zum Werk und seinem Verfasser mit einer Wiederherstellung des griechischen Textes und Kommentar*, 1939. — R. Bader, *Der 'Αληθής λόγος des Kelsos*, 1940 (Dis.). — A. Wifstrand, *Die wahre Lehre des Kelsos*, 1942. — Andresen, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, 1955 [Arbeiten zur Kirchengeschichte, 30]. — Artículo de K. J. Neumann sobre Celso (Celsus, 20) en Pauly-Wissowa.

CENOSCÓPICO. Bentham distinguió entre la ontología cenoscópica y la ontología idioscópica. La primera estudia las propiedades comunes a todos los individuos de la clase de objetos estudiados por la ontología, es decir, las propiedades de todos los individuos. La segunda estudia las propiedades comunes a los individuos de clases determinadas de individuos. La división de Bentham es, pues, *parecida* a la que había sido propuesta por wolffianos y escolásticos entre la metafísica general u ontología y la metafísica especial, o a la que posteriormente ha sido establecida por algunos filósofos (por ejemplo, Husserl) entre la ontología general y las ontologías regionales.

Recogiendo la sugerencia de Bentham, Peirce introdujo también en sus clasificaciones de las ciencias los términos 'cenoscópico' e 'idioscópico'. Ambos términos designan respectiva-

## CEN

mente dos clases de ciencias de las tres en que pueden dividirse las ciencias teóricas de descubrimiento (que a su vez son una de las dos subramas de las ciencias teóricas). La clase primera es la matemática; la segunda (cenoscópica), la filosofía; la tercera (idioscópica), las ciencias particulares. En tanto que ciencia cenoscópica, la filosofía averigua la verdad positiva a base de observaciones que entran en el horizonte de la experiencia cotidiana de todos los hombres. En tanto que ciencias idioscópicas, las ciencias particulares estudian diversas regiones de la realidad a base de observaciones especiales. La clase de las ciencias idioscópicas se subdivide en físicas (fisiognosia) y psíquicas (psicognosia). Todos los departamentos de la idioscopia se basan en la celioscopia o filosofía. Para una más detallada clasificación de las ciencias según Peirce, véase CIENCIAS (CLASIFICACIÓN DE LAS).

CENSURA. Véase PSICOANÁLISIS.

CERTIDUMBRE. La certidumbre tiene casi siempre un matiz subjetivo; no puede, pues, confundirse ni con los diversos sentidos de la creencia (VÉASE) ni tampoco con la evidencia (VÉASE). Esta particular condición o situación de la certidumbre fue ya destacada por los escolásticos. En sentido lato, éstos definían la certidumbre como un "estado firme de la mente". Pero esta definición resultaba, sin duda, insuficiente, y por eso era necesario distinguir entre diversos tipos de certidumbre que representaban, a su vez, diferentes grados de ella. Se habla entonces de certidumbre subjetiva —que es el significado primario de la certidumbre— y se supone que ésta puede ser o meramente subjetiva o verdaderamente subjetiva. La primera es la certidumbre que no se funda en una certidumbre objetiva; la segunda es la que se funda en ella, y por este motivo se califica a veces de formal. En cuanto a la llamada certidumbre objetiva, se trata no tanto del asentimiento (VÉASE) firme del espíritu como del fundamento mismo de este asentimiento. La certidumbre es entonces la base objetiva de todo asentimiento firme, y puede considerarse o como una evidencia objetiva o como la seguridad derivada de la autoridad de un testimonio. En *este* punto, por lo tanto, el problema de la certi-

## CER

dumbre roza, hasta coincidir, con el problema de la evidencia (VÉASE), y hasta puede decirse que es una de las especies de ella. Sin embargo, el campo de la certidumbre propiamente dicha es más bien el de la certidumbre objetiva y, dentro de ella, el de la certidumbre verdaderamente "subjetiva", es decir, formal. Ésta es dividida por los escolásticos, especialmente por los tomistas, en varias clases, de acuerdo con la razón del objeto y según la razón del fundamento. Aun cuando por la razón del objeto la certidumbre sea llamada certidumbre de evidencia, aquí se significa por 'evidencia' no tanto el aspecto objetivo —la realidad misma de la cosa en tanto que posee pretensión de evidencia— como la percepción subjetiva de este aspecto. Por razón del fundamento objetivo, la certidumbre es, en cambio, llamada certidumbre de la fe. Las discusiones habidas respecto a la mayor o menor perfección de cada una de estas formas esenciales de certidumbre han sido solucionadas por la escolástica tomista señalando que no hay una univocidad de la perfección, sino un grado mayor o menor de ella según el elemento de la certidumbre que se subraye. Así, por ejemplo, la certidumbre de evidencia es más perfecta en lo que toca al conocimiento o razón del conocimiento. La certidumbre de la fe, en cambio, puede ser más perfecta en lo que atañe a la firmeza misma de la adhesión, sobre todo cuando se trata de una certidumbre sobrenatural y no simplemente natural o humana.

Esta división de los tipos de la certidumbre es para los escolásticos una división primaria. No suprime, pero relega a una región accidental, las divisiones más usuales de ella según la mayor o menor inmediatez, la mayor o menor "ingenuidad", etc. En la época moderna no se ha desmentido substancialmente la anterior concepción, pero se ha tendido a desarrollar el aspecto "evidencial" de la certidumbre y se ha procurado establecer una división más según los citados modos accidentales que según los modos esenciales. La definición habitual de la certidumbre ha sido, por lo demás, la definición más lata; según ella, certidumbre es un acto del espíritu por el cual se reconoce sin reservas la verdad o la falsedad de una

## CER

cosa o, para enunciarlo más rigurosamente, de una situación objetiva. Esta certidumbre puede referirse a toda clase de verdades o falsedades, tanto a las de verdad como a las de hecho y, por consiguiente, ha llegado a no coincidir o a poder no coincidir exactamente con el carácter "claro y distinto" que, según el racionalismo cartesiano, estaba todavía indisolublemente adscrito a la certidumbre. De ahí que la evolución última experimentada por el término haya conseguido alojarla difícilmente entre los diversos tipos de adhesión. La certidumbre no puede ser simplemente equiparada a la evidencia y, a lo sumo, hay que referirla a uno de sus modos, a aquel que, siendo primariamente subjetivo, mienta una circunstancia objetiva. No puede tampoco equipararse a la creencia, no sólo en virtud de los múltiples significados de este término, sino también porque no cabe en ninguno de los dos principales. No puede, finalmente, confundirse con la mera aserción individual de algo sin razones o fundamentos, pues entonces no se trataría de certidumbre, sino de arbitraria posición de cualquier situación objetiva, real o imaginaria. Por eso algunos autores han intentado reducir la certidumbre a la certidumbre moral, que sería una certidumbre de tipo evidente por razón de la imposibilidad de afirmar o demostrar algo contrario a la misma. En todos los casos, la certidumbre no puede dejar de ser subjetiva, pero sin confundirse ni con la evidencia ni con el mero asentimiento, que no es más que un resultado de la certidumbre y no la certidumbre en cuanto tal.

Hugo Dingler ("Probleme des Positivismus", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, V [1951], 485-513) ha llamado *tendencia certística* a la que admite solamente proposiciones completamente seguras como base de la ciencia o de la filosofía. Para dicha tendencia, debe ser excluido cuanto no pueda ser rigurosamente *demostrado*. Según Dingler, el certismo se basa en un juicio de valor: el que otorga carácter positivo solamente a lo "inexpugnable". Ahora bien, este juicio de valor procede —también según Dingler— de una exigencia de la vida, para cuya conservación desempeña un papel fundamental el ideal de la "absoluta se-

## CES

guridad" (*absolute Verlässlichkeit*). Pues lo inseguro está siempre acechado por la sorpresa, en tanto que lo seguro tiene sus espaldas libres para consagrarse a otras importantes actividades" (*op. cit.*, pág. 487). Las exigencias del certismo sólo pueden ser cumplidas, según Dingler, mediante su propia filosofía "metódico-operativa".

**Adolphe Franck, *De la certitude*, 1847.** — **Wilhelm Windelband, *Ueber die Gewissheit der Erkenntnis*, 1873.** — **Léon Ollé-Laprune, *De la certitude morale*, 1880.** — **F. Grunz, *Das Problem der Gewissheit*, 1886.** — **Ernst Dürr, *Ueber die Grenzen der Gewissheit*, 1903.** — **Albert Farges, *La crise de la certitude*, 1907.** — **K. Heim, *Das Gewissheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher*, 1911.** — **Johannes Volkelt, *Gewissheit und Wahrheit. Untersuchung der Geltungsfragen als Grundlegung der Erkenntnistheorie*, 1918.** — **Id., id., *Die Gefühlsbewusstheit*, 1922.** — **John Dewey, *The Quest for Certainty*, 1929 (trad. esp.: *La busca de la certeza*, 1952).** — **Norman Malcolm, "Certainty and Empirical Statements", *Mind*, N.S. LI (1942), 18-46.** — **Dom Iltyd Trethowan, *Certainty: Philosophical and Theological*, 1948.**

CESARE es el nombre que designa uno de los modos (véase MODO) válidos de los silogismos de la segunda figura (VÉASE). Un ejemplo de Cesare puede ser:

Si ningún pedazo de hierro es blanco y todos los copos de nieve son blancos, entonces ningún copo de nieve es un pedazo de hierro,

ejemplo que corresponde a la siguiente ley de la lógica cuantificacional elemental:

$$((x) (Hx \supset \sim Gx) \cdot (x) (Fx \supset Gx)) \supset (x) (Fx \supset Hx)$$

y que, usando las letras 'S', 'P' y 'M' de la lógica tradicional, puede expresarse mediante el siguiente esquema:

$$(PeM \cdot SaM) \supset SeP$$

donde aparece claramente la secuencia de las letras 'E', 'A', 'E', origen del término *Cesare*, en el orden P M - S M - S P.

CHARACTERÍSTICA UNIVERSALIS llama Leibniz a un alfabeto general o universal de todas las ideas fundamentales con el fin de poder probar de un modo formal y calculatorio las verdades filosóficas, de mo-

## CIB

do semejante a como se prueban los teoremas en aritmética y geometría. Leibniz se refirió con frecuencia a semejante característica, y escribió, además, una disertación sobre ella (*Philosophische Schriften*, ed. Gerhardt, VII, 184-301). Esta característica es una especie de simbolismo universal —o "*spécieuse générale*"— en la cual "todas las verdades de razón podrían reducirse a un cálculo" (*op. cit.*, III, 605). La característica universal es considerada a veces como el lenguaje universal de todas las ciencias, y a veces como un auxilio para el *arts combinatoria* (VÉASE), esto es, como un lenguaje auxiliar de un arte absolutamente universal. Tanto la característica universal como el arte combinatorio están destinados a dar fin a los inútiles debates filosóficos y teológicos, por cuanto deben hacer posibles las pruebas de una manera formal. Se trata, pues, de un intento de formalización de todo lenguaje cognoscitivo, no sólo el de la matemática y las ciencias de la Naturaleza, sino también el de la filosofía y la teología. La característica universal se halla, pues, relacionada con intentos similares, entre los cuales cabe mencionar el del *ars magna* (VÉASE) de Llull. Leibniz usa a veces la expresión *characteristica verbalis*, en tanto que los vocablos son considerados como signos de los conceptos (Cfr. *Opusculs et fragments inédits de Leibniz*, ed. Louis Couturat, 1905, pág. 433; entre otros lugares en la misma obra sobre el tema véanse págs. 29, 42, 60, 62-92, 94, 98, 99, 129, 181, 267, 274, 275, 284, 326, 338, 357, 359, 366, 367, 406, 429, 433-5, 511, 531, 562).

Helmut Schnelle, *Zeichensysteme zur wissenschaftlichen Darstellung. Ein Beitrag zur Entfaltung der Ars characteristica im Sinne G. W. Leibniz*, 1962.

CIBERNÉTICA. En su *Essai sur la philosophie des sciences ou exposition analytique d'une classification naturelle de toutes les connaissances humaines* (1834), Andre Marie Ampère (VÉASE) introdujo el vocablo *cybernétique* (del griego κυβερνητική para designar la ciencia que se ocupa de los modos de gobierno. La "cibernética" es, según Ampère, una de las ciencias "noológicas". En su resonante obra *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and in the*

## CIB

*Machine* (1949, 2a ed., 1961), Norbert Wiener (t 1964) llamó "cibernética" (del griego κυβερνήτης = piloto) a la ciencia que estudia los sistemas de control, y especialmente de autocontrol tanto en los organismos como en las máquinas. "El control —define Wiener (*The Human Use of Human Beings*, 1950, pág. 8)— no es sino el envío de mensajes que efectivamente cambian el comportamiento del sistema receptor."

Nos hemos referido a algunos de los problemas principales estudiados por la cibernética en el sentido de Wiener en varios artículos de la presente obra (véanse especialmente COMUNICACIÓN, INFORMACIÓN). Nos limitaremos aquí a destacar, o a recordar, que la cibernética —todavía en formación y, por tanto, sin límites precisos como ciencia o como disciplina científica— se ocupa de temas muy diversos aunque todos ellos relacionados de algún modo entre sí. Entre estos temas mencionamos los siguientes: el estudio del control y del auto-control, especialmente a base del concepto de "retroacción" (*feedback*) —por tanto el estudio de los sistemas autorregulativos, orgánicos y mecánicos—; el estudio de la transmisión de mensajes en cuanto sirven para llevar a cabo el control y el auto-control citados; el estudio de la información en cuanto transmisión de señales dentro de un sistema de autorregulación; el estudio de diversas formas de la llamada "conducta con propósito"; el estudio de los paralelismos entre varios sistemas en los cuales tienen lugar procesos de control y de autorregulación (como los llamados "servomecanismos"). Por lo indicado puede verse la amplitud del campo de la cibernética, en la cual tienen lugar una serie de estudios lógicos, matemáticos, físicos, neurofisiológicos, etc., y la cual hace uso de conceptos muy diversos, muchos de ellos procedentes de otras ramas (entropía, estructura, lenguaje, aprendizaje, etc., etc.). Por esta razón algunos autores consideran que el término 'cibernética' es por el momento simplemente un vocablo cómodo con el fin de agrupar estudios que oportunamente se distribuirán entre varias disciplinas científicas. En todo caso, la cibernética parece ser una típica "ciencia-encrucijada" y un conjunto de "ciencias limítrofes". En este sentido la cibernética puede ser compa-

## CIC

rada dentro de la ciencia a lo que es a menudo la ontología —por lo menos como "ontología crítica y analítica"— dentro de la filosofía.

Para bibliografía véase la parte correspondiente en el artículo COMUNICACIÓN.

**CICERÓN (M. TULLIUS CICERO)** (106-43 antes de J. C.) nació en las proximidades de Arpiño. Su carrera como orador y político queda fuera de nuestro propósito. Su carrera como filósofo ha sido muy discutida; considerado durante largo tiempo como una de las más significadas figuras del pensamiento antiguo, se insistió luego en su falta de originalidad y se redujo al mínimo su papel en la historia de la filosofía. La verdad se halla probablemente en el medio: la filosofía de Cicerón no es, ciertamente, original, pero la influencia que ha ejercido hace de ella una pieza indispensable en la historia. En efecto, no solamente divulgó para el mundo romano lo más importante de la tradición intelectual griega, sino que muchas de sus obras fueron leídas con frecuencia por los filósofos posteriores, tanto paganos como cristianos. A ello debe agregarse la influencia ejercida en la formación del vocabulario filosófico latino — formación de la cual el propio Cicerón tenía plena conciencia al indicar que sus obras filosóficas ofrecían principalmente al lector "palabras": *verba... quibus abundo*.

En lo que toca al contenido, el pensamiento filosófico de Cicerón ha sido considerado como esencialmente ecléctico, no obstante ser costumbre estimarlo como uno de los miembros de la nueva Academia platónica (VÉASE). Discípulo del epicúreo Fedro, del académico Filón, del estoico Diodoto, del académico Antíoco de Ascalón, del epicúreo Zenón y del estoico Fosidonio (cuyas lecciones oyó en Rodas), se encuentran en sus obras las huellas de todas estas doctrinas, más las de las obras de los grandes maestros griegos, Platón y Aristóteles principalmente. En la doctrina del conocimiento, Cicerón rechazaba el escepticismo, pero el escepticismo extremo, pues el moderado tenía, a su entender, una razón de ser como escudo contra el desmedido dogmatismo. Las razones dadas por Cicerón contra los escépticos extremos no eran, sin embargo, de na-

turalidad epistemológica, sino más bien moral y social; es necesario, pensaba, que haya nociones innatas y consenso universal si se quiere que la sociedad mantenga su cohesión. En la moral Cicerón se inclinó hacia las doctrinas estoicas, pero desprovistas de su extremo rigorismo; los bienes, en efecto, no eran, en su opinión, enteramente indiferentes a la realización y desenvolvimiento de la virtud. Parejas formas de eclecticismo pueden descubrirse en su filosofía natural y en su filosofía política, la cual parece dominada por una especie de "creencia a medias", unida a un realismo político en nombre del cual defendió los ideales de la República romana frente a todos los falsos realismos que amenazaban en su tiempo con destruir lo que él consideraba las verdaderas realidades: las tradiciones susceptibles de transformación continua y sin violencia. Lo mismo podríamos decir, finalmente, de su filosofía religiosa, pero sería sin duda una simplificación presentar esta última como una moderada racionalización de las tradiciones. La complejidad del cuadro religioso presentado en el famoso *Sueño de Escipión* (VÉASE) muestra que si tenemos que seguir hablando de eclecticismo no podemos reducirlo a una composición demasiado simple.

Las obras de Cicerón más importantes desde el punto de vista filosófico son: *De natura deorum*, *De divinatione*, *De officiis*, *De finibus bonorum et malorum*, *De amicitia*, *Cato maior*, *De gloria*, *De fato*, *Tusculanae disputationes*, *De re publica*, *De legibus*, *Academica priora et posteriora*. — Diccionarios: Hugo Merget, *Lexikon zu den philosophischen Schriften Ciceros*, 3 vols., 1877-1884, reimp., 1962. — *Íd.*, *Íd.*, *Lexikon zu den Reden des Cicero*, 4 vols., 1877-1884, reimp., 1962. — *Íd.*, *Íd.*, *Handlexikon zu Cicero*, 2 vols., 1905-1906, reimp., 1962. — Véase Rudolf Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophische Schriften. I. De natura deorum*, 1877; *II. De finibus; de officiis*, 1882; *III. Academica Priora. Tusculanae Disputationes*, 1883. — C. Thiancourt, *Essai sur les traités philosophiques de Cicéron et leurs sources grecques*, 1885. — A. Degert, *Les idées morales de Cicéron*, 1907. — Karl Müller, *Cicero als Philosoph*, 1911. — J. C. Rolfe, *Cicero and His Influence*, 1923 (trad. esp.: *Cicerón y su influencia*, 1958). — J. Moscarini, *Cicerone e l'Etica Stoica nell IIIe. li-*

## CIC

## CIE

*bro del "De Finibus"*, 1930. — Th. Zielinski, *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, 4<sup>a</sup> ed., 1929. — M. van den Bruwaene, *La théologie de Cicéron*, 1937. — O. Seel, *Cicero. Wort, Staat, Welt*, 1953. — H. K. Hunt, *The Humanism of Cicero*, 1954. — P. Milton Valente, S. J., *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*, 1956 (tesis). — Michel Ruch, *Le préambule dans les oeuvres philosophiques de Cicéron. Essai sur la genèse et l'art du dialogue*, 1958. — A. Weische, *Cicero und die Neue Akademie. Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte des antiken Skeptizismus*, 1961.

CIENCIA. El sustantivo *scientia* procede del verbo *scire*, que significa "saber"; etimológicamente, 'ciencia' equivale, pues, a 'el saber'. Sin embargo, no es recomendable atenerse a esta equivalencia. Hay saberes que no pertenecen a la ciencia; por ejemplo, el saber que a veces se califica de común, ordinario o vulgar. Se saben, en efecto, muchas cosas que nadie osaría presentar como si fuesen enunciados científicos. Saber, por ejemplo, que el Ministro de Obras Públicas de Islandia ha sido operado de la próstata, es saber algo. Pero la proposición 'El Ministro de Obras Públicas de Islandia ha sido operado de la próstata' no es una proposición científica. A menos que tomemos el término 'ciencia' en un sentido muy amplio, no podemos, pues, hacerlo sinónimo de 'saber'. El propio Platón, que distinguía rigurosamente entre el saber, ἐπιστήμη, y la opinión, δόξα, advertía que ésta no es simple no saber; es algo situado entre la perfecta ciencia y la absoluta ignorancia. Parece, pues, necesario precisar qué tipo de saber es el científico. Varias respuestas se nos ocurren. Por ejemplo: que es un saber culto o desinteresado, que es un saber teórico, susceptible de aplicación práctica y técnica, que es un saber riguroso y metódico, etc., etc. Todas estas respuestas nos proporcionan alguna información sobre el tipo especial del saber científico. Pero no son suficientes. Tienen, además, un inconveniente, en nuestro caso importante: el de que no permiten distinguir entre la ciencia y la filosofía. Durante muchos siglos esta falta de diferenciación no ha parecido cosa grave: todavía es arduo separar lo propiamente científico (sea cual fuere su valor actual) de lo propiamente filosófico

## CIE

en la Física de Aristóteles, pero ello no nos dificulta más de lo que es razonable la comprensión de sus proposiciones; en cierto modo, nos ayuda a comprender el carácter peculiar del pensamiento aristotélico sobre la Naturaleza. Pero a medida que se fueron organizando las llamadas ciencias particulares y se fue haciendo más intenso lo que se ha calificado de movimiento, de autonomía primero, y de independencia luego, de las ciencias, la distinción en cuestión se hizo cada vez más importante y urgente: no poder trazar una línea divisoria entre la contribución científica y la contribución filosófica de Descartes o de Leibniz obstaculiza grandemente, en efecto, la comprensión de tales contribuciones. Es preciso, pues, poner en claro en qué consiste el saber científico y cuáles son las principales diferencias existentes entre este saber y el filosófico.

La cuestión de la naturaleza del saber científico sólo puede ser tratada aquí muy someramente. Nos limitamos a indicar que la ciencia es un modo de conocimiento que aspira a formular mediante lenguajes rigurosos y apropiados —en lo posible, con auxilio del lenguaje matemático— leyes por medio de las cuales se rigen los fenómenos. Estas leyes son de diversos órdenes (véase LEY). Todas tienen, empero, varios elementos en común: ser capaces de describir series de fenómenos; ser comprobables por medio de la observación de los hechos y de la experimentación; ser capaces de predecir —ya sea mediante predicción completa, ya mediante predicción estadística— acontecimientos futuros. La comprobación y la predicción no se efectúan siempre, por lo demás, de la misma manera, no sólo en cada una de las ciencias, sino también en diversas esferas de la misma ciencia. En gran parte dependen del nivel de las correspondientes teorías. En general, puede decirse que una teoría (véase) científica más comprensiva obedece más fácilmente a requerimientos de naturaleza interna a la estructura de la propia teoría —simplicidad, armonía, coherencia, etc.— que una teoría menos comprensiva. Las teorías de teorías (como, por ejemplo, la teoría de la relatividad) parecen por ello más "alejadas" de los hechos o, mejor dicho, menos ne-

## CIE

cesitadas de un grupo relativamente considerable de hechos para ser confirmadas; ello se debe a que trazan marcos generales dentro de los cuales pueden reunirse previas agrupaciones teóricas de hechos o bien ciertos tipos de hechos observados en el curso de algún *experimentum crucis*. La comprobación y precisión antedichas dependen asimismo de los métodos empleados (véase MÉTODO), los cuales son también diversos para cada ciencia y para partes diversas de la misma ciencia. En general, se considera que una teoría científica es tanto más perfecta cuanto más formalizada se halla. Esto no significa, empero, que la única labor del científico que merezca el nombre de tal sea la formalización (véase). En rigor, ésta es una de las tendencias de la ciencia: la que adopta cuando se halla en un estado de madurez relativa. Agreguemos que hasta ahora hemos hablado únicamente de la ciencia, pero que debe asimismo hablarse de las ciencias. Éstas son diversas. Lo son tanto, que más de una vez se ha suscitado el problema de si es posible que todas las ciencias posean algunos caracteres comunes. Ciertos autores lo han negado; a su entender, hay por lo menos dos grupos enteramente diferentes de ciencias: las ciencias de la Naturaleza (véase) y las ciencias del espíritu (véase) o de la cultura (véase). Otros lo han afirmado, pero a base de limitar las ciencias a las ciencias naturales. Otros, finalmente, lo han afirmado, haciendo de las ciencias clásicamente calificadas de morales, ciencias en el fondo naturales, o estableciendo una suerte de pirámide de las ciencias en la cual o bien ciertas ciencias sirven de base a las otras (la matemática, base de la física; la física, base de la biología; la biología, base de la psicología, etc.) o bien se supone posible reducir las unas a las otras (en general, las menos simples a las más simples), si no en sus métodos de detalle, sí cuando menos en las estructuras fundamentales de sus respectivos lenguajes (véase REDUCCIÓN). La diversidad de las ciencias ha llevado asimismo a muchos intentos de clasificación (véase CIENCIAS [CLASIFICACIÓN DE LAS]). No podemos detenernos aquí en estos problemas. Lo dicho debe ser considerado como suficiente para nuestro propó-

## CIE

sito. Por la índole de la presente obra interesa más la segunda cuestión: la relación entre ciencia y filosofía.

Tres respuestas fundamentales son posibles al respecto: (1) La ciencia y la filosofía carecen de toda relación. (2) La ciencia y la filosofía están tan íntimamente relacionadas entre sí que, de hecho, son la misma cosa. (3) La ciencia y la filosofía mantienen entre sí relaciones muy complejas. Señalaremos algunas de las razones presentadas a favor de cada una de estas opiniones y concluiremos con unas breves observaciones sobre el tipo de relación que consideramos más plausible.

(1). (a 1) La ciencia progresa y nos informa cada vez más acabada y detalladamente sobre la realidad, mientras que la filosofía no progresa, porque es un incesante tejer y destejer de sistemas, (b 1) La ciencia es un modo de conocer, mientras que la filosofía es un modo de vivir, (c 1) La ciencia se refiere al ser; la filosofía, al deber ser o, en general, al valor, (d 1) La ciencia es conocimiento riguroso; la filosofía, concepción del mundo expresable asimismo mediante la religión o el arte. Por eso la ciencia está en un lado, mientras la filosofía —con la religión y el arte— están en otro lado — a veces considerado como opuesto, (e 1) La ciencia es conocimiento limitado; la filosofía, conocimiento ilimitado, (f 1) La ciencia opera mediante observación, experimentación, inferencia y deducción, en tanto que la filosofía opera mediante intuición; a consecuencia de ello la ciencia se refiere sólo a lo fenoménico mientras que la filosofía muere sobre lo nouménico, etc., etc.

(2). (a 2) La filosofía no difiere de la ciencia más que por constituir un estado primitivo (o preliminar) de la actividad científica: la filosofía es, pues, una fase de la ciencia, (b 2) La filosofía es una ciencia igual a las otras en cuanto a la estructura de sus teorías, métodos usados y propósitos que la mueven, (c 2) Hay una filosofía que no puede llamarse ciencia, porque no es más que expresión poética o concepción del mundo, pero que por ello no puede tampoco calificarse seriamente de filosofía; la filosofía que merece tal nombre es una ciencia que se ocupa de ciertos problemas principalmente lógicos y se-

## CIE

mióticos, el análisis de los cuales constituye un auxilio indispensable para el desarrollo de las demás ciencias.

(3). (a 3) La relación entre la filosofía y la ciencia es de índole histórica: la filosofía ha sido y seguirá siendo la madre de las ciencias, por ser aquella disciplina que se ocupa de la formación de problemas, luego tomados por la ciencia para solucionarlos. (b3) La filosofía es no sólo la madre de las ciencias en el curso de la historia, sino la reina de las ciencias en todo instante, ya sea por conocer mediante el más alto grado de abstracción, ya sea por ocuparse del ser en general, ya por tratar de los supuestos de las ciencias, (c 3) La ciencia —o las ciencias— constituyen uno de los objetos de la filosofía al lado de otros; hay por ello una filosofía de la ciencia (y de las diversas ciencias fundamentales) como hay una filosofía de la religión, del arte, etc. (d3) La filosofía es fundamentalmente la teoría del conocimiento de las ciencias, (e3) Las teorías científicas más comprensivas son, como hemos apuntado, teorías de teorías; la filosofía puede ser considerada como una teoría de teorías de teorías, (f 3) La filosofía se halla en relación de constante mutuo intercambio con respecto a la ciencia; proporciona a ésta ciertos conceptos generales (o ciertos análisis) mientras que ésta proporciona a aquélla datos sobre los cuales desarrolla tales conceptos generales (o lleva a cabo tales análisis). (g3) La filosofía examina ciertos enunciados que la ciencia presupone, pero que no pertenecen al lenguaje de la ciencia.

Podrían agregarse otros argumentos en favor de cada una de las opiniones fundamentales mencionadas. Todos ellos encuentran en la historia de la filosofía y de la ciencia datos para apoyarlos. Ello parece tener que desembocar en la conclusión siguiente: la cuestión de la relación entre la filosofía y la ciencia depende *enteramente* de la historia y varía en el curso de ésta. Ahora bien, semejante opinión (sobre todo si subrayamos '*enteramente*') ofrece una grave desventaja: la de que hace excesivamente "fluidos" los caracteres de la ciencia y la filosofía, permitiendo transformar fácilmente la una en la otra. Para evitar este inconveniente, es menester distinguir con cuidado

## CIE

entre cada una de las opiniones presentadas y los argumentos proporcionados para apoyarla. Es fácil comprobar entonces que la mayor parte de los argumentos son de carácter parcial. Así, por ejemplo, es cierto que la filosofía se ocupa del valor, pero ello no significa que se desentienda de la realidad. Es cierto que la ciencia progresa mientras la filosofía parece girar perpetuamente en torno a sí misma, en el curso de un incesante tanteo, pero ello no quiere decir que se halle en estado estacionario; lo que ocurre es que, como dice Santayana, "el filósofo contempla astros que avanzan lentamente". Es cierto que la filosofía analiza con frecuencia el lenguaje de la ciencia o lleva a cabo investigaciones epistemológicas cuyo objeto principal son las proposiciones científicas, pero ello no significa que la filosofía sea sólo semiótica o epistemología. Es cierto que la filosofía es en gran medida una ciencia, pero ello no quiere decir que sus métodos y finalidades sean superponibles a los de la física, la biología, etc., etc. Ahora bien, esta parcialidad de los argumentos es debida a un previo supuesto: el de que ciencia y filosofía son conjuntos de proposiciones que se trata de comparar, identificar, subordinar, etc., etc. Cuando, en cambio, se insiste en examinar los *puntos de vista* adoptados por la una y por la otra, se advierte que es posible afirmar la existencia de relaciones complejas y variables sin por ello adherirse a argumentaciones parciales o desembocar en un radical historicismo. Estos puntos de vista no necesitan, por lo demás, ser opuestos, pero ello no significa tampoco que sean totalmente distintos; pueden ser en muchos respectos complementarios. A ello aspiran cuando menos muchos filósofos para quienes la ciencia no es ni un error ni un conocimiento superficial ni un saber subordinado al filosófico, sino una de las pocas grandes creaciones humanas, y también muchos científicos para quienes la filosofía no es ni un conjunto de sofismas, ni de sistemas que emergen y se hunden continuamente, ni de más o menos hermosas concepciones de índole últimamente poética. Reconocemos que con ello no se dice todavía mucho acerca de las efectivas relaciones entre la filosofía y la ciencia y, por lo tanto, tam-

## CIE

poco mucho acerca de esta última. Pero se destaca por lo menos uno de los problemas que se suscitan cada vez que se enfrentan científicos y filósofos. Por lo demás, la información sobre los problemas de la ciencia susceptibles de interés filosófico son desarrollados en otros artículos; véase al respecto el cuadro sinóptico que contiene este volumen, secciones Teoría de la ciencia y Metodología, Filosofía de la naturaleza, y Teoría del conocimiento, a completar con las secciones Lógica y Metalógica, y Semiótica y Filosofía del lenguaje.

Sobre filosofía de la ciencia y de las ciencias: André Lalande, *Lectures sur la philosophie des sciences*, 1893, 9ª ed., 1927. — A. Cornelius Benjamin, *An Introduction to the Philosophy of Science*, 1937. — Albert G. Ramsperger, *Philosophies of Science*, 1942 (trad. esp.: *Sistemas filosóficos de la ciencia*, 1946). — W. H. Werkmeister, *A Philosophy of Science*, 1940. — J. D. García Bacca, *Filosofía de las ciencias*, 1941. — S. Toulmin, *The Philosophy of Science*, 1953. — P. H. van Laer, *Philosophie of Science*. Parte II: *A Study of the Division and Nature of Various Groups of Sciences*, 1962. — S. Watanabe, W. von Quine, et. al., *Boston Studies in the Philosophy of Science*, 1962, ed. M. W. Wartofsky [Colloquium for the Philosophy of Science 1961-1962]. — William L. Reese y Bernard Baumrin, eds., *Philosophy of Science*, Vol. I, 1963 [The Delaware Seminar 1961-1962, con colaboraciones de F. S. C. Northrop, N. R. Hanson, A. Grünbaum et al.]. — Sobre el lenguaje y la lógica de la ciencia: K. Pearson, *The Grammar of Science*, 1892. — W. S. Jevons, *The Principles of Science*, 1905 (trad. esp.: *Los principios de las ciencias*, 1946). — H. Poincaré, *Science et méthode*, 1908 (hay trad. esp.). — E. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, 1921. — Harold R. Smart, *The Logic of Science*, 1931. — Karl Popper, *Logik der Forschung. Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft*, 1935 (trad. inglesa, considerablemente revisada: *The Logic of Scientific Discovery*, 1959; trad. esp. de la última ed.: *La lógica del descubrimiento científico*, 1960). — Leon Chwistek, *Granice nauki. Zarys logiki i metodologii nauki scistych*, 1935 (trad. inglesa: *The Limits of Science*, 1948). — Eberhard Zschimmer, *Die Logik des wissenschaftlichen Bewusstseins*, 1936. — A. Cornelius Benjamin, *The Logical Structure of Science*, 1936. — P. Servien, *Le langage des sciences*, 1938. — S. M. Neuschlosz, *Análisis del conocimiento científico*,

## CIE

1940. — F. C. S. Northrop, *The Logic of the Sciences and the Humanities*, 1947. — W. Szilasi, ¿Qué es la ciencia? (trad. esp., 1949). — M. Lins, *A evolução lógico-conceitual da ciência*, 1954. — P. Henry van Laer, *The Philosophy of Science*, 1956. — G. Bergmann, *Philosophy of Science*, 1957 (trad. esp. *Filosofía de la ciencia*, 1960). — J. R. Kantor, *The Logic of Modern Science*, 1957. — Mario Bunge, *Metascientific Queries*, 1959. — Norwood Russell Hanson, *Patterns of Discovery. An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*, 1958. — Ernest Nagel, *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*, 1961. — Henry Margenau, *Open Vistas: Philosophical Perspectives of Modern Science*, 1961. — Véase también bibliografía (*infra*) sobre ciencia y filosofía y sobre la ciencia actual. — Véase asimismo la bibliografía de MÉTODO. — Sobre fundamentos de las ciencias: W. Sauer, *Grundlagen der Wissenschaft und der Wissenschaften*, 1926. — Ernest Sauberbeck, *Vom Wesen der Wissenschaft, insbesondere der drei Wirklichkeitswissenschaften, der "Naturwissenschaft", der "Psychologie" und der "Geschichte"*, 1914. — Erich Becher, *Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften. Untersuchungen zur Theorie und Einteilung der Realwissenschaften*, 1921. — Paul Tillich, *Das System der Wissenschaft nach Gegenständen und Methoden*, 1923. — P. Oppenheim, *Die natürliche Ordnung der Wissenschaften*, 1926 (Cfr. también la bibliografía del artículo CIENCIAS [CLASIFICACIÓN DE LAS]). Sobre ciencia y humanismo, E. W. Hall, *Science and Human Values*, 1956. — Sobre la ciencia como misión y la misión de la ciencia: Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, 1919. — E. von Kahler, *Der Beruf der Wissenschaft*, 1931. — Sobre ciencia y filosofía, Paul Häberlin, *Wissenschaft und Philosophie*, 2 vols., I, 1910; II, 1912. — Hugo Dingler, *Grensen und Ziele der Wissenschaft*, 1910. — Id., id., *Der Zusammenbruch der Wissenschaft und der Primat der Philosophie*, 1926. — Moritz Geiger, *Die Wirklichkeit der Wissenschaften und die Metaphysik*, 1930. — U. Spirito, *Scienza e Filosofia*, 1933, 2ª ed., 1950. — J. Maritain, *Science et sagesse*, 1935 (trad. esp.: *Ciencia y sabiduría*, 1944). — Andrew G. Van Melsen, *Natuurwetenschap en Wijsbegeerte*, 1946 (*Ciencia natural y filosofía*). — Ph. Frank, *Modern Science and Its Philosophy*, 1949 (los Capítulos 1, 2, 3, 4, 5, 8, 9 y 11 de esta obra figuran también en *Between Physics and Philosophy*, 1941). — J.

## CIE

M. Riaza, *Ciencia moderna y filosofía*, 1954. — Ph. Frank, *Philosophy of Science. The Link Between Science and Philosophy*, 1957. — Carlos Paris, *Ciencia, conocimiento, ser*, 1957. — J. G. Kemeny, *A Philosopher Looks at Science*, 1959. — David Greenwood, *The Nature of Science*, 1960. — Raimundo Paniker, *Autonomía de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*, 1961. — Varias de las obras mencionadas *supra* en otros epígrafes tratan también de la cuestión aquí introducida. — Sobre ciencia y realidad y la objetividad de la ciencia: M. Frischeisen-Köhler, *Wissenschaft und Wirklichkeit*, 1912. — H. Reiner, *Die Existenz der Wissenschaft und ihre Objektivität*, 1934. — F. Weindhandl, *Geist und Intellekt, Wissenschaft und Wirklichkeit*, 1939. — Max Wundt, *Die Sachlichkeit der Wissenschaft. Wissenschaft und Weisheit. Zwei Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1940. — Sobre psicología de la ciencia: R. Müller-Freienfels, *Psychologie der Wissenschaft*, 1936. — Sobre la filosofía como ciencia: C. J. Ducasse, *Philosophy as Science, Its Matter and Its Method*, 1941. — Sobre la ciencia actual: Varios autores, *L'orientation actuelle des sciences y De la méthode dans les sciences*, 2 vols., Paris, 1909-1911. — A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, 1925. — Cyril E. M. Joad, *Philosophical Aspects of Modern Science*, 1932. — Max Planck, ¿Adónde va la ciencia? (trad. esp., 1941). — Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, 1934. — Id. id., *La philosophie du Non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, 1940. — Id. id., *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, 1938 (trad. esp.: *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, 1945). — Muchas de las obras citadas *supra* (Ph. Frank, G. Bergmann, M. Bunge, N. R. Hanson, E. Nagel, H. Margenau) tratan asimismo de "la ciencia actual". Además: H. Feigl y G. Maxwell, eds. *Current Issues in the Philosophy of Science*, 1961. — Sobre la historia de la ciencia. Historias de carácter general: P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 10 vols. (I, 1913; II, 1914; III, 1915; IV, 1916; V, 1917; VI, 1954; VII, 1956; VIII, 1958; IX, 1958; X, 1959). — L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, I y II, 1923, 2ª ed., I, II, 1929; III, IV, 1934; V,

## CIE

VI, 1941; VII, VIII, 1958. — G. Sarton, *Introduction to the History of Science*, I, 1927; II, 1, 1931; II, 2, 1931; III, 1, 1947; III, 2, 1948. — Id., id., *A History of Science* (I, 1952). — William Cecil Dampier-Wetham, *A History of Science and its Relations with Philosophy and Religion*, 1930 (trad. esp.: *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*, varias ediciones). — F. Vera, *Historia de la ciencia*, 1937. — F. Enriques y G. de Santillana, *Compendio di storia del pensiero scientifico*, 1937 (en francés: *Histoire de la pensée scientifique*, I, II, III, 1936). — Charles Singer, *A History of Science*, 1941 (trad. esp.: *Historia de la ciencia*, 1945). — W. T. Sedgwick y H. W. Taylor, *A Short History of Science*, 1939 (trad. esp.: *Breve historia de la ciencia*, 1945). — A. C. Crombie, *Augustin to Galileo. The History of Science A. D. 400-1650*, 1952, ed. rev., 1959 (Caps. I-IV rev. y publicados con el título: *Medieval and Early Modern Science*, 2 vols., 1959) (I: *Science in the Middle Ages*; II: *Science in the Later Middle Ages and Early Modern Times*). — *Panorama General de Historia de la Ciencia*, serie de volúmenes iniciada por Aldo Mieli, y continuada por otros autores (D. Papp, J. Babini, etc.), 6 vols., 1948-1952. — René Taton, ed. *Histoire générale des sciences*, 3 vols. (I: 1957). — Para historia de la ciencia en la Antigüedad, véase especialmente: J. Tannery, *Science et Philosophie*, 3ª ed., 1912 (trad. esp.: *Ciencia y filosofía*, 1947). — G. Milhaud, *Études sur la pensée scientifique chez les Grecs et chez les Modernes*, 1906. — Id., id., *Nouvelles études sur l'histoire de la pensée scientifique*, 1911. — A. Rey, *La science dans l'antiquité*, 5 vols., 1930-1948. — Para la historia de la ciencia moderna, véase especialmente: Leonard Olschki, *Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichen Literatur. I. Die Literatur der Technik und der angewandter Wissenschaften vom Mittelalter bis zur Renaissance*, 1918. II. *Bildung und Wissenschaft im Zeitalter der Renaissance in Italien*, 1922. — John Theodore Merz, *History of Scientific Thought in the Nineteenth Century*, 4 vols., 1896-1914. — Véase asimismo la obra de E. Cassirer sobre el problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas mencionado en las bibliografías de los artículos CASSIRER y CONOCIMIENTO, los trabajos de Anneliese Meier citados en CANTIDAD e ÍMPETU, los de C. Michalski citados en OXFORD (ESCUELA DE) y los de P. Duhem (V. y *supra*). — Sobre el concepto de la ciencia en Aristóte-

## CIE

les: A. Antweiler, *Der Begriff der Wissenschaft bei Aristoteles*, 1936 (*Grenzfragen von Theologie und Philosophie*, 1). — Sobre arte y ciencia: Martin Johnson, *Art and Scientific Thought. Historical Studies towards a Modern Revision of Their Antagonism*, 1949 (véase también la bibliografía de los artículos ARTE y OBRA LITERARIA). — Para el movimiento de la Ciencia Unificada, véase la bibliografía del artículo VIENA (CÍRCULO DE). — Información sobre cuestiones relativas a la ciencia se encontrará en la mayor parte de las revistas filosóficas, pero especialmente en *Erkenntnis* (continuada en el *Journal of Unified Science*), *Philosophy of Science*, *The British Journal for the Philosophy of Science*, *Studium Generale*, *Zeitschrift für die Einheit der Wissenschaften um Zusammenhang ihrer Begriffsbildungen und Forschungsmethoden*, *Philosophia naturalis. Archiv für Naturphilosophie und die philosophischen Grenzgebiete der exakten Wissenschaften und Wissenschaftsgeschichte*, *Theoria* (de Madrid). Desde el punto de vista más estrictamente científico, véase la revista *Scientia* (italiana). Para la historia de la ciencia véase la revista *Isis*, fundada y editada por George Sarton en 1913. Esta revista está dedicada a la "historia de la ciencia y de la civilización" y publica periódicamente bibliografías de historia de la ciencia. La revista *Ostris* (desde 1936), editada asimismo por George Sarton, constituye una serie de volúmenes suplementarios de *Isis* y habitualmente consagrados a un solo tema o a trabajos más extensos. A las citadas revistas hay que agregar la revista francesa *Thalès* (desde 1934) y la revista *Archaion*, que fue fundada en Italia por Aldo Mieli y que se publicó después en Argentina. La cita de Santayana que figura en el texto del artículo procede de *Character and Opinion in the United States*, 1924, pág. 37.

CIENCIA MEDIA. Los teólogos han tratado el problema de la *intelligentia Dei* o de la *scientia Dei* bajo el aspecto de los atributos divinos. En tal sentido han entendido ante todo que Dios posee la ciencia en modo perfectísimo. De ahí que el objeto primario de esta ciencia sea la esencia divina, es decir, el propio Dios, en tanto que el objeto secundario son las ideas divinas. El problema de la "relación" entre Dios y las ideas, así como, y sobre todo, el problema de lo que se ha llamado "la divina prescencia de los futuros"

## CIE

—esencial para comprender la cuestión de la libertad humana—, está, pues, incluida en la *scientia Dei*. El concepto de ciencia media ha sido forjado precisamente para responder a algunas de las mayores dificultades planteadas al respecto. Ya hemos visto varias de ellas en nuestra descripción de la noción de futurible (VÉASE). Digamos ahora sólo que los teólogos han distinguido en la cuestión que nos ocupa entre la llamada ciencia de simple inteligencia o también ciencia divina, y ciencia de visión. Por la primera se entiende aquella forma de inteligencia por medio de la cual Dios conoce los entes y los actos posibles como posibles, estén o no dentro del ámbito de la posibilidad. El objeto de esta ciencia son por ello las esencias y los predicados esenciales, las "verdades eternas" — y también, por consiguiente, los propios imposibles. Por la segunda se entiende la inteligencia que posee Dios de los existentes como existentes, incluyendo, naturalmente, al propio Dios. Como ya hemos visto en la discusión del concepto de futurible, para algunos tal división es adecuada; para otros, en cambio, es inadecuada. Estos últimos han introducido precisamente la noción de ciencia media como ciencia de los futuros condicionados. Como señala Ponce de León, la ciencia media de define de dos modos en el fondo concordantes: es un conocimiento cierto e infalible de los futuros condicionados, que antecede a todo decreto absoluto de Dios (según afirma Bastida), o es un conocimiento divino de los futuros contingentes condicionados, independiente de todo medio conexo previamente con los mismos (según sostiene Henao). Por eso la ciencia media "conviene con la simple inteligencia en que se da en Dios independientemente de todo decreto libre actual, y por lo mismo no se dice ciencia libre, sino natural, como la ciencia de simple inteligencia", pero a la vez imita la ciencia de visión por versar "sobre verdades contingentes que pueden ser o no ser". El concepto de ciencia media, aunque conocido desde antiguo, fue elaborado sobre todo por Fonseca (en el libro VI de los *Commentarium Petri Fonsecae Lusitani Doctoris Theologi Societatis Jesu*, in libros

## CIE

*Metaphysicorum Aristotelis Stagirita*, t. I, 1577; II, 1589; III, 1604; IV, 1612) y por Luis de Molina (VÉASE) en su *Concordia* (1588), hasta el punto de que el llamado molinismo tiene como una de sus bases fundamentales la citada doctrina, a la cual se opusieron Domingo Báñez, dominico, y Francisco Zumel, agustino, entre otros, dando lugar a la famosa controversia de *auxilii*, que terminó sin que la Congregación formada a tal fin llegase a ninguna decisión, y, por lo tanto, sin que pudiesen considerarse heréticas las doctrinas molinistas ni tampoco, por supuesto, las contrarias.

Son todavía fundamentales por su amplitud las dos obras de Gabriel de Henao sobre la ciencia media (y a favor de ella): *Scientia media historice propugnata, seu ventilabrum repurgans veras a falsis novellis narrationibus circa disputationes celeberrimas*, 1655, nueva edición, 1685, y *Scientia media theologice defensa*, 2 vols., 1674. Véase, además, la bibliografía de MOLINA (LUIS DE).

CIENCIA UNIFICADA. Véase EMPIRISMO, POSITIVISMO, VIENA (CÍRCULO DE).

CIENCIAS (CLASIFICACIÓN DE LAS). En un sentido estricto la clasificación de las ciencias es un tema específicamente moderno, pues solamente apareció al reconocerse lo que se ha llamado la "independencia de las ciencias particulares con respecto a la filosofía". En un sentido amplio, sin embargo, la clasificación de las ciencias es análoga a la clasificación de los saberes (véase SABER) y a las subdivisiones de la filosofía frecuentemente discutidas por los filósofos antiguos y medievales. En el presente artículo nos referiremos principalmente a las clasificaciones de las ciencias en la época moderna propuestas a partir de Francis Bacon, pero precederemos esta información con algunos datos sobre las divisiones antiguas y medievales.

Una primera división de los saberes fue la establecida por Platón cuando distinguió entre la opinión (VÉASE) y el saber propiamente dicho. Aristóteles, Eudemo de Rodas y muchos comentaristas posteriores del Estagirita dividieron la filosofía en teórica y práctica, y consideraron con frecuencia la lógica como un simple instrumento (y no como una par-

## CIE

te) de la filosofía. Aristóteles, además, clasificó los saberes en tres clases: teóricos, prácticos y poéticos (o productivos). El objeto de los saberes teóricos es la verdad; el de los saberes prácticos, la acción encaminada a un fin; el de los saberes poéticos o productivos, un objeto exterior producido por un agente. Una clasificación muy común de la filosofía en la edad antigua es la que fue popularizada por los estoicos: la filosofía se divide, según éstos, en lógica, física y ética — división que todavía Kant consideraba como adecuada "a la naturaleza de las cosas". Una variante de esta división es la epicúrea: la división de la filosofía en canónica, física y ética. Entre las clasificaciones propuestas durante la Edad Media, unas están basadas en la organización de la enseñanza (es el caso de la división de las artes liberales en el *Trivium* y el *Quadrivium*) y otras siguen precedentes antiguos, especialmente aristotélicos. En lo que toca a las últimas mencionaremos las siguientes: (a) La clasificación de Avicena, el cual, siguiendo a Aristóteles, dividió las ciencias en especulativas y prácticas, y las primeras en ciencia superior (metafísica, filosofía primera o ciencia divina), ciencia media (matemática) y ciencia ínfima (física), (b) La clasificación de Domingo Gundisalvo, el cual, siguiendo la tradición aristotélica árabe, dividió las ciencias en ciencia humana o filosófica y ciencia divina o de la revelación. La ciencia humana se subdividía en ciencia de la elocuencia, ciencia media y ciencia de la sabiduría. La ciencia de la sabiduría tenía dos aspectos: la filosofía teórica y la filosofía práctica. La filosofía teórica era subdividida en física, matemática y teología o filosofía primera — de acuerdo con los grados de abstracción (VÉASE). La filosofía práctica era subdividida en política (o arte del gobierno civil), economía (o arte del gobierno familiar) y ética, (c) La clasificación de Hugo de San Victor, según el cual la filosofía se divide en ciencia teórica (teología, matemática y física, por un lado, y aritmética, música, geometría y astronomía por el otro), en ciencia práctica (ética), en ciencia mecánica (artes mecánicas) y lógica (subdividida en gramática y ciencia disertiva — la ciencia disertiva trata

## CIE

de la demostración probable, y se subdivide en dialéctica y en retórica, o arte de la demostración sofística), (d) La clasificación de Roberto Kilwardby, según el cual la filosofía se divide en filosofía de las cosas divinas (subdividida en natural, matemática y metafísica) y de las cosas humanas (subdividida en ética, artes mecánicas y lógica), (e) La clasificación de un autor desconocido del siglo XIII, presentada por M. Grabmann y que consiste en dividir la filosofía en tres ramas: natural, práctica o moral, y racional. La filosofía natural se subdivide en metafísica, matemática (astronomía, geometría, aritmética, música) y física. La filosofía práctica o moral se subdivide en teología sobrenatural, hipotética (probablemente, economía), política y ética. La filosofía racional se subdivide en retórica, gramática y lógica. A estas clasificaciones podrían agregarse otras. Por ejemplo, fue común en la Edad Media la articulación jerárquica del saber en teología, filosofía y ciencia (incluyendo arte mecánica), así como la clasificación de los saberes según diversos tipos de "luzes": luz superior e inferior, luz exterior e interior (como ocurre en San Buenaventura). Con frecuencia se tendió a organizar las ciencias (según hemos visto en algunos ejemplos anteriores) de acuerdo con los grados de abstracción; lo usual fue entonces presentar la serie: matemática, física y metafísica.

La clasificación más conocida en los comienzos de la época moderna es la de Francis Bacon. Éste clasificó las ciencias según las facultades: memoria, razón y fantasía. La memoria da origen a la Historia, la cual se subdivide en sagrada, civil y natural. La razón da origen a la ciencia, la cual se subdivide en teología natural, en ciencia de la Naturaleza y en ciencia del hombre. La ciencia de la Naturaleza se subdivide en metafísica o estudio de las causas formales y finales, y física, o estudio de las causas materiales y eficientes. La ciencia del hombre se subdivide en lógica o ciencia de la razón propiamente dicha, ética o ciencia de la voluntad, y ciencia de la sociedad. La fantasía da origen a la poesía, subdividida según las normas de la poética clásica. Hobbes subdividió las ciencias en ciencias de hechos (o ciencias his-

## CIE

tóricas y empíricas) y ciencias de razón (o ciencias científico-filosóficas, que tienen por objeto la deducción de lo que el entendimiento sienta como verdadero). Ampère dividió las ciencias en cosmológicas y noológicas. Las ciencias cosmológicas se subdividen en ciencias cosmológicas propiamente dichas (matemática, física) y ciencias fisiológicas (naturales y médicas). Las ciencias noológicas se subdividen en ciencias noológicas propiamente dichas (subdivididas en filosóficas — psicología, ontología, ética — y nootécnicas — tecnestesia, glosología) y ciencias sociales (subdivididas en etnológicas — etnología, arqueología, historia — y política — de los medios de gobierno o cibernética, del Derecho de gentes o etnodicea y de la diplomacia). Schopenhauer dividió las ciencias en puras y empíricas. Las ciencias puras comprenden la teoría del principio del ser y la teoría del principio del conocer. Las ciencias empíricas comprenden la teoría de las causas, la teoría de las excitaciones y la teoría de los motivos. Comte erigió una jerarquía de las ciencias de acuerdo con el grado de su "positividad", ordenándolas en una serie que comienza con la matemática y sigue con la astronomía, la física, la química, la biología y la sociología, con la filosofía como la ciencia más comprensiva en virtud de la concepción comtiana del filósofo como "el especialista en generalidades". W. Whewell presentó varias clasificaciones de las ciencias. Según R. Bianche, en los manuscritos cantabrigienses del citado filósofo aparece una parte dedicada a las ciencias puras, otra a las ciencias de observación y otra a las ciencias reflejas (*reflex sciences*). Estas últimas son las "fundadas en nuestro conocimiento de las acciones y sentimientos de nuestras individualidades y no meramente en observaciones externas"; se trata, pues, de las ciencias morales, llamadas asimismo subjetivas. En su obra sobre la filosofía de las ciencias inductivas, Whewell eliminó las ciencias reflejas o subjetivas y se atuvo a una clasificación basada en un cierto número de ideas fundamentales (tales como el espacio, el tiempo, el número, la causa, la polaridad, la simetría, la causa final, etc.). De ello resulta una clasificación de las ciencias en: ciencias puras, ciencias mecánicas, cien-

## CIE

cias mecánicas secundarias, ciencias mecánico-químicas, química, morfología, ciencias clasificatorias, biología y ciencias paleontológicas (o basadas en la llamada causación histórica). Balmes afirmó que hay cuatro especies de seres y que hay una ciencia especial que se ocupa de cada una de ellas: la filosofía natural, que trata de los seres sometidos al orden natural establecido por Dios; la filosofía moral, que trata de los seres morales sometidos a un orden moral constituido por las leyes que, sin forzar al hombre, le obligan para que use rectamente de la razón y del libre albedrío que Dios le ha otorgado; la filosofía de la historia, que trata de los seres históricos o sociales, seres que pertenecen al orden de la sociedad humana, y la filosofía religiosa, que trata de los seres que se refieren a una providencia extraordinaria y estudia los hechos y revelaciones de un orden superior al natural y social. Spencer propuso una división de las ciencias en ciencias de formas de los fenómenos o abstractas (que comprenden la lógica y la matemática) y ciencias de los propios fenómenos, las cuales se subdividen en ciencias abstracto-concretas (como la física, la química y la mecánica) y en ciencias concretas (como la biología, la psicología y la sociología). Wundt dividió las ciencias en formales y reales. Las primeras comprenden la matemática pura; las segundas se subdividen en ciencias de la Naturaleza y ciencias del espíritu, debiendo ser estudiadas en sus tres aspectos: el fenomenológico, el genérico y el sistemático. Peirce se ocupó mucho de clasificaciones de las ciencias. En lo fundamental dividió las ciencias en dos grandes ramas: ciencias teóricas y ciencias prácticas. Las ciencias prácticas comprenden las ciencias de descubrimiento y las ciencias de revisión (entre estas últimas figura la teoría de las clasificaciones de las ciencias). Las ciencias de descubrimiento se subdividen en tres clases: matemáticas, filosofía (la cual tiene carácter cenoscópico [VÉASE] ) e idioscopia. La matemática se subdivide a la vez en matemática de la lógica, matemática de las series discretas y matemática de lo continuo y pseudo-continuo. La filosofía se subdivide en fenomenología (VÉASE), ciencia normativa (que incluye esté-

## CIE

tica, ética y lógica) y metafísica (que incluye ontología, metafísica religiosa y metafísica física). La idioscopia tiene dos grandes subdivisiones: ciencias físicas (física general, física clasificatoria, física descriptiva) y ciencias psíquicas (física nomológica o psicología, física clasificatoria o etnología, física descriptiva o Historia). Esta clasificación prosigue mediante numerosas subdivisiones. Renouvier clasificó las ciencias en lógicas y físicas. Las ciencias lógicas comprenden la poilogía o investigación de la cualidad (subdividida en lógica formal y gramática general) y la posología o investigación del número, posición, sucesión y devenir (subdividida en álgebra y aritmética, geometría, dinámica y estática, y cálculo de probabilidades). Las ciencias físicas abarcan la Historia natural (subdividida en cosmología y geología, que comprenden geografía, mineralogía, geología propiamente dicha y meteorología, botanología o botánica, análisis vegetal; y zoología, antropología y análisis animal) y la física (subdividida en astronomía, físico-química o física especial, química y análisis matemático físico-químico, biología). A las ciencias lógicas y físicas se agregan las ciencias "imperfectas" o morales, agrupadas bajo el nombre general de Crítica. Ésta se subdivide en crítica tética (que comprende la tética del conocimiento en general o análisis de las categorías de las funciones humanas y de los elementos de la síntesis cósmica; la tética de las ciencias o tética de las ciencias lógicas y físicas; y la tética de las nociones morales o ética, estética, economía, política) y en crítica histórica (o crítica antropológica, etnología, lingüística, arqueología e Historia; crítica especialmente intelectual o moral o Historia de las ciencias, de la filosofía, de la moral, de las religiones, del arte, del Derecho, económico y político, etc.). Adrien Naville (1845-1930) clasificó las ciencias de acuerdo con las respuestas a tres cuestiones fundamentales. La pregunta por lo que es posible y lo que no es posible da lugar a las ciencias de leyes o teoremática. La pregunta por lo que es real y lo que no es real da lugar a las ciencias de hechos o Historia. La pregunta por lo que es bueno y lo que no es bueno da lugar a las cien-

## CIE

cias de reglas o normativas, es decir, a la canónica. Las ciencias de leyes comprenden la nomología, la matemática, la físico-química, la biología somática, la psicología y la sociología, cada una de las cuales es más compleja que la anterior. Las ciencias de hechos comprenden cuatro clases de ciencias históricas: la del mundo inorgánico (astronomía, geología, mineralogía, etc.), la del mundo vegetal, la del mundo animal con exclusión del hombre, y la Historia del hombre. La canónica se divide en canónica de la voluntad o teleocanónica, y teoría de la acción buena o praxicanónica. Stumpf formula diversas clasificaciones según varios principios. Por los objetos las ciencias se dividen en ciencias de funciones y ciencias de fenómenos psíquicos. Las primeras comprenden las ciencias del espíritu (subdivididas en psicología como ciencia de las funciones elementales, y ciencias del espíritu en general en tanto que ciencias de funciones complejas). La ciencia natural y sus derivaciones corresponden al grupo de ciencias que estudian los objetos deducidos de los fenómenos. Las segundas comprenden la fenomenología, la eidología y la ciencia de las relaciones. La metafísica averigua la mutua dependencia entre estos tipos de objetos. Según otros criterios las ciencias se dividen en individuales (ciencias de hechos) y generales (ciencias de leyes); en homogéneas (como la matemática) y heterogéneas (como las ciencias restantes); en ciencias de lo que es (como la física) y ciencias de lo que debe ser (como la ética). Para Dilthey hay dos grandes grupos de ciencias: las ciencias naturales y las ciencias del espíritu (que a veces se llaman culturales, humanísticas o morales y políticas). Según Windelband (VÉASE), las ciencias se dividen en nomotéticas e idiográficas. Según Rickert (VÉASE), hay ciencias generalizantes y ciencias individualizantes. Algunos autores proponen dividir las ciencias en ciencias de objetos ideales y ciencias de objetos reales; otros, en ciencias normativas, y no normativas (fácticas). Una de las más recientes clasificaciones es la de L. Tatarkiewicz. Según este autor, todas las ciencias *comienzan* por tener carácter idiográfico (en el sentido de Windelband y Rickert), de

## CIE

modo que la división entre ciencias idiográficas y ciencias nomotéticas no es aceptable. Ahora bien, las ciencias que no son nomotéticas aspiran sobre todo a agrupar los fenómenos, a establecer sus diferentes tipos. Al final tenemos dos grupos de ciencias: ciencias nomotéticas, que establecen leyes, y ciencias tipológicas, que establecen tipos de fenómenos. Entre las últimas figuran las ciencias históricas. Pero hay, según Tatariewicz, ciencias que son tipológicas y no son históricas (como la geografía y la botánica). En cuanto a las ciencias de la Naturaleza, se dividen en nomológicas y tipológicas; estas últimas se subdividen en sistemáticas (como la botánica) e históricas (como la geología histórica).

Un rasgo común a todas las clasificaciones de las ciencias es su caducidad. Ello es comprensible: las ciencias están continuamente en formación; ciertos territorios límites dan lugar con frecuencia a ciencias nuevas; ciertas ciencias pueden insertarse en dos o más casilleros, etc., etc. Ahora bien, tales inconvenientes no significan que las clasificaciones en cuestión sean inútiles; representan esfuerzos para sistematizar y ordenar cuerpos dispersos de conocimiento, y pueden aceptarse siempre que quienes las propongan tengan presentes dos límites inevitables: el primero es su inagotabilidad; el segundo, su provisionalidad.

Indicaremos solamente las referencias para algunas de las clasificaciones presentadas en los períodos más recientes. Para Balmes, *El Criterio*, cap. XII, 1. — Para Peirce, *Collected Papers*, 1.180-1.283. — Para Renouvier, *Essais de critique générale* (III. *Les Principes de la Nature*), 1864. — Para Wundt, *Einleitung in die Philosophie*, 1900 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía*, 1911). — Para A. Naville, *Classification des sciences et leurs rapports*, 1883 (3ª ed., muy modificada, 1920). — Para Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 1899 (trad. esp.: *Ciencia cultural y ciencia natural*, 1922, reed., 1937). — Para Tatariewicz, "Sciences nomologiques et typologiques: essai d'une classification des sciences", *Proc. of the Xth. Int. Cong. of Philosophy*, 1949, t. II, págs. 621-23. — Véase, además: E. Goblot, *Essai sur la classification des sciences*, 1898. — J. Mariétan, *Problème*

## CIF

*de la classification des sciences d'Aristote à Saint Thomas*, 1901. — P. Tillich, *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden*, 1923. — F. Romero, "Nota sobre las clasificaciones de las ciencias", *Cursos y Conferencias*, II, 3 (1932; reimpresso en *Estudios de historia de las ideas*, 1953, págs. 178-87). — L. Apostel, S. G. Kiriakoff et al., *La classification dans les sciences*, 1963. — La clasificación de W. Ostwald, expuesta en *Die Pyramide der Wissenschaften* (1929) y antes en *Der energetische Imperativ* (1912) ha sido mencionada en el artículo sobre Ostwald.

CIFRA. Karl Jaspers (v.) ha usado el término 'cifra' (*Chiffer*) como término técnico en su metafísica. Entre los lugares en los que dicho autor ha tratado con detalle de la noción de cifra —y de la de "escrito cifrado" (*Chifferschrift*)— figuran *Philosophie*, II (1932) (trad. esp.: *Filosofía*, II [1959], págs. 407-622) y *Von der Wahrheit. I: Philosophische Logik* (1947), págs. 632 y sigs. (et al).

En sustancia, la idea de Jaspers es la siguiente. La realidad empírica (*Realität*) no se basta a sí misma. Por otro lado, la realidad esencial (*Wirklichkeit*) o realidad trascendente parece inaccesible. En vista de ello, se han ensayado varias soluciones, como la de imaginar la existencia de una facultad especial capaz de aprehender la realidad esencial. Aparte de que imaginar una facultad especial del tipo indicado no garantiza la existencia de esta facultad, resulta que en muchos casos se requiere dar de lado la existencia del sujeto como existencia única y concreta para hacer de él una entidad no existencial. Mantener la realidad del sujeto como existencia única y concreta y a la vez afirmar la trascendencia exige, pues, pensar un modo de relacionar el sujeto con lo trascendente a él. La noción de cifra es una respuesta al problema. Por medio de ella Jaspers aspira a solucionar el dualismo *sujeto-objeto* y a la vez evitar la fusión de sujeto y objeto en una sola entidad. En efecto, la cifra es el modo como se "da" el objeto como objeto puro, lo trascendente, el Ser o realidad esencial. La cifra no es, pues, la trascendencia misma, pero es el "lenguaje" en el cual nos habla la trascendencia. Puede decirse que el ser esencial se revela como cifra o símbolo. Por eso la cifra no es propiamente conocida; solamente se "escu-

## CIN

cha" su mensaje. La cifra o símbolo es "el modo más penetrante de estar presente lo que es". Desde luego, hay que evitar lo que podría llamarse la "depreciación" de las cifras, convirtiéndolas en alegorías, figuras estéticas, ideas metafísicas dogmáticas, seres mágicos, etc. La cifra o símbolo en su plenitud es transparencia de lo trascendente; hay que saber "leer" el "lenguaje cifrado" para saber lo que lo trascendente comunica. La lectura puede hacerse de diversos modos, porque hay diversas clases de cifras de acuerdo con el contenido de lo que se interprete. En "la ascensión" hacia la lectura del lenguaje cifrado se pasa por una serie de estadios, tales como la investigación (ciencia), iluminación, reflexión y afirmación, hasta hallar la objetividad que la cifra revela.

CINCO VOCES. Véase PREDICABLES.

CINICOS. La llamada escuela cínica recibe, según algunos autores, su nombre del vocablo 'perro' (κύνων), entendiéndose que los cínicos consideraban este calificativo como un honor. Según Diogenes Laercio, procede del hecho de que Antístenes —usualmente estimado como el "fundador" de la "escuela"— daba sus enseñanzas en el Cinosargo, un gimnasio situado en las proximidades de Atenas. El sentido peyorativo que adquirió la palabra muy posteriormente se debe, en gran parte, al desprecio en que tenían los cínicos las convenciones sociales, y en parte a los adversarios de la escuela, sobre todo desde que algunos de sus "miembros" abandonaron el rasgo ascético y se inclinaron al hedonismo. Pero, en general, el cínico era estimado como el hombre a quien las cosas del mundo eran indiferentes. Epicteto llega a decir que es difícil ser un cínico. Y Juliano el Apóstata establecía una distinción entre los verdaderos cínicos, a quienes hay que imitar, y los falsos cínicos, a quienes hay que combatir. Más que una filosofía, el cinismo es, por supuesto, una forma de vida — εὐτροσις βίου, la llamó ya Diogenes Laercio— forma "esforzada" surgida en un momento de crisis y que, como luego veremos, transforma la corrección en desgarramiento y aun, en casos extremos, en "relajación".

Se ha discutido mucho quiénes fue-

## CIN

ron los fundadores del cinismo. La opinión tradicional —mantenida todavía por E. Zeller— es que hay una línea continua de transmisión del pensamiento cínico que va de Antístenes a Diogenes y de éste a sus discípulos, tanto directos (Crates de Tebas, Onesicrito) como indirectos (Mónino de Siracusa). Esta línea fue seguida, de acuerdo con la mencionada opinión tradicional, por los cínicos de los siglos III y II antes de J. C. (Bion de Borístenes, Menipo de Gadara y otros). Tras una cierta interrupción, el cinismo (siempre considerado como la "escuela cínica") resurgió a fines del siglo I y durante el siglo II después de J. C., cuando florecieron Dion Crisóstomo, Oinomaos, Demonax, Peregrino Proteo, y se extendió con mayores o menores vicisitudes hasta el propio final del mundo antiguo, cuando influyó sobre algunos autores cristianos (cuando menos desde el punto de vista del uso metódico de la "diatriba") o hasta fue adoptado por autores cristianos, como sucedió con Salustio el filósofo y Máximo de Alejandría. Esta opinión tradicional, que hace del cinismo casi exclusivamente una escuela filosófica, está basada, desde luego, en testimonios antiguos. La relación entre Antístenes y Diogenes sobre todo tiene su fundamento en escritores de la Antigüedad, especialmente en Diogenes Laercio, del cual parece resultar que Antístenes fue el fundador de la escuela y Diogenes de Sinope su más popular seguidor y propagador. Ahora bien, todas estas opiniones han sido puestas en duda por recientes investigaciones. Ya antes de discutirse el papel desempeñado por Antístenes en la formación de la escuela cínica hubo una serie de trabajos en favor del reconocimiento de la importancia de dicho pensador como antiplatónico y como fundador de una rama particular y original del socratismo (F. Dümmmler, K. Joël, H. Kesters). A estos trabajos siguieron otros en los cuales se pretendía reducir la importancia de Antístenes y acentuar la de Diogenes (E. Schwartz, U. von Wilamowitz-Moellendorff). Como consecuencia de ello se fue abriendo paso la opinión de que la relación estrecha entre Antístenes y Diogenes mantenida por los escritores antiguos y sostenida por algunos modernos no correspondía

## CIN

a la realidad histórica. D. R. Dudley y F. Sayre llevaron tal opinión hasta sus últimas consecuencias. Resultado de su investigación es que Antístenes no tuvo ninguna conexión con los cínicos y, por consiguiente, que no puede decirse que los cínicos sean descendientes de los socráticos. La relación *Antístenes-Diogenes* fue, según ello, inventada por cínicos posteriores que tenían interés en mostrar que su actitud era una secuela del socratismo. Así, pues, Diogenes fue el verdadero fundador de la escuela y de él dependieron, en mayor o menor medida, todos los que posteriormente han sido calificados de cínicos, cualesquiera que hayan sido sus propósitos: favorecer la "educación" y servir de modelos, predicar la igualdad social o el retorno a la Naturaleza, destacar la autarquía y la filantropía, desarrollar la forma literaria de la diatriba o la vida mendicante y, sobre todo —lo que era común a todos los cínicos—, *despreciar las convenciones*.

Las mencionadas opiniones últimas respecto a los orígenes del cinismo no han sido, sin embargo, aceptadas por todos los autores. Así, R. Hoistäd ha manifestado que la imagen de la sucesión tradicional *Sócrates-Antístenes-Diogenes* es todavía la más adecuada. Las tesis de Dudley y Sayre se deben a haber prestado excesiva atención al carácter anecdótico y legendario de Diogenes con detrimento de su carácter histórico y de su valor intelectual. Esto obligó a Sayre —indica Hoistäd— no solamente a rechazar la conexión de Diogenes con Antístenes, sino a negar al primero toda posibilidad de fundar la escuela cínica. En efecto; acentuar demasiado lo anecdótico de Diogenes equivale a dudar que sea un verdadero filósofo y a negar lo que se había justamente pretendido demostrar: que Diogenes y no Antístenes fue el fundador del cinismo. En vista de esta dificultad, Sayre se vio obligado a atribuir la fundación de la escuela cínica a Crates, quien habría tomado a Diogenes como modelo, pero no como maestro.

Nos hemos extendido sobre la cuestión de los orígenes del cinismo por dos motivos: primero, para mostrar que se trata de un movimiento que solamente hasta cierto punto puede ser llamado una Escuela; segundo,

## CIR

para poner de relieve que las sucesiones de los filósofos todavía tradicionales en las historias de la filosofía ofrecen considerables dificultades cuando son sometidas a crítica. Ahora bien, el *hecho* de que el cinismo no hubiera partido históricamente de Sócrates no permite concluir que hubiese sido posible sin Sócrates. Por este motivo, nos atenemos a la tesis expresada en otro lugar (Ej *hombre en la encrucijada*, 1952, página 31), según la cual "la serie Sócrates-Antístenes-Diogenes, que algunos historiadores consideran históricamente inadmisibles, resulta psicológicamente verdadera". En todo caso, es muy difícil escribir una verdadera historia del cinismo, sobre todo cuando lo consideramos como una actitud vital última y lo examinamos, como es plausible hacerlo en el cinismo antiguo, como una reacción ante una situación histórica de acentuación de una crisis (VÉASE). El aspecto más destacado, y antes ya apuntado, de los cínicos, el anticonvencionalismo, puede entenderse desde este ángulo. Pero como la oposición a las convenciones se matiza de acuerdo con las convenciones de que se trate, una historia del cinismo está probablemente más entretrejada con la historia general que la de cualquiera de las otras escuelas filosóficas antiguas.

Jacob Bernays, *Lucian und die Kyniker*, 1879. — J. Geffcken, *Kynika und Verwandtes*, 1909. — O. Ewald, "Zur Psychologie des Cynikers", *Logos*, 5 (1915). — Donald R. Dudley, *A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century*, 1937. — Farrand Sayre, *Diogenes of Sinope: A Study of Greek Cynicism*, 1938. Edición revisada y aumentada, con el título: *The Greek Cynics*, 1948. — R. Hoistäd, *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man*, 1948. — Influencia de los cínicos sobre primitivos autores cristianos: A. J. Visser, *Cynische filosofie en Christendom*, 1956 (lecc. inaugural en la Univ. de Groninga). — Véanse también las bibliografías de los artículos DIÓGENES DE SINOPE, SEXTO EL EMPÍRICO, y el artículo de Helm (Kyniken) en Pauly-Wissowa (XII-I).

## CIR

dad en sentido metafísico. Se dice entonces que tal realidad opera de modo circular. Ejemplo de ello es el proceso de emanación (VÉASE) y retorno o conversión de lo espiritual en algunos autores neoplatónicos (Plotino y Proclo principalmente) o influidos por el neoplatonismo (Juan Escoto Erigena). El punto de partida y el punto de llegada coinciden, manifestándose a veces, como en Nicolás de Cusa, una *coincidentia oppositorum*. También en Hegel hay la idea del círculo, bien que el carácter a la vez idealista y a la vez dinámico-histórico del sistema hegeliano represente una idea distinta de la circularidad. Esta última se acentúa, además, en Hegel por la importancia que adquiere la "circularidad" de cada tríada. Como hemos visto en otro lugar (véase PERIFILOSOFÍA) se ha podido presentar inclusive la filosofía hegeliana como el ejemplo más perfecto del modo de pensar designado por Hans Leisegang como "el círculo de círculos".

2. En las expresiones "círculo en la prueba" (*circulus in probando*) y "círculo vicioso" (*circulus vitiosus*). El círculo en la prueba es un sofisma del que pueden constituir ejemplos tanto el círculo vicioso como la llamada "petición de principio" (*petitio principii*) (véase SOFISMA). El círculo vicioso es identificado a veces con la petición de principio, pero la mayor parte de autores distinguen ambos, considerando que en el círculo vicioso hay dos proposiciones que se "prueban" una por la otra y viceversa, en tanto que en la petición de principio se trata de una misma proposición formulada de modos distintos. Lo usual es denunciar el círculo vicioso como un sofisma, pero algunos autores (K. Jaspers, Jeanne Hersch, Francisco Romero, Badi Kasm [*L'idée de preuve en métaphysique*, 1959, págs. 224-5]) han señalado que, en metafísica cuando menos, ciertos llamados "círculos viciosos" son inevitables y, por lo tanto, tolerables en "ciertos casos extremos".

3. En expresiones que designan un grupo de personas que, sin constituir formalmente una escuela en sentido tradicional, trabajan filosóficamente según supuestos comunes; así, por ejemplo, el "Círculo de Viena" (VÉASE) [*Wiener Kreis*]. Véase SECTA.

## CIR

CIRCUNSTANCIA. Este término ha sido empleado ya desde la antigüedad latina para designar lo que se halla alrededor — por ejemplo, el aire como algo que se halla alrededor de la Tierra. Si se parte de una cosa determinada, la circunstancia (*circum-stantia*) es lo que rodea a esta cosa en tanto que pertenece de algún modo a lo que se ha llamado luego "horizonte" (VÉASE). 'Circunstancia' ha significado asimismo "derredor, circuito o contorno de una cosa"; en este caso la circunstancia es lo que rodea a la cosa en relación con ella, pero sin pertenecer a su esencia.

El vocablo 'circunstancia' ha adquirido un sentido determinado en el pensamiento de Ortega y Gasset. En las *Meditaciones del Quijote* (1914; O. C. I, 322) Ortega escribió: "Yo soy yo y mi circunstancia". Esto significa no sólo que el sujeto humano se halla rodeado de circunstancias, sino que se constituye como tal sujeto *con sus* circunstancias. La circunstancia en este sentido es lo que el sujeto vive como situación vital, y dentro de ella se halla el mundo. El mundo físico u orgánico se incorpora de este modo a la circunstancia humana, como ingrediente suyo. No es legítimo identificar circunstancia y mundo físico u orgánico. De hecho, lo que llamamos el sujeto humano o el yo es, junto con la circunstancia, un "ingrediente" de una realidad más radical, llamada por Ortega "mi vida" (*Historia como sistema*, 1941; O. C., VI, 34). Es desde este ángulo que debe comprenderse la tesis orteguiana de que el hombre vive *sub specie instantis* y de que es necesariamente "circunstancial".

He aquí tres citas, en orden cronológico, que permiten comprender mejor la compleja naturaleza de la noción de circunstancia:

En el "Prólogo" a la edición de *Obras* (1935) (1935; O. C., VI, 348) Ortega escribió: "Siendo, pues, la vida en su sustancia misma circunstancial es evidente que, aunque creamos lo contrario, todo lo que hacemos lo hacemos *en vista de las circunstancias*. Inclusive cuando nos hacemos la ilusión de que pensamos o queremos algo *sub specie aeternitatis*, nos la hacemos por necesidad circunstancial. Es más: la idea de eternidad, del ser incondicionado, ubicuo, brota en el

## cm

hombre porque ha menester de ella como *contraposto* salvador a su ineludible circunstancia."

En el "Prólogo" a la *Historia de la Filosofía*, de Émile Bréhier (Dos *Prólogos*, 1942; O. C. VI, 391) se lee: "He aquí el primer principio de una 'nueva filología': *la idea es una acción* que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad... Toda idea está adscrita irremediablemente a la situación o circunstancia frente a la cual representa su activo papel y ejerce su función."

En un "Comentario al 'Banquete' de Platón" [en estos instantes en impresión dentro de las "Obras inéditas"] Ortega dice: "Este carácter en que, por lo pronto, consiste el mundo —su ser-me— y, consecuentemente, el estar *radicalmente* referido a mí, me llevó, hace más de treinta años, a buscar otro término con que designarlo, ya que el vocablo 'mundo' había significado siempre en filosofía 'lo que no consiste en referencia a mí (o Yo)'. Lo llamé *circunstancia*. Tiene, además, esta palabra otra ventaja. El conjunto de lo que nos está afectando y nos está importando —positiva o negativamente— y en afrontar lo cual consiste nuestra vida de cada instante, es lo que el hombre cualquiera llama 'las circunstancias' o 'la circunstancia.' O sea: "el mundo es quien se da en la circunstancia (no la circunstancia en el mundo); el mundo consiste en la circunstancia".

Julián Marías (*Introducción a la filosofía*, 3a ed., 1953, § 52, págs. 235-41) ha elaborado la doctrina orteguiana de la circunstancia como "todo lo que se encuentra en mi horizonte vital". La circunstancia puede tener diversos ingredientes: el contorno físico; mi cuerpo; otros cuerpos que son, por lo pronto, cosas, pero que se presentan como otros tantos centros de otras vidas; la realidad social con la que tengo que habérmela; los productos humanos de naturaleza material o artefactos; la historia vivida como "mundo histórico"; los fallecidos; el repertorio de creencias en las que se está (véase CREENCIA); las vivencias (deseos, emociones, etc.); el horizonte de la vida individual y, finalmente, el horizonte escatológico o "las ultimidades".

En ciertos respectos la noción orteguiana de circunstancia es similar a

## CIR

la de situación. Sin embargo, no deben simplemente confundirse ambos conceptos; nos hemos referido a este punto en el artículo sobre situación (*ad finem*),

**CIRENAICOS.** Se considera a los drénateos —así llamados a causa de la ciudad de Cirene, donde nació y vivió Aristipo— como una de las escuelas socráticas (véase SOCRÁTICOS), por cuanto forjaron su doctrina filosófica a base del desarrollo de uno de los rasgos del socratismo —interpretando éste sobre todo como una guía moral para la conducta del sabio. Los cirenaicos coincidían con otras escuelas socráticas, tales como la de los cínicos (VÉASE) y la de los megáricos (v.) en el supuesto de que la felicidad consiste en la tranquilidad del ánimo y de que esta tranquilidad se consigue por medio de la autarquía (v.), es decir, del imperio del hombre sobre sí mismo, único modo de dominar las cosas (y las circunstancias) que le rodean. Dentro de estos supuestos comunes los cirenaicos mantenían varias doctrinas particulares. De ellas mencionamos tres. La primera se refiere a la definición del bien (v.). Como éste era para los cirenaicos el placer inmediato, suele calificarse su doctrina de hedonismo. La segunda concierne al método de alcanzar el bien. Influidos no solamente por el socratismo, sino también por la sofística (véase SOFISTAS), los cirenaicos usaban a este respecto una dialéctica encaminada a mostrar de qué modos pueden utilizarse las circunstancias para conseguir el placer y al mismo tiempo liberarse de los deseos inquietadores producidos por la aspiración al mismo. La tercera toca a la teoría del conocimiento, la cual estaba basada en el primado de la sensación —y con frecuencia de la sensación individual, irreductible a todas las otras—, de modo que los cirenaicos desembocaban por ello muchas veces en un radical subjetivismo y sensualismo (v.). Ahora bien, no todos los miembros de la escuela cirenaica defendían exactamente las mismas doctrinas. Hemos reseñado las opiniones principales de los más destacados cirenaicos en los artículos sobre Aniceris, Aristipo, Hegesías y Teodoro el Ateo.

Ediciones: I *Cirenaici. Raccolta del-*

## CIU

*le fonti antiche*, trad. y estudio preliminar de Gabriele Giannantoni, 1958 (Publicazioni dell' Instituto di Filosofia della Università di Roma, 5). — *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta*, 1961, ed. Erich Mannebach, 1961. — Véase también bibliografía de ARÍSTIPO y SOCRÁTICOS. Además: A. Wendt, *De philosophia cyrenaica*, 1841. — H. de Stein, *De philosophia Cyrenaica*, 1855 (trata sobre todo de Aristipo). — G. V. Lyng, *Om den Kyrenaiske Skole*, 1868 (principalmente sobre Aniceris y Teodoro el Ateo). — Artículo sobre los Cirenaicos (Kyrenaiker) por J. Stenzel en Pauly-Wissowa.

**CIUDAD DE DIOS.** Aunque la idea de la Ciudad de Dios y su oposición a la ciudad del diablo fue expresada con anterioridad a San Agustín (por ejemplo, en Ticonio —"*Ecce duas civitates, unam Dei et unam diaboli*"—, de quien San Agustín la tomó probablemente), solamente en los libros *De civitate Dei* escritos por el Padre de la Iglesia se planteó y desarrolló con toda amplitud el problema. Se trata de un problema que puede ser relacionado con el de la contraposición, subrayada ya por algunos estoicos, entre el ser ciudadano de un Estado-Ciudad (o aun del Imperio) y ser ciudadano del mundo o del cosmos, pero que no es simplemente reductible a ella. En efecto, el cosmos no es, propiamente hablando, una Ciudad, de modo que ser ciudadano del cosmos equivale más bien a sentirse parte o miembro de la Naturaleza, la cual se supone ser la realidad que absorbe últimamente a todos los individuos. Así, la contraposición establecida por San Agustín entre la *Civitas Dei* y la *Civitas diaboli* puede entenderse solamente dentro de una concepción que acentúa el carácter único de la historia y que hace del cosmos un escenario sobre el cual se desarrolla el drama de la historia universal. Sin embargo, las expresiones 'Ciudad de Dios' y 'Ciudad del diablo' han sido interpretadas de varios modos, particularmente en lo que toca a sus relaciones mutuas. Daremos primero una breve explicación del vocabulario usado por San Agustín y procederemos luego a mencionar tres distintas interpretaciones de los citados conceptos.

San Agustín habla de una ciudad celeste espiritual (*civitas coelestis spiritualis*), de una ciudad terrena espiri-

## CIU

ritual (*civitas terrena spiritualis*) y de una ciudad terrena carnal (*civitas terrena carnalis*). La primera parece equivaler a lo que San Pablo llama la Jerusalén superior; la segunda, a lo que el Apóstol llama la Jerusalén actual; la última, a la ciudad (o ciudades) de los paganos. La ciudad celeste espiritual es llamada asimismo ciudad santa, *civitas sancta* o comunidad de los santos. La ciudad terrena espiritual es ejemplificada en Sara e Isaac. La ciudad terrena carnal es representada por Agar e Ismael. San Agustín habla también de la ciudad terrena como una sombra, *umbra*, de la ciudad de Dios o, mejor dicho, de la ciudad de Dios en el cielo.

Una de las interpretaciones es la que relaciona el esquema de San Agustín con un esquema platónico. Así, Hans Leisegang indica que la Ciudad de Dios en el cielo es paralela al reino de las ideas, la Ciudad de Dios en la tierra o ciudad terrena espiritual a la imagen, εἰκὼν, de la idea, y la ciudad terrena carnal o ciudad del diablo, a la imagen de la imagen, es decir, a la sombra, *umbra*, σκία de la Ciudad de Dios celeste, la cual sería el verdadero prototipo. En un espíritu parecido Alfabari había hablado de una Ciudad modelo o ciudad ideal.

Otra interpretación es la que subraya el contraste entre la Ciudad de Dios como representada por el poder espiritual de la Iglesia y la ciudad del diablo como representada por el poder terrenal (especialmente el del Imperio). Las luchas entre el Papado y el Imperio en el curso de la Edad Media han sido con frecuencia interpretadas en este sentido. Muchos historiadores y filósofos presentan esta interpretación en su descripción de la idea agustiniana del contraste entre las dos ciudades.

Otra interpretación, debida a Gilson, y probablemente la más correcta, es la que destaca el carácter teológico y místico de la doctrina agustiniana. Según ella, la Ciudad de Dios es la ciudad de los elegidos y la ciudad del diablo la de los reprobados. Por consiguiente, la Ciudad de Dios no puede identificarse con la Ciudad en esta tierra ni siquiera con la Iglesia. En efecto, aun dentro de la Iglesia hay hombres que son reprobados y que no pertenecen a la Ciudad de Dios. Gilson se basa para su in-

## CIU

interpretación en el sentido que da San Agustín al término 'ciudad': es aquella congregación de hombres que reconocen unas creencias comunes. 'Ciudad' es, pues, un término que tiene en San Agustín un sentido místico. Así, los nombres de *Ciudad divina* y *Ciudad terrena* son designaciones simbólicas que pueden expresarse de otros modos: por ejemplo, Jerusalén o *visio pacis* y Babilonia o *confusio*. La *civitas terrena* es la ciudad de los hombres que tienen el amor a Dios. Las dos ciudades se hallan confundidas en esta tierra, pero separadas en los designios de Dios. Son dos ciudades místicas "y sus pueblos respectivos son el de los elegidos y el de los condenados". Por eso la ciudad terrestre no es la ciudad temporal y política, sino la ciudad de la perdición.

Dos problemas pueden plantearse con respecto a la noción de la Ciudad de Dios.

Uno es el de la relación entre la idea de la Ciudad de Dios y la idea de la República ideal o utopía (VÉASE). Si consideramos la Ciudad de Dios agustiniana como un prototipo de carácter platónico, las relaciones entre las dos ideas son innegables. Si la estimamos, en cambio, como una realidad mística nos será difícil aproximar las dos concepciones. Las relaciones entre la idea de la Ciudad de Dios y la de la República ideal pueden estudiarse, además, contrastando ciertas analogías y diferencias entre San Agustín, Platón y Cicerón. Es lo que ha hecho Domenico Pesce (*op. cit. infra*). Según este autor, San Agustín y Platón coinciden en ser pesimistas (y aun "radicalmente pesimistas") en su concepción del hombre y de la sociedad, en tanto que Cicerón es optimista y "humanista", pues sostiene que el carácter altruista del hombre se manifiesta a través de la historia. Por otro lado, mientras Platón y Cicerón se basan en el concepto "antiguo" del Estado-ciudad San Agustín sostiene que hay una diferencia entre lo temporal y lo espiritual, entre lo político y lo ético — diferencia ya entrevista por Sócrates. Finalmente, mientras Platón parece ocuparse primariamente de la sociedad de los filósofos, Cicerón tiene en vista la sociedad de los ciudadanos, y San Agustín la de los santos. Otro problema es el de la pro-

## CIU

longación y transformación de la concepción agustiniana en el curso de la historia. Gilson ha hablado de las metamorfosis de la Ciudad de Dios, incluyendo entre ellas las ideas de la *Respublica christiana*, de Roger Bacon, de la *Monarchia* o Imperio universal, de Dante, de la paz de la fe (*pax fidei*) de Nicolás de Cusa, de la *Città del Sole* de Campanella, de la idea de la unidad de Europa tal como se ha manifestado en varios momentos de la época moderna, de la ciudad leibniziana de los filósofos del siglo XVIII y de la ciudad de los sabios de los positivistas comtianos. No ha incluido, en cambio, entre dichas metamorfosis ni el mesianismo marxista (por razones que indica expresamente) ni las ideas de Marsilio de Padua (sin indicar razones). Por otro lado, C. L. Becker había hablado ya de "la Ciudad de Dios de los filósofos del siglo XVIII". Contra ello podría argüirse que desde el estricto punto de vista místico agustiniano solamente algunas de dichas metamorfosis entran en el marco de la idea de la Ciudad de Dios y que si, para evitar este inconveniente, se amplía el citado punto de vista no hay motivo para no incluir otras visiones, acaso con una sola condición: la de que no fuesen exclusivamente immanentes a este mundo.

Texto de *La Ciudad de Dios*, a base de la edición de Dombart-Kalb, revisada, con trad. por Lorenzo Riber, 1953. — O. Schilling, *Die Staat- und Soziallehre des heiligen Augustinus*, 1910. — H. Scholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustinus' De Civitate Dei, mit einem Exkurs: Fructio Dei, ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und der Mystik*, 1911. — J. N. Figgis, *The Political Aspects of St. Augustine's City of God*, 1921. — A. Combès, *La doctrine politique de Saint Augustin*, 1927. — V. Stegemann, *Augustins Gottesstaat*, 1928. — E. Baker, *Church, State and Study*, 1930. — L. Curtis, *Civitas Dei*, 3 vols. 1950 (reimpreso luego en 1 vol.). — J. H. S. Burleigh, *The City of God: A Study of St. Augustine's Philosophy*, 1949. — G. Ruotolo, *La filosofia della storia e la città di Dio*, 1950. — H. Leisegang, *Denkformen*, 2ª ed., 1951. — Th. Mommsen, "Saint Augustine and the Christian Idea of Progress", *Journal of the History of Ideas*, XII (1951), 346-74. — E. Gilson, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, 1952 (trad.

## CLA

esp.: *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, 1954. — Domenico Pesce, *Città terrena e città celeste nel pensiero antico*, 1957. — Yves Congar, "Civitas Dei et Ecclesia chez saint Augustin. Histoire de la recherche: son état présent", *Revue des Études augustiniennes*, III (1957), 1-14. — Manuel García Pelayo, *El reino de Dios como arquetipo político*, 1960 (Sobre el "reino de Dios" en la alta Edad Media). — Sergio Cotta, *La città politica di Sant'Agostino*, 1960. — Jean-Claude Guy, *Unité et structure logique de la "Cité de Dieu" de saint Augustin*, 1961. — Además: J.-M. del Estal, A. Custodio Vega et al., *Estudios sobre la "Ciudad de Dios"*, 2 vols., 1956 (arts. procedentes de Nos. extraordinarios de la revista *La Ciudad de Dios*).

CIVITAS DEI. Véase CIUDAD DE DIOS.

CLAREMBAUD de Arras (Clarenbaldus) (*fl. ca.* 1155), arcediano en la catedral de Arras, en la Picardía, fue discípulo de Thierry de Chartres y de Hugo de San Victor. Uno de los representantes de la llamada "Escuela de Chartres" (VÉASE), Clarembaud de Arras defendió, como Thierry, una doctrina realista de los universales, y concibió a Dios como pura forma y puro acto — como "forma de ser" o *forma essendi*. Esta última fórmula ha inducido a algunos historiadores a hablar del panteísmo de Clarembaud, pero se ha observado (É. Gilson) que no hay tal panteísmo; decir que Dios se halla dondequiera por esencia no es la mismo que afirmar que todo es Dios. Junto a la idea de Dios como forma pura, Clarembaud presentó la idea de materia como pura posibilidad. Los autores antiguos influyentes en el pensamiento de Clarembaud parecen haber sido Boecio y los neoplatónicos, especialmente a través de la interpretación de Calcidio.

Clarembaud de Arras escribió un comentario al *De Trinitate*, de Boecio; véase Wilhelm Jansen, *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate, ein Werk aus der Schule von Chartres im 12. Jahrhundert*, 1926 [Breslau Studien zur histor. Theologie, 8]. — Véase también N. M. Haring, "A Hitherto Unknown Commentary on Boethius' De Hebdomadibus Written by Clarenbaldus of Arras", *Mediaeval Studies*, XV (1953), 212-21 y algunas de las obras mencionadas en la bibliografía de CHARTRES (ESCUELA DE) (J. M. Parent, T. Gregory).

CLA

CLARKE (SAMUEL) (1675-1729), nac. en Norwich, fue a la vez un defensor de la física de Newton y de la religión natural racional —que para él coincidía con la revelada— contra el materialismo y el determinismo mecanicista. El carácter polémico del pensamiento de Clarke, que tuvo en su tiempo gran resonancia, se advierte sobre todo en su doble movimiento de apología y de crítica: la primera en favor de la física de Newton, de la química de Boyle, de la inmortalidad e inmateralidad del alma; la segunda, contra Collins, Spinoza, Hobbes, Leibniz, Locke. Pero esta polémica no tiene, en el fondo, otro sentido que el de la confirmación de su pensamiento moral y religioso, cuyo supuesto último es la conformidad del sentido moral del hombre con la voluntad de Dios y el orden de la Naturaleza. De ahí que las diversas actitudes morales del hombre según las ocasiones y los seres sean expresión de armonía y no de contradicción insoluble; las diferencias se deben no tanto a la arbitrariedad del sentido moral como a la necesidad que tiene el hombre de conformar su acción según la estructura de los seres naturales.

Obras principales: *A Demonstration of the Being and Attributes of God. Hobbes, Spinoza and Their Followers*, 1705-1706; reimp., 1963. — *A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*, 1706; reimp., 1963. — *Remarks upon a Book Entitled a Philosophical Enquiry Concerning Human Liberty*, 1715. — Ed. de la "Correspondencia Leibniz-Clarke" por A. Robinet según manuscritos originales de las bibliotecas de Hanover y Londres (París, 1957) [la "Correspondencia" se publicó originariamente en 1717, reed., 1738; hay otra ed. reciente con varios textos de Newton, por H. G. Alexander, 1956]. — Véase R. Zimmermann, *Clarks Leben und Lehre*, 1870.

CLARO. Los escolásticos distinguían entre las ideas *claras* y las *oscuras*, las *distintas* y las *confusas*. Idea clara es la que distingue o discierne un objeto de otros; idea oscura, la que no efectúa este discernimiento. Idea distinta es la que manifiesta las notas del objeto por las cuales se constituye, o sea la que distingue el objeto mediante denomina-

CLA

ciones intrínsecas, permitiendo conocer su naturaleza íntima. Idea confusa es la que distingue el objeto mediante denominaciones extrínsecas. Aun cuando en las ideas confusas hay algunas que descubren ciertas notas íntimas, no lo hacen de un modo actual y explícito, sino virtual e implícito. Las ideas distintas son por ello claras y las oscuras son confusas.

La cuestión de la claridad (y distinción) en las ideas desempeña un papel fundamental en la filosofía cartesiana. La primera de las reglas del método (*Discours*, II) es la de no admitir nada a menos que se presente a la mente tan clara y distintamente que no haya ocasión de ponerlo en duda (Cfr. también *Med.*, III). "Las cosas que concebimos muy clara y distintamente —escribe Descartes— son todas ellas verdaderas" (*Med.*, IV). En las *Regulae* (III), Descartes habla de "intuición clara y evidente". En los *Princ. phil.* (I. 45), de "conocimiento claro y distinto". En este mismo pasaje el filósofo da una definición de estos términos tan usados en su obra: "Llamo claro al conocimiento que se halla presente y manifiesto a un espíritu atento, como decimos que vemos claramente los objetos cuando, hallándose presentes a nuestros ojos, obran asaz fuertemente sobre ellos, y en cuanto éstos están dispuestos a mirarlos. Llamo distinto al conocimiento que es tan preciso y diferente de todos los demás que no abarca en sí sino lo que aparece manifiestamente a quien considera tal conocimiento como es debido." Aunque fundada en concepciones escolásticas, la doctrina de Descartes al respecto no coincide con ellas. Por eso admite Descartes (*Princ. phil.*, I. 46) que un conocimiento puede ser claro sin ser distinto, pero no a la inversa. Se puede advertir que los criterios de claridad y distinción en Descartes son no solamente criterios lógicos o criterios epistemológicos, sino también criterios ontológicos. Ello se debe a que Descartes considera que la idea es la cosa misma en tanto que es vista (directamente intuitiva), de modo que la claridad y distinción en las ideas es a la vez la claridad y distinción en las cosas.

El problema que nos ocupa no fue tan fundamental en otros filósofos modernos como lo fue en Descartes, pero la mayor parte de los pensadores de

CLA

los siglos XVII y XVIII lo tuvieron de algún modo en cuenta. La claridad fue con mucha frecuencia equiparada al conocimiento completo, adecuado, directo, intuitivo, etc. — así, en Locke, quien afirma que el espíritu tiene una percepción completa y evidente de las ideas claras, siendo las ideas distintas aquellas en las que el espíritu percibe una diferencia respecto a cualquier otra idea. Spinoza hablaba sobre todo de ideas adecuadas (véase ADECUADA) e ideas mutiladas o confusas (*Eth.*, III, prop. I, dem.). Afirmaba asimismo que el espíritu puede tener ideas claras y distintas, e ideas confusas (*ibid.*, prop. IX). En su escrito *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, de 1684 (Gerhardt, IV. 422-26), Leibniz indica que el conocimiento puede ser oscuro o claro. Las ideas claras pueden ser indistintas o distintas; las ideas distintas, adecuadas o inadecuadas, simbólicas o intuitivas. El conocimiento perfecto es el que es a la vez adecuado e intuitivo. "El conocimiento es *claro* —escribe Leibniz— cuando es suficiente para permitirme reconocer las cosas representadas." En el *Discours de métaphysique* (XXIV) Leibniz escribe que un conocimiento es confuso cuando se puede reconocer una cosa entre otras sin poder decir en qué consisten sus diferencias o propiedades. Así, se puede percibir (y juzgar) algo claramente sin poder poner de manifiesto las marcas o signos que lo caracterizan. "Contra Locke, el cual llama clara a la percepción evidente, y distinta a la que sirve para distinguirla de otras, Leibniz sostiene que las ideas distintas son distinguidas" (Pierre Burgelin, *Commentaire du Discours de Métaphysique de Leibniz*, 1959, pág. 236).

No obstante las diferencias entre los mencionados autores todos parecen tender a considerar la claridad como una especie de transparencia y la distinción como una "precisión" (en el sentido etimológico de "preciso", esto es, "separado").

Común a todos ellos parece ser, además, la idea de que la claridad y distinción pertenecen a algo simple — como las *naturae simplices* cartesianas. Parece que nos hallamos aquí ante un doble condicional: (1) Si lo simple es verdadero, y lo verdadero es claro, lo simple es claro y (2) Si lo simple es claro, y lo claro es verda-

## CLA

dero, lo simple es verdadero. En todo caso, se afirma que la claridad y la verdad van parejas. Así lo expresó Vauvenargues en varios apotegmas: "La oscuridad es el reino del error", "No habría errores que, convertidos en claros, no perecieran por sí mismos", "La claridad es la buena fe de los filósofos" (*Réflexions et máximes*, V, VI y CCCLXIV respectivamente). Otros autores, en cambio, han tratado de enfocar el problema de la claridad de otros modos. Léase, por ejemplo, lo que escribe Kant en el Prefacio a la primera edición de la *Crítica de la razón pura*: "En cuanto a la claridad, el lector tiene el derecho de pedir, ante todo, claridad *discursiva* (lógica) por medio de *conceptos*, y segundo claridad *intuitiva* (estética) por medio de ilustraciones." No se puede decir que baste el esfuerzo de ser claro: algunos libros, dice Kant, hubieran sido mucho más claros si no se hubiese hecho tal esfuerzo de ser claro. De la claridad, como de Dulcinea según Don Quijote, hay, pues, "mucho que hablar".

En la filosofía contemporánea se ha puesto de nuevo sobre el tapete la cuestión de la claridad con las tendencias llamadas "analíticas". La claridad ha sido entendida por los filósofos de dichas tendencias sobre todo como claridad en los enunciados. Las nuevas "naturalezas simples" no son ya entidades —ni siquiera entidades en tanto que intuitiva y directamente vistas o concebidas—, sino "hechos atómicos" en el sentido que tiene esta expresión en el atomismo lógico (VÉASE). Gran parte de las tendencias en cuestión han realizado gran esfuerzo para dilucidar o aclarar el significado de expresiones lingüísticas. "Todo lo que se puede decir —escribió Wittgenstein— se puede decir claramente." Este apotegma o principio puede ser aceptado por muchos filósofos analíticos y lingüísticos, incluyendo muchos que se han apartado diametralmente de la "primera fase" del pensamiento de Wittgenstein — y, por supuesto, el propio Wittgenstein (véase VAGUEDAD).

Según Bergson (*La pensée et le mouvant*, 1934, págs. 31-2) hay dos especies de claridad: (1) la de la idea que nos presenta dispuestas en un nuevo orden ideas elementales ya poseídas, y (2) la de la idea radicalmente nueva y absolutamente simple,

## CLA

captada por intuición. La primera especie de claridad no ofrece dudas; la inteligencia se mueve en un terreno familiar y pasa de lo menos conocido a lo más conocido. La segunda especie de claridad es negada con gran frecuencia; como dicha idea nueva es simple y no puede descomponerse en otras, parece por lo pronto incomprensible. Sin embargo —dice Bergson—, tan pronto como la adoptamos provisionalmente y la "aplicamos" a territorios distintos de los del conocimiento, descubrimos que tal idea, ella misma oscura, sirve para disipar oscuridades. Hay, pues, que distinguir entre *ideas que son luminosas en sí mismas e ideas que iluminan*. A cada especie de ideas corresponde una especie de claridad: la "interna" y la "irradiante" respectivamente. La observación de Bergson plantea un problema. En efecto, las ideas que no son claras en sí mismas, pero que iluminan el pensamiento, pueden ser interpretadas de varios modos: (a) o como ideas que penetran "el fondo de lo real", (b) o como ideas que regulan nuestro conocimiento de lo real, (c) o como ideas que carecen de toda significación por no poder ser comprobada su verdad en lo real. A cada una de estas concepciones corresponde una distinta filosofía. La concepción de Bergson oscila probablemente entre (a) y (b); Bergson no osa señalar que tales ideas son algo más que regulativas, pero el resto de su filosofía permite interpretarlas como intuiciones que permiten descubrir la entraña de la realidad.

Antonio Millán Puelles (*op. cit. infra*, págs. 19 y sigs.) distingue entre las siguientes especies de claridad: (1) Claridad radical; (2) Claridad formal; (3) Claridad instrumental (o "claridad en sentido ordinario [corriente]"). La claridad radical y la formal se caracterizan por el rigor, pero se distinguen entre sí por cuanto la primera presenta la verdad objetiva en su completa transparencia, y la segunda se manifiesta en la perfección de la exposición. La claridad instrumental es una claridad auxiliar. A su vez, la claridad formal puede ser sistemática (o discursiva) y conceptual (o intuitiva).

Véase también el artículo VAGUEDAD y su bibliografía. — Cfr. Francisco Romero, "Teoría y práctica de

## CLA

la verdad, la claridad y la precisión" (en *Filosofía de la persona*, 1944). — Hans König, *Der Begriff der Heiligkeit. Studie über seine Wandlung und seine Formen* (prefacio de F. Gonseth), 1947. — Antonio Millán Puelles, *La claridad en filosofía y otros estudios*, 1958.

CLASE. I. *Concepto lógico*. Se ha definido a veces la clase como una serie, grupo, colección, agregado o conjunto de entidades (llamadas *miembros*) que poseen por lo menos una característica común. Ejemplos de clases pueden ser: la clase de los hombres, la clase de objetos cuya temperatura en estado sólido es inferior a 10° centígrados, la clase de las voces que empiezan con la letra V en esta página, etc., etc. Sin embargo, como la definición anterior, bien que útil como una primera introducción a la noción de clase, es a la vez poco rigurosa e incompleta, es menester dar al respecto mayores precisiones. Lo haremos siguiendo una línea histórica; empezaremos con un resumen de las contribuciones de Boole y Schröder a la lógica de las clases, seguiremos con las definiciones proporcionadas por Whitehead y Russell y terminaremos con una exposición de la noción de clase tal como es admitida por la mayor parte de los lógicos contemporáneos.

Boole estableció en 1854 un cálculo lógico de clases basado en las leyes a que son sometidos los símbolos que representan "cosas", tales como "todos los x" o "la clase x". Si x representa, por ejemplo, *eosas buenas*, y si y representa *hombres*, xy representará *la clase de los hombres buenos*. Podemos agregar otros símbolos para ir precisando la noción de clase. Así, si z representa *suecos*, xyz representará *la clase de los hombres suecos buenos*. Las leyes que regulan la formación de tales símbolos son, como dice Boole, leyes del pensamiento y no de las cosas. Pero, además, tales símbolos son conmutativos, como los símbolos del álgebra, y, por lo tanto, puede construirse un álgebra de signos que representen clases. Esta álgebra está regida por ciertas leyes, a algunas de las cuales nos referiremos posteriormente. Boole formuló algunas de las leyes fundamentales del álgebra de clases; además, determinó el valor lógico de los símbolos '0' y '1', que representan

## CLA

respectivamente las clases nula y universal de que también nos ocuparemos luego.

En 1890 Ernst Schröder desarrolló asimismo el cálculo de clases a base de las investigaciones de Boole y otros autores. El cálculo de clases presentado en los tratados lógicos posteriores recibe por ello con frecuencia el nombre de *álgebra de Boole-Schröder* (aun cuando el nombre de Augustus de Morgan debería agregarse también al de ellos). Según Schröder, las clases se refieren a *cualesquiera cosas* u "objetos del pensar", incluyendo, por lo tanto, la posibilidad de su interpretación como clases de números. Las clases son especies de individuos, y en particular también conceptos considerados según su alcance (*Umfang*). Cada clase es representada mediante una letra. Esta representación se utiliza igualmente para lo que Schröder llama *territorios* (*Gebiete*) o multiplicidades de elementos, conceptos considerados en su contenido, juicios o enunciados, inferencias y grupos.

En los *Principia Mathematica* (I. Int. Cap. iii y Parte I, Sec. C, 20), de Whitehead-Russell, se procede a presentar la noción de clase en la forma siguiente. "En virtud del axioma de reducibilidad—escriben dichos autores—, si  $\varphi \hat{z}$  es cualquier función, hay una función predicativa formalmente equivalente a  $\psi ! z$ ; entonces la clase  $\hat{z} (\psi z)$  es idéntica a la clase  $\hat{z} (\psi ! z)$ , de modo que cada clase puede ser definida mediante una función predicativa. De ahí que la totalidad de las *clases* a las cuales puede decirse significativamente que pertenece o no pertenece un término dado, es una totalidad legítima, aunque la totalidad de *funciones* a las cuales puede decirse significativamente que pertenece o no pertenece un término dado, no es una totalidad legítima. Las clases a las cuales un término dado,  $a$ , pertenece o no pertenece son las clases definidas por funciones  $a$ ; hay también las clases definidas por funciones predicativas  $a$ . Las llamaremos clases  $a$ . Entonces las *clases a* forman una totalidad legítima, derivada de la de las funciones predicativas  $a$ ."

Con el fin de aceptar la anterior definición es necesario, empero, indicar las condiciones que debe cum-

## CLA

plir un símbolo para operar o servir como clase. Estas condiciones son las siguientes: (1) Toda función preposicional debe determinar una clase que puede ser considerada como la colección de todos los argumentos que satisfacen la función en cuestión. (2) Dos funciones preposicionales formalmente equivalentes deben determinar la misma clase, y dos que no son formalmente equivalentes deben determinar diferentes clases. La clase queda determinada, pues, por la calidad de miembro (o hecho de pertenencia). A la inversa, dos funciones proposicionales que determinan una misma clase deben ser formalmente equivalentes. (3) Hay que poder definir no sólo clases, sino clases de clases. (4) En todos los casos debe carecer de significación (lo que no equivale a ser falso) suponer que una clase es miembro de sí misma o no es miembro de sí misma (véase PARADOJA). (5) Debe ser posible—aunque muy difícil—formular proposiciones sobre *todas* las clases compuestas de individuos, o sobre *todas* las clases compuestas de objetos de cualquier tipo (VÉASE) lógico. Esta última condición ha sido muy discutida en la lógica contemporánea, sobre todo en la medida en que se ha puesto en tela de juicio el principio russelliano de reducibilidad.

Las clases son consideradas por Whitehead y Russell como "ficciones lógicas" y como "símbolos incompletos". "La siguiente teoría de las clases—escriben dichos autores—, aunque proporciona una notación para representarlas, evita el supuesto de que hay cosas que pueden llamarse clases... Los símbolos incompletos que ocupan el lugar de las clases sirven para proporcionar técnicamente algo idéntico en el caso de dos funciones que poseen la misma extensión; sin algo que represente clases no podemos, por ejemplo, contar las combinaciones que pueden ser formadas a base de una serie dada de objetos."

Según Russell, la teoría de las clases se reduce a un axioma y a una definición. El axioma enuncia: "Hay un tipo,  $\tau$ , tal que si  $\phi$  es una función que puede tomar un objeto dado,  $a$ , como argumento, habrá una función,  $\psi$ , del tipo  $\tau$  que será formalmente equivalente a  $\phi$ ." La defini-

## CLA

ción señala: 'Si  $\phi$  es una función que puede tomar un objeto dado,  $a$ , como argumento, y  $\tau$  es el tipo mencionado en el axioma anterior, decir que la clase determinada por  $\phi$  tiene la propiedad  $f$  será decir que hay una función del tipo  $\tau$  formalmente equivalente a  $\phi$  y que posee la propiedad  $f$ .' Así, una clase,  $F$ , será la totalidad de los objetos que poseen una cierta propiedad  $f$ , es decir, la totalidad de los objetos  $x$  para los cuales será verdadera la expresión ' $f(x)$ ' (Cfr. *Introduction to Mathematical Philosophy*, 1919, págs. 184 y sigs.).

Nos hemos extendido sobre las anteriores definiciones y precisiones por ser consideradas como la base, ya tradicional, sobre la cual se apoyan las posteriores investigaciones acerca de la noción de clase. Ahora bien, la lógica contemporánea considera que varias de las anteriores formulaciones adolecen de falta de rigor. Procederemos, pues, según anunciamos al comienzo, a exponer los rasgos fundamentales de la actual lógica de las clases.

Si consideramos el enunciado:

Osear es colérico,

observaremos que 'es colérico' puede ser leído de dos modos: (1) 'tiene la propiedad de ser colérico'; (2) 'es un miembro de la clase de las entidades coléricas' o 'pertenecer a la clase de las entidades coléricas'. En el primer caso, el enunciado en cuestión puede ser expresado mediante 'Fx' (véase CUANTEFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL y CUANTIFICADOR), donde ' $F$ ' es una letra predicado que se lee 'es colérico'. En el segundo caso, el enunciado en cuestión puede ser expresado mediante:  $x \varepsilon A$ ,

donde  $Y$  (abreviatura de 'εστí' propuesta por Peano) se lee 'es un miembro de la clase' y ' $A$ ' es una letra que representa una clase (en el ejemplo en cuestión la clase de las entidades coléricas). La expresión ' $x \varepsilon A$ ' es empleada para sustituir un *abstracto* o nombre de clase. En la lógica de las clases los abstractos designan, en efecto, las clases de todas las entidades que tienen ciertas propiedades. La expresión:

$$\hat{x} Fx$$

es un abstracto, que se lee 'la clase de todos los  $x$  tales, que  $Fx$ '. El sig-

ULA

no '^' sobrepuesto a 'x' recibe el nombre de *capucha*;  $\hat{x}$  es llamada por ello *letra encapuchada*. El enunciado 'Oscar es colérico', leído, en el sentido mencionado en (2), como

Oscar  $\varepsilon$  colérico,

será, pues, igual a:

Oscar  $\varepsilon \hat{x}$  (*x es colérico*),

es decir:

Oscar es un miembro de la clase de todos los *x* tales, que *x* es colérico. De un modo general se usan en la lógica de las clases expresiones tales como:

$$y \varepsilon \hat{x} Fx,$$

$$x \varepsilon \hat{z} Gzw,$$

etc.,

pero con el fin de evitar las complejidades de estas notaciones, se prefieren abreviaturas tales como:

$$x \varepsilon A,$$

$$x \varepsilon B,$$

etc.

Las letras 'A', 'B', 'C', etc. son empleadas, pues, para expresar 'la clase A', 'la clase B', 'la clase C', etc. Observemos que algunos autores prefieren las minúsculas latinas cursivas 'a', 'b', 'c'; otros, las letras 'K', 'L', etc.; otros, finalmente (como Whitehead y Russell) las minúsculas griegas ' $\alpha$ ', ' $\beta$ ', etc. Nosotros nos atendremos al primer uso.

La noción de clase ha sido confundida a veces con las nociones de agregado o de todo. Esta confusión debe evitarse, pues de lo contrario se corre el riesgo de equiparar una entidad concreta con una entidad abstracta. Las clases son entidades abstractas, aun cuando los miembros de que se componen sean entidades concretas. También se ha equiparado la noción de clase con la de propiedad. Esta última equiparación tiene mayor fundamento. Como dice Carnap, dos clases —correspondientes a dos predicadores; por ejemplo, 'P' y 'Q'— son idénticas si tienen los mismos elementos, es decir, si 'P' y 'Q' son lógicamente equivalentes. La intensidad del predicador 'P' es la propiedad P; su extensión es la clase correspondiente. 'Intensión' y 'propiedad' son usados aquí en sentido objetivo y no mental. Por su lado, Quine señala que clase y atributo son ambas entidades abstractas, designadas por términos abstractos.

CLA

En el álgebra de Boole-Schröder se asumen un cierto número de ideas elementales (símbolos de clases, negación, igualdad, producto, clase nula), se construyen algunas definiciones (clase universal, suma lógica, inclusión) y se proponen varios postulados (operaciones con clases). De las definiciones y los postulados se deducen todas las leyes del álgebra de clases. Todo ello recibe el nombre de *cálculo de clases*. Algunos autores distinguen entre relaciones de unas clases con otras (identidad, inclusión, exclusión, intersección) y operaciones con clases o cálculo de clases propiamente dicho (suma, producto). Nosotros nos limitaremos a mencionar las nociones fundamentales del álgebra de clases y a formular algunas leyes de tal álgebra.

Las nociones fundamentales de referencia son la de complemento, la de inclusión, la de identidad, la de suma, la de producto, la de clase universal y la de clase nula. Excepto las dos últimas, las demás han sido presentadas y definidas en los artículos correspondientes (véase COMPLEMENTO, INCLUSIÓN, IDENTIDAD, SUMA, PRODUCTO). Nos confinaremos, pues, aquí a las nociones de clase universal y clase nula e indicaremos a continuación las representaciones gráficas usuales de algunas de las nociones anteriores.

La clase universal es la clase de todos los miembros en el universo del discurso. Esta clase es simbolizada por 'V' (algunos autores usan 'I'). La clase universal es definida del modo siguiente:

$$V = \text{def. } \hat{x} (x = x),$$

donde ' $x = x$ ' es satisfecho por todo.

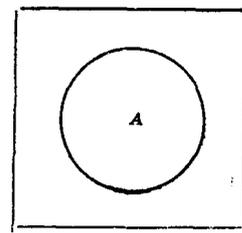
La clase nula (también llamada *vacía*) es la clase a la cual no pertenece ningún miembro en el universo del discurso. Esta clase es simbolizada por ' $\Lambda$ ' (algunos autores usan ' $O$ '). La clase nula es definida del modo siguiente:

$$\Lambda = \text{def. } \hat{x} (x \neq x),$$

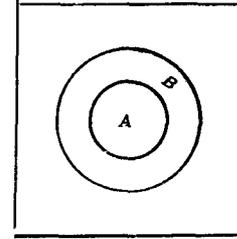
donde ' $x \neq x$ ' no es satisfecho por nada.

La representación gráfica de las clases (muy usada para comprobar la validez o no validez de los silogismos a que nos hemos referido en el artículo VENN [DIAGRAMAS DE] se basa en el diagrama:

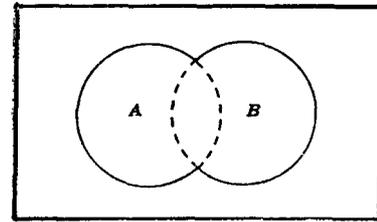
CLA



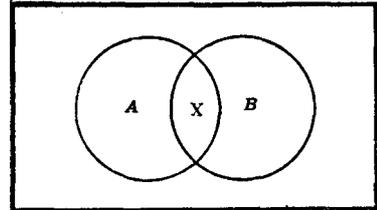
en el cual se representa gráficamente la clase A. El diagrama:



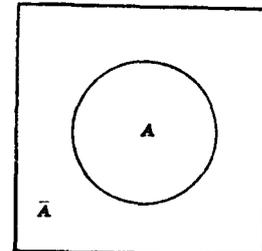
representa la inclusión de una clase, A, en una clase, B; todos los miembros de A son, pues, miembros de B. El diagrama:



representa la suma de dos clases, A y B; hay, pues, una clase compuesta de todas las entidades que pertenecen a A o a B o a las dos. El diagrama:

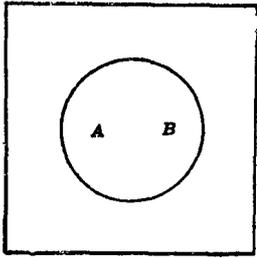


representa el producto de dos clases, A y B; el área marcada con una cruz representa la clase de todas las entidades que pertenezcan a la vez a A y a B. El diagrama:



CLA

muestra el complemento,  $\bar{A}$ , de  $A$ ; el área en la cual está  $A$  representa la clase de todos los miembros que no pertenecen a  $A$ . El diagrama:



representa la identidad de dos clases,  $A$  y  $B$ ; los miembros de la clase  $A$  son los mismos que los miembros de la clase  $B$  y viceversa.

Las leyes del álgebra de clases son expresadas mediante fórmulas booleanas, muchas de las cuales son paralelas a las tautologías o leyes de la lógica sentencial. He aquí algunas de las leyes del álgebra de clases:

- AC1 :  $A = A$ ,
- AC2 :  $(A \cap \bar{A}) = \Lambda$ ,
- AC3 :  $(A \cup \bar{A}) = V$ ,
- AC4 :  $A \subset A$ ,
- AC5 :  $\Lambda \subset A$ ,
- AC6 :  $A \subset V$ ,
- AC7 :  $A = \bar{\bar{A}}$ ,
- AC8 :  $(A \cap B) \cap C = (A \cap (B \cap C))$ ,
- AC9 :  $(A \cup B) = \overline{(\bar{A} \cap \bar{B})}$ ,
- AC10 :  $(A \cap B) = \overline{(\bar{A} \cup \bar{B})}$ ,
- AC11 :  $\bar{\bar{A}} = A$ ,
- AC12 :  $\bar{V} = \Lambda$ ,
- AC13 :  $(A \cap V) = A$ ,
- AC14 :  $(A \cap \Lambda) = \Lambda$ ,
- AC15 :  $(A \cup \Lambda) = A$ ,
- AC16 :  $(A \cup V) = V$ .

La lectura de estas leyes resultará fácil con ayuda de los signos presentados en este artículo, más los contenidos en los artículos ya citados: COMPLEMENTO, INCLUSIÓN, IDENTIDAD, SUMA y PRODUCTO. Algunas de estas leyes reciben nombres. Así, AC1, AC2 y AC3 se llaman respectivamente *leyes de identidad, de contradicción y de tercio excluso*; AC8 es una de las *leyes de asociación*; AC9 y AC10 son llamadas *leyes de De Morgan*.

II. *Concepto sociológico.* En sentido sociológico 'clase' designa, de un modo amplio, una agrupación de individuos que poseen el mismo grado, o la misma calidad (social), o el mismo oficio. Se puede hablar entonces

CLA

de la clase de los nobles, de la de los guerreros, de la de los burgueses, de la de los artesanos. Así definida, la clase es la denominación común para toda suerte de agrupaciones sociales: estados, estamentos, oficios, etc. De un modo estricto se da, sin embargo, el nombre de *clase* sólo a aquellas agrupaciones humanas caracterizadas por ciertos "constitutivos" sociales. Éstos pueden ser los medios de riqueza (especialmente la posesión de los medios de producción), los modos de vivir, la estima social en que se tenga a sus miembros, etc. Por lo general se reserva el nombre de clase solamente a las agrupaciones que han surgido en la época moderna. En efecto, aunque en muchos puntos análogos a los modernos, los órdenes sociales de otras épocas tienen que definirse mediante otros "constitutivos". Así, en el vocabulario sociológico actual se tiende a emplear el vocablo 'clase' únicamente en fórmulas tales como "la clase proletaria", "la clase burguesa" (y, en otras épocas, "la clase de los nobles", "la edad de los patricios", etc.), pero no en fórmulas tales como "la clase de los sacerdotes", "la clase de los intelectuales", etc. Los historiadores tienden también a distinguir entre la clase y el estado o rango. Para el último vale, en efecto, la expresión "haber nacido en tal o cual estado", lo que no ocurre para la primera. Se distingue asimismo en sociología entre clase y grupo. En algunos casos se prefiere eliminar por completo la noción de clase para sustituirla por la de grupo, hablándose de "agrupamientos sociales" (G. Gurvitch, P. Sorokin y otros), los cuales pueden clasificarse de muy distintas formas (véase G. GUBVITCH, *Vocation actuelle de la sociologie*). Los autores marxistas, en cambio, proclaman que la noción de clase es primaria (véase, por ejemplo, LUCIEN GOLDMANN, *Sciences humaines et philosophie*, 1952, págs. 94 y sigs.) y que sólo ella tiene un carácter histórico y, por lo tanto, dinámico, a diferencia de la noción de grupo, que es esencialmente estática. Las discusiones sobre el concepto de clase en la época moderna se han referido sobre todo a dos puntos. El primero es el concepto mismo de clase. El segundo, el problema de si tal concepto es subjetivo u objetivo. Es comprensible que en una sociedad

CLA

donde los medios económicos y las relaciones económicas han ido adquiriendo cada vez mayor importancia (como ha ocurrido en la sociedad moderna) se haya subrayado la importancia del "constitutivo" económico para la formación de la clase. Muchos autores (marxistas y no marxistas) están en favor de ello; en buena parte el marxismo no ha hecho sino sistematizar y llevar a consecuencias últimas dichas ideas, considerando las clases sociales como el tejido fundamental de la historia y definiendo ésta (antes de la supresión definitiva del Estado por medio de la dictadura del proletariado) como una lucha de clases. La simplificación a que ello ha dado lugar en numerosos comentaristas ha engendrado diversas reacciones contra el concepto económico-objetivo de la noción de clase y ha inducido a subrayar otros factores, como el de estima o modos de vivir, que durante un tiempo fueron muy desatendidos. Como los temas sociológicos *stricto sensu* no son de la incumbencia de este Diccionario, nos limitamos a mencionar la existencia del problema. Desde el punto de vista filosófico, lo que más interesa en la cuestión es el papel que la noción de clase puede desempeñar en la filosofía de la historia, la función de la ideología (VÉASE) y el problema de la llamada conciencia de clase. Lo primero afecta al problema de la relación entre los factores reales y los factores ideales a que hemos aludido en el artículo Historia (VÉASE). Lo segundo está ligado al problema de la relación entre el valor de verdad de una doctrina y la forma en que concretamente se engendra. Lo último abarca la cuestión de las diversas formas de conciencia, en el sentido en que esta expresión fue empleada por Hegel y por muchos filósofos y sociólogos de los siglos XIX y XX. Muy debatida al respecto ha sido la posición de Georg Lukács (VÉASE), el cual desarrolló el problema desde el punto de vista del marxismo (del marxismo que Merleau-Ponty llama "occidental") en su libro *Geschichte und Klassenbewusstsein* (ed. alemana, 1923); según Lukács, la conciencia de la realidad (histórica) —conciencia dialéctica de una realidad en proceso dialéctico— no refleja simplemente, sino que colabora a la formación y desarrollo de tal realidad.

## CLA

CLASS (GUSTAV) (1836-1908) nac. en Niesky (Oberlausitz), profesor en Tübinga y Erlangen, siguió una meditación sensiblemente análoga a la de Eucken, con influencia de Lotze y de la tradición espiritualista teísta. El objeto propio de la reflexión filosófica es, para Class, la "vida espiritual", autónoma y subsistente respecto a las otras formas de existencia, y susceptible de ser fenomenológicamente descrita. La fenomenología y la ontología del espíritu humano constituyen de este modo el acceso a un pensamiento metafísico de carácter espiritualista y personalista, y, sobre todo, a la fundación de una doctrina del pneuma o pneumatología que puede representar el punto de unión de lo personal con lo objetivo, de lo eterno con lo temporal y del ideal con el hecho.

Obras: *Ideale und Güter*, 1886 (*Ideales y bienes*). — *Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes*, 1896 (*Investigaciones para la fenomenología y ontología del espíritu humano*). — *Die Realität der Gottesidee*, 1904 (*La realidad de la idea de Dios*). — Véase Hans Rust, *G. Class' Philosophie in systematischer Darstellung nebst einem Versuch ihrer Weiterbildung*, 1910.

CLAUBERG (JOHANN) (1622-1665) nac. en Solingen, profesor en Herborn y Duisburg, recibió la influencia de Descartes y fue uno de los principales defensores del ocasionalismo (VÉASE) moderno. Según Clauberg, en efecto, la intervención

Obras: *Elementa philosophiae sive ontosophia, scientia prima, de iis quae Deo creaturisque seu modo communiter attribuntur*, 1647, 3ª ed., 1664; edición anotada, con el título: *Joannis Claubergii Ontosophia quae vulgo metaphysica vocatur*, 1694 (con un apéndice conteniendo el trabajo titulado: *Logica contracta*). — *Differentia inter Cartesianam et in scholis vulgo usitatam philosophiam*, 1651. — *Defensio cartesiana*, 1652. — Ex-

constante de Dios es necesaria para entender la relación entre los movimientos anímicos y los procesos corporales; lo que llamamos causas en estos últimos son, pues, más bien ocasiones que permiten al alma poseer las correspondientes "ideas". Clauberg desarrolló asimismo la metafísica en el sentido de la ontología formal y fue el primero en usar los términos 'ontología' y 'ontosofía' para designar la *metaphysica de ente*.

## CLA

*certitationes centum de cognitione Dei et nostri*, 1656. — *Logica vetus et nova*, 1658. — *Physica contracta*, 1689. — Edición de obras: *Opera omnia philosophica, ante quidem separatim, nunc vero conjunctim edita, multis partibus auctiora et emendatiora; quibus accessere... opuscula quaedam nova, numquam antehac edita...* cura Joh. Theod. Schalbruchii (Amsterdam, 1691). Contiene una *Series Tractatum*, entre los que figuran: *Physica Contracta; Disputationes Physicae; Theoria Corporum Viventium; Conjunctio Animae & Corporis; Metaphysica de Ente, com Notis; Paraphrasis in Meditationes Cartesii; Logica Vetus & Nova; Logica Contracta; Defensio Cartesianae; Dubitatio Cartesianae; Exercitationes & Epistolae* [entre J. C. y Tob. Andrea]. — Véase H. Müller, *J. Clauberg und seine Stellung im Cartesianismus, mit besonderer Berücksichtigung seiner Stellung zur occasionalistischen Theorie*, 1891 (Dis.). — E. Göpfert, *Clauberg-Studien*, I, 1898. — P. Brosch, *Die Ontologie des J. Clauberg*, 1926.

CLAUDIO PTOLOMEO. Véase PTOLOMEO (CLAUDIO).

CLEANTES (331/0-233/2 o 232/1 antes de J. C.), nac. en Assos, pasó a Atenas, donde encontró a Zenón de Citio, con quien estudió y de quien es considerado discípulo. Parece haber seguido con gran fidelidad las doctrinas de Zenón y haber grandemente influido en la propagación de ellas sobre otros estoicos, en particular sobre Crisipo, y sobre Esfero de Bosporo, ambos discípulos de Cleanthes. Se atribuye a éste una clasificación de la filosofía en seis partes (a diferencia de las tres partes propugnadas por Zenón de Citio, por muchos estoicos y otros filósofos de diferentes escuelas): la dialéctica, la retórica, la ética, la política, la física y la teología; Diógenes Laercio (VII, 174-6) le atribuye numerosos escritos sobre todas las partes de la filosofía, pero principalmente sobre ética y política. Su *Himno a Zeus* influyó, al parecer, consideradamente, sobre la religiosidad del estoicismo.

J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, I (1921) 552-88. — Artículos sobre Cleanthes por Th. Gomperz, *Zeitschrift für d. österreichischen Gymnasium* (1878); U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Hermes* (1940), y G. Verbeke (Verhand. Kon. VI. Acad. von Wetensch. Lett. en Sch. Kunsten von Belgie, Kl. Letteren, IX, 9, 1949). — Artículo so-

## CLE

bre Cleanthes (Kleanthes, 2), por J. von Arnim en Pauly-Wissowa.

CLEARCO de Soloi (nac. ca. 340 antes de J. C.), uno de los llamados antiguos peripatéticos, se dedicó a la interpretación de obras platónicas (Diógenes Laercio lo menciona [III, 2] como autor de un *Encomio a Platón*, pero se le debe además una obra sobre los números y la estructura numérica del alma del mundo tal como aparece en la *República*), así como a la composición de numerosos tratados sobre diversas ciencias, en el espíritu de Teofrasto y aun llevando más allá que Teofrasto, según manifiesta Fritz Wehrli, la tendencia a la investigación monográfica. Clearco escribió obras sobre varios afectos (amor, pánico, etc.), sobre la vida y sobre muchos aspectos de la ciencia natural (óptica, la luna, las plantas, los minerales).

La más reciente edición de textos y comentarios es la de Fritz Wehrli en el Cuaderno III de *Die Schule des Aristoteles: Klearchos*, 1948. — Además véase: J. J. Schweighäuser, *Animadversiones in Athenaei Deipnosophistas post Isaacum Casaubonum conscriptis*, 1905-6. — J. B. Verraert, *Diatribae acad. inaug. de Clearcho Solensi*, 1828. — M. Weber, *De Clearchi Solensis vita et operibus*, 1880 (Dis.). — Art. por W. Kroll sobre Clearco (Klearchos, 11) en Pauly-Wissowa.

CLEMENS. Véase NEOESCOLÁSTICA.

CLEMENTE (ca. 150 - ca. 215), de Alejandría, maestro de la escuela para catequistas de la misma ciudad, se esforzó ante todo en asimilar la tradición filosófica griega dentro del cristianismo, el cual es considerado por él como una verdad total frente a una verdad parcial, como un saber completo frente al saber incompleto, fragmentario y frecuentemente falso del helenismo. En el helenismo, y especialmente en los pitagóricos, Platón y algunos estoicos, se encuentran, según Clemente, verdades encubiertas por el gran error del paganismo, anticipaciones que hacen de la filosofía no algo opuesto a la fe cristiana, sino una preparación para la fe concedida por Dios a quienes no constituían hasta el Nuevo Testamento el pueblo elegido. La revelación del Verbo es el verdadero saber, pero un saber que, bien que conocido por la fe, conduce a un asentimiento de carácter evidente, a la manera de

CLI

la "fantasía cataléptica" de los estoicos. Esta revelación fue dada antes parcialmente a los judíos, pero también a los griegos en la figura de sus sabios, de todos los sabios y no sólo de los de una determinada escuela. La asimilación de la tradición griega es para Clemente total, y constituye en su conjunto lo que llama filosofía, esto es, aquello que puede preparar para la fe y a la vez convertir la fe en conocimiento. Entre la fe y el saber filosófico no hay, así, contradicción, pues ambos se complementan y encuentran su verdad en la verdad única de lo revelado. Pero ello no equivale a una completa racionalización de la fe, pues en ésta hay verdades que sobrepasan la comprensión, y por ello la filosofía no puede, por ejemplo, llegar a un conocimiento positivo de la esencia

De las obras de Clemente se han conservado el *Protréptico a los griegos*, el *Pedagogo* y los *Stromata* (respectivamente partes primera, segunda y tercera de una gran obra apologética y expositiva), así como varios escritos menores y fragmentos. Ediciones de las obras de Clemente de Alejandría: Florencia, 1550; Heidelberg, 1592; Oxford, 1715. Edición en la *Patrologia griega* de Migne, t. VIII y IX. Nueva edición crítica por O. Stählin en *Die griechischen christlichen Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte* (Vol. I: *Protréptico y Pedagogo*, 1905; II. *Stromata I-VI*, 1906; III. *Stromata, VII-VIII*; escritos menores y fragmentos, 1909). Índice de la edición de Stählin, publicado en 1934. — Véase J. Cognat, *Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique*, 1858. — E. Freppel, *Clément d'Alexandrie*, 1865. — E. de Faye, *Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle*, 1898, 2ª ed., 1906. H. U. Meyboom, *Clemens Alexandrinus*, 1912. — J. Meiffert, *Der Platonismus bei C. Alexandrinus*, 1928. — J. Munck, *Untersuchungen über Clemens Alexandrinus*, 1933. — C. Mondesert, *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*, 1944. — Th. Camelot, O. P., *Foi et Gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, 1945. — G. Catalfamo, *S. Clemente Alessandrino*, 1951. — E. F. Osborn, *The Philosophy of C. of A.*, 1957.

CLIFFORD (WILLIAM KINGDON) (1845-1879) nac. en Exeter, y atributos de Dios.

CLI

profesor (1871-1879) en el University Collège, de Londres, y habitualmente considerado como uno de los representantes del evolucionismo naturalista inglés de las postreras décadas del pasado siglo, defendió en filosofía un sensacionismo para el cual todo objeto es, en último término, un complejo de sensaciones. En este sentido, su doctrina puede ser calificada de empirista-fenomenalista y se encuentra en la línea que va de Hume a Mach. La reducción del ser a impresiones no es, empero, para Clifford, una mera psicologización del objeto. En rigor, objeto y sujeto pertenecen al mismo orden de realidad, y su única diferencia consiste en que mientras el segundo es "sentido", el primero es una *ejection* o proyección del complejo de impresiones del yo. Esta realidad "eyectiva" posee, de todos modos, una cierta objetividad. En efecto, las impresiones del "yo" no permanecen nunca aisladas, sino en indisoluble conexión con otros complejos de impresiones. En primer lugar, y ante todo, hay los "objetos sociales" dentro de cuya trama está dado todo yo individual; en segundo término, hay un mundo sin el cual el yo quedaría substancializado y, por consiguiente, eliminado. Los procesos "eyectivos" están sometidos, por lo demás, a una evolución que recorre todos los órdenes de la naturaleza y que permite concluir que el último estadio es un complejo de impresiones conscientes. De ahí la teoría del "tejido mental" (*mind-stuff*) que constituye la trama última de la realidad y que está destinado, al entender de Clifford, a resolver el dualismo de sujeto y objeto, de espíritu y cuerpo, de conciencia y materia. Lo que hay, así, últimamente, es lo "sentido", y lo "sentido" es lo en sí, de lo cual emergen todos los dualismos, concebidos como divisiones artificiales practicadas por la inteligencia, pero sin que respondan a la realidad de la cosa. Materia y psiquismo son, por lo tanto, dos diferentes aspectos de "lo real". Pero como Clifford se inclina más a determinar los caracteres de lo psíquico por medio de los rasgos pertenecientes a lo físico que a la inversa, su metafísica es, en el fondo, un pampsiquismo con una base ontológica materialista y evolucionista estrechamente afín a la doctrina de Spencer.

CLI

Obras: *Seeing and Thinking*, 1879. *Lectures and Essays*, 2 vols., 1879, ed. L. Stephen y F. Pollock. — *The Commonsense of the Exact Sciences*, 1885, ed. por K. Pearson; reed. por J. R. Newman, con prefacio por B. Russell, 1955. — *The Ethics of Belief*, 1909. Todas estas obras son recopilaciones de artículos y lecciones, y fueron publicadas póstumamente. Durante su vida publicó sus principales estudios matemáticos: *Preliminary Sketch of Bi-Quaternions*, 1873, y *On the Canonical Form and Dissection of a Riemann's Surface*, 1877.

CLINAMEN. Aristóteles objetó a Demócrito (VÉASE) que los átomos que se mueven con la misma velocidad en dirección vertical no pueden encontrarse nunca. Para responder a esta objeción, se supone que Epicuro forjó la doctrina llamada por Lucrecio del *clinamen* o *inclinación* de los átomos. Consiste en suponer que los átomos experimentan una pequeña "desviación" que les permite encontrarse. El peso, *pondus*, de los átomos los empuja hacia abajo; la desviación, el *clinamen*, les permite moverse en otras direcciones. Así, el *clinamen* es considerado como la inserción de la libertad dentro de un mundo dominado por el mecanicismo. La doctrina en cuestión se halla expresada claramente en Lucrecio, *De rerum natura*, II, 289-93:

*sed ne mens ipsa necessum  
intestinum habeat cunctis in rebus  
agens*

*et devicta quasi cogatur ferre prae-  
tisque,  
id facit exiguum clinamen princi-  
piorum  
nec regione loci certa nec tempore  
certo*

(ed. Bailey, I, 250), es decir: "Mas que el espíritu mismo no haya de estar dominado haciéndolo todo por una necesidad interna, y que no haya de estar obligado, como cosa conquistada, a soportar pasivamente los acontecimientos, ello es efecto de esa exigua desviación de los elementos principales, que no tienen que ir a un lugar determinado en un tiempo fijado." El vocablo *clinamen* fue forjado por el propio Lucrecio, y es en su texto uno de los ἄπαξ λεγόμενα.

Algunos autores creen que la doctrina en cuestión se hallaba ya en los textos esotéricos de Aristóteles, como respuesta que dio el Estagirita a sus propias objeciones contra el atomis-

mo democriteano. Sin embargo, la opinión hasta ahora más difundida es la que la hace proceder de Epicuro o de algún epicúreo. Ciertamente no se halla en la *Carta* a Herodoto donde se expone la doctrina física (Cfr. H. Usener, *Epicúrea*, págs. 1-32), pero C. Bailey señala que puede haber estado en el comienzo del párrafo 43 —que no se ha conservado por entero— o en algún otro párrafo perdido y que, en todo caso, hay pruebas de ello en otras partes (por ejemplo, en Diógenes de Oinoanda, fragmento XXXII, ed. Williams, col. II, fin. El término griego es ἐκκλισις, y a veces παρέγκλισις). En época reciente, Ettore Bignone, investigador del "Aristóteles perdido", ha manifestado que la formación de tal doctrina requirió un cierto tiempo, y que se formó a base de la conjunción de dos tesis afines: la doctrina aristotélica, según la cual el movimiento de los cuerpos es de la misma especie que el movimiento del alma; y la doctrina de Heráclides Pontico, según la cual los átomos son de naturaleza psíquica y poseen movimiento por sí mismos. Entre la atribución de espontaneidad completa a los átomos y la completa negación de ella, los epicúreos consideraron la doctrina del *clinamen* como una razonable tesis intermediaria, que permitía conservar el materialismo —o, mejor, dicho, corporalismo— del atomismo democriteano, sin caer en las dificultades de un determinismo completo.

La teoría del *clinamen* ha sido juzgada de muy diversas maneras. Ya Cicerón, en *De fato*, 45, *De fin*, I 19 y *De nat. deor*, I 69 la consideró como un expediente arbitrario, como una "ficción pueril" —*res ficta pueriliter*—, según dice en esta última obra (aunque en *De fato*, I, 23, reconoce que posee algún valor). Entre los historiadores modernos, Zeller (*Geschichte*, III, 3) contribuyó a difundir la opinión —que se halla en la mayor parte de tratadistas— de que la doctrina del *clinamen* tiene poca consistencia intelectual o se desvía de la concepción general democriteana (Cfr., por ejemplo, Windelband, *Ges. der Phil.*, § 15, 4). Contra tales opiniones declaró Guyau que con la doctrina del *clinamen* los epicúreos mostraron una profunda comprensión del contingentismo

que, según el filósofo francés (que seguía en este punto a Boutroux), se halla en el fondo de todas las realidades. Otra defensa de la "consistencia intelectual" de la doctrina del *clinamen* se halla en la obra de Cyril Bailey sobre Epicuro y los atomistas, al decir que los epicúreos lucharon consistentemente contra la concepción de un "destino opresor" y no sólo del "destino religioso", sino del "destino determinista" propugnado por muchos filósofos naturales. Por este motivo, intentaron buscar una brecha que permitiese salvar la libertad del hombre sin por ello negar la validez de las leyes de la Naturaleza. La opinión de Guyau se halla en *La morale d'Épicure*, 1878, Cap. II (págs. 85-91). Hay trad. esp.: *La moral de Epicuro*, 1907. — Las explicaciones de Bailey, en *The Greek Atomists and Epicurus*, 1928, págs. 316 y sigs. — El folleto de E. Bignone referido en el texto es: *La dottrina epicurea del "clinamen", sua formazione e sua cronologia, in rapporto con la polemica con le scuole avversarie. Nuove luci sulla storia dell'atomismo greco*, 1940. Las obras del mismo autor sobre la formación filosófica de Epicuro y el llamado "Aristóteles perdido" se hallan mencionadas en la bibliografía de Epicuro (véase).

CLITÓMACO de Cartago (187/6-110/9) (escolarca de la Academia nueva desde 129 ó 126 hasta 110 ó 109) tenía como nombre verdadero, según Diógenes Laercio (IV, 67), el de Asdrúbal. Hacia los cuarenta años de edad, y tras haber profesado en su ciudad natal, se trasladó a Atenas, donde fue discípulo de Carnéades, cuyas opiniones parece haber comentado extensamente. Sus escritos parecen haber proporcionado mucho material a Cicerón y a Sexto el Empírico y aun haber influido sobre ellos.

H. Diels, *Doxographi Graeci*, 1879. Artículo de J. v. Arnim. sobre Clitómaco (Kleitomachos, 1) en Pauly-Wissowa.

COGITO, ERGO SUM. En el artículo sobre Descartes hemos visto que la proposición usualmente conocida bajo la expresión *Cogito, ergo sum*, y con frecuencia bajo el simple término *Cogito*, es una de las tesis centrales de dicho filósofo. En el *Discurso del Método* (IV; A. T. VI 32) escribe, en efecto, Descartes: "Y observando que esta verdad: yo

pienso, luego existo (*Je pense, donc je suis*; en el texto latino: *Ego cogito, ergo sum sive existo*), era tan firme y estaba tan bien asegurada, que no podían quebrantarla las más extravagantes suposiciones de los escépticos, juzgué que podía admitirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que buscaba." En las *Meditaciones metafísicas* (II; A. T. VII 25) escribe: "De modo que después de haber pensado bien en ello, y de haber examinado cuidadosamente todas las cosas, hay que concluir y tener por constante que esta proposición: Yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera cada vez que la pronuncio o la concibo en mi espíritu." Y en los *Principios de la filosofía* (I 7; A. T. VIII 7) indica que "no obstante todas las suposiciones más extravagantes, no podríamos dejar de creer que esta conclusión: Yo pienso, luego yo existo, no sea verdadera, y, por consiguiente, la primera y más cierta que se presenta a quien conduce ordenadamente sus pensamientos". Ahora bien, por la importancia de dicha tesis y por las muchas discusiones que se han suscitado en torno a ella daremos algunas aclaraciones complementarias. Unas (I) se refieren a sus antecedentes históricos, otras (II) a su significación y a las dificultades que su aceptación ofrece.

(I). Ya en época de Descartes —como lo han investigado minuciosamente É. Gilson y L. Blanchet, a quienes seguimos en gran parte a este respecto— se hizo observar al filósofo que la proposición en cuestión tenía numerosos antecedentes. En la época actual se ha llegado inclusive a hablar de una posible fuente aristotélica del *Cogito*: Émile Bréhier, Egon Braun, Rodolfo Mondolfo y Pierre-Maxime Schuhl se han referido a varios textos de Aristóteles (por ejemplo: *De sensu*, VII 488 a 25 y *Phys.*, VIII 3, 254 a 22) en donde el Estagirita mantiene que la autopercepción es acompañada del conocimiento de la propia existencia, y que la opinión (eleática) de que el movimiento no existe implica una opinión —y, por consiguiente, un movimiento—, que existe. Sin embargo, los propios historiadores citados (acaso con la excepción de Mondolfo) no han insistido demasiado en la importancia para Descartes de estos antecedentes. En

## COG

cambio, los destacados ya en la época de Descartes son importantes. El más resonante de ellos es el de San Agustín. El P. Mersenne indicó a Descartes cuán parecido era su argumento al que consta (según el propio Descartes precisó luego; Cfr. A. T., III 261) en *De civitate Dei*, de San Agustín, Libro XI, cap. 26. San Agustín escribió allí lo siguiente: "*Quid si falleris? Si enim fallor, sum*", "Pues, ¿qué si te engañas? Si me engaño soy", una proposición conocida usualmente bajo la expresión "*Si fallor, sum*", "*Si yerro, existo*". Una observación análoga se hizo al filósofo por autor hoy desconocido (A. T., III 247-8). En las *Cuartas Objeciones a las Meditaciones Metafísicas* (A. T., VII 197), Arnauld se refirió a otro texto de San Agustín en *De libero arbitrio*, Libro II, cap. 3, n. 7, en el cual, a raíz de preguntarse el Santo, como exordio para la prueba de la existencia de Dios, si uno mismo existe, contesta: "*A» tu fortasse metuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses*", es decir: "¿Y si acaso temes engañarte en esta pregunta? Pero si tú no existieras, no podrías en modo alguno engañarte." Como indica Gilson, Arnauld aproximó este texto a uno que se halla en las *Meditaciones metafísicas* (II, A. T. VII 25) sobre el problema de la distinción entre el alma y el cuerpo. El mismo Arnauld, en carta a Descartes del 3 de junio de 1648 (A. T., V 186), indicó otro texto del agustiniano *De Trinitate*, Libro X, cap. 10, n. 12, donde, entre otros argumentos, consta el siguiente: "*Vivere se tarnen et meminisse, et intelligere, et velie, et cogitare, et scire, et iudicare, quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitai, vivit; si dubitat unde dubitet, meminit; si dubitai, dubitare se intelligit; si dubitat certus esse vult; si dubitat, cogitai; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet: quae si non essent, de ullat re dubitare non posset*"; es decir: "¿Quién puede dudar que vive, recuerda, comprende, quiere, piensa, sabe y juzga? Tanto más cuanto que si duda, vive; si duda por qué duda, recuerda; si duda, comprende que duda; si duda, quiere estar cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que

## COG

no sabe; si duda, juzga que no conviene dar temerariamente su consentimiento. Quienquiera, pues, duda de todo lo demás, no puede dudar de todas esas cosas, pues si no existiesen no podría dudar de nada."

En diferentes respuestas a estas observaciones, Descartes no indicó si había ya encontrado tales pasajes *anteriormente* a sus propias fórmulas, sino que se limitó a poner de relieve: (a) Que mientras San Agustín se sirve de sus argumentos para probar la certidumbre de nuestro ser —y, en el pasaje citado de *De emítate Dei*, para mostrar que hay en nosotros una imagen de la Trinidad—, él, Descartes, se sirve de los suyos para dar a entender que el yo que piensa "es una *substancia* inmaterial", "lo que —agrega— son dos cosas muy diferentes" (Carta fechada el 2 de noviembre de 1640; A. T., III 247-8). Por lo tanto, San Agustín no hace del principio "el mismo uso" que él, Descartes, hace (Carta a Mersenne del 25 de mayo de 1637; A. T., I, 376). (b) Que no deja de alegrarle coincidir con San Agustín aun cuando no sea sino para cerrar la boca a los *petits esprits* que han tratado de "poner quisquillas a este principio" (Cfr. A. T., III 248 y *Respuestas a las Cuartas Objeciones*, A. T., 219). Todo ello ha dado motivo para plantearse varios problemas. Unos son netamente históricos y pueden centrarse en torno a la pregunta: ¿Conocía (o tenía presentes) ya Descartes los pasajes en cuestión de San Agustín y no hizo en su respuesta más que seguir siendo, como ha dicho Ortega y Gasset, "gran borrador de sus propias huellas" (O. C., VI [1953], 169 nota)? Los otros son sistemáticos y pueden centrarse en torno a la cuestión: ¿Cuál es el significado verdadero de la proposición cartesiana?

Debatiremos brevemente el último punto en la sección (II) del presente artículo. En cuanto al primero, las opiniones están divididas entre quienes hacen francamente de Descartes un agustiniano, por lo menos en este punto capital, y quienes declaran que no hay vínculos de ninguna clase entre las dos doctrinas. Los primeros se apoyan en varias razones. Mencionaremos cinco. (1) La citada tendencia, que consideran sospechosa, de Descartes, a no indicar sus "fuentes". (2) El hecho de

## COG

que el *Cogito* agustiniano no sea algo accidental en su obra, sino que, como señala Gilson, se haya repetido nada menos que cinco veces en sus libros (además de los pasajes citados, otros dos a que Gilson se refiere en su *Introducción a l'étude de Saint Augustin*, 3a ed., 1949, págs. 53 y sigs.; *De vita beata*, II, 2, 7 y *Do vera religione*, XXXIX). (3) El hecho de que la doctrina agustiniana no se hubiese interrumpido durante la Edad Media (Juan Escoto Eri-gena, Enrique de Auxerre, Hugo de San Victor, Guillermo de Occam, Guillermo de Auvernia, Juan de Mirecourt, Pedro de Ailly) y durante el Renacimiento y comienzos de la Edad Moderna (Pico della Mirandola, Gómez Pereira, los apologistas cristianos anti-escépticos y, sobre todo, como indica L. Blanchet, Campanella en su *De sensu rerum* y en la *Universalis Philosophia*), por no hablar de algunos árabes, como Avicena, bien conocidos de los filósofos cristianos. De algunos de estos precedentes puede, ciertamente, afirmarse casi con entera seguridad que no eran conocidos de Descartes. Un ejemplo es la frase "*Nosco me aliquid noscere, et quidquid noscit est; ergo ego sum*", "Conozco que conozco algo, y todo lo que conoce es; por lo tanto, soy", que se halla en la *Antoniana Margarita*, de Gómez Pereira, y que ha sido citada a este mismo respecto por Blanco Soto (*Festgabe Cl. Baeumker*, 1913, pág. 371) y por L. Blanchet (obra citada en la bibliografía al final de este artículo). Pues aunque Menéndez y Pelayo señaló (*Heterodoxos*, Epílogo) que Gómez Pereira "se adelantó al entimema famoso", ello no implica que haya habido directa influencia ni siquiera que el "entimema" tuviera el mismo sentido en ambos autores. (Para una cuestión paralela, véase ALMA DE LOS BRUTOS.) De otros precedentes, en cambio, no puede afirmarse con el mismo grado de certeza la ignorancia de Descartes. (4) El hecho de que Descartes se hallara en estrecha relación y aun bajo la influencia del P. Mersenne y del Cardenal de Bé-rulle y, por lo tanto, ligado a las tendencias claramente agustinianas del Oratorio. (5) El hecho de que argumentos semejantes fueran empleados con frecuencia para rebatir opinio-

COG

nes de los escépticos (el propio San Agustín empleó también el *Cogito* con este propósito). Los segundos, en cambio, es decir, los que niegan que haya vínculos entre San Agustín u otros precedentes, y Descartes, señalan —como ya hizo Pascal— que el uso hecho del *Cogito* por los dos pensadores es tan distinto, que no puede hablarse de coincidencia ni de influencia. Esta es, por ejemplo, la opinión de Ortega y Gasset cuando indica (*op. cit.*, 168-9, nota) que las coincidencias entre Descartes y el Padre de la Iglesia permiten ver "con mayor evidencia que se trata de dos tesis filosóficas completamente distintas". "Bastaría para rechazar esa filiación hacerse cargo de que las frases de San Agustín estaban ahí desde hacía trece siglos patentes a todos, sin que de esa fuente manase el *Cogito* —¡qué casualidad!— hasta el decenio de 1620." Como se advierte, los primeros aducen sobre todo testimonios históricos; los segundos (siguiendo al propio Descartes) se apoyan en razones de contenido de la doctrina. Frente a unos y a otros hay autores que buscan una tesis intermedia, sosteniendo (como Gilson) que aunque no puede negarse la importancia de los argumentos agustinianos y de quienes los adoptaron o transformaron, hay de todos modos diferencias entre los dos grandes filósofos. Por lo pronto, las hay en la propia fórmula empleada. Luego, en el hecho de que los supuestos teológicos que habían orientado a San Agustín parecen casi completamente ausentes en Descartes. Finalmente, en el hecho de que la metafísica de Descartes es una metafísica de lo inteligible, que desemboca en el mecanicismo, mientras la de San Agustín es una metafísica de lo concreto, que desemboca en el "animismo", esto es, en el "intimismo".

(II) Esto nos lleva a dilucidar el significado del *Cogito* antes de indicar algunas de las objeciones suscitadas. Hemos visto ya cuál es la opinión del propio Descartes al respecto: no se trata sólo, en efecto, de hallar una proposición apodíctica que sirva de firme roca al edificio de la filosofía, sino también de probar "la distinción real entre el alma y el cuerpo", como dice en el título a la *Meditación Sexta*. Pero dentro de

COG

esta fundamental concepción pueden acentuarse aspectos distintos. Merleau-Ponty, por ejemplo (Cfr. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1947, 129-30), ha indicado que ofrece los tres siguientes: (1) El *Cogito* equivale a decir que cuando me aprehendo a mí mismo me limito a observar un hecho psíquico. Esta significación predominantemente psicológica es la que aparece en el propio Descartes al decir éste que estoy cierto de existir todo el tiempo que pienso en ello. (2) El *Cogito* puede referirse tanto a la aprehensión del hecho de que pienso como a los objetos abarcados por este pensamiento. En tal caso el *Cogito* no es más cierto que el *cogitum*. Esta significación aparece en Descartes cuando considera en las *Regulae* el *se esse* como una de las verdades evidentes simples. (3) El *Cogito* puede entenderse como el acto de dudar por el cual se ponen en duda todos los contenidos, actuales y posibles, de mi experiencia, excluyéndose de la duda al propio *Cogito*. Es la significación que tiene el *Cogito* como principio de la "reconstrucción" del mundo. Aunque todos estos sentidos aparecen en Descartes (3) es el principal y el que la tradición sobre todo ha subrayado. Junto a la distinción entre estos sentidos del *Cogito ergo sum* hay que mencionar la distinción entre los diversos sentidos del *cogitarse*. Usualmente se interpreta en un sentido intelectual. Pero en el espíritu de Descartes —y en la raíz etimológica del vocablo— *cogitare* significa cualquier acto psicológico, con tal que pertenezca de un modo directo a la realidad de lo íntimo, como distinta a la realidad de las sustancias extensas. En este sentido puede admitirse la tesis de J. de Finance, cuando compara el *Cogito* de Descartes con la *reflexio* de Santo Tomás. Ambos son actos mediante los cuales se afirma y reconoce el pensamiento, en su naturaleza propia, como algo distinto de los demás entes. Pero mientras en Descartes —escribe de Finance— la distinción es ontológica y se hace del yo una sustancia separada, en Santo Tomás el yo sigue vinculado antológicamente al resto de los entes. El punto común que hay entre ellos es, pues, que tanto Santo Tomás como Descartes pasan del concepto

COG

de yo o *reflexivo* o *cogito* al de la existencia: Santo Tomás de un modo claro y directo; Descartes, de un modo mediato.

Las objeciones suscitadas por el principio cartesiano son múltiples. Muchos escolásticos argüían que el *Cogito* no puede ser un primer principio en el sentido en que pueda serlo el principio de contradicción, sobre todo a la luz de una de las pretensiones del principio cartesiano: el ser apodíctico. Otros señalaban que en el razonamiento de Descartes hay una falla: la supresión de la premisa mayor. 'Todo lo que piensa, existe', a la cual debería seguir la premisa menor, 'Yo pienso', y la conclusión, 'Por lo tanto, yo existo'. Descartes mismo contestó ya a las dos objeciones, las cuales son de naturaleza formal, y siguen siendo empleadas por los escolásticos. Hay otras objeciones de distinta índole de las cuales nos limitaremos a mencionar tres. La primera es la de que podría decirse con la misma justificación, "Yo respiro, luego yo existo" que "Yo pienso, luego yo existo". La respuesta dada a ella consiste en mostrar la ilegitimidad de considerar el respirar como una operación tan irreductible como el pensar. La segunda es la de que no es legítimo pasar de la afirmación, "Yo pienso", a la afirmación, "por lo tanto, yo soy una cosa pensante", es decir, de un acto a una sustancia. El motivo de ese paso ha sido atribuido al supuesto substancialista de la filosofía de Descartes. La tercera se refiere principalmente al alcance del *Cogito*. Se ha hecho observar, en efecto, que la seguridad de mi existencia dada por el mismo es válida únicamente *en tanto que* y *mientras* pienso. Esta condición ya fue indicada por Descartes al escribir en la *Meditación Segunda*: "Otro [atributo del alma] es el de pensar; y aquí hallo que el pensamiento es un atributo que me pertenece; sólo él no puede ser desligado de mí. Yo soy, yo existo: esto es cierto, mas, ¿para cuánto tiempo? A saber, tanto tiempo como pienso, pues podría acaso ocurrir que si dejara de pensar dejaría al mismo tiempo de ser o de existir." Pero Descartes no consideraba que esto destruya su conclusión principal: el afirmar que soy una cosa pensante.

Nietzsche decía (*Jenseits*, § 16)

## COG

que en la sola afirmación "Yo pienso" hay un mundo de problemas que el metafísico no puede resolver; se supone que soy yo el que piensa, que debe haber por fuerza alguien que piensa, que el pensar es una actividad realizada por un ser que suponemos es la causa del pensamiento, que hay un 'ego' y que sé lo que es. Por lo tanto, la afirmación 'Yo pienso' supone tantas cosas que no puede ser considerada como una certidumbre inmediata, de tal modo que el filósofo a quien se le afirma tal cosa no tendrá más remedio que admitir que cuando otro dice 'Yo pienso' está probablemente en lo cierto, pero que no puede suponerse que esto sea forzosamente algo cierto.

É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 2ª ed., revisada y aumentada, de la Parte II de sus *Études de philosophie médiévale*, 1930, Parte I, cap. ii y Apéndices, Cap. I. — Id., id., Edición anotada del *Discours de la méthode*, 1947, págs. 295-301. — Léon Blanchet, *Les antécédents historiques du "Je pense, donc je suis"*, 1920. — P. Lachize-Rey, *L'idéalisme kantien*, 1930, 2ª ed., 1950, Cap. I ["Cogito kantien el Cogito cartésien"]. — J. de Finance, S. J., *Cogito cartésien et réflexion thomiste*, 1946 [Archives de philosophie, Vol. XVI, Cahier II]. Una tesis análoga en P. Hoenen, *Reality and Judgment according to St. Thomas*, 1952. — Véase también Ángel Custodio Vega, "Introducción a la filosofía de San Agustín", cap. viii, en tomo II de *Obras de San Agustín*, ed. de la Biblioteca de Autores Cristianos (1946), págs. 193-226. — Para el "antecedente aristotélico, véase: É. Bréhier, *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* (1942-1943), págs. 142-3. — R. Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, 1955, págs. 287 y sigs. — P.-M. Schuhl, "Y a-t-il une source aristotélicienne du 'Cogito'?", *Revue philosophique*, etc. (1948), 191-4, reimp. en *Études platoniciennes*, 1960, págs. 146-51. — Egon Braun, "Vorläufer des 'Cogito ergo sum' bei Aristoteles", *Ann. Universitatis Saravienensis* (Lettres), V (1956), 193-5. — E. W. Beth, "'Cogito ergo sum' -raisonnement ou intuition?", *Logica. Studia Paul Bernays dedicata*, 1959, págs. 19-31 y 223-35. — R. Lefèvre, *La bataille du "Cogito"*, 1960 (menos histórico que "sistemático"). — Heinrich Scholz, "Über das Cogito, ergo sum", *Kantstudien*, XXXVI (1931),

## COH

126-47, reimp. en la obra del autor *Mathesis universalis. Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft*, 1961, ed. H. Hermes, F. Kambartel, J. Ritter, págs. 75-94. — Id., id., "Augustinus und Descartes", *Blätter für deutsche Philosophie*, V (1931-1932), 405-23, reimp. en *ibid.*, págs. 45-61.

COHEN (HERMANN) (1842-1918) nac. en Coswig, profesó en la Universidad de Marburgo, donde sucedió, en 1876, a F. A. Lange. Trasladado a Berlín en 1912, residió en la capital hasta su muerte. Fundador de la llamada Escuela de Marburgo (véase) y figura máxima del neokantismo, sus primeros trabajos consistieron en exposiciones y aclaraciones de la doctrina kantiana. La aparición, en 1902, de la primera parte de su *Sistema de filosofía*, parcialmente anticipado en sus anteriores obras, constituyó la consagración del neokantismo en su aspecto idealista objetivo o idealista crítico. Cohen se propone desarrollar hasta sus últimas consecuencias el método trascendental kantiano y atenerse, por lo tanto, más al espíritu que a la letra del kantismo; su orientación fundamental se halla determinada por el propósito de considerar filosóficamente el conjunto de la cultura, que para Cohen se cifra en la ciencia —por la cual entiende principalmente el saber natural, físico y matemático—, en la ética y en la estética, religadas por la unidad de la conciencia. El idealismo de Cohen no equivale a un mero idealismo subjetivo; de acuerdo con su interpretación de Kant, Cohen hace del idealismo una dirección enteramente objetiva, una filosofía en la cual el problema de la dualidad del pensamiento y del objeto queda resuelto por su identificación. Mientras Kant había distinguido entre lo dado y lo puesto, Cohen admite solamente lo puesto, pero éste equivale, más bien que al acto subjetivo del pensar, al contenido objetivo del pensamiento, que de este modo se convierte en fundamento del objeto. El pensamiento no es para Cohen el producto de una actividad subjetiva; es la estructura interna del objeto de la ciencia, el contenido de la conciencia y a la vez el del ser. Por lo tanto, si el ser es el pensamiento, también el pensamiento es aquello que se halla puesto en el ser por constituir su contenido esen-

## COH

cial. No se trata, consiguientemente, como Cohen hace notar con frecuencia, de una negación del mundo exterior. Esta negación, que es una posición metafísica, no entra dentro del marco de la teoría idealista del conocimiento más que cuando, partiendo de un inexistente dualismo entre la conciencia y el ser, se pasa al idealismo subjetivista. La filosofía de Cohen es formalmente enemiga de la metafísica; el hecho de que muchas proposiciones metafísicas se hayan insertado dentro de ella no es reconocido por su autor, quien estima su objetivismo como el mayor ataque que se haya dirigido contra toda pretensión trascendente. Basado en esta posición, Cohen hace girar todo su sistema alrededor de la noción de la conciencia pura y divide el conjunto en una lógica del conocimiento puro, que es primordialmente una elaboración de las categorías del conocimiento físico-matemático y una reafirmación del ideal de la ciencia como conocimiento infinito; en una ética de la voluntad pura, apoyada en la idea kantiana del deber, y en una estética del sentimiento puro, es decir, en una dilucidación de las categorías correspondientes a las formas emotivas de la conciencia. La lógica es a la vez la teoría del conocimiento; es una lógica gnoseológica y en parte metafísica que supone, de acuerdo con su pensamiento fundamental, la absoluta y perfecta racionalidad de lo real; la ética es una ciencia formal de las categorías morales; la estética, una ciencia formal de las categorías del sentimiento puro. La unificación de estos tres territorios por la psicología no debe ser entendida como un intento de englobar las tres partes en una ciencia superior, pues la psicología es concebida simplemente como la ciencia del hombre "en la unidad de su conciencia cultural". De este modo, el sistema de Cohen se halla penetrado enteramente por un racionalismo que no sólo rechaza la sensibilidad y la intuición como órganos del conocimiento, sino que efectúa con frecuencia un tránsito de la pura afirmación de la necesaria racionalidad del conocimiento científico a la necesaria racionalidad de lo real. Por una de sus partes esenciales, la filosofía de Cohen se enlaza, pues, con el viejo racionalismo; por otra, se

## COH

vincula con el naturalismo y, a través de él, con el positivismo (véase NEOKANTISMO). Las orientaciones de Cohen, que fueron proseguidas, ciertamente con mucha libertad, por sus discípulos de la Escuela de Marburgo, representan el punto culminante del intelectualismo naturalista. De acuerdo con ello, los trabajos realizados por el propio Cohen y sus continuadores en la esfera de la historia de la filosofía y de la crítica de las ciencias tienden a mostrar cierta continuidad del idealismo objetivo a través de la historia del pensamiento occidental, y particularmente desde Platón, enderezada a la formación de la "verdadera ciencia", es decir, de la ciencia natural matemática.

Obras: *Kants Theorie der Erfahrung*, 1871 (3ª ed. modificada, 1918) (*La teoría de la experiencia, de Kant*). — *Kants Begründung der Ethik*, 1877, 2ª ed., 1910 (*La fundamentación de la ética por Kant*). — *Kants Begründung der Aesthetik*, 1889 (*La fundamentación de la estética por Kant*). — *System der Philosophie. I. Logik der reinen Erkenntnis*, 1902, 2ª ed. 1914, 3ª ed., 1922 (*Lógica del conocimiento puro*). II. *Ethik des reinen Willens*, 1904, 2ª ed., 1907, 3ª ed., 1921 (*Ética de la voluntad pura*) III. *Aesthetik des reinen Gefühls*, 2 vols., 1912 (*Estética del sentimiento puro*). — *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, 1915 (*El concepto de la religión en el sistema de la filosofía*). — *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, 1919 (*La religión de la razón según las fuentes del judaísmo*). — *H. Cohens Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, ed. A. Görland y E. Cassirer, 2 vols., 1928. — *Índice a la Lógica del conocimiento puro: Index zu Cohens Logik einer reinen Erkenntnis*, por A. Görland, 1906. Véase el t. XVII de *Kantstudien*, 1912, y las siguientes obras: P. Natorp, *H. Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems*, 1918 [*Kantstudien. Ergänzungshefte* 21]. — W. Kinkel, *H. Cohen*, 1924. — Simon Kaplan, *Das Geschichtsproblem in der Philosophie H. Cohens*, 1930. — Josef Solowiejczyk, *Das reine Denken und die Seinskonstituierung bei H. Cohen*, 1932 (Dis.). — Trude Weiss Rosmarin, *Religion of Reason. H. Cohens System of Religious Philosophy*, 1936. — Jules Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, 1954, págs. 131-208. — Véase asimismo la bibliografía del artículo MARBURGO (ESCUELA DE).

## COH

COHEN (MORRIS RAPHAËL) (1880-1947), nac. en Minsk, trasladado muy joven a EE. UU., profesor en el City Collège de Nueva York, rechazó tanto el dogmatismo apriorista como el escepticismo empirista. Ni uno ni otro pueden, a su entender, dar razón tanto de la regularidad de los procesos reales como de la posibilidad de su inteligibilidad. El puro racionalismo debe, sin embargo, ser también rechazado; si se admite la existencia de algo irracional será sólo, afirma Cohen, como uno de los polos necesarios de la realidad. De lo contrario, todo lo real sería puramente formal y se eliminaría la relativa impenetrabilidad de lo existente. El pensamiento de Cohen se va acercando de este modo, a través de un proceso casi dialéctico de admisiones y negaciones, a una actitud que él mismo ha calificado de realismo lógico, de racionalismo realista, de relativismo relacionista y, finalmente, de naturalismo racionalista. Lo característico de esta posición es la afirmación de las invariantes constituidas por las puras relaciones lógicas y matemáticas. Mas esta invariabilidad, con la que se destruye el empirismo escéptico, no apoya el apriorismo clásico de la "autoevidencia" de las verdades. Por eso puede decir Cohen que "las relaciones matemáticas y lógicas forman la substancia inteligible de las cosas" (*Reason and Nature*, 1931, pág. 230) sin por ello suponer que las cosas son racionalmente engendradas. Se trata, pues, en último término, de un naturalismo de carácter funcionalista, de un realismo logicista más bien que de un logicismo formalista. A ello contribuye también la defensa del llamado principio de polaridad, el cual no consiste, sin embargo, ni en una dialéctica del concepto, ni en un proceso puramente empírico, ni en un vago eclecticismo. El principio de polaridad afirma que ni la causalidad ni la razón suficiente bastan para la determinación por lo menos conceptual de los fenómenos; toda determinación supone la contraposición o, mejor dicho, la confluencia de elementos opuestos. Estos elementos no engendran por sí mismos la realidad ni tampoco, a diferencia de Hegel, los contrarios llegan a ser absorbidos y superados. Lo que sucede más bien es que la persistencia misma de la contrariedad es necesaria

## COH

para la adscripción de algo a la realidad. Una especie de teoría de la compensación, unida a una doctrina de las composibilidades, en el sentido de Leibniz, parece estar en la base del mencionado polarismo. A ellas se agregan un "tychismo" de signo parecido al de Peirce (véase AZAR) y un pluralismo por medio del cual la existencia de las invariantes lógicas no significa la supresión de las novedades contingentes. Naturalismo y racionalismo se unen siempre, en todo caso, para no disolver lo real ni en lo formal ni en lo místico, para centrarlo en "lo natural", y ello no sólo en lo que toca a la realidad física y mental, sino también a la realidad social y legal, que ha constituido una de las preocupaciones centrales de M. R. Cohen.

Obras principales: *Reason and Nature*, 1931, nueva ed., por F. Cohen, 1953 (trad. esp.: *Razón y Naturaleza*, 1956). — *Law and the Social Order*, 1933. — *An Introduction to Logic and Scientific Method* (en colaboración con Ernest Nagel), 1934. — *A Preface to Logic*, 1944 (trad. esp.: *Introducción a la lógica*, 1952). — *The Faith of a Liberal*, 1946. — *The Meaning of Human History*, 1947. — *Studies in Philosophy and Science*, 1949. — *A Dreamer's Journey*, 1949 (autobiografía). — *Reason and Law. Studies in Juristic Philosophy*, 1950. — *Reflections of a Wondering Jew*, 1950. — *American Thought; a Critical Sketch*, 1954. — *Studies in Philosophy and Science*, 1959. — Biografía: Leonora Cohen Rosenfield, *Portrait of a Philosopher: M.R.C. in Life and Letters*, 1962. — Bibliografía: Martin A. Kuhn, *M. R.C. A Bibliography*, 1958 (suplemento del *Journal of the History of Ideas*). — Véase el volumen en honor de Cohen, *Freedom and Reason*, 1951, ed. S. W. Baron, E. Nagel y K. S. Pinson (especialmente los primeros cinco trabajos). — Arturo Doregibus, *Il razionalismo de M.R.C. nella filosofia americana d'oggi*, 1960 [Pubb. della Facoltà di Magisterio Univ. Torino, 15].

COHERENCIA (LEY O PRINCIPIO DE). Véase CATEGORÍA.

COHN (JOÑAS) (1869-1947) nac. en Görlitz, profesor en Friburgo i. B., ha trabajado al principio en estrecha relación con las orientaciones de la escuela de Badén (VÉASE), especialmente las de Rickert, pero su creciente aproximación a los supuestos del pensamiento hegeliano lo ha co-

## COH

locado cada vez más fuera del marco de una investigación filosófica de índole preponderantemente metodológica y axiológico-crítica. Esto se revela ya en su idea de la lógica. Como el propio Cohn señala en la autoexposición de su pensamiento (págs. 69 y siguientes), ha habido en su trabajo dos intereses principales. Por un lado, ha intentado mostrar que toda ciencia del valor tiene que buscar su camino mediante la lógica, y esto, señala Cohn, por dos razones: porque la lógica —en la cual está incluida la teoría del conocimiento— es la única ciencia que puede demostrar por sí misma su propia validez, y también porque toda ciencia del valor debe aclarar su propio fin y sus propios límites, esto es, su propia lógica. Por otro lado, ha intentado analizar el sentido de la época, lo que ha implicado el examen general de cuestiones histórico-filosóficas y últimamente valorativas. De ahí una serie de investigaciones relativas al juicio, al pensamiento, al valor y, finalmente, a lo que Cohn llama el "yo ideal". En lo que toca al juicio, su investigación lo condujo a lo que llamó la doctrina del "utraquismo", según la cual la disociación producida en el juicio entre la forma y el contenido del pensar, entre lo perteneciente al pensamiento y lo ajeno o extraño a él, queda resuelta por medio de la síntesis unificante de la verdad. Pero, a su vez, la unidad radical de tal dualidad es lo que constituye, según Cohn, "el fenómeno primario del conocimiento". Por eso la base de toda unificación es el yo que conoce. Ahora bien, este yo debe ser considerado, al entender de Cohn, como algo distinto de una realidad metafísica. O, mejor dicho, lo metafísico que en él haya no pertenece a la naturaleza de la cosa y de lo estático, sino a la del poder y de lo dinámico. En la unidad del yo se unifican a su vez la verdad y el valor, y ello de tal modo que su existencia real es una existencia dialéctica. La dialéctica concreta y no, como en Hegel, lógica, de la realidad representa la culminación de este proceso, el cual abarca de esta manera toda la realidad, incluyendo la concreta y la ideal; su raíz última será por ello, más que la realidad en el sentido habitual del término, la autenticidad.

## COI

Obras: *Geschichte des Unendlichkeitsproblems im abendländischen Denken bis Kant*, 1896; reimp., 1960 (*Historia del problema del infinito en el pensamiento occidental hasta Kant*). — *Allgemeine Aesthetik*, 1901 (*Estética general*). — *Voraussetzungen und Ziele des Erkennens. Untersuchungen über die Grundfragen der Logik*, 1908 (*Supuestos y fines del conocer. Investigaciones sobre las cuestiones fundamentales de la lógica*) — *Der Sinn der gegenwärtigen Kultur. Ein philosophischer Versuch*, 1914 (*El sentido de la cultura actual. Ensayo filosófico*). — "Relativität und Idealismus", *Kantstudien*, XXI (1917). — *Geist der Erziehung. Pädagogik auf philosophischer Grundlage*, 1919 (trad. esp., *Pedagogía fundamental*, 1933). — *Die Theorie der Dialektik, Formenlehre der Philosophie*, 1923. — *Die Philosophie im Zeitalter des Spezialismus*, 1925 (*La filosofía en la época del especialismo*). — *Wertwissenschaft*, 3 vols., 1932/3 (*Ciencia del valor*). — Autoexposición en *Deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, II, 1921.

COIMBRA (LEONARDO) (1883-1936), nac. en el distrito de Felgueiras (Portugal), profesó en la Universidad de Oporto. En oposición al materialismo y al formalismo, Coimbra concibe el pensamiento no como una forma ni como una substancia, sino como una actividad que engendra al mismo tiempo la forma y la materia, como un absoluto cuyo ser consiste en su capacidad de creación. El creacionismo muestra, según Coimbra, la insuficiencia de toda concepción atendida únicamente a la experiencia o a la idea, pues la tesis del pensamiento como absoluto creador del mundo, como fundamento de toda oposición entre el sujeto y el objeto, entre el espíritu y la Naturaleza, permite reducir a unidad lo que se presenta en apariencia como antinómico y mutuamente irreductible. Pero el pensamiento creador no es únicamente la conciencia, sino lo que da su origen a la conciencia, aquello que, unido indisolublemente a la vida, hace que todo ser, aun el que más sumido esté en la materia, pueda cobrar conciencia de sí mismo y, con ello, conciencia de su radical unidad, de su simpatía vital y amorosa con el resto del universo.

Obras principales: *O Criacionismo*, 1902. — *O pensamento criacionista*, 1914. — *A morte*, 1913. — *A luta pela immortalidade*, 1916. — *A Ale-*

## COI

*gria, a Dor e a Graça*, 1916 (trad. esp.: *La alegría, el dolor y la gracia*, 1921). — *Do Amor e da Morte*, 1922. — Edición de Obras completas; tomo I (*A Alegria, a Dor e a Graça; Do Amor e da Morte*), 1956. — Ed. de escritos inéditos ("O espírito e a guerra", "A alma", "A origen e o valor da ideia de vida espiritual", "Dois humanismos", "Duas libertades", "Espíritos liberais e espiritos reaccionários", "A personalidade espiritual de Guerra Junqueiro") en *Revista portuguesa de filosofia*, XII (1956), 360-402. — Esta edición de textos se halla precedida por el estudio de A. de Magalhães, "A perenidade do pensamento filosófico de L. C.", *ibid.*, 337-59. — Véase José Marinho, *O pensamento filosófico de L. C.*, 1945. — Delfim Santos, "Actualidade e valor do pensamento filosófico de L. C.", separata de *Studium generale*, III (1956), 51-67.

CO-IMPLICACIÓN, COMPLICACIÓN. Ortega y Gasset ha introducido estos términos (en particular el último, usado como contracción del primero) para designar un modo de relación entre pensamientos distintos del de la implicación (VÉASE). Según dicho autor (Cfr. *Origen y epílogo de la filosofía*, 1960, especialmente págs. 15-6), hay dos modos de estar ligados los pensamientos con evidencia: el modo por el cual un pensamiento está implícito en otro —lo cual significa que este último implica el primero—; y el modo por el cual un pensamiento co-implica (o complica) otro. En el primer caso, tenemos una implicación lógica (en un sentido muy amplio de esta expresión); en el segundo caso, tenemos una complicación. El primer modo de pensar es analítico; el segundo es sintético o dialéctico. "En una serie dialéctica de pensamientos —escribe Ortega—, cada uno de éstos complica e impone pensar el siguiente", sin que ello signifique que implica lógicamente el siguiente. Ejemplo de pensar sintético o dialéctico en el cual hay complicación es éste: si pensamos un esferoide, no tenemos más remedio que pensarlo con el espacio en torno, aunque la idea de "espacio en torno" no estuviese lógicamente implicada en la idea de esferoide.

Según Julián Marías (*Introducción a la filosofía*, 3a ed., 1953, § 41, pág. 166), el pensamiento mediante complicación aparece claramente en la idea husserliana de esencia. "Las

## COI

esencias' —escribe dicho autor— están constituidas por la totalidad de las notas unidas entre sí por Fundación o *Fundierung*, es decir, de tal suerte que una nota *complica* la otra, la requiere para ser, pero sin *impli-caría*, esto es, sin que la segunda este incluida en la primera." Ejemplo: la extensión no está implicada por el color, pero está "complicada" con él.

### COINCIDENTIA OPPOSITORUM.

Véase CUSA (NICOLÁS DE), OPOSICIÓN.

COLECTIVO se llama al concepto que se refiere a un conjunto o clase (VÉASE) de objetos, es decir, al concepto "que se refiere a un todo constituido por una pluralidad de objetos homogéneos" (Pfänder). Lo colectivo es, pues, una totalidad o un conjunto en el que concurren la singularidad y la generalidad. El término 'colectivo' y sus derivados —colectivismo, colectivización, etc.— se emplean sobre todo en psicología y sociología, ya sea para designar la llamada conciencia colectiva o conciencia de un conjunto de individuos unidos por caracteres comunes o, mejor dicho, dotados de reacciones comunes, o bien para expresar una forma de socialización que tiende a dar importancia a las manifestaciones y aun al ser de la comunidad sobre los que corresponden a los individuos componentes. La investigación sobre lo colectivo en dichas ciencias se basa, por lo pronto, en el concepto de totalidad, complejo o estructura, según el cual la reunión de individuos en un todo no es sólo un agregado, sino un conjunto orgánico. En la filosofía política el colectivismo se opone frecuentemente al individualismo, oposición sin duda vaga donde no se tienen en cuenta las múltiples significaciones de cada uno de los términos y que designa habitualmente una actitud polémica acerca de los valores más estimables dentro de una sociedad.

COLIGACIÓN (*colligation*) llamaba W. Whewell en el *Novum Organum Renovatum* (II, iv, 1), o segunda parte de la tercera edición de su obra sobre la filosofía de las ciencias inductivas, al acto intelectual por medio del cual se establece "una conexión precisa entre los fenómenos dados a nuestros sentidos". La coligación —o, más exactamente, *coligación de los hechos*— no era para

## COL

Whewell un mero resultado de la observación; se requería una *interpretación* —una *interpretatio naturae*, en el sentido de F. Bacon— atenta a los hechos. Usando la comparación establecida por R. Bianche en la obra sobre Whewell mencionada en la bibliografía sobre este pensador, diremos que el científico se sitúa ante los hechos como el paleógrafo ante una inscripción cuyo sentido ignora. La inscripción aparece por lo pronto como un conjunto de procesos físicos que se convierten en enunciados con sentido solamente cuando el espíritu del paleógrafo se pone en actividad. Esta actividad es la coligación, la cual, sin embargo, no se reduce a los procesos superiores del espíritu, sino que tiene lugar en la simple percepción, en la cual se religan o coligan grupos de impresiones. En cierto modo cabe comparar, pues, la doctrina de Whewell sobre la coligación con la doctrina de Kant sobre la actividad categorizadora del entendimiento, especialmente en lo que ésta tiene de unificadora. A diferencia de Kant, sin embargo, Whewell concibe la coligación como algo que *se forma* en el proceso de la actividad del científico y no como un sistema categorial que puede descubrirse en el sujeto trascendental.

Como indica Lalande en la obra sobre la inducción y la experimentación citada en la bibliografía sobre este pensador, la coligación se entiende con frecuencia en el sentido de una inducción completa. Este uso no corresponde al sentido que daba Whewell a la coligación, sino que procede de la interpretación dada a ella por J. S. Mill, el cual criticó en su *Lógica* (III, i y ii) muchas de las ideas de Whewell acerca de la inducción científica, pero a la vez se apropió varias de ellas. Para J. S. Mill, como señala Lalande, la coligación no se reduce a la inducción completa, pues mientras la coligación no es siempre una inducción, toda inducción es una coligación.

COLLIER (ARTHUR) (1680-1732), nac. en Langford Magna, o Steeple Langford, cerca de Salisbury, defendió, aparentemente con independencia de Berkeley —cuyas ideas, señala Collier, fueron conocidas por él sólo posteriormente—, un inmaterialismo muy parecido al del autor de *Hylas* y *Filonous*. La *Clavis univer-*

## COL

*salis* apareció en 1713, pero ya en 1703, escribe Collier, llegó a las mismas conclusiones, las cuales, como es probable, fueron notablemente influidas por Malebranche. Éstas indican que la materia no tiene existencia independiente del espíritu, de tal modo que nuestras percepciones son efectos de la voluntad de Dios. Collier no quiere adherirse al escepticismo del que sostiene que las cosas vistas no existen (*Clavis*, Introducción), y afirma que su investigación no concierne a la existencia, sino a la extra-existencia de ciertas cosas y objetos: "lo que afirmo y defiendo —escribe— no es que los cuerpos no existen o que no existe el mundo externo, sino que ciertos cuerpos que se suponen existentes no existen eternamente o, en términos generales, que no hay un mundo exterior" (*loc. cit.*). La visión de los cuerpos, su "cuasi-exterioridad" es, así, tanto efecto de la voluntad de Dios como condición necesaria de su visibilidad. La dependencia en que los cuerpos se hallan del espíritu humano es entonces el reflejo de esta su situación en Dios. Por eso dice Collier que pueden existir mundos infinitos aun sin existir un solo espíritu; tal existencia, empero, es una existencia completamente distinta de la de la pura exterioridad. Collier examina en una primera parte de la obra el problema del mundo visible y de su significación, respondiendo a varias objeciones que manifestamente ignoran el sentido del problema. En una segunda parte intenta demostrar, en nueve argumentos, la imposibilidad de la exterioridad pura del mundo. El pensamiento de Collier estaba vinculado, desde luego, al problema de la relación entre las realidades pensantes y extensas, y entre ellas y Dios, tal como había sido planteada por Descartes y, sobre todo, por Malebranche, así como por el defensor de Malebranche contra Locke, John Norris, contemporáneo de Collier y a quien éste se refiere en su citado escrito.

El título completo de la obra de Collier es: *Clavis Universalis or a New Inquiry after Truth, Being a Demonstration of the non-Existence, or Impossibility, of an External World*, 1713. En 1756 fue traducida al alemán por Eschenbach; una edición, con otros folletos de la época, se hizo en 1837 por S. Parr. Edición con

## COL

notas por Ethel Bowman, 1909. Collier escribió, además, *A Specimen of True Philosophy; in a Discourse on Genesis*, 1730, y una *Logology*, 1732. La *Clavis* estaba destinada justamente a servir de introducción a una comprensión de las Escrituras. — Véase Robert Benson, *Arthur Collier*, 1837. — A. Kowalewski, *Kritische Analyse von A. Colliers Clavis universalis*, 1897 (Dis.). — Ethel Bowman, *Prefatory Note* a la edición de la *Clavis*, 1909. — G. A. Johnston, "The Relation between Collier and Berkeley", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXXII N. F. XXV (1918), 162-75.

COLLINGWOOD (ROBIN GEORGE) (1889-1943) nac. en Cartwell Fell (Inglaterra), "Fellow" en Pembroke Collège (Oxford) y luego profesor de Metafísica en Magdalen Collège (también en Oxford), inició su meditación filosófica con lo que llamaba una revisión crítica de las principales formas de la experiencia humana. Un "Nuevo tratado de la naturaleza humana" debía constituir, pues, su fundamento. Tal revisión se realizó al hilo de un nuevo idealismo (bien que el autor desdeñara tal nombre); no sólo rechazaba Collingwood las tesis realistas, sino que intentaba mostrar los endebles supuestos de ellas. En verdad, el examen de las formas de la experiencia humana —examen más descriptivo que propiamente especulativo— nos conduce a considerar circularmente y, hasta cierto punto, dialécticamente la vida del espíritu y, por lo tanto, el "mapa del conocimiento". Collingwood considera que el campo de la experiencia se divide en varias zonas: arte, religión, ciencia, historia, filosofía. Cada zona es una "actividad del espíritu cognoscitivo" (*Spéculum mentis*, II pág. 39). Cada una es un "error", esto es, un momento parcial de la verdad. Ciertamente que al alcanzar la historia parecemos llegar a un punto donde la unificación se hace posible. En efecto, la historia es una forma de experiencia cuyo objeto es la realidad concreta. "El objeto de la historia —escribe Collingwood— es el hecho en cuanto tal" (*op. cit.*, VI, 2; pág. 211). Y, a su vez, el mundo del hecho es el objeto absoluto. Ninguna actitud del espíritu y ninguna faceta de la experiencia serían, así, ajenas a la historia. O, para decirlo en la misma concentrada fórmula del filósofo: "El arte se basa en la ignorancia de la

## COL

realidad; la religión, en la ignorancia del pensamiento; la ciencia, en la ignorancia del hecho. Pero con el reconocimiento del hecho se reconoce todo lo que es real en algún sentido. El hecho, tal como está históricamente determinado, es el objeto absoluto" (*op. cit.*, VI, 3; pág. 218). Ahora bien, si lo Absoluto aparece bajo la forma del universal concreto, el conocimiento histórico será un conocimiento de un mundo infinito de hechos y, por ende, un conjunto infinito de pensamientos. La dialéctica nos conduce, una vez más, a la imposibilidad de lo que parecía evidente. Pero sólo la busca del fundamento del conjunto infinito concreto nos permite superar el estadio anterior. Esta busca nos conduce justamente a la filosofía, donde el ciclo dialéctico se cierra, no por agotamiento de todos los objetos, sino por el conocimiento de ellos a través del autoconocimiento del espíritu. Este espíritu no es, sin embargo, una idea, sino, a su vez, una radical experiencia. De ahí que su descripción equivalga a su vivencia; de ahí que el conocimiento de sí mismo sea la repetición del vivir de sí mismo.

Una metafísica, una filosofía de la Naturaleza, de la historia, del arte y de la vida social humana son consecuencias inevitables de ese movimiento cognoscitivo y vivido del espíritu. Collingwood admite la metafísica, pero no como una ciencia del puro ser, no como una ontología, sino como saber de algo concreto. Esta realidad concreta son las suposiciones, presuposiciones o supuestos (véase SUPUESTO), y ello de tal modo que la metafísica se convierte en "ciencia de las presuposiciones absolutas" (*An Essay on Metaphysics* pág. 32). Collingwood combate desde este punto de vista el neo-realismo y el analitismo, señalando que el pensar sobre el cual éstos ejecutan sus análisis es un pensar de grado inferior, y que todo análisis es, en último término, análisis metafísico. Ahora bien, tales supuestos son, en rigor, supuestos "históricos", por lo cual la propia metafísica se hace "ciencia histórica" (*op. cit.*, pág. 49). La consideración de lo histórico se va convirtiendo de este modo en el tema central de la filosofía de Collingwood, cuyas obras propiamente históricas llegan también a formar

## COM

parte de su pensamiento. Pero lo histórico no se detiene, desde luego, en la historia propiamente tal, en la metafísica y en la vida "circular" y "dialéctica" del espíritu; ella alcanza asimismo, y en proporción considerable, a la misma idea de la Naturaleza. Ésta no es entonces simplemente el conjunto de las cosas naturales; en todo caso, estas cosas no pueden ser vistas ni comprendidas si no es desde una idea de la Naturaleza que resulta ser a su vez una idea histórica. Con lo cual, según Collingwood, en lugar de relativizarse, la naturaleza adquiere una mayor objetividad y plenitud. En otros términos, la idea de la Naturaleza no se da si no es a través de una concepción histórica, no habiendo, por consiguiente, una Naturaleza idéntica, previa a toda consideración de ella y de la cual sus posibles ideas no fueran sino determinados y parciales puntos de vista. Por eso la historicidad es un carácter fundamental de lo real, y por eso sólo a través de una idea o interpretación histórica es accesible, y no sólo cognoscitivamente, la realidad.

Obras: *Religion and Philosophy*, 1916. — *Speculum Mentis*, 1924. — *Outlines of a Philosophy of Art*, 1925. — *An Essay on Philosophical Method*, 1933. — *The Principles of Art*, 1938 (trad. esp.: *Los principios del arte*, 1960) — *An Autobiography*, 1939 (trad. esp.: *Autobiografía*, 1954). — *An Essay on Metaphysics*, 1940. — *The New Leviathan, or Man, Society, Civilization, and Barbarism*, 1942. — *The Idea of Nature*, 1945 (trad. esp.: *Idea de la Naturaleza*, 1950). — *The Idea of History*, 1946 (trad. esp.: *Idea de la historia*, 1952). Estas dos últimas obras son póstumas. Véase: Alan Donagan, *The Later Philosophy of R.G.C.*, 1962.

COMO SI. Véase FICCIÓN, VAHINGER (HANS),

COMPARACIÓN. Véase METÁFORA.

COMPASIÓN. Este término tiene una significación afín a varios otros vocablos: 'piedad', 'misericordia', 'conmiseración', 'clemencia' y hasta 'simpatía' y 'benevolencia', en tanto que todos se refieren a un sentimiento en común en el cual se participa de una emoción ajena, y en la mayor parte de los casos de una emoción suscitada por un dolor o una pena. No pueden usarse indistintamente. Sin embargo, en una historia del concepto de compasión podrían

## COM

incluirse varios de los demás conceptos citados, especialmente los de piedad, misericordia, conmiseración y, en parte por lo menos, benevolencia. Hemos consagrado un artículo especial al concepto de simpatía (VÉASE). Aquí nos limitaremos a señalar varios significados básicos de 'compasión' teniendo en cuenta que se han usado también para estos significados otros términos, especialmente piedad (*pietas*) y conmiseración (*commiseratio*).

La compasión —o, mejor, piedad (ἔλεος)— era para algunos autores griegos una participación en el dolor ajeno que hacía del "otro" en cierta manera un "prójimo", aun sin existir lazos concretos de proximidad, tales como los lazos familiares. Los estoicos latinos, y en particular Séneca (en su *De clementia*) se ocuparon con frecuencia del sentimiento de compasión, piedad o conmiseración (*commiseratio*). En general, no lo estimaron altamente; la compasión era considerada como una debilidad. Ello no significa en modo alguno que los estoicos se opusieran a hacer el bien, y menos todavía que predicaran la dureza con respecto a los semejantes. Pero hacer el bien a los semejantes era para ellos algo parecido a un deber, y no el resultado de una compasión. Como escribió Montaigne (*Essais*, I, 1), "la piedad es para los estoicos pasión viciosa; quieren que se preste socorro a los afligidos, pero no que uno se ablande y los compadezca". Así, la oposición de los estoicos a la compasión iba ligada a su oposición a la blandura. Ciertamente que no todos los estoicos se manifestaron por igual hostiles a la compasión y a la piedad; hay, por ejemplo, en Marco Aurelio no pocas frases que expresan la compasión — si bien ésta carece de valor a menos que el que compadece haya templado su corazón en las adversidades.

La idea de compasión como amor (o caridad) adquirió madurez solamente dentro del cristianismo, cuando se consideró que toda auténtica compasión afecta a la raíz de la persona — del compadecido tanto como del que compadece. En el cristianismo, y especialmente en el agustinismo, el amor de Dios al hombre es la condición necesaria para el amor del hombre a Dios, y éste la condición necesaria para el amor al prójimo

## COM

mo y para la compasión como misericordia.

Descartes examinó la compasión (la *pitié*) como una de las "pasiones del alma". "La piedad es una especie de tristeza mezclada de amor o de buena voluntad hacia los que vemos sufrir algún mal del que los consideramos indignos" (*Les passions de l'âme*, § 185). La simpatía (o piedad) es lo contrario de la envidia. Los más dignos de piedad son los más débiles, y los más piadosos son los más generosos (*ibid.*, 5§ 186-7). La piedad (*commiseratio*) es, según Spinoza, "la tristeza nacida del mal ajeno" (*ex alterius damno* [*Eth.*, III prop. xxii, sch.]). Es curioso que Spinoza no encuentre nombre para designar la alegría nacida del bien ajeno ("*Quo autem nomine appellanda sit laetitia, quae ex alterius bono oritur, nescio*" [*loc. cit.*]). En todo caso, la piedad o compasión no es para Spinoza una virtud superior ni siquiera indispensable; el hombre que vive de acuerdo con la razón ni la necesita ni siquiera puede considerarla en sí misma un bien.

Nos hemos referido brevemente a la idea de compasión en varios filósofos del llamado "sentido moral" (por ejemplo, Francis Hutcheson) en el artículo sobre la noción de simpatía. Ésta puede ser considerada como una especie de benevolencia y, por lo tanto, ser tratada como si fuese la compasión o, cuando menos, una forma de ella. La compasión (en cuanto *benevolente*) es para Hutcheson un "instinto" promotor del bien ajeno y constituye el fundamento del "sentido moral".

Algunos autores pre-románticos y "románticos" (como, por ejemplo, Rousseau) subrayaron la identificación del que compadece con el compadecido en el acto de la compasión, hasta el punto de hacer de la persona compadecida el centro del cual la compasión surge. Cuando se sostiene que en la compasión —como, por lo demás, en la simpatía— hay una especie de fondo común a todos los hombres, e inclusive a todos los vivientes, la compasión deja de ser un acto intencional para convertirse en una especie de participación en el todo. Así ha sucedido en la idea schopenhaueriana de la compasión (*Mitleid*). Schopenhauer reduce el amor a compasión. Ésta es fundamental, pues

## COM

conduce a la negación de la voluntad de vivir, siendo el acto que precede a la negación misma. La compasión supone la identidad de todos los seres, el hecho de que el dolor producido por la Voluntad en su camino hacia la Conciencia última y definitiva no sea un dolor perteneciente exclusivamente al que lo padece, sino a todo ser.

En la mayor parte de los autores se ha tendido a dar una definición, más o menos compleja, de la noción de compasión sin intentar desdoblarla en varios aspectos, que pueden ser muy distintos y hasta contrarios. Nietzsche (*Jenseits*, § 225) denunció la compasión (en cuanto padecimiento junto con el prójimo y amor al prójimo) como un modo de enmascarar la debilidad humana. Ello no lo llevó, sin embargo, a criticar toda compasión; hay, en efecto, una compasión "superior" en la cual y por la cual se puede hasta imponer al hombre "la disciplina del sufrimiento". De Nietzsche puede pasarse a una fenomenología de la compasión en la cual se distinga entre ésta y el amor, la piedad, la conmiseración, la justicia, etc. Puede decirse, por ejemplo, que la compasión es distinta del amor, por cuanto en éste no se considera la persona como "digna de lástima", y de la justicia por cuanto en ésta se reconoce simplemente a la persona "lo que le es debido". Max Scheler ha elaborado con detalle dicha fenomenología. En ella aparecen ciertas concepciones de la compasión —por ejemplo, la de Schopenhauer— como uno solo de los aspectos de la "simpatía": el que corresponde al sentimiento de la unidad psicovital (*Einfühlen*) con el prójimo y aun con todos los hombres y hasta con todo lo existente. Puede considerarse la compasión no como un sentimiento intencional único y unívoco, sino como un sentimiento que se "extiende" por así decirlo en varios grados, desde la proyección sentimental hasta el acto del amor.

Wilhelm Stern, *Das Wesen des Mitleids*, 1903. — Gerhardi, *Das Wesen des Mitleids*, 1906. — K. v. Orelli, *Die philosophische Auffassung des Mitleids*, 1912. — Max Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*, 1913; 2a ed., con el título: *Wesen und Formen der Sympathie*, 1923 (trad. esp.: *Esencia y formas*

## COM

de la simpatía, 1943). — Matthias Auerbach, *Mitleid und Charakter*, 1921. — Para la historia de la noción de compasión, véase: O. Herwegen, *Das Mitleid in der griechischen Philosophie bis auf die Stoa*, 1912 (Dis.).

COMPLEJO o complejo es, en general, un conjunto de objetos determinados por caracteres comunes. El complejo equivale en este sentido a la clase, totalidad, estructura o conjunto; a él se atribuye habitualmente un sistema de relaciones internas que lo convierten en un todo cerrado y autónomo y que permiten hablar de complejo físico, psicológico, sociológico, causal, de sentido, etc. En psicoanálisis se llama *complejo* al conjunto de representaciones unidas en una totalidad específica y sumidas en la subconsciencia por efecto de la censura; el complejo es de este modo la causa mediata o inmediata de las manifestaciones psíquicas exteriorizadas en innumerables actos —torpezas, movimientos de diversa índole, sueños, perturbaciones patológicas, etcétera—, comprensibles cabalmente a partir de la referencia del acto al complejo, única que permite otorgarle un sentido. En lógica se llama *proposición o término complejo* al que está constituido por diversos miembros simplemente aludidos en la expresión o mencionados explícitamente en calidad de explicación complementaria. Esta explicación queda, sin embargo, casi siempre implícita en el término, de modo que basta la simple enunciación del mismo para que se sobreentiendan las circunstancias que en él concurren necesariamente en virtud de su propia estructura.

'Complejo' (o 'complejo') se usa también en historia de la filosofía para designar lo que se llama un *complejo doctrinal*. Ejemplo del mismo es el agustinismo (VÉASE) en la Edad Media.

COMPLEMENTARIDAD (PRINCIPIO DE). Una contribución importante al problema del principio o relación de indeterminación (o incertidumbre), es la del físico danés Niels Bohr, primero en su principio de correspondencia y luego —y sobre todo— en su famoso principio de complementariedad. Niels Bohr ha intentado, en efecto, manifestar los pseudo-problemas que surgen cada vez que se aplican las usuales imá-

## COM

genes del espacio y del tiempo (y las intuiciones ligadas al lenguaje ordinario) a los procesos microfísicos. Las descripciones habituales fallan, a su entender, completamente, cuando se presentan problemas tales como el de la "adopción" de la teoría corpuscular o de la teoría ondulatoria, o bien el de la incertidumbre expresada en la fórmula: "No podemos conocer a la vez la posición y la velocidad [cantidad de movimiento] de un electrón." Louis de Broglie había precisado ya (sobre todo en su *Physique et Microphysique*, 1948) que sólo la enorme cantidad de observaciones sobre las cuales está basada la física clásica permite hablar de esos procesos en el lenguaje ordinario y según las imágenes intuitivas habituales. Por lo tanto, únicamente cuando se elude tal lenguaje puede adquirir sentido la expresión de que un corpúsculo no está localizado en un punto del espacio, sino que está potencialmente en todo un campo espacial. Cierto que se pueden dar interpretaciones de la mencionada relación de incertidumbre; a algunas de ellas nos hemos referido en el artículo citado. Pero toda interpretación debe basarse en un cierto principio, que había sido ya anticipado por de Broglie, pero que solamente ha adquirido madurez en el principio de complementariedad de Bohr. En varios escritos (y últimamente en sus artículos incluidos en el volumen *Nature des Problèmes en Philosophie*, referido en el artículo DETERMINISMO, y en el tomo *Einstein: Philosopher Scientist*, 1950) Bohr ha señalado, en efecto, que los conceptos "posición de una partícula" y "cantidad de movimiento de una partícula" son expresiones que sólo pueden usarse en ciertas condiciones experimentales. Entonces, y sólo entonces, pueden aparecer como mutuamente exclusivas (el propio término 'partícula' resulta, por lo demás, ambiguo). Así, la complementariedad expresa un nuevo tipo de relación que no tiene análogo en la física clásica y que permite "resolver" las dificultades insuperables de la cuestión causal situándola en un marco conceptual distinto del ordinario. Los distintos "aspectos" (aparentemente exclusivos) de un fenómeno describen, según Bohr, aspectos igualmente esenciales de un

## COM

conocimiento perfectamente definido acerca de los objetos. Con lo cual el punto de vista de la complementariedad puede convertirse en una "generalización racional" del ideal de causalidad, de tal modo que el ideal tradicional resultaría uno de los casos posibles, propio de los procesos macroscópicos. Bohr rechaza la frecuente aplicación de una lógica trivalente a los problemas de referencia (a la que algunos físicos y filósofos, como Reichenbach, se han inclinado) para señalar que, aun inanalizables en términos de la física clásica, los procesos microfísicos pueden ser expresados dentro de la lógica bivalente. Es interesante destacar que Bohr propone una aplicación universal del principio de complementariedad; así, este principio sería válido y fecundo, según el autor, en las discusiones sobre mecanicismo y vitalismo dentro de la biología (que serían aspectos complementarios). Algunos autores, como Philipp Frank (*Modern Science and Its Philosophy*, 1949, págs. 179 y siguientes) prefieren señalar que se trata de un uso de los mismos términos según "diferentes reglas sintácticas", por lo cual al hablarse, por ejemplo, de "partículas sin posición definida" no se hablaría en modo alguno de objetos "misteriosos", como propenden a hacerlo el filósofo, o el científico cuando usa un lenguaje calcado sobre la sintaxis del lenguaje ordinario.

H. A. Kramers, "Das Korrespondenzprinzip und der Schalenbau der Atome", *Naturwissenschaft*, XI (1923), 550 y sigs. — Varios autores (N. Bohr, A. Einstein, L. de Broglie, W. Heisenberg, H. Reichenbach, J.-L. Destouches, P. Destouches, F. Gonseth), artículos sobre la noción de complementariedad en *Dialectica*, II (1948), 307-420, fascículo publicado bajo la dirección de W. Pauli. — M. Bunge, *Exposición y crítica del principio de complementariedad*, 1955 (monografía). Del mismo autor, en inglés: "Strife about Complementarity", *The British Journal for the Philosophy of Science*, VI (1955), 1-12 y 141-50; rev. y reimp. en *Metascientific Queries*, 1959, págs. 173-209 con el título "Is Complementarity the Final Interpretation of Atomic Physics?" — L. Rosenfeld, "Strife about Complementarity", *Science and Progress*, CLXIII (1953). — O. Costa de Beauregard, "Complémentarité et Relativité", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, Año LXXX (1955), 386-407. — L.

## COM

von Strauss y Torney, "Das Komplementaritätsprinzip der Physik in philosophischer Analyse", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, X (1956), 109-29. — Adolf Grünbaum, "Complementarity in Quantum Physics and Its Philosophical Generalization", *The Journal of Philosophy*, LIV (1957), 713-26. — Patricia J. Doty, "Complementarity and Its Analysis", *The Journal of Philosophy*, LV (1958), 1089-1104. — Norwood Russell Hanton, "Copenhagen Interpretation of Quantum Theory", *American Journal of Physics*, XXVII (1959), 1-15, reimp. en A. Danto, S. Morgenbesser, *Philosophy of Science*, 1960, págs. 450-70. — A. Lande, *From Dualism to Unity in Quantum Mechanics*, 1960. — Véase también bibliografía del artículo INCERTIDUMBRE (RELACIONES DE).

**COMPLEXE SIGNIFICABILE.** En *Cat.*, 10, 12 b 6-15, Aristóteles escribió que la afirmación es una proposición afirmativa y la negación una proposición negativa. En cuanto a lo que cae bajo la afirmación o bajo la negación, no es una proposición, sino una cosa, πράγμα. Al comentar este pasaje en *I Sent.*, D 2, q. I, a. 1, Gregorio de Rimini (v.) indicó que la "cosa" a la cual se refiere Aristóteles no es propiamente una realidad —una "cosa externa"—, sino algo significado por la proposición entera. Como la proposición es un conjunto o "complejo", lo que cae bajo la proposición puede llamarse *complexe significabile*, "lo significativo mediante un complejo" (*complexum*).

El *complexe significabile* es, según Gregorio de Rimini, el objeto propio del conocimiento. En efecto, el objeto del conocimiento no puede ser la demostración entera (lo que exigiría conocer toda la demostración mediante un solo acto cognoscitivo), pero tampoco puede ser la conclusión de la demostración (ya que entonces el acto de conocimiento adquirido por una demostración implicaría un acto por el cual se conoce la conclusión de la demostración). Por otro lado, el objeto del conocimiento no puede ser la cosa exterior, ya que en tal caso los objetos de los conocimientos serían realidades singulares y no entidades universales y necesarias. Queda sólo, pues, el *complexe significabile* como objeto propio de conocimiento.

La tesis de Gregorio de Rimini sobre el *complexe significabile* fue objeto de muchas discusiones. Se opusie-

## COM

ron a dicha tesis Roberto Holkot (v.), Marsilio de Inghen (v.) y otros autores occamistas y nominalistas, pues aunque Gregorio de Rimini es considerado como un occamista y un nominalista, en la doctrina a que aquí nos referimos se aparta completamente de estas tendencias.

En su libro *Le complexe significabile* (1937), Hubert Elie indica que la doctrina de Gregorio de Rimini sobre el *complexe significabile* es similar a la propuesta por Meinong (v.) sobre el llamado *Objektiv* — con la sola diferencia de que Gregorio de Rimini trató la cuestión mucho más detallada y sutilmente que Meinong. En efecto, el *Objektiv* — u "objetivo" — de Meinong no es un objeto, sino un "significado", es decir, una especie de "objeto de segundo grado". Como el *complexe significabile*, el *Objektiv* no es algo que existe o no existe, sino algo significado por un conjunto de términos que constituyen una afirmación o una negación.

Puede decirse que la doctrina de Gregorio de Rimini es similar a la de todos los autores que han intentado buscar un cierto tipo de entidad como objeto de conocimiento distinta por un lado de la cosa misma y por el otro lado de la expresión que se refiere a la cosa, y del concepto envuelto en la expresión. Esta entidad no parece poder ser otra que "algo significado"; el reino de los "significados como tales" es, así, similar al reino de los "significados mediante complejos". Por eso la noción de *complexe significabile* se parece no sólo a la noción de *Objektiv* en Meinong, sino también a la noción de *Sachverhalt* usada por Husserl — un "hecho" que no es la "cosa", sino "aquello de que se trata". "Aquello de que se trata" — el *complexe significabile* — es, en efecto, distinto de "aquello" o "la cosa".

**COMPLEMENTO.** El término 'complemento' es usado en lógica principalmente en dos aspectos.

En el álgebra de clases se llama *complemento* de una clase *A* a la clase de todos los miembros que no pertenecen a *A*. El símbolo del complemento de clases es '—' colocado encima de la letra que designa la clase, de modo que  $\bar{A}$  se lee 'La clase de todas las entidades que no son miembros de la clase *A*'. Por ejemplo, si *A* es la clase de las entidades ani-

## COM

madadas,  $\bar{A}$  es la clase de las entidades no animadas. El complemento de clase se define del siguiente modo:

$$\bar{A} = \text{def. } \hat{x} \sim (\hat{x} \varepsilon A).$$

En el álgebra de relaciones se llama *complemento* de una relación *R* a la relación de todos los *x* a todos los *y* tal, que no es el caso que *R* relacione *x* con *y*. El símbolo del complemento de relaciones es también '—'. Por ejemplo, si *R* es la relación idéntico *a*,  $\bar{R}$  es la relación distinto de.

**COMPLETO.** El vocablo 'completo' es uno de los conceptos fundamentales usados en metalógica. Se llama *completo* a un cálculo *C* si, dada una fórmula bien formada, *f*, de *C*, o esta fórmula o su negación ( $\sim f$ ) es un teorema de *C*. Se llama también *completo* a un cálculo *C* cuando hay otro cálculo *C'* tal, que *C* es inconsistente (véase CONSISTENTE) cuando *C'* es igual a *C* excepto por contener una fórmula que no es susceptible de prueba en *C*. Las dos anteriores definiciones corresponden a dos tipos de completitud y son aplicadas, según los casos, a diversas clases de cálculos.

Como ocurre con el concepto de consistencia, el de completitud es también un concepto sintáctico, pero se tienen en cuenta en su formulación y desarrollo consideraciones de carácter semántico. Referencia a la relación entre consistencia y completitud, en el artículo GÖDEL (PRUEBA DE).

Descartes: "Por una cosa completa no entiendo otra cosa que una substancia revestida de formas o atributos que bastan para hacerme saber que es una substancia." (Respuestas a las Cuartas Objeciones; AT, IX, 172.)

A. Robinson, *Complete Theories*, 1958.

**COMPLUTENSE.** Entre los trabajos filosóficos y teológicos llevados a cabo en España durante el siglo XVII con el propósito de revivificar la tradición escolástica y, dentro de ella, la tomista, se encuentra la obra *Collegium Complutense philosophicum discalceatorum fratrum Ord. B. M. de monte Carmeli* debida a frailes carmelitas de Alcalá y publicada en 4 volúmenes, el primero de los cuales apareció en 1624 y el último en 1647. Se habla a este propósito de una escuela complutense

## COM

de filosofía y teología que compartió la influencia, en cuanto a la difusión del tomismo, con el llamado *Collegium Salmanticense* (véase SALAMANCA [ESCUELA DE]) y con los *Cursos* de Juan de Santo Tomás —para referirnos solamente a obras del siglo XVII—, y que tuvo que afrontar la influencia paralela —y creciente— ejercida en Europa por el trabajo filosófico y teológico de los jesuitas, especialmente las obras de Pedro Fonseca, Francisco Suárez y el curso de los Conimbricenses (VÉASE).

**COMPOSIBILIDAD.** Entre las tesis más típicas de la filosofía de Leibniz encontramos las siguientes: (1) Todo lo que existe debe ser posible, es decir, no contradictorio consigo mismo; (2) Todo lo que es posible, es decir, no contradictorio consigo mismo, tiende a existir. Las dificultades que ofrece (1) pueden ser resueltas mediante un análisis del concepto de posibilidad (VÉASE). Las dificultades que ofrece (2) requieren la introducción de otro concepto: el de *composibilidad*. En efecto, mientras todas las posibilidades o esencias son compatibles entre sí, las realidades o existencias no son todas compatibles entre sí; de lo contrario, habría que suponer que todo lo que es posible es real, con la consecuencia de que el mundo no podría contener la plétora de las esencias actualizadas. Ello explica por qué hay una infinidad de mundos posibles, pero solamente un mundo real. Este mundo real fue creado por Dios y es, como dice Leibniz repetidamente, el mejor de todos los mundos posibles. De este modo, la noción de composibilidad explica no solamente el ser del mundo, mas también su perfección —incluyendo su perfección moral. Sin embargo, una vez admitida la noción de referencia se plantea un problema: el del criterio de la composibilidad. Este problema puede ser solucionado de varios modos: (a) Indicando —como parece hacer Leibniz— que tal criterio se halla en la mente divina, (b) Señalando —como hace Russell en su interpretación de la filosofía de Leibniz— que el criterio consiste en la sumisión de las existencias a leyes uniformes, (c) Apuntando —como hace Lovejoy en su obra sobre la idea de plenitud o "la gran cadena del Ser"— que, de hecho, Leibniz

## COM

no da ningún ejemplo suficientemente ilustrativo e inequívoco de tal criterio y que es legítimo admitir que la noción de composibilidad es solamente un caso especial de la noción de posibilidad en general, de tal suerte que, en último término, la idea de lo composable no distingue esencialmente el principio leibniziano de razón suficiente, de la idea spinoziana de necesidad universal.

**COMPOSICIÓN.** Véase SOFISMA.

**COMPRESIÓN** de un concepto se llama a su contenido, por el cual debe entenderse "el hecho de que un concepto determinado se refiera justamente a este objeto determinado" (Pfänder), "el hecho de que el concepto se refiera a un objeto y lo compongan las referencias mediante las cuales el concepto expone su objeto, las constancias mentales que en el concepto responden a las notas constitutivas del objeto" (Romero). Comprensión o contenido difieren, pues, de la mera suma de las notas del objeto y, desde luego, del objeto propio en cuanto término de referencia de dichas notas. Este nuevo sentido de la comprensión o contenido, que ha puesto en circulación la lógica fenomenológica, está destinado a evitar las confusiones de ciertas lógicas entre el concepto y el objeto, así como entre el concepto y el objeto formal; de este modo se llega a una distinción rigurosa entre contenido del concepto, objeto formal y objeto material, cuya correlación no equivale forzosamente a una identificación. Un esfuerzo parejo para evitar tales confusiones es realizado por algunas otras direcciones lógicas; así, por J. S. Mill en su definición de 'connotación' (VÉASE).

Véanse también EXTENSIÓN, INTENSIÓN.

En otro sentido muy distinto se llama comprensión (*Verstehen*) a una forma de aprehensión que se refiere a las expresiones del espíritu y que se opone, como método de la psicología y de las ciencias del espíritu, al método explicativo propio de la ciencia natural. Aunque la idea de la comprensión se halla ya más o menos claramente formulada en el romanticismo alemán y ha sido aplicada por Eucken, se debe a Dilthey su elaboración precisa y consecuente. Dilthey (Cfr. *Ges. Schriften*, V, 144, 172, 328; VII, 220 sigs.) entiende

## COM

por comprensión el acto por el cual se aprehende lo psíquico a través de sus múltiples exteriorizaciones. Lo psíquico, que constituye un reino peculiar y que posee una forma de realidad distinta de la natural, no puede ser objeto de mera explicación. Como total y cualitativa, la vida psíquica se resiste a toda aprehensión que no apunte al sentido de sus manifestaciones, de su propia estructura. Al exteriorizarse, la vida psíquica se convierte en expresión o en espíritu objetivo. Este último, que constituye la parte fundamental y esencial de las ciencias del espíritu propiamente dichas, consiste en exteriorizaciones relativamente autónomas de la vida psíquica, exteriorizaciones que poseen en su propia estructura una dirección y un sentido. El método de la comprensión, que es originariamente psicológico, se convierte, pues, para Dilthey en un procedimiento más amplio, en una hermenéutica encaminada a la interpretación de las estructuras objetivas en cuanto expresiones de la vida psíquica. Comprender significa, por lo tanto, pasar de una exteriorización del espíritu a su vivencia originaria, es decir, al conjunto de actos que producen o han producido bajo las formas más diversas —gesto, lenguaje, objetos de la cultura, etc.— la mencionada exteriorización. Lo que se comprende es, por una parte, el espíritu objetivo propio en cuanto, por así decirlo, "solidificación" de las expresiones, pero es también y muy especialmente la propia expresión en su actualidad. Espíritu subjetivo y espíritu objetivo constituyen de esta suerte las dos zonas vinculadas entre sí, pero separadas por la consideración científico-espiritual, a las cuales conviene por igual el método de la comprensión.

A los rasgos apuntados pueden agregarse al concepto de comprensión las notas que se refieren a su carácter intuitivo y las que apuntan al sentido en cuanto visión de la relación en que un miembro se halla con respecto a la totalidad que lo engloba. La discusión en torno a la comprensión se ha referido hasta el momento a su misma justificación en cuanto medio peculiar e irreductible de conocimiento o bien a las distintas clases de comprensión existentes o posibles. En el primer caso se ha negado la

## COM

peculiaridad de la comprensión o bien se ha indicado que la explicación equivale en muchos casos a ella; en el segundo, se ha intentado la erección de una teoría diferencial de los actos comprensivos, que abarcan procesos de muy diversa índole, desde la llamada "comprensión histórica" y la "comprensión metafísica" hasta la "comprensión existencial". Una teoría general de la comprensión, basada en las investigaciones de Dilthey y su escuela, pero atenta también a la relación íntima en que se halla de hecho con otros métodos y procesos de conocimiento, podría aportar mayores luces a esta discusión.

W. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, 1900 [Ges. Schriften, VI, 1924] (sobre el concepto de comprensión en Dilthey, véase especialmente: Arthur Stein, *Der Begriff des Verstehens bei Dilthey*, 1926, 2ª ed. de la obra: *Der Begriff des Geistes bei Dilthey*, 1913, W. Erleben, *Erlebnis, Verstehen und geschichtliche Wahrheit. Untersuchungen über die geschichtliche Stellung von Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften*, 1937, y R. Boehm, "Erklären' und 'Verstehen' bei Dilthey" [*Zeitschrift für philosophische Forschung*, V, 1951, 410-17]). — Benno Erdmann, *Erkennen und Verstehen*, 1912. — E. Spranger, *Psychologie des Jugendalters*, 1924 (trad. esp.: *Psicología de la edad juvenil*, 2ª ed., 1935). — K. Schunk, *Verstehen und Einsehen*, 1926. — G. Roffenstein, *Das Problem des psychologischen Verstehens*, 1926. — Joachim Wach, *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorien im 19. Jahrh.*, 3 vols., 1926. — L. Binswanger, "Verstehen und Erklären in der Psychologie", *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychologie*, CVII (1927). — G. Kafka, "Verstehende Psychologie und Psychologie des Verstehens", *Archiv für gesamte Psychologie*, LXV (1928). — H. Gomperz, *Ueber Sinn und Sinngebilde. Verstehen und Erklären*, 1929. — P. F. Linke, *Verstehen, Erkennen und Geist. Zur Philosophie der psychologisch-geisteswissenschaftlichen Betrachtungsweise*, 1936. — Walther Ehrlich, *Das Verstehen*, 1939. — O. F. Bollnow, *Das Verstehen. Drei Aufsätze zur Theorie der Geisteswissenschaften*, s/f. (1949). — K. O. Apel, "Das 'Verstehen' (eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte)", *Archiv für Begriffsgeschichte*, I (1955), 142-99.

## COM

COMPRESIVO (LO) (*das Umgreifende*) es un concepto introducido por Karl Jaspers (v.) en varias obras (*Vernunft und Existenz*, 1933; *Philosophische Logik* [I, 1947]; *Der philosophische Glaube*, 1948). Este concepto surge como consecuencia de un examen de la noción de horizonte (v.). Ninguno de los horizontes abarca el Todo; cada horizonte es limitante y limitado. Puede preguntarse entonces si hay una especie de "horizonte de los horizontes" que lo comprenda o abarque todo. Jaspers responde negativamente, pero afirma que hay lo comprensivo dentro de lo cual se halla todo horizonte particular, pero que no es visible como horizonte. Lo comprensivo no es sólo sujeto o sólo objeto, sino que se halla a ambos lados de la división *sujeto-objeto*. Por eso lo comprensivo puede considerarse de dos modos: como el ser en sí mismo que nos rodea o como el ser que somos. En cuanto ser en sí mismo que nos rodea (o que está fuera de nosotros) lo comprensivo aparece en dos niveles: el mundo como totalidad (no un objeto, sino una idea) y la trascendencia (el ser que habla como si fuera a través del ser que se halla en el mundo, esto es, el término de la existencia (*Existenz*) que se hace libre cuanto más religada se halla a la trascendencia). En cuanto ser que somos, lo comprensivo aparece en tres niveles: la existencia como ser-ahí (*Dasein* [nivel de lo sensible, en donde la verdad es de índole pragmática]); la conciencia en general (nivel de lo objetivo, de lo obligatorio [*zwingend*], en donde la verdad es científica y "objetiva"); y el espíritu (*Geist*) (la vida de las ideas, las generalizaciones).

COMPROBACIÓN. Véase VERIFICACIÓN.

COMPROMISO. La noción de compromiso, como acción y efecto de comprometerse, tan utilizada por muchas filosofías de corte existencialista, está relacionada estrechamente con la noción de decisión (VÉASE). No es, sin embargo, exactamente equivalente a ella, por lo que le dedicamos unas líneas aparte.

En dos sentidos puede emplearse la noción de compromiso: en un sentido amplio, como designación de un constitutivo fundamental de toda existencia humana, y en un sentido más

## COM

estricto, como designación de un constitutivo fundamental del filósofo. Estos dos sentidos no pueden separarse por entero; de hecho, están complicados, por cuanto el estar comprometido, propio de toda existencia humana, revierte sobre el estar comprometido del filósofo, y a la vez éste encuentra en el horizonte de su pensamiento filosófico la noción de compromiso que, según algunos, corresponde a toda existencia humana. Sin embargo, aquí nos referiremos brevemente sólo al compromiso en el sentido más estricto; lo que hemos dicho en parte del artículo Existencia (VÉASE) y en nociones emparentadas con la de compromiso, tales como la de decisión (v.) y, en parte, la de vocación (v.) puede ser utilizado para comprender el citado sentido amplio.

Comprometerse como filósofo significa primariamente ligar estrechamente una proposición filosófica con lo que se hace con esta proposición; en términos corrientes, vincular íntimamente la teoría con la práctica. Rehúsar comprometerse significa adoptar la actitud opuesta: suponer que lo que se hace con una proposición no tiene en principio nada que ver con la afirmación de tal proposición. A estas dos actitudes —compromiso y rechazo de compromiso— se unen dos modos de juzgar las proposiciones filosóficas: una según la cual tales proposiciones son consideradas juntamente con lo que el filósofo hace con ellas, y otra según la cual las proposiciones son juzgadas por motivos extrapersonales: por su consistencia interna, por su adecuación con la realidad objetiva, etc., etc. Advertimos que tales modos de juzgar afectan no sólo a la relación (o falta de relación) de la proposición con el filósofo que la formula, sino también a la significación de la proposición de referencia: los partidarios de la primera actitud mantienen que la significación de la proposición está unida al hecho de que el filósofo se comprometa (o se niegue a comprometerse, lo que es también para ellos una forma de comprometerse) con respecto a ella, mientras que los partidarios de la segunda actitud sostienen que la significación de cualquier proposición filosófica es independiente de todo compromiso. A su vez, los partidarios de la pri-

## COM

mera actitud distinguen entre filósofos que se comprometen (como, por ejemplo, Sócrates, Kierkegaard) y filósofos que no se comprometen (como, por ejemplo, Aristóteles, Hegel), mientras que los partidarios de la segunda actitud rechazan tal distinción por considerarla poco o nada informativa sobre las respectivas filosofías. Observemos, empero, que en lo que toca a esta división entre clases de filósofos, se trata en la mayor parte de los casos de un mero argumento en favor o en contra de la noción de compromiso. De hecho, ni los "compromisarios" ni los "anti-compromisarios" deberían de admitir ninguna división: los primeros, porque terminan por afirmar que todo filósofo (quíeralo o no) se compromete —a menos de carecer de todo sentido su filosofía—; los segundos porque acaban por declarar que ningún filósofo (en cuanto filósofo) se compromete — a menos de carecer de todo sentido sus proposiciones filosóficas.

Alberto Caturelli, *El filosofar como decisión y compromiso*, 1958.

COMTE (AUGUSTE) (1798-1857) nació en Montpellier. Secretario de Saint-Simon y colaborador en el órgano del saint-simonismo, *Le Producteur*, rompió con él para dictar libremente su primer curso de filosofía positiva. Repetidor de matemáticas en la Escuela Politécnica, no pudo conseguir un nombramiento oficial y vivió desde 1823 hasta su muerte de la protección de sus adeptos. La ruta de su doctrina siguió un curso sensiblemente distinto al conocer a Clotilde de Vaux, quien, según propia manifestación, le inspiró su religión de la humanidad. Comte ha dado a su filosofía el nombre de positiva; sin embargo, el posterior positivismo, que cuenta a Comte como su fundador, no equivale exactamente a dicha filosofía. Procede, en su parte afirmativa, del saint-simonismo, y, en su parte negativa, de la aversión al espiritualismo metafísico, el positivismo de Comte constituye una doctrina orgánica, no sólo en el aspecto teórico, sino también y muy especialmente en el práctico. El propósito de Comte no es, por lo pronto, erigir una nueva filosofía o establecer las ciencias sobre nuevas bases; es proceder a una reforma de la sociedad. Pero la reforma

## COM

de la sociedad implica necesariamente la reforma del saber y del método, pues lo que caracteriza a una sociedad es justamente para Comte la altura de su espíritu, el punto a que ha llegado en su desarrollo intelectual. De ahí que el sistema de Comte comprenda tres factores básicos: en primer lugar, una filosofía de la historia que ha de mostrar por qué la filosofía positiva es la que debe imperar en el próximo futuro; en segundo lugar, una fundamentación y clasificación de las ciencias asentadas en la filosofía positiva; por último, una sociología o doctrina de la sociedad que, al determinar la estructura esencial de la misma, permita pasar a la reforma práctica y, finalmente, a la reforma religiosa, a la religión de la Humanidad.

La significación de 'positivo' resalta inmediatamente de la filosofía de la historia de Comte, resumida en la ley de los tres estadios: el teológico, el metafísico y el positivo, que no son simplemente formas adoptadas por el conocimiento científico, sino actitudes totales asumidas por la humanidad en cada uno de sus períodos históricos fundamentales. El estadio teológico es aquel en el cual el hombre explica los fenómenos por medio de seres sobrenaturales y potencias divinas o demoníacas; a este estadio, cuyas fases son el fetichismo, el politeísmo y el monoteísmo, corresponde un poder espiritual teocrático y un poder temporal monárquico, unidos en un Estado de tipo militar. Le sigue un estadio metafísico, que arranca del monoteísmo como compendio de todas las fuerzas divinas en un solo ser y que, al personalizarlas en una unidad, permite al propio tiempo su despersonalización. Las causas de los fenómenos se convierten entonces en ideas abstractas, en principios racionales. Es un período crítico, negativo, una desorganización de los poderes espirituales y temporales, una ausencia de orden que tiende continuamente a la anarquía, pues en el estadio metafísico irrumpen todas las fuerzas disolventes de la inteligencia. Finalmente, sobreviene el estadio positivo, que sustituye las hipótesis y las hipótesis metafísicas por una investigación de los fenómenos limitada a la enunciación de sus relaciones. A esta altura del progreso intelectual corresponde una superación

## COM

de la fase crítica intermedia; el poder espiritual pasa entonces a manos de los sabios, y el poder temporal a manos de los industriales. El saint-simonismo resurge claramente en esta fase última de la historia, pero la era industrial que Saint-Simon anunciaba queda completada y perfeccionada por el positivismo de la ciencia, que renuncia a todo lo trascendente, que se reduce a la averiguación y comprobación de las leyes dadas en la experiencia, y ello no sólo para los fenómenos físicos, sino también para los puramente espirituales, para el mundo de lo social y de lo moral. Lo positivo no es, pues, solamente una forma de organización de las ciencias; es un estado total que requiere ante todo un orden y una jerarquía. El paso por los tres estadios en cada una de las ciencias es para Comte perfectamente demostrable, pero lo que caracteriza a las ciencias no es su rigurosa vinculación de todas y cada una de ellas al período social correspondiente, sino cabalmente su gradual anticipación en el camino que conduce a lo positivo, el hecho de que su jerarquía coincida con su mayor o menor estado de positivización. Esta jerarquía forma, por así decirlo, una pirámide en cuya base se encuentra la matemática y en cuya cúspide se encuentra la sociología; entre una y otra, y apoyándose cada una de las ciencias en el conocimiento de los principios de la precedente, se encuentran la astronomía, la física, la química y la biología. Lo que las diferencia entre sí no es tanto su mayor o menor carácter positivo *esencial*, sino la comprobación de que lo positivo ha irrumpido en ellas en épocas distintas y progresivamente más avanzadas de la historia. Por la simplicidad de su objeto, las matemáticas son las ciencias en donde lo positivo ha sido adquirido con anterioridad a las demás; ya en la Antigüedad han sido tratadas positivamente. Pero la mayor complicación gradual que ofrecen los demás saberes, el predominio en ellos de lo concreto y de lo inductivo hace que su positivismo sea progresivamente más tardío. Así ocurre con la astronomía; así también y en grado mayor con la física, la química y la biología. Por último, la ciencia cuyos objetos son más concretos, la sociología, es la que con más retraso pe-

## COM

netra en el dominio de lo positivo. Justamente la inclusión de la sociología en este dominio es lo que caracteriza, en el fondo, el advenimiento del estadio positivo total, de la fase en la cual la sociología como ciencia del hombre y de la sociedad podrá, finalmente, ser convertida, por el método naturalista, en una estática y en una dinámica de lo social.

El tema de la nueva época es, por lo tanto, la conversión de la sociología en ciencia positiva de acuerdo con la irrupción de un nuevo estadio que supere la destrucción del último gran período orgánico, la Edad Media, y sustituya los factores anárquicos del protestantismo, del liberalismo y del Estado jurídico por un nuevo orden de factura medieval, pero sin la dogmática católica. Por eso la nueva época exige que la explicación dinámica de la sociedad, que culmina en la ley de los tres estadios, sea reemplazada por una explicación estática. La estática social se enlaza a su vez con la religión de la Humanidad, pues sólo cuando se hace posible la sociología como ciencia positiva puede el nuevo orden espiritual y temporal tener un fundamento religioso. La filosofía de la historia, de Comte, explica, así, el esfuerzo realizado por cada época en su camino hacia la fase positiva. Los estadios teológico y metafísico representan, ciertamente, una busca, pero una busca infructuosa. El último y definitivo estadio se presenta de este modo como el hallazgo de lo que, en su fondo último, ha sido siempre la aspiración de la Humanidad: la ciencia positiva, que rechaza toda sobrenaturalización y toda hipóstasis y que convierte al filósofo en un "especialista en generalidades"; el poder espiritual en manos de los sabios; el poder temporal en manos de los industriales; el pacifismo, el orden y la jerarquía, y, como atmósfera que lo envuelve todo, una moral del altruismo basada en la estática esencial de la vida social, o, como resume Comte, "el amor como principio, el orden como base, el progreso como fin".

El paso a la religión de la Humanidad es una consecuencia necesaria de la negación de la "rebelión de la inteligencia contra el corazón" propia del estadio metafísico; es también una derivación del mismo carácter positivo de la estática social, que exi-

## COM

ge un objeto enteramente positivo, una entidad no trascendente, sino perfectamente cognoscible y cercana, como lo es la Humanidad revelada por la historia. La Humanidad, en el conjunto de todos sus esfuerzos, aun de los meramente posibles, constituye el objeto inevitable de un culto que se niega a Dios como ser trascendente. Lo positivo penetra de este modo en la propia religión que, vaciada del contenido dogmático del cristianismo, puede llegar, sin embargo, a producir en la sociedad los mismos efectos de orden y organización. Esta religión, a la cual dedicó Comte los últimos años de su vida, tiene por objeto la Humanidad en su pasado, presente y futuro como el Gran Ser. Los sabios, que retienen el poder espiritual, son ahora los sacerdotes del nuevo culto y por ello pueden vencer, si la ciencia positiva no bastara, la insurrección de la inteligencia contra el corazón.

La influencia de Comte ha seguido aproximadamente el mismo curso que el destino del positivismo (VÉASE), el cual, en su aspecto de reacción contra la especulación del idealismo romántico, ha recogido principalmente de Comte su posición antimetafísica. Aparte la influencia perceptible de Comte en todas las direcciones positivas imperantes en la segunda mitad del siglo XIX y prescindiendo de la formación de numerosos grupos y asociaciones positivistas que se propagaron particularmente en la América del Sur (sobre todo en el Brasil), donde el positivismo de procedencia europea se encontró con lo que Alejandro Korn ha llamado el "positivismo autóctono", el pensamiento de Comte ha influido de un modo más directo en E. Littré (1801-1881: *La science au point de vue philosophique*, 1873; *Fragments de philosophie positive et de sociologie contemporaine*, 1876), que rechazó, sin embargo, la religión de la Humanidad, y en Pierre Laffite (1823-1903: *Les grands types de l'Humanité*, 1875; *Cours de philosophie première*, 1889), que acentuó justamente su adhesión a esta última fase de la filosofía comtiana. En Inglaterra propagaron la doctrina de Comte, además de John Stuart Mill, G. H. Lewes (VÉANSE), Harriet Martineau (1802-1876), que tradujo, resumió y comentó el *Curso de filosofía* y, sobre

## COM

todo, Richard Congreve (1818-1899), que formó a su vez varios discípulos entusiastas del comtismo en Wadham; entre ellos se distinguieron Frédéric Harrison (1831-1923), autor entre otros libros de *Creed of a Layman* (1907), *The Philosophy of Common Sense* (1907), *The Positive Evolution of Religion* (1913) y sus *Autobiographie Memoirs* (2 vols., 1911); John Henry Bridges (1832-1906), que en su *The Unity of Comte's Life and Doctrine* (1866) combatió la usual escisión entre el positivismo científico y la religión de la Humanidad, y en sus *Five Discourses on Positive Religion* (1882) insistió en la importancia de esta última; y Edward Spencer Beesly (1831-1915), autor de *Comte as a Moral Type* (1885). El grupo de Wadham fundó en 1867 la *London Positivist Society*, afiliada a la organización positivista que tenía su sede en Francia. La escisión aquí producida entre Lafitte y Littré repercutió también en la Sociedad inglesa, que se adhirió casi íntegramente al primero. *The Positivist Review*, que se transformó en *Humanity* (1923) y desapareció en 1925, fue fundada en 1893.

Obras: *Cours de philosophie positive*, 6 vols., 1830-1842. — *Discours sur l'esprit positif*, 1844. — *Discours sur l'ensemble du positivisme*, 1848. — *Système de politique positive, instituant la religion de l'Humanité*, 4 vols., 1851-1854 (contiene, en el volumen IV, la reimpression de varios de los primeros ensayos de Comte en los que figuran ya las grandes líneas de su filosofía y, sobre todo, de su doctrina social; entre ellos, las *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants*, 1825; estos escritos han sido traducidos y publicados en español con el título: *Pequeños ensayos*, 1942). — *Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle*, 1852. — *Synthèse subjective ou système universel des conceptions propres à l'état normal de l'Humanité*, 1856. — Los *Principios de filosofía positiva* fueron traducidos al español por L. de Terán. Hay también traducciones del *Catecismo positivista* y del *Discurso sobre el espíritu positivo* (1935). — Véase: E. Littré, *A. Comte et la philosophie positive*, 1863. — John Stuart Mill, *A. Comte and Positivism*, 1865. — L. Lévy-Bruhl, *La philosophie d'Auguste Comte*, 1900. — Eugenio Rignano, *La sociologia nel corso di filosofia positiva d'A. Comte*, 1904. — Georg Mehlis, *Die Geschichtsphiloso-*

## COM

*sophie A. Comtes*, 1909. — René Mathis, *La loi des trois états*, 1924 (tesis). — Ch. de Rouvre, *A. Comte et le catholicisme*, 1928. — H. Marensse, *Die Geschichtsphilosophie A. Comtes*, 1932. — Jean Devolvé, *Réflexions sur la pensée comtienne*, 1932. — Henri Gouhier, *La jeunesse d'A. Comte et la formation du positivisme. I. Sous le signe de la liberté*, 1933; II. *Saint-Simon jusqu'à la Restauration*, 1936; III. *A. Comte et Saint-Simon*, 1941. — Pierre Ducassé, *Essai sur les origines intuitives du positivisme*, 1939. — Id., id., *Méthode et intuition chez A. Comte*, 1939. — F. S. Marvin, *C., the Founder of Sociology*, 1936 (trad. esp.: *C.*, 1941). — Jean Lacroix, *La sociologie d'A. C.*, 1956. — Paul Arbousse-Bastide, *La doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'A. C.*, 2 vols., 1957.

COMUNICACIÓN. El problema de la comunicación puede ser tratado por la psicología, por la antropología filosófica, por la filosofía del lenguaje y por la semiótica. Es, pues, un problema sumamente complejo. Aquí nos referiremos a dos aspectos del mismo: al que llamaremos "lingüístico" y al que calificaremos de "existencial". Estos dos aspectos parecen, a primera vista, irreconciliables: el sentido lingüístico de la comunicación no puede reducirse al sentido existencial y viceversa. Quienes afirman la posibilidad de una cualquiera de semejantes reducciones se limitan a sostener su tesis de un modo muy general. Así, los "lingüistas" sostienen que toda comunicación es, en el fondo, transmisión de información y, por consiguiente, transferencia de símbolos, de modo que la llamada comunicación existencial tiene que ser asimismo simbólica. Los "existencialistas", por otra parte, mantienen que toda comunicación lingüística y simbólica se da dentro de un contexto existencial, dentro de una actitud, de una situación, de un "horizonte", etc. Pero ninguna de estas tesis es plausible si no es probada. Ahora bien, estimamos que no puede darse ninguna prueba si se parte simplemente de una o de la otra tesis. No quedan, pues, sino dos soluciones. Una consiste en negar totalmente la tesis supuestamente contraria o en decir que el que sostiene esta última no usa el término 'comunicación' en forma apropiada. Otra consiste en edificar un pensamiento filosófico —y espe-

## COM

cialmente una ontología— que posea suficiente poder explicativo para poder alojar en sí ambas formas de comunicación sin necesariamente confundirlas. La opinión del autor favorece esta última actitud, pero no es aquí el momento de hacerla explícita. I. *Aspecto lingüístico*. La comunicación lingüística es transmisión de información — en un sentido muy amplio de 'información'. Es una comunicación de tipo simbólico o, mejor dicho, semiótico. Tiene, pues, cuando menos dos formas fundamentales de todo nivel semiótico: la semántica y la pragmática. Hemos tratado este problema en varios artículos de este Diccionario (por ejemplo: LENGUAJE, SIGNO, SÍMBOLO). Los filósofos que se han ocupado de la comunicación desde este punto de vista se han interesado especialmente por las nociones de signo, de *denotatum* de un signo, y del llamado "intérprete" del signo ("intérprete" = "cualquier organismo para el cual algo es un signo"). Las relaciones entre intérprete y signo, y entre signo y *denotatum* del signo han planteado muy diversos problemas. Especialmente importante es el problema de la adecuación entre cada uno de los citados elementos y los otros. Junto a las nociones mencionadas, los filósofos de referencia se han interesado por la naturaleza del "discurso" (VÉASE) y por los posibles tipos de discurso. Ejemplo al respecto lo hallamos en varias de las obras de Charles W. Morris. Pero hay pensadores cuya orientación filosófica no ha sido única y exclusivamente "lingüística", que se han ocupado también del problema de la comunicación en el sentido ahora dilucidado. Los llamados "filósofos del simbolismo" (como Ernst Cassirer) pueden ser citados a este respecto. En efecto, lo importante en este aspecto de la comunicación es que ésta es siempre de alguna manera simbólica: lo que se transmite y lo que se interpretan son símbolos. Estos símbolos no necesitan reducirse a sistemas tales como los lenguajes naturales o los lenguajes artificiales formalizados. Pueden ser también gestos, elementos de la obra de arte, etc. Sin embargo, la mayor parte de los problemas relativos a la comunicación simbólica se han planteado con respecto a los lenguajes natu-

## COM

La comunicación en sentido lingüístico ha sido objeto de investigación no solamente por filósofos; hombres de ciencia (especialmente matemáticos y técnicos e ingenieros especializados en comunicaciones) han contribuido grandemente a esta rama de estudios. Como ejemplo puede mencionarse la transmisión de signos en una red telefónica. El estudio de esta transmisión plantea el problema de hasta qué punto puede establecerse una comunicación completa. El estudio de las llamadas "interferencias" —inevitables en toda comunicación— desempeña en este respecto un papel importante. De algún modo relacionado con el anterior grupo de problemas son las cuestiones estudiadas por la llamada *cibernética*. Este nombre se debe a Norbert Wiener (véanse obras *cit. infra*). La cibernética es la ciencia que estudia los problemas que plantea el envío, retención, transmisión y traducción de mensajes. Estos problemas pueden estudiarse en dispositivos capaces de auto-regulación, los cuales pueden ser organismos vivos (especialmente los dotados de un sistema nervioso cerebro-espinal) o estructuras físicas artificiales. El ejemplo más simple de estas últimas es el termostato; los ejemplos más abundantemente estudiados son las máquinas calculadoras electrónicas, tanto las llamadas analógicas como las numéricas. No podemos detenernos aquí en un asunto sobremano complejo, por lo que remitimos a la bibliografía (sección I). Nos limitaremos a mencionar una de las cuestiones que ha sido debatida con más frecuencia en relación con la cibernética. Es la cuestión de si puede establecerse una analogía, comparación (o hasta identificación) entre los procesos que tienen lugar en los organismos biológicos con un sistema nervioso y los llamados "servomecanismos". La cuestión es especialmente interesante cuando se tiene en cuenta que en los centros nerviosos aparecen "circuitos reactivos" que parecen ejercer funciones comparables a las de las "correcciones" o "auto-correcciones" que efectúan los servomecanismos. Tres opiniones se han destacado al respecto. Según ciertos autores, los dos mecanismos son substancialmente idénticos en estructura: el estudio de un tipo de mecanismo arroja mucha luz

## COM

sobre el otro tipo. Esta opinión ha sido corroborada por los resultados obtenidos en los mencionados estudios de comparación, pero la cuestión es saber si un paralelismo significa una identificación. Según otros autores, hay diferencia esencial y óptica entre lo orgánico y lo mecánico, entre lo psíquico y lo no psíquico. Esta opinión tiene la ventaja de que destaca ciertas diferencias que la opinión anterior desatiende, pero es impotente para explicar los efectivos paralelismos. Según otros autores, finalmente, hay una relación entre los dos tipos de "mecanismos", pero debe entenderse en función de una analogía más bien que de una identificación. Esta última opinión tiene un aire más plausible, pero no ha sido todavía profundizada suficientemente. Para que lo sea es menester: primero, ser lo más radical posible en la extensión de lo "mecanizable" a las operaciones humanas, único modo de que los límites oportunamente descubiertos lo sean efectivamente; segundo, extender lo más posible lo "humano" a los servomecanismos, a fin de ver asimismo si hay límites infranqueables. Aun así, la tercera opinión será suficientemente plausible solamente cuando alcance bastante poder explicativo.

Mario Bunge (*op. cit. infra*) se aproxima a esta última opinión. Los servomecanismos no piensan; ocurre sólo que tienen lugar en ellos operaciones físicas que representan símbolos. Los procesos físicos en cuestión se hallan correlacionados con procesos mentales, pero éstos no se reducen a los primeros (ni, por supuesto, a la inversa). El servomecanismo constituye un eslabón en una cadena que va del pensamiento de ciertos objetos ideales al pensamiento de otros objetos ideales: traduce los primeros a ciertas operaciones físicas, las cuales son traducidas a los segundos. Inclusive cuando los servomecanismos "seleccionan" y "abstraen", estas operaciones no son mentales, sino físicas. Considerar la "abstracción" producida por un servomecanismo como idéntica a la abstracción llevada a cabo por el pensamiento humano es comparable, indica Bunge, a admitir que el campo gravitatorio "abstraen" ciertas propiedades de los objetos. Análogos objeciones pueden formularse contra la pretensión de que los servomecanis-

## COM

mos "aprenden". Ahora bien, ello no debe llevar a la opinión de que no hay en el pensamiento ninguna base física y fisiológica. El dualismo no es aquí menos inadmisibles que el reduccionismo. La opinión más plausible consiste en sostener que hay una analogía, y que ésta se manifiesta en la representabilidad — representabilidad por los servomecanismos, mediante ciertas operaciones físicas, de ciertas operaciones mentales. Tenemos entonces un isomorfismo, pero no necesariamente una identidad.

II. *Sentido existencial.* Jaspers ha consagrado especial atención a la comunicación en este sentido. La comunicación existencial se halla, según dicho autor, en el "límite de la comunicación empírica". Ésta se manifiesta en diversos grados: como conciencia individual coincidente con la conciencia de pertenencia a una comunidad; como oposición de un yo a otro (con diversas formas de aprehensión del "ser otro": en cuanto objeto, en cuanto sujeto, etc.); como aspiración a una trascendencia objetiva. La comunicación existencial no es el conjunto de dichas formas de comunicación empírica, aunque se manifiesta mediante ellas y las descubre a todas y a cada una como insuficientes. La comunicación existencial, única e irrepetible, tiene lugar entre seres que son "sí mismos" y no representan a otros — a comunidades, ideales o cosas. Sólo en tal comunicación "el sí-mismo existe para el otro sí-mismo en mutua creación". Ser sí-mismo no es ser aisladamente, sino serlo con otros "sí-mismos" en libertad. De este modo se supera tanto el solipsismo como el universalismo de la existencia empírica; no hay que interpretar, en efecto, la comunicación existencial como un modo de soledad o de comunidad empíricas. Tal comunicación puede formarse y romperse. Jaspers ha analizado estas formas (así como las que llama "situaciones comunicativas") con gran detalle a fin de desentrañar lo que haya en ellas de propiamente existencial.

El problema de la comunicación en sentido existencial (y, en general, interpersonal) ha sido tratado de un modo o de otro por la mayor parte de los filósofos que es usual (aunque no siempre correcto) llamar "existencialistas". Nos hemos referido a algunos de los análisis de estos filósofos

## COM

en el artículo OTRO (EL); la cuestión del "otro" implica asimismo, en efecto, la de la comunicación con "el otro". Nos limitaremos a destacar aquí algunas de las ideas propuestas sobre nuestro tema.

Sartre se ha ocupado del asunto en su análisis del lenguaje. Según este autor, el lenguaje "no es un fenómeno sobrepuesto al ser-para-otro: es originalmente el ser-para-otro, es decir, el hecho de que una subjetividad se experimente a sí misma como objeto para otro". No hay necesidad de "inventar" el lenguaje en un mundo de puros objetos. Tampoco hay necesidad de "inventarlo" en la inter-subjetividad de los "para-otro", mas ello es porque se halla ya dado en el reconocimiento del otro. Puede, pues, decirse que "soy lenguaje" (en un sentido semejante a como Heidegger podría emplear la fórmula —propuesta por Alphonse de Waelhens—: "Soy lo que digo." El lenguaje es "originalmente la experiencia que un para-sí puede hacer de su ser-para-otro ... no se distingue, pues, del reconocimiento de la existencia del otro".

También Martin Buber ha examinado el problema que aquí nos ocupa; remitimos a este respecto al artículo DIÁLOGO. En parte semejante a la doctrina de Buber es la de Berdiaev sobre la comunicación. En una de sus obras (*cit. infra*), este autor distingue entre comunicación, comunión y participación. La primera es simbólica y propia de la vida social. La segunda es intra-personal e implica reciprocidad en la relación "Yo-Tu", encaminándose al "mundo extranatural de la existencia auténtica". La tercera es una penetración en "la realidad primaria".

Para el sentido (I), véanse las obras de Morris sobre lenguaje y teoría de los signos mencionados en el artículo sobre este filósofo. Las obras de Ogden y Richards, de S. K. Langer y de E. Cassirer mencionadas en SIMBOLO y SIMBOLISMO pueden asimismo usarse a este efecto. Los libros de N. Wiener a que hemos aludido son: *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and in the Machine*, 1949, 2a ed., ampliada, 1961, y *The Human Use of Human Beings*, 1950 (trad. esq.: *Cibernética y sociedad*, 1958). — El trabajo de Mario Bunge es: "Do Computers Think?", *The British Journal for the Philosophy of Science*, VII (1956), 139-212, reimp.

## COM

con cambios en la obra del autor: *Metascientific Queries*, 1959, págs. 124-52. — De las muchas obras sobre problemas de comunicación, información y cibernéticos en general, citamos: L. de Broglie et al., *La Cybernétique. Théorie du signal et de l'information*, 1951. — L. Couffignal, *Les machines à penser*, 1952. — P. de Latil, *Introduction à la cybernétique. La pensée artificielle*, 1953. — W. Sluckin, *Minds and Machines*, 1954, ed. revisada, 1960 (trad. esp.: *Cerebros y máquinas*, 1957). — R. Ruyer, *La cybernétique et l'origine de l'information*, 1954. — G. Th. Guilbaud, *La cybernétique*, 1954 (trad. esp.: *La cibernética*, 1958 [con apéndice de A. Sanvisens]). — E. Nagel, A. Tustin, G. S. Brown y D. P. Campbell, E. Ayres, W. Pease, L. P. Lessing, W. Leontief, G. King, W. Weaver, L. N. Ridenour, W. G. Walter, J. Kemeny, *Automatic Control*, 1955 (serie de artículos originariamente publicados en *Scientific American*) (trad. esp.: *Control automático*, 1957). — C. Cherry et al., *On Human Communication: A Review, a Survey, and a Criticism. Studies in Communication*, 1957. — Gotthard Günther, *Das Bewusstsein der Maschinen. Eine Metaphysik der Kybernetik*, 1957. — Jean Ladrière, *Filosofía de la cibernética* (trad. esp., 1958). — W. Ross Ashby, *An Introduction to Cybernetics*, 1958. — John von Neumann, *The Computer and the Brain*, 1958 (Silliman Lectures). — George A. Miller, *Language and Communication*, 1958. — Y. P. Frolov, E. Kolman, *Examen de la cibernética* (trad. esp. del ruso, 1958) (Suplementos del Seminario de Problemas científicos y filosóficos. México, 1,3 Serie 2). — Léo Apostel, Benoît Mandelbrot, Jean Piaget, *Logique, langage et théorie de l'information*, 1956. — L. Couffignal, R. Ruyer, A. A. Moles et al., arts. sobre cibernética en *Les Études Philosophiques*, N. S. Año XVI (1961), 147-224. — Ferruccio Rossi-Landi, *Significato, comunizzazione e parlare comune*, 1961. — J. R. Pierce, *Symbols, Signals, and Noise. The Nature and Process of Communication*, 1961 (trad. esp.: *Símbolos, señales y ruidos. Naturaleza y proceso de la comunicación*, 1962). — Georg Klaus, *Kybernetik in philosophischer Sicht*, 1961, 2ª ed., 1962. — David Harrah, *Communication: A Logical Model*, 1963. — Sobre más comunicación en el sentido más especialmente lógico y lingüístico: C. Cherry et al., *op. cit. supra* y W. van O. Quine, *Word and Object. Studies in Communication*, 1960 (trad. esp. en preparación). — Véase también bibliografía de MÁQUINAS LÓGICAS.

Para el sentido (II) indicamos las

## COM

obras de donde proceden las citas en el texto: K. Jaspers, *Philosophie*, 1932. Libro II, cap. iii (trad. esp.: *Filosofía*, I, 1958, pág. 459). — J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, 1943, Parte III, cap. iii, I, págs. 440-1. — N. Berdiaev, *À i mir obéktov*, 1934 (*Yo y el mundo de los objetos*; en la trad. esp.: *Cinco meditaciones sobre la existencia*, 1958). — Véase también bibliografía de OTRO (EL).

COMUNIDAD. Tönnies (VÉASE) llama *comunidad* al conjunto social orgánico y originario opuesto a la *sociedad*. En su artículo "Gemeinschaft und Gesellschaft" publicado en el *Handwörterbuch der Soziologie*, editado por A. Vierkandt (1931), y en el cual resume las doctrinas expuestas en su libro del año 1887, Tönnies define la comunidad (*Gemeinschaft*) como el tipo de asociación en el cual predomina la voluntad natural. La sociedad (*Gesellschaft*) es, en cambio, aquel tipo de comunidad formado y condicionado por la voluntad racional. Tönnies señala que no se trata de realidades, sino de tipos ideales, pues toda agrupación humana "participa" por así decirlo de los dos caracteres mencionados en proporciones diversas y cambiantes. Y en el primer capítulo de su citado libro Tönnies había "opuesto" la comunidad en tanto que agrupación caracterizada por su vida real y orgánica, a la sociedad en tanto que agrupación o estructura de carácter mecánico. La contraposición entre lo orgánico y lo mecánico está, así, en la base de la sociología de Tönnies, pero el desarrollo en detalle de sus tesis no permite suponer que se trata de una contraposición abstracta; sólo los hechos histórico-sociológicos permiten dar, a su entender, un contenido significativo a dicha concepción.

Kant llama *comunidad de acción recíproca* a una de las categorías de la relación. La comunidad es "reciprocidad de acción entre el agente y el paciente" y corresponde al juicio disyuntivo. Como analogía de la experiencia, la comunidad queda expresada en el siguiente principio: "Todas las substancias, en tanto que pueden ser percibidas como simultáneas en el espacio, están en una acción recíproca general." Kant emplea este término en el sentido de "una comunidad dinámica sin la cual la propia comunidad local no podría ser conocida empíricamente" y, por

## CON

tanto, en el sentido de un *commercium* por el que se conciben tres relaciones dinámicas originarias, llamadas *de influencia*, *de consecuencia* y *de composición real*.

F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887. — Th. Litt, *Individuum und Gemeinschaft. Grundfragen der sozialen Theorie und Ethik*, 1919. — Von Hoerschelmann, *Person und Gemeinschaft*, 1919. — H. Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft*, 1924. — Hans Pichler, *Logik der Gemeinschaft*, 1924 (del mismo autor: *Leibniz Metaphysik der Gemeinschaft*, 1929). — J. Cullberg, *Das Du und die Wirklichkeit. Zum ontologischen Hintergrund der Gemeinschaftskategorie*, 1933. — E. Welty, *Gemeinschaft und Einzelmensch*, 1935. — Angerlinus, O. F. M., *Wijdsgeerige Gemeenschapsleer. I. De Gemeenschap op zich*, 1937. — Johann Bierens de Hann, *Gemeenschap et maatschappij, een analyse von sociales verhoudingen*, 1939. — H. Brandt, H. M. Peters et al., "Formen der Gemeinschaft", *Studium generale*, Hefte 8, 9, 10 de Año III (1950). — D. Hildebrandt, *Metaphysik der Gemeinschaft*, 1955. — Herbert Kühn, *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, 1959. — J. Kopper, *Dialektik der Gemeinschaft*, 1960 [Philosophische Abhandlungen, 18].

CONATO, *conatus*, significa "esfuerzo", "empresa" y de ahí "potencia (activa)". Este concepto ha desempeñado un papel importante en varios autores modernos, entre los que destacamos Hobbes, Leibniz y Spinoza. Hobbes usó el término *conatus* principalmente en sentido mecánico. En *De corpore* el *conatus* es presentado como un movimiento determinado por el espacio y el tiempo y mensurable numéricamente. En *De homine* el *conatus* aparece como un movimiento voluntario o "pasión" que precede la acción corporal y que, aunque sea "interno", posee determinaciones y propiedades expresables mecánicamente. Leibniz concibió el *conatus* como una fuerza (*vis*) activa y no simplemente como una condición por medio de la cual opera la fuerza. El *conatus* no es mera potencialidad, ni siquiera mero principio de operación, sino la operación misma. La fuerza que implica el *conatus* no es simplemente mecánica, sino dinámica. Para Spinoza, cada cosa, en cuanto es, se esfuerza por perseverar en su ser (*Eth.*, III, prop. vi) y el esfuerzo (*conatus*) mediante el cual ca-

## CON

da cosa se esfuerza en perseverar en su ser es la esencia actual de la cosa (*ibid.*, prop. vii). La noción de conato tiene en Spinoza una función más central que en Hobbes y aun que en Leibniz. El conato aparece como voluntad cuando se refiere solamente al espíritu (*o "mens"*) y como apetito (v. ) cuando se refiere al espíritu y al cuerpo; en ambos casos son modos de ser del conato o esfuerzo como determinación ontológica general.

CONCEPTO. I. Según Pfänder, los conceptos son los elementos últimos de todos los pensamientos. En esta caracterización del concepto va implícita, según la definición hecha del pensamiento (VÉASE), una radical distinción entre el concepto entendido como entidad lógica y el concepto tal como es aprehendido en el curso de los actos psicológicos. La doctrina del concepto es en este caso únicamente una parte de la lógica y nada tiene que ver como tal con la psicología. El concepto queda así distinguido de la imagen, tanto como del hecho de su posibilidad o imposibilidad de representación. Mas, por otro lado, debe distinguirse rigurosamente entre otras instancias que habitualmente vienen siendo confundidas por el hecho de presentarse juntas en los pensamientos de conceptos: el concepto, la palabra y el objeto. Si los conceptos pueden ser, según el citado autor, "el contenido significativo de determinadas palabras", las palabras no son los conceptos, mas únicamente los signos, los símbolos de las significaciones. Ello queda demostrado por el hecho de que hay o puede haber conceptos sin que existan las palabras correspondientes, así como palabras o frases sin sentido, sin que correspondan a ellas significaciones. También debe tenerse en cuenta que la palabra no es la única instancia por la cual pueda mentarse un concepto; al lado de ella existen los números, los signos, los símbolos de toda clase. El concepto se distingue también del objeto; si es verdad que todo concepto se refiere a un objeto en el sentido más general de este vocablo, el concepto no es el objeto, ni siquiera lo reproduce, sino que es simplemente su correlato intencional. Los objetos a que pueden referirse los conceptos son todos los objetos, los reales y los ideales,

## CON

los metafísicos y los axiológicos y, por lo tanto, los propios conceptos. En este último caso no se cumple la falta de semejanza entre el concepto y su objeto. El carácter "objetivo" de la idealidad, el ser objeto de las ideas requiere también, por otro lado, una distinción entre los conceptos y las ideas, pues hay, al parecer, conceptos de los objetos ideales. Siendo todo objeto, por consiguiente, un correlato intencional del concepto, habrá que distinguir entre el objeto como es en sí y el objeto como es determinado por el concepto. El primero se llama *objeto material*, es decir, objeto material del concepto; el segundo, *objeto formal*. Según la concepción anterior, la lógica trata predominantemente del objeto formal.

Todo concepto tiene comprensión o contenido y extensión. La primera consiste, tal como se ha definido (véase COMPRENSIÓN), en "el hecho de que un concepto determinado se refiera justamente a este objeto determinado", siendo diferente de la mera suma de las notas del objeto; la segunda consiste en los objetos que el concepto comprende, en los objetos que caen bajo el concepto. La extensión no puede determinarse, sin embargo, simplemente por el número de los objetos que el concepto comprende. La constancia de la extensión de un concepto, su independencia con respecto al número de objetos reales efectivamente existentes, exige que se atribuya extensión únicamente a los conceptos de especie y género, dependiendo, por lo tanto, la extensión del carácter específico o genérico del concepto y, dentro de ellos, de la índole ínfima o suprema de la especie o del género. Así debe distinguirse entre una extensión empírica, que es aquella a que se ha referido en algunos casos la lógica tradicional, y la extensión puramente lógica, que excluye los conceptos individuales.

En lo que se refiere a su clasificación, los conceptos se dividen primariamente en objetivos y funcionales. Los primeros son los conceptos de objetos propiamente dichos, los que tienen como correlato intencional un sujeto o un predicado de un juicio. Los segundos son los conceptos que relacionan (por ejemplo, la cópula del juicio), los cuales no deben confundirse con los conceptos de las

## CON

relaciones (por ejemplo, igualdad, semejanza; la cópula del juicio como sujeto de un juicio), que son objetos ideales y, por lo tanto, objetos mentados por un concepto. Los conceptos de objetos se clasifican a su vez en conceptos de individuo, de especie y de género: los primeros se refieren a seres singulares y, por lo tanto, a objetos "reales"; los dos últimos, a objetos ideales. Esta clasificación es, según Pfänder, ontológica y no puramente lógica, pues "se hace según la clase de objetos a que se refiere". La relación entre estos conceptos es una relación de subordinación, de tal manera que el concepto individual está subordinado al específico y éste al genérico. Cuando hay subordinación de varios conceptos individuales a un mismo concepto específico o de conceptos específicos del mismo grado a un mismo concepto genérico, no se habla de subordinación entre los inferiores, sino de coordinación. Coordinación y subordinación son así las formas de relación de todos los conceptos entre sí.

Además de la clasificación apuntada puede hablarse de "conceptos generales". Éstos son, en primer lugar, los conceptos de especie y género, que se oponen a los individuales, pero hay también conceptos generales en el sentido de los conceptos plurales, esto es, de "aquellos conceptos que se refieren al mismo tiempo a una pluralidad de objetos separados"; en el sentido de los conceptos universales, es decir, de "aquellos conceptos que primeramente delimitan una pluralidad de objetos y luego se refieren a todos los objetos del círculo así delimitado"; y en el sentido de colectivos, o sea los conceptos "que se refieren a un todo constituido por una pluralidad de objetos homogéneos". Junto a ello se habla de conceptos abstractos y concretos, según los objetos mentados; de simples o compuestos, de acuerdo con la estructura de su exposición verbal o simbólica, de conceptos *a priori* y *a posteriori*, según se deduzcan o no de la experiencia. En cuanto a los conceptos llamados funcionales, pueden ser objetivos cuando constituyen el sujeto o el predicado de un juicio, y funcionales propiamente dichos, que Pfänder divide en aperceptivos y mentales. Los primeros se subdividen en designativos (este, ese,

## CON

aquel), retrospectivos (que, cual, cuyo), anticipantes (aquel que), ligativos equivalentes (y, además), ligativos condicionantes (con), ligativos de referencia (es), separativos de simple separación (no, ni... ni), separativos de exclusión (menos, aparte, excepto), aislativos (sin... ni, solo), subrayadores (especialmente), sustitutivos (en vez de), directivos (ahora bien, pues). Los segundos se subdividen en interrogativos, afirmativos, optativos, deprecativos, monitivos, imperativos, etc. (que se expresan por la entonación del lenguaje), conceptos que debilitan un acto lógico (quizá), que lo robustecen (necesariamente), condicionantes (en caso de que), disyuntivos (o... o), explanativos (es decir), determinativos (precisamente), explicativos (esto es), condensativos (en resumen) amplificativos (generalmente), limitativos (solamente), de asentimiento (evidentemente), de oposición (pero, no obstante), deductivos (por consiguiente, por lo tanto) y fundamentativos y probativos (pues, ya que).

II. El análisis anterior de la noción de concepto ha sido realizado a la luz de la lógica de inspiración fenomenológica. El motivo de haber dedicado a esta dirección en el presente caso más espacio del que tiene habitualmente en otros artículos sobre términos lógicos se debe a que se ha considerado la noción de referencia con particular atención y detalle. En los textos de lógica simbólica, por ejemplo, encontramos muy escasas referencias al término "concepto". Por otro lado, algunos de los "conceptos" mencionados al final de la sección anterior son considerados por tal lógica desde muy distintos puntos de vista. Así, por ejemplo, los que Pfänder llama conceptos condicionantes y disyuntivos son examinados por la lógica simbólica como conectivas (véase CONECTIVA). Las diferencias entre una y otra lógica al respecto se deben en gran parte a la diferencia de grado en la unificación y formalización del lenguaje: escaso en la lógica fenomenológica; considerable en la lógica simbólica. Mayor relación tiene la doctrina fenomenológica con algunas de las teorías clásicas, especialmente las escolásticas, no obstante las críticas a que las ha sometido. Como varias de estas teo-

## CON

rías tienen, sin embargo, implicaciones que no aparecen en la fenomenológica, procedemos en esta segunda sección a reseñarlas brevemente. Lo haremos siguiendo un amplio hilo histórico.

La filosofía antigua centró la discusión en torno al problema de la noción, del término, del λόγος, pero es evidente que, sobre todo este último, es mucho más que lo que modernamente se llama concepto, de tal modo que para una dilucidación de este problema deberíamos referirnos a lo que hemos dicho ya acerca del logos y de la idea (VÉANSE). Pues, en rigor, el concepto, tal como ha sido empleado en la lógica formal de inspiración aristotélica, no representa solamente los caracteres comunes a un grupo de cosas, sino la forma o εἶδος mismo de ellas. El concepto es, en suma, el órgano del conocimiento de la realidad, porque se supone que no corta arbitrariamente las articulaciones de ella; las formas en que la realidad se distribuye y de que metafísicamente brota corresponden exactamente a los conceptos que la mente forja, y por eso, como lo expresa acertadamente Ernst Cassirer (*Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, 1910, I, § 1), los huecos que la lógica de Aristóteles ha dejado en la realidad al ejecutar una abstracción sobre ella han sido automáticamente rellenos por su metafísica. Lo mismo sucede con los escolásticos; éstos emplearon el vocablo '*conceptus*' expresando con él algo semejante a la *notio*, pero con ciertos matices que conviene destacar. Así, se habla del concepto formal y del concepto objetivo de un ente, significando por ellos, en el primer caso, el ente tal como está expreso en la mente y por la mente, y en el segundo el ente al que corresponde la noción mental. Como Suárez señala, mientras el concepto formal es aquel que es la última forma de la mente, o porque representa formalmente la mente de la cosa conocida, o porque es el término formal de la concepción mental, el concepto objetivo es aquella cosa misma u objeto que es propio e inmediatamente formal por el concepto y es conocido o representado formalmente en el mismo concepto (*disp. met.*, 2, s. 1). Así, por ejemplo, el triángulo como expreso por la mente y en ella es

## CON

un concepto formal, y el mismo triángulo como término al cual se refiere el concepto formal es un concepto objetivo. Por eso el concepto formal es de alguna manera una cosa mientras que el concepto objetivo no es siempre cosa en sentido positivo, pues puede ser una privación o un *ens rationis*. El concepto posee, en todo caso, una similitud respecto a la cosa, y de ahí que sea siempre alguna forma o, a lo sumo, alguna cualidad.

Durante la época moderna, el problema del concepto en el sentido apuntado siguió vinculado al problema del desarrollo de la idea. Señalemos, sin embargo, que en la medida en que el empirismo predomina, el concepto se convierte en una realidad psicológica y aun meramente designativa, y en la medida en que predomina el realismo vuelve a convertirse en una esencia. Sin embargo, la esencia designa entonces menos la forma aristotélica que la idea platónica interpretada en el sentido de la matemática. El idealismo platónico —o, mejor dicho, el platonismo interpretado en sentido idealista— pretende entonces deshuciar tanto el concepto conseguido por medio de la abstracción aristotélica como el término forjado mediante la reflexión empírica sobre la cosa: ambos aparecen para esta dirección —que tiene sus momentos principales en Descartes, Leibniz y Kant y que se prolonga a través de varias escuelas neokantianas— como empobrecimiento de la realidad o como falsificaciones de ella. De ahí que esta concepción, sobre todo cuando asume un aspecto "óntico", pueda ser considerada como mediadora. Kant, que efectuó esta mediación, representa, como es sabido, un esfuerzo vigoroso para hacer del concepto algo vinculado a una intuición y, por lo tanto, para no dejarlo a merced de una mera absorción metafísica o de una disolución psicológica. La conocida tesis de que los conceptos sin intuiciones son vacíos y de que las intuiciones sin conceptos son ciegas, muestra suficientemente tal propósito. El sentido metafísico del concepto se reitera, sin embargo, y de un modo especialmente insistente, en la filosofía de Hegel y en los partidarios del idealismo lógico. Para Hegel, el concepto (*Begriff*) es un

CON

tercer término, un *Drittes*, entre el ser y el devenir, entre lo inmediato y la reflexión, de modo que en su proceso dialéctico (universalidad, particularidad, individualidad) se manifiesta no solamente el desenvolvimiento del ser lógico, sino también el del ser real. El proceso dialéctico del concepto llega así, a través de los momentos del concepto subjetivo y objetivo, hasta la Idea, que es su síntesis y que representa la completa verdad del ser después de su auto-manifestación total, de tal suerte que la contradicción y la superación de las contradicciones del concepto equivalen a la contradicción y a la superación de las contradicciones del ser. Solución, desde luego, contraria a la sustentada por ciertas direcciones del empirismo realista, el cual elimina el concepto en sentido tradicional en la medida en que, siendo una relación, tiene que ser distinto de la cosa relacionada, pero lo admite en la medida en que el concepto puede ser como el reverso de la percepción. El paso del *percept* al *concept*, para emplear la terminología de James, es así, la consecuencia de una noción claramente empírica del concepto, el cual sería entonces una de las realidades percibidas por el "acontecimiento percipiente". Por lo demás, ha sido inevitable que en el intento de alianza del empirismo con el logicismo efectuado a través del neopositivismo el concepto haya sido entendido cada vez más en un sentido operativo y que, al final, y con el fin de solucionar las dificultades planteadas, se haya distinguido, como hace Carnap, entre conceptos semánticos y conceptos absolutos. Los conceptos absolutos son empleados cuando la verdad no se refiere solamente a las expresiones, sino a sus designate, con lo cual todas las modalidades quedan reducidas a formas de conceptos absolutos, los cuales corresponden a las proposiciones.

Obras históricas y sistemáticas: Gottlob Frege, "Ueber Begriff und Gegenstand", *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, XVI (1892), 192-205. — E. Th. Erdmann, *Drei Beiträge zu einer allgemeinen Theorie der Begriffe und des Begriffens*, 1911. — N. Ach, *Ueber die Begriffsbildung*, 1913. — W. von Gossler, *Die analytische und synoptische Begriffsbildung bei Sokrates, Platon und Aristoteles*, 1913 (Dis.). —

CON

Akós Pauler, *Das Problem des Begriffes in der reinen Logik*, 1915. — A. Pfänder, *Logik*, 1921 [Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, IV] (trad. esp.: *Lógica*, 1928, Parte II, Caps. I-X). — Hermann Glockner, *Der Begriff in Hegels Philosophie. Versuch einer logischen Einstellung in das metalogische Grundproblem des Hegelianismus*, 1924. — G. Raffs, *Das Irrationale im Begriff*, 1925. — A. Willwohl, *Begriffsbildung*, 1926. — Julius Stenzel, "Sinn, Bedeutung, Begriff, Definition", *Jahrbuch für Philosophie*, I (1926), 160-201. — P. Mathes, *Sprachform, Wort- und Bedeutungskategorie und Begriff*, 1926. — W. Burkamp, *Begriff und Beziehung. Studien zur Grundlegung der Logik*, 1927. — A. Burloud, *La pensée conceptuelle*, 1927. — G. Stammler, *Begriff, Urteil, Schluss*, 1928. — Konrad Marc-Wogau, *Inhalt und Umfang des Begriffes*, 1935. — F. Romero, E. Pucciarelli, *Lógica*, 2ª edición, 1939, Cap. V. — N. Hartmann, *Aristoteles und das Problem des Begriffes*, 1939 [Abhandlungen der Preuss. Akademie der Wissenschaften]. — G. Lebzeltner, *Der Begriff als psychisches Erlebnis*, 1946. — J. F. Peifer, *The Concept in Thomism*, 1952. — S. Körner, *Conceptual Thinking. A Logical Enquiry*, 1956 (diferentes tipos de conceptos y sus relaciones). — Alexander I. Wittenberg, *Vom Denken in Begriffen*, 1957. — Sobre concepto-límite véase: Kerry, *System und Theorie der Grenzbegriffe*, 1910.

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

El conceptualismo es definido como aquella posición en la cuestión de los universales según la cual los universales existen solamente en tanto que conceptos universales en nuestra mente (conceptos que poseen *esse obiectivum*) o, si se quiere, en tanto que ideas abstractas. Los universales o entidades abstractas no son, pues, entidades reales, pero tampoco meros nombres usados para designar entidades concretas: son conceptos generales. El *status* preciso de tales conceptos ha sido muy debatido. Algunos autores indican que se trata de conceptos "ya hechos", para distinguirlos de los "conceptos

CON

no substantes" defendidos por varios terministas; otros señalan que se trata primariamente de *sermones* cuya característica principal es la significación. No menos debatido ha sido el problema del tipo de relación que mantienen tales conceptos generales con las entidades concretas designadas; puede estimarse, por ejemplo, que designan tales entidades o que las denotan. Las diferentes respuestas dadas a estas cuestiones han hecho que en algunos casos el conceptualismo se haya aproximado al realismo moderado y que en otros, en cambio, se haya confundido con el nominalismo (por lo menos con el nominalismo moderado). Esto explica que autores como Pedro Auriol hayan podido ser llamados —por unos— conceptualistas y —por otros— nominalistas (y hasta terministas). Es, pues, recomendable que en cada ocasión en que se use el vocablo 'conceptualismo' se defina lo más exactamente posible qué se entiende por él. Lo más común es usarlo como posición intermedia entre el realismo moderado y el nominalismo y como una tesis que acentúa el motivo epistemológico (o criteriológico) sobre el motivo ontológico, predominante en la cuestión de los universales. No resulta, pues, sorprendente que los neoscolásticos traten asimismo la posición conceptualista dentro de la criteriológica y que haya podido considerarse a Kant (y a algunos neokantianos, como Cassirer) como conceptualistas.

CONCIENCIA. El término 'conciencia' tiene en español por lo menos dos sentidos: (1) percatación o reconocimiento de algo, sea de algo exterior, como un objeto, una cualidad, una situación, etc., sea de algo interior, como las modificaciones experimentadas por el propio yo; (2) conocimiento del bien y del mal. El sentido (2) se expresa más propiamente por medio de la expresión 'conciencia moral', por lo que reservamos un artículo especial a este último concepto. En el artículo presente nos referiremos solamente al sentido (1). En algunos idiomas se emplean términos distintos para los dos sentidos mencionados: por ejemplo, *Bewusstsein*, *Gewissen* (en alemán), *consciousness*, *conscience* (inglés) respectivamente. El vocablo 'conciencia' se deriva del latín *conscientia* —cuyo

## CON

sentido originario fue (1)—, el cual es una traducción de los vocablos griegos συνείδησις, συνείδος o συναίσθησις. El primero de dichos vocablos fue usado, al parecer, por Crisipo por vez primera (Eucken, *Ges. der phil. Terminologie* [1879], reimp., 1960, pág. 175).

El sentido (1) puede desdoblarse en otros tres sentidos: (a) el psicológico; (b) el epistemológico o gnoseológico, y (c) el metafísico. En sentido (a) la conciencia es la percepción del yo por sí mismo, llamada también a veces aperccepción (VÉASE). Aunque puede asimismo hablarse de conciencia de un objeto o de una situación en general, éstos son conscientes en tanto que aparecen como modificaciones del yo psicológico. Se ha dicho por ello que toda conciencia es en alguna medida autoconciencia y aun se han identificado ambas. En sentido (b) la conciencia es primariamente el sujeto del conocimiento, hablándose entonces de la relación conciencia-objeto consciente como si fuese equivalente a la relación sujeto-objeto (véase CONOCIMIENTO). En sentido (c) la conciencia es con frecuencia llamada el Yo (VÉASE). Se trata a veces de una hipótesis de la conciencia psicológica o gnoseológica y a veces de una realidad que se supone previa a toda esfera psicológica o gnoseológica.

En el curso de la historia de la filosofía no solamente ha habido con frecuencia confusiones entre los sentidos (1) y (2), sino también entre los sentidos (a), (b) y (c). Lo único que parece común a estos tres sentidos es el carácter supuestamente unificado y unificante de la conciencia.

Dentro de cada uno de los sentidos (a), (b) y (c), y especialmente dentro de los dos primeros, se han establecido varias distinciones. Se ha hablado, por ejemplo, de conciencia sensitiva e intelectual, de conciencia directa y de conciencia refleja, de conciencia no intencional e intencional. Esta última división es, a nuestro entender, fundamental. En efecto, casi todas las concepciones de la conciencia habidas en el curso de la historia filosófica pueden clasificarse en unas que admiten la intencionalidad y otras que la niegan o que simplemente no la suponen. Los filósofos que han tendido a concebir la con-

## CON

ciencia como una "cosa" entre las "cosas" han negado la intencionalidad o no la han tenido en cuenta. En efecto, aunque se admita que tal "cosa" es comparable a un espejo más bien que a las realidades que refleja, se supone que el "espejo" en cuestión tiene una realidad, por así decirlo, substancial. La conciencia es entonces descrita como una "facultad" que posee ciertas características relativamente fijas. Las operaciones de tal conciencia se hallan determinadas por sus supuestas características. En cambio, los filósofos que han tendido a no considerar la conciencia como una "cosa" —ni siquiera como una "cosa reflejante"— han afirmado o han supuesto de algún modo la intencionalidad de la conciencia. La conciencia es entonces descrita como una función o conjunto de funciones, como un foco de actividades o, mejor dicho, como un conjunto de actos encaminados hacia algo —aquello de que la conciencia es consciente.

Muchos filósofos griegos se inclinaron a una concepción no intencional y "cosista" de la conciencia, si bien en algunos pensadores —como en Plotino— el carácter puramente "interno" de la conciencia la distingue de las "otras" realidades, las cuales son, en cierto modo, distensiones de la pura tensión en que la conciencia consiste. Muchos filósofos cristianos han subrayado el carácter intencional de la conciencia. Este carácter intencional se ha manifestado en las notas de intimidad y autocertidumbre de que ha hablado San Agustín. Santo Tomás y no pocos escolásticos se han inclinado hacia una concepción "realista" de la conciencia; muchos filósofos modernos —como, por ejemplo, Descartes— se han inclinado hacia una concepción de naturaleza intencional e intimista. Cuando esta concepción se ha llevado a sus últimas consecuencias se han cortado inclusive los hilos que ligaban la conciencia a aquello de que es consciente —sobre todo cuando aquello de que es consciente no es, a su vez, un acto de naturaleza espiritual. Paradójicamente, la conciencia ha sido vista entonces como una realidad completamente independiente de la realidad por ella aprehendida.

La acentuación del carácter metafísico de la conciencia se ha llevado a cabo dentro de concepciones intencio-

## CON

nales y no intencionales de la conciencia. Así ha ocurrido en el idealismo alemán (a que nos referimos más abajo). La acentuación de su carácter psicológico (y a veces psico-gnoseológico) ha llevado a considerar la conciencia como una facultad junto a otras facultades, y también a identificar la conciencia con un tipo determinado de actividades psíquicas o psico-gnoseológicas. Así, por ejemplo, algunos filósofos han destacado en la conciencia las operaciones intelectuales; otros, las volitivas; otros, las perceptuales. Ciertos tipos de metafísica han determinado muy precisamente la idea de conciencia. Así, las metafísicas voluntaristas de Maine de Biran y, por razones muy distintas, de Wundt, han llegado a identificar conciencia y voluntad. Las metafísicas orientadas hacia el empirismo, por otro lado, han tendido a reducir el papel de la conciencia, según veremos más adelante.

Kant estableció una distinción entre la conciencia empírica (psicológica) y la conciencia trascendental (gnoseológica) (Cfr. *K.r.V.*, B 131 y sigs.). La primera pertenece al mundo fenoménico; su unidad sólo puede ser proporcionada por las síntesis llevadas a cabo mediante las intuiciones del espacio y el tiempo y los conceptos del entendimiento. La segunda es la posibilidad de la unificación de toda conciencia empírica y, por lo tanto, de su identidad —y, en último término, la posibilidad de todo conocimiento. La identidad de la persona no es asunto empírico, sino trascendental (VÉASE). Ciertamente es posible "un tránsito gradual de la conciencia empírica a la conciencia pura [trascendental]" (*ibid.*, B 208). Pero la conciencia pura sin material a la cual aplicarse no es sino una condición formal. Para que sea "material", la conciencia pura tiene que aplicarse al material empírico proporcionado por las percepciones del mundo fenoménico. Ahora bien, tan pronto como se echó por la borda la noción de cosa en sí, la conciencia pura (trascendental) kantiana pasó de ser principio de unificación de un material empírico dado (bien que no organizado) a principio de realidad. Tal sucedió con los idealistas postkantianos. En Fichte y Hegel tenemos un paso de la idea de conciencia trascendental (gnoseológica) a la idea de la conciencia metafí-

## CON

sica. Fichte hace de la conciencia el fundamento de la experiencia total y la identifica con el Yo que se pone a sí mismo. Hegel describe los grados o figuras de la conciencia en un proceso dialéctico en el curso del cual el despliegue de la conciencia es identificado con el despliegue de la realidad. Aunque en la *Fenomenología del Espíritu* la conciencia aparece como el primer estadio, la autoconciencia como el segundo y el espíritu en tanto que libre y concreto como el tercero (desenvolviéndose en razón, espíritu y religión y culminando en el saber absoluto), la conciencia puede ser concebida como "la totalidad de sus momentos", y "los momentos" de la noción del saber puro "adoptan la forma de figuras o modos de la conciencia". En Hegel la conciencia abarca, pues, la realidad que se despliega a sí misma, trascendiéndose a sí misma y superándose continuamente a sí misma. Dentro del proceso dialéctico de la conciencia aparecen ciertas figuras de conciencia particularmente interesantes o reveladoras. Mencionamos a este respecto la conciencia infeliz, la conciencia desgarrada. La "conciencia infeliz" (Cfr. *Fenomenología*, B.4 B.3; *Filosofía de la Historia*, IV, sec. 2, caps. 1 y 2) es "el alma alienada [enajenada] que es la conciencia de sí como dividida, un ser doblado y meramente contradictorio". La conciencia aparece entonces como el mirar de una autoconciencia a otra, siendo ella misma las dos y siendo "la unidad de ambas su propia esencia, pero objetiva y conscientemente no es todavía esta misma esencia, es decir, no es todavía la unidad de ambas". Algunos autores (por ejemplo, J. Hyppolite, *op. cit. infra*, págs. 184) y Franz Grégoire (*op. cit. infra*, pág. 47, nota) llegan a afirmar que la dialéctica hegeliana de la conciencia es, en el fondo, la de la conciencia desdichada. Hyppolite afirma que en la *Fenomenología* se encuentra sin cesar "el tema de la conciencia desdichada en diferentes formas". Grégoire señala que "la *Fenomenología* describe el itinerario de la conciencia desdichada y de su progresivo apaciguamiento hasta el estado de satisfacción que es el 'saber absoluto'". La mayor atención prestada después del idealismo a la psicología, y la irrupción del positivismo, han dado al término 'conciencia' un significado

## CON

más propiamente psicológico, girando desde entonces la discusión en torno al carácter activo o pasivo, dependiente o independiente, actual o substancial, de la conciencia. Cada una de estas concepciones representa a su vez un nuevo tipo de psicología, combinándose, por otro lado, la noción de actividad con las de independencia y substancialidad, o la de pasividad con las de actualidad y dependencia.

Decisiva ha sido la concepción de Brentano que, aplicada al campo de la psicología, ha sido desenvuelta por la fenomenología en la teoría del conocimiento y en la metafísica como una doctrina destinada a superar las anteriores oposiciones. Brentano concibe la conciencia como intencionalidad y, por lo tanto, hace de la conciencia algo que no es continente ni contenido, sino mera proyección y referencia a aquello que es mentado (véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD). Apoyándose en Brentano, Husserl discute en la "primera fase" de su pensamiento, en las *Investigaciones lógicas*, la significación de la conciencia entendida: (1) "como la total consistencia fenomenológica real del yo empírico", como el entrelazamiento de las vivencias psíquicas en la unidad de su curso; (2) como percepción interna de las vivencias psíquicas propias, y (3) como nombre colectivo para toda clase de "actos psíquicos" o "vivencias intencionales", dando a la discusión de la conciencia como vivencia intencional la mayor amplitud. A través de las fases ulteriores de la fenomenología la concepción husserliana de la conciencia experimenta varias modificaciones, pues la mera síntesis vivencial se convierte en un punto de referencia y, finalmente, en un yo puro cuyo fundamento se halla constituido por la temporalidad y la historicidad. De esta manera y particularmente al distinguir los diversos modos de la conciencia, Husserl llega a una concepción de la misma de ascendencia cartesiana. Así, Husserl señala explícitamente que la descripción concreta de la conciencia abre enormes perspectivas de hechos, antes jamás investigados. "Todos ellos —escribe Husserl— pueden ser designados como *hechos de la estructura sintética*, que dan unidad noético-noemática a las distintas *cogitationes* (en sí, como to-

## CON

dos concretos sintéticos) y también a las unas con respecto a las otras. Únicamente el poner en claro la índole propia de la síntesis hace fructífero el mostrar en el *cogito*, en la vivencia intencional, una *conciencia de*, o sea, hace fructífero el importante descubrimiento realizado por Franz Brentano, de que la intencionalidad es el carácter descriptivo fundamental de los 'fenómenos psíquicos'; y únicamente ello deja efectivamente en franquía el método de una teoría descriptiva de la conciencia, una teoría tanto psicológico-natural cuanto filosófico-trascendental" (*Meditaciones cartesianas*, trad. J. Gaos, § 17). Siguiendo a Husserl, y apoyándose en algunos resultados de la psicología estructuralista (véase ESTRUCTURA), Aron Gurwitsch (*op. cit., infra*) ha emprendido un detallado análisis fenomenológico de la conciencia — como "campo de la conciencia". Gurwitsch ha descubierto tres zonas o partes estructurales en el campo consciente: el tema —que forma la conciencia atencional (véase ATENCIÓN)—, el campo temático —que designa todo lo presente a la conciencia al mismo tiempo que el tema— y el margen — que incluye elementos copresentes al tema, pero no relacionados directa o intrínsecamente con él (en un sentido que parece próximo a uno de los elementos de la circunstancia [VÉASE]). En términos fenomenológicos, el tema constituye el núcleo noemático, y el margen constituye el sentido de la realidad subyacente a la conciencia. El campo temático ofrece una estructura muy compleja, donde se integran todos los elementos que resulten pertinentes para una determinada actitud atencional de la conciencia. Partiendo asimismo de Husserl, J. P. Sastre ha insistido en el carácter intencional de la conciencia, en la imposibilidad de definirla por medio de categorías pertenecientes a las "cosas". Siendo la conciencia un "dirigirse a", su relación con la "realidad" no es la relación que haya entre una "naturaleza" y otra "naturaleza". Por eso puede haber conciencia de lo "ausente" o hasta de lo "inexistente". Y por eso también para comprender la relación entre la conciencia y las cosas (existentes o no existentes, presentes o ausentes) hay que descartar toda idea de relación causal, como la que sostenían las teorías "clásicas"

## CON

— y las que mantienen, dicho sea de paso, algunas doctrinas contemporáneas sobre la percepción (VÉASE). No habiendo, según Sartre, relación causal, la conciencia puede, pues, presentarse como libertad.

Con independencia de Husserl, pero en una dirección análoga, Dilthey y Bergson coinciden sobre la noción de conciencia en varios puntos importantes. El yo puro de Husserl, que tiene tiempo e historia, corresponde, en parte, al concepto diltheyano de la conciencia como historicidad y totalidad, lo mismo que al concepto bergsonianos de la memoria pura, de la duración pura y de la pura cualidad. Conciencia, dice explícitamente Bergson, significa por lo pronto memoria, pues la inconciencia puede definirse justamente como una conciencia que no conserva nada de su pasado, que se olvida incesantemente a sí misma. Pero la conciencia significa asimismo anticipación, es decir, posibilidad de elección. De ahí el dualismo de la materia y de la conciencia, dualismo que se expresa en la fórmula: "La materia es necesidad; la conciencia es libertad." Pero este dualismo no permanece siempre irreductible. Por un lado, la vida encuentra medio de reconciliarlas. Por otro lado, Bergson se inclina hacia la idea de la materia como duración mínima y hacia la idea del universo como organismo del cual no puede eliminarse la conciencia. "Que estas dos existencias —material y conciencia— derivan de una fuente común, no me parece dudoso. Anteriormente he intentado mostrar que si la primera es la inversa de la segunda, si la conciencia es acción que sin cesar se crea y se enriquece mientras la materia es acción que se deshace y gasta, ni la materia ni la conciencia se explican por sí mismas" (*L'energie spirituelle*, 1919, págs. 18-9). La admisión de la coextensión de la conciencia con la vida es aceptada por varios autores, aun cuando en algunos casos, como por ejemplo en Scheler, la noción de conciencia sea aplicada sólo a ciertas formas superiores de la vida orgánica. Por eso la conciencia, que, según Scheler, caracteriza, junto con otras notas, al espíritu, es una conversión en objeto de la primitiva resistencia (VÉASE) al impulso que sólo con muchas reservas puede seguir llamándose "conciencia". Las notas

## CON

que más insistentemente destacan los mencionados autores en la noción de conciencia parecen ser, pues, éstas: temporalidad, historicidad, totalidad, memoria, duración, cualidad. Y como estas notas han sido usadas también para caracterizar lo real —o "lo más real"—, se ha llegado a veces a identificar conciencia con existencia.

En cambio, algunos filósofos de tendencia fenomenista y empirista radical acabaron por disolver la noción de conciencia. Todavía en muchos autores naturalistas del siglo XIX la conciencia, sin ser negada, era enteramente subordinada a la realidad —esto es, a la Naturaleza. Marx afirmó que la realidad determina la conciencia y no a la inversa. Aunque es posible encontrar en el marxismo cierta tendencia a identificar —cuando menos en el campo histórico— la realidad social con la conciencia de esta realidad, muchos autores marxistas (por ejemplo, Lenin) han defendido una teoría del conocimiento "fotográfico" según la cual la conciencia se limita a reflejar lo real. No pocos filósofos naturalistas concibieron la conciencia como un epifenómeno de la realidad — como una especie de "fosforescencia", según decía, para criticar esta tesis, Bergson. Pero en todos estos casos se otorgaba todavía un cierto sentido a la noción de conciencia. En cambio, ciertos filósofos empiristas, fenomenistas, immanentistas y "neutralistas" (Mach, Schuppe) fueron tan lejos en su negación de carácter "subsistente" de lo real que envolvieron en ella la noción de conciencia. No se puede decir, según estos filósofos, que hay por un lado la realidad y por el otro la conciencia. Tampoco se puede decir que hay sólo la realidad o sólo la conciencia, y que cada una de ellas únicamente puede comprenderse en función de la otra. Realidad y conciencia son como dos caras de un mismo modo de ser, el cual es ontológicamente "neutral". Los problemas acerca de la naturaleza y realidad de la conciencia se convierten de este modo en pseudo-problemas. Curiosamente, algunos pensadores neokantianos contribuyeron a la elaboración de doctrinas similares. La interpretación idealista-objetiva del kantismo, propia de la llamada "Escuela de Marburgo", cuando era llevada a un extremo, acababa por identificar la conciencia con el sistema

## CON

objetivo de categorías. La interpretación realista del kantismo se aproximaba a las ideas de algunos realistas ingleses y norteamericanos: la conciencia puede ser, en último término, un "acontecimiento percipiente" (*perceptient event*). En suma, la conciencia no es conciencia: es el nombre que se da a uno de los aspectos de "lo dado", del "tejido mental", de las partes integrantes de la reducción (VÉASE), de los "*gignomene*", etc., etc. (Avenarius, Schuppe, Schubert-Soldern, Rehmke, Ziehen, etc.).

Influido en parte por las tendencias antes aludidas, William James terminó por negar la conciencia. En su artículo "¿Existe la conciencia?" (1904) —y prosiguiendo los análisis de pensadores que, como Ward, Baldwin, G. E. Moore, dudaban de la posibilidad de un empleo de la noción de conciencia como entidad "subsistente"— James señalaba, en efecto, que estos autores "no son bastante osados en sus negaciones" y que hay que reducir la conciencia a sus equivalentes "realidades de experiencia". La conciencia no es así entidad, sino función. Lo cual no implicaba (paradójicamente) negar el "papel desempeñado por la conciencia" sino reafirmarlo. En la trama de la experiencia pura —lo único existente— se dan, según James, por lo menos dos funciones: una de ellas es la "conciencia"; la otra, "las cosas". La relación del conocimiento —una de las relaciones que la conciencia se había ya reducido— se da, pues también dentro del complejo único de la experiencia pura. De ahí que la experiencia pueda ser indistintamente cosa y pensamiento, y de ahí que "la separación entre conciencia y contenido se realice, no mediante sustracción, sino mediante adición".

Dentro de la conciencia como "ser-consciente" pueden distinguirse tres elementos: el objeto de que la conciencia es consciente, la conciencia del objeto, y la conciencia de sí mismo (incluyendo la conciencia de sí mismo en cuanto hay conciencia de un objeto). Estos tres elementos no son forzosamente "reales", es decir, no se hallan necesariamente "separados" uno de otro. El objeto de que la conciencia es consciente es el término del acto consciente. La conciencia del objeto es el acto. La conciencia de sí mismo es una reflexión sobre el propio

## CON

conjunto de los actos, una inversión en las direcciones habituales de los actos conscientes. Tal inversión tiene lugar probablemente, como ya apuntó Maine de Biran, en virtud de una resistencia ofrecida por el objeto, pero esta resistencia no ha de entenderse, según creía el pensador francés, como el choque producido por el esfuerzo del yo psicofísico al proyectarse contra el obstáculo, sino más bien, según ha concebido Scheler, como "la reflexión primitiva de la sensación en ocasión de las resistencias que se oponen al movimiento espontáneo primitivo". La conciencia sería en este caso, como subraya el último autor, un padecer, y la absoluta conciencia de sí mismo sería el padecimiento absoluto, el absoluto dolor producido por la conciencia plena e inequívoca de la propia intimidad. Pero, a diferencia de la tesis schopenhaueriana de la necesidad del paso de la conciencia de la Voluntad a la autoaniquilación, el padecer de la conciencia no conduce a la pasividad, sino que es expresión de la más alta actividad. Sin embargo, esta significación de la conciencia como resistencia y padecimiento pertenece más bien a la metafísica y no coincide con el significado gnoseológico, donde la conciencia es pura y simplemente conciencia que conoce, sujeto cognoscente o trascendental.

Además de los autores citados en el artículo, véase: Melchior Palágyi, *Naturphilosophische Vorlesungen über die Grundprobleme des Lebens und des Bewusstseins*, 1908. — Hans Armheim, *Kants Lehre vom "Bewusstsein überhaupt" und ihre Weiterbildung bis auf die Gegenwart*, 1909 (*Kantstudien*, Ergänzungshäfte 10). — Johannes Rehmke, *Das Bewusstsein*, 1910. — Edwin Bissett Holt, *The Concept of Consciousness*, 1914. — C. A. Strong, *The Origin of Consciousness. An Attempt to Conceive the Mind as a Product of Evolution*, 1918. — Kurt Joachim Grau, *Die Entwicklung des Bewusstseinsbegriffes im xvii und xviii Jahrhundert*, 1916 [*Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte*, 36]. — Ludwig Klages, *Vom Wesen des Bewusstseins*, 1921; 4ª edición, 1955. — Léon Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 2 vols., 1947. — Charlotte Bühler, *Kindheit und Jugend. Eine Genese des Bewusstseins*, 1928. — N. Tr. Burrow, *The Social Basis of Consciousness*, 1927. — E. R. Jaensch, *Ueber den Aufbau des Be-*

## CON

*wusstseins*, 1930. — O. Janssen, *Das Sein und Bewusstsein*, 1933. — B. Ray, *Consciousness in Neo-Realism. A Critical and Historical Study*, 1935. — R. Ruyer, *La conscience et le corps*, 1937 (trad. esp.: *La conciencia y el cuerpo*, 1961. — W. Ehrlich, *Ontologie des Bewusstseins*, 1940. — Curt Weinschenk, *Das Bewusstsein und seine Leistung*, 1940. — A. M. de Craene, R. S. C. J., *L'Engagement à l'Être: Essai sur la signification de la conscience*, 1941. — G. Madinier, *Conscience et signification*, 1953. — C. Gattegno, *Conscience de la conscience*, 1956. — Aron Gurwitsch, *Théorie du champ de la conscience*, 1957. — Joseph Moreau, *La conscience et l'être*, 1958. — Para la "conciencia desdichada" en Hegel véase: Jean Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, 1929. — Benjamin Fondane, *La conscience malheureuse*, 1936. — Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit, de Hegel*, 1946. — Jean Grenier, *L'existence malheureuse*, 1957. — Franz Grégoire, *Études hégéliennes. Les points capitaux du système*, 1958. — Joseph Gabel, *La fausse conscience. Essai sur la réification*, 1962 [*Arguments*, 11]. — Sobre conciencia de sí: Héctor Neri-Castañeda, *La dialéctica de la conciencia de sí mismo*, 1960 (separata de *Rev. Univ. de S. Carlos*, LII).

CONCIENCIA INFELIZ. Véase CONCIENCIA.

CONCIENCIA MORAL. Esta conciencia se distingue de la conciencia en sentido psicológico, en sentido gnoseológico o epistemológico y en sentido metafísico a que nos hemos referido en el anterior artículo. El sentido de la expresión 'conciencia moral' ha sido popularizado en las frases 'llamado de la conciencia' 'voz de la conciencia', etc. Pero en su sentido más común la conciencia moral aparece como algo demasiado simple; los filósofos han investigado, en efecto, en qué sentidos se puede hablar de una voz de la conciencia y, sobre todo, cuál es —si lo hay— el origen de tal "voz". En lo que toca al primer punto, muchas son las definiciones dadas por los filósofos. Para unos (como Sócrates), la conciencia moral puede ser uno de los aspectos del "demonio" (VÉASE) que interviene en momentos decisivos de la existencia humana (y aparece, conviene notarlo, no indicando lo que se debe hacer, sino lo que se debe omitir). Para otros (como Aristóteles)

## CON

aparece como algo procedente del sentido (VÉASE) moral; la conciencia moral se identifica frecuentemente en los textos del Estagirita con la φρόνησις estoicos acentúan la naturaleza racional de la moral; como consecuencia de ello, la conciencia moral es para ellos la voz racional de la naturaleza. Muchos Padres de la Iglesia y muchos escolásticos entienden la conciencia moral como una sínthesis (VÉASE). Además, Santo Tomás habla de la conciencia moral como un *spiritus corrector et paedagogus animae societatis*, espíritu que indica si un acto es justo o no. Varios filósofos modernos, especialmente entre los llamados continentales (Descartes, Spinoza), han hablado de un *morsus conscientiae*, de un mordisco de la conciencia. Otros filósofos modernos, como los ingleses, cuando menos desde Locke, se han referido a la conciencia moral como una sanción correctora de nuestros actos (o como la idea anticipada de tal sanción). Desde Wolff y Kant la conciencia moral ha sido interpretada cada vez más como una *facultad* que juzga de la moralidad de nuestras acciones. Kant sobre todo ha entendido esta facultad de juicio como una facultad que se dirige al propio sujeto que juzga. Este aspecto de *immediatez* de la conciencia moral ha sido llevado a sus últimas consecuencias por Fichte y —con más atención a lo ético propiamente dicho— por Hegel. Varios autores (especialmente Francis Hutcheson, Richard Cumberland, Adam Smith) han tendido a identificar la conciencia moral con el sentido moral. En autores del siglo XIX ha sido frecuente acentuar no la admonición de la conciencia moral respecto al futuro, sino sobre todo respecto al pasado (es el caso de Schopenhauer, como ya lo había sido el de Spinoza). En los últimos cien años la concepción de la conciencia moral ha seguido muy fielmente las líneas generales de las correspondientes doctrinas éticas: los neokantianos han definido la conciencia moral al hilo de la idea del deber; los partidarios de la ética material de los valores la han definido como el producto de las exigencias planteadas por éstos; los intuicionistas éticos la han basado en la llamada intuición moral; los utilitaristas la han definido en función del bienestar del ma-

CON

yor número, etc. No han faltado quienes han acentuado el carácter estrictamente social de la conciencia moral, o su carácter estrictamente natural (marxismo, darwinismo ético) o quienes han intentado "desenmascarar" la conciencia moral como una traición a la "vida" (Nietzsche). Scheler ha considerado que la noción filosófica de conciencia moral es un eco dejado por la creencia religiosa; como tal eco es algo de naturaleza "crepuscular" y que no puede adquirir vida de nuevo sin sumergirse otra vez en dicha creencia. Heidegger ha examinado el problema de la conciencia moral en un sentido parecido al de las otras manifestaciones de la Existencia (VÉASE), es decir, desde un punto de vista existencial (VÉASE). La conciencia moral es un llamado, un "vocal" que revela a la existencia su vocación (*Ruf*), lo que ella es en su autenticidad. Es una "voz" que no dice nada, que permanece silenciosa, porque no viene de fuera, sino de dentro de la Existencia. Es, para utilizar los términos de la versión de José Gaos, un "avocar" al "ser sí mismo" de la Existencia para que salga de su estado de pérdida en el "uno" (o en el "se"). La conciencia moral es, pues, para Heidegger, un fenómeno existencial que parte de la Existencia y se dirige a la Existencia. En suma, la Existencia en el fondo de su estado de "inhospitalidad" en el mundo es el verdadero "vocal" de la vocación de la conciencia moral". Por eso la conciencia moral se revela como el llamado (o "vocación") del cuidado (VÉASE) en tanto que ser de la Existencia. Como la Existencia, la conciencia moral es siempre la *mía*; ningún hombre puede pedir auxilio a otro (o a otros) para determinar cuál es el llamado o vocación que le es propio y que se manifiesta por el "decir llamando" de su conciencia moral.

La descripción anterior sigue *grosso modo* la línea histórica. Es posible presentar también la cuestión de un modo sistemático ateniéndose a los grandes principios según los cuales es definida la conciencia moral. Es lo que han hecho Eduard von Hartmann y H. G. Stoker. El primero ha clasificado las diversas teorías sobre la conciencia moral según el carácter de los principios morales sustentados. De ahí su descripción de la con-

CON

ciencia moral pseudo-moral (egoísta o individual-eudemonista, y heterónoma o autoritaria) y de la conciencia moral auténtica (moral del gusto o de los principios morales estéticos, moral del sentimiento, moral de la razón o de los principios morales racionalistas). El segundo se ha atendido a una fenomenología de la conciencia moral según la cual los diversos *modos* de aparición de tal conciencia condicionan las diversas teorías. Nosotros adoptaremos aquí una clasificación que se atiene más bien a las concepciones sobre los orígenes de la conciencia moral, con el fin de tocar la cuestión a la cual se ha aludido ya al comienzo de este artículo. Según ello, encontramos las concepciones siguientes (que en gran parte coinciden con las presentadas en el artículo sobre la noción de sentido moral).

(1) La conciencia moral puede ser concebida como *innata*. Se supone en este caso que, por el mero hecho de existir, todos los hombres poseen una conciencia moral, en un sentido análogo a como se supone que poseen ciertos principios intelectuales. Puede hablarse así de un innatismo moral como se habla de un innatismo (VÉASE) intelectual. Ahora bien, como este último, el primero puede entenderse en dos sentidos: (a) la conciencia moral es algo que se tiene siempre y efectivamente; (b) la conciencia moral es algo que se tiene la *posibilidad* de poseer siempre que se suscite para ello una sensibilidad moral adecuada.

(2) La conciencia moral puede ser concebida como *adquirida*. Puede estimarse que se adquiere por educación de las potencias morales ínsitas en el hombre, en cuyo caso esta posición se aproxima a la última mencionada (1b), o puede suponerse —más propiamente— que se adquiere en el curso de la historia, de la evolución natural, de las relaciones sociales, etc. Una consecuencia de esta teoría es la de que la conciencia moral no solamente *puede* surgir o *puede no* surgir en el hombre, sino también la de que su *contenido* depende a su vez del contenido natural, histórico, social, etc. Las teorías naturalistas, historicistas, social-historicistas, etc., entran dentro de este grupo.

(3) El origen de la conciencia mo-

CON

ral puede ser atribuido a una entidad *divina*. La moral resultante es entonces heterónoma o, más propiamente, teónoma. Se supone en tal caso que Dios ha depositado en el hombre la *scintilla conscientiae*, la "chispa de la conciencia", por medio de la cual se descubre si un acto es justo o injusto.

(4) El origen de la conciencia moral puede atribuirse a una fuente *humana*. A su vez, esta fuente humana puede concebirse o como natural, o como histórica, o como social, con lo cual esta posición se combina con la (2). También puede estimarse que esta fuente es o *individual* o *social*.

(5) El fondo del cual procede la conciencia moral puede ser *racional* o *irracional*. Estas dos posiciones se combinan frecuentemente con cualesquiera de las antes mencionadas, dependiendo de la idea que se tenga de la estructura racional o irracional de las fuentes respectivas.

(6) El fondo del cual procede la conciencia moral puede ser *personal* o *impersonal*. También estas posiciones se combinan frecuentemente con las otras, aunque algunas de ellas quedan excluidas; por ejemplo, la idea de que la conciencia moral tiene un origen natural excluye su origen personal.

(7) Finalmente, el fondo del cual procede la conciencia moral puede ser *auténtico* o *inauténtico*. Si ocurre lo primero, pueden admitirse muchas de las concepciones anteriores. Si tiene lugar lo segundo, las concepciones usualmente admitidas son las de su origen natural y puramente social. La conciencia moral es entonces desenmascarada como un sentido que el hombre ha adquirido en virtud de ciertas conveniencias sociales o de ciertos procesos naturales y que puede desaparecer tan pronto como tales conveniencias no sean ya vigentes.

La mayor parte de las obras sobre Ética y Moral (VÉANSE) tratan el problema de la conciencia moral. Indicamos aquí (en orden cronológico) varias obras (algunas sistemáticas, otras históricas) sobre la noción de conciencia moral: W. Dilthey, "Versuch einer Analyse des moralischen Bewusstseins", 1864 (*Ges. Schriften*, VI, 1924). — J. Jähnel, *Ueber den Begriff Gewissen in der griechischen Philosophie*, 1872. — J. Hoppe, *Das Gewissen*, 1876. — E. von Hartmann, *Phänomenologie*

## CON

*des sittlichen Bewusstseins. Prolegomena zu jeder künftigen Ethik*, 1879, 2a edición, con el título: *Das sittliche Bewusstsein*, 1886. — P. Rée, *Die Entstehung des Gewissens*, 1885. — Eisenhans, *Wesen und Entstehung des Gewissens*, 1894. — H. Friedmann, *Die Lehre vom Gewissen in den Systemen des ethischen Idealismus*, 1904. — P. Carabellese, *La coscienza morale*, 1915. — H. G. Stoker, *Das Gewissen. Erscheinungsformen und Theorien*, 1925. — G. Madinier, *La conscience morale*, 1954 2a ed., 1958. — Philippe Delhay, *Le problème de la conscience morale chez S. Bernard*, 1957 [Analecta med. namurcensia, 9]. — J. Rudin, H. Schär, R. I. Z. Werblowsky, H. Binden, *Das Gewissen*, 1958. — Zbinde, Schär et al., *Das Gewissen*, 1958 (trad. esp.: *La conciencia*, 1961). — J. M. Hollenbach, *Sein und Gewissen. Über den Ursprung von Gewissenregungen. Eine Begegnung zwischen Heidegger und thomistische Philosophie*, 1959. — Rodolfo Mondolfo, *Moralisti greci. La coscienza morale da Omero a Epicuro*, 1960. — Id., id., *La conciencia moral, de Homero a Demócrito y Epicuro*, 1962.

CONCLUSIÓN. Véase ARGUMENTO, SILOGISMO.

CONCOMITANTE. Véase PREDICABLES.

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

CONCRETO se opone a abstracto (véase ABSTRACCIÓN y ABSTRACTO); las definiciones dadas de este último concepto pueden aplicarse, mediante inversión, al primero. Como lo abstracto es puesto aparte (abs-traído) para considerarlo separadamente, lo concreto no es puesto aparte: es lo que es en su realidad completa y actual. Lo concreto es identificado con frecuencia con lo particular y lo individual, mientras lo abstracto es identificado con lo general y lo universal. El término 'concreto' se aplica asimismo a lo que es experimentado como efectivamente real, pero como 'efectivamente real' puede ser definido de varios modos, algunos pensadores consideran que debe limitarse a lo sensible, a lo físico, etc. Esta última proposición no es, sin embargo, tan clara como parece. En efecto, las cualidades, en cuanto son experimentadas sensiblemente, pueden ser consideradas como concretas, pero a la vez puede decirse que las cualidades son universales. Por eso lo concreto es con frecuencia identificado con algo compuesto.

## CON

Se habla también de concepto concreto (el que designa un atributo en cuanto pertenece real o efectivamente a un sujeto) y de término concreto (que nombra un sujeto, o una forma en tanto que se halla en un sujeto). Hegel llama *universal concreto* al concepto por cuanto, trascendiendo de su pura formalidad, constituye la síntesis del ser y de la esencia; el concepto como universal concreto es el ser una vez se ha autodesplegado completamente y ha manifestado la universalidad, la particularidad y la individualidad. El concepto es, en cuanto ser en y para sí mismo, un universal concreto en el sentido de que representa la individualidad concebida como universalidad particular, de un modo análogo a como, según Kant, la categoría de la totalidad es la pluralidad considerada como unidad. Lo universal concreto participa, pues, igualmente de lo singular y de lo universal por ser, de acuerdo con el método dialéctico, negación de una negación.

Según Husserl, las esencias son totalidades concretas en virtud del hecho de la participación de lo individual en lo universal; como tales no son susceptibles de abstracción más que cuando se efectúa una separación de un elemento que no puede subsistir por sí mismo, elemento al cual corresponde justamente, por esta incapacidad de subsistencia propia, el nombre de abstracto.

La tendencia a lo concreto, esto es, a considerar lo concreto como el objeto propio de la reflexión filosófica ha surgido diversas veces en el curso de la historia de la filosofía. Tal tendencia se ha manifestado a menudo en la forma de una reacción contra el llamado "predominio de lo abstracto". En el siglo XIX se destacan dos reacciones de este tipo, ambas relacionadas de algún modo con el sistema hegeliano. Una es la de Kierkegaard (VÉASE) y su defensa de la "subjetividad radical". Otra es la de Marx y Engels al considerar (como escriben en *La ideología alemana*) que el material de la historia son "los individuos reales, su actividad y condiciones materiales en que viven". Ambas reacciones consideraron que Hegel había hecho de la realidad —especialmente de la realidad humana— una abstracción. En el siglo actual, ha habido asimismo, entre las reacciones contra

## CON

lo abstracto, una que se ha manifestado contra el supuesto universo abstracto y "monolítico" hegeliano: el pragmatismo pluralista de William James. En época más reciente, sin embargo, se ha "vindicado" a Hegel de la acusación de "abstraccionismo" y se ha visto cuán fuerte era la tendencia hegeliana a lo concreto. Se han ahondado en las raíces hegelianas del existencialismo —y también en las raíces hegelianas del marxismo— con la consecuencia de que se ha obtenido una imagen más rica de la noción de lo concreto.

En muchas direcciones del pensamiento actual puede rastrearse esta nueva tendencia hacia lo concreto, pero no ya en virtud de un vago irracionalismo, sino como expresión de un deseo de explicar lo real en vez de limitarse a especular sobre él o en vez de "reducirlo" a una trama categorial. La "lógica de lo concreto", la "lógica de la vida" tienen numerosos antecedentes, pero nunca como ahora habían sido tan insistentemente predicadas. De este modo se intenta unir la razón con la realidad; la primera es considerada como surgida de la segunda, pero a la vez como una explicación de ella.

La tendencia a lo concreto a que acabamos de referirnos se ha expresado en diversas corrientes: pragmatismo, instrumentalismo, fenomenología, personalismo, existencialismo, etc. En la mayoría de ellas la expresión 'lo concreto' designa la realidad de que se ocupan principalmente. Puede hablarse también de una tendencia a lo concreto en cuanto al lenguaje adoptado para expresar tesis filosóficas (o, si es menester, antifilosóficas). Desde este último ángulo hay una tendencia a lo concreto en el último Wittgenstein y en la mayor parte de los filósofos oxonienses del lenguaje corriente. Se ha dicho por ello que, a pesar de las divergencias en el contenido, hay algo común en tales filósofos y en fenomenólogos y existencialistas: el papel desempeñado por los ejemplos y los casos en todos ellos es mucho más fundamental que el que se encuentra en filosofías (por lo menos filosofías modernas) de corte más "clásico".

Albert Spaier, *La pensée concrète. Essai sur le symbolisme intellectuel*, 1927. — Carmelo Ottaviano, *Metafísica del concreto*, 1930. — Aimé Forest, *La réalité concrète et la dialectique*, 1931. — Id., id., *La struc-*

## CON

*ture métaphysique du concret, selon Saint Thomas d'Aquin*, 1931 [Études de philosophie médiévale, t. 14]. — A. Rebollo Peña, *Abstracto y concreto en la filosofía de Sto. Tomás*, 1955. — Jean Wahl, *Vers te concret*, 1932 (sobre James, Marcel, Whitehead). — Pantaleo Carabellese, *Critica del concreto*, 1921, 2a edición, amp., 1940. — August Seifert, *Concretum, Gegenbenheit, Rechtmässigkeit, Berichtig ung*, 1962 [Monographien zur philosophischer Forschung, 27].

**CONCURSO.** En la teología católica se entiende por "concurso" (*conkursus*) o "concurso divino" una ayuda dada por Dios inmediatamente a las operaciones de las criaturas; por medio de esta ayuda, la energía de Dios fluye en tales operaciones. Concebido en toda su generalidad el concurso es llamado *concurso general* (*conkursus generalis*) o *concurso común* (*conkursus communis*). La noción de concurso es considerada necesaria porque sin ella habría que admitir que las acciones de las criaturas surgen de la nada y que, por consiguiente, la criatura es creadora. Ello plantea un problema: el de si, una vez admitido el concurso, no habrá que suponer a la vez que Dios es también el autor del mal (VÉASE). Los teólogos suelen responder a esta cuestión indicando que aunque Dios coopera a la acción de la criatura no coopera a la malicia de la misma. El acto de la criatura por sí mismo es indiferente; la maldad reside en querer libremente el mal. Así, el concurso no suprime, sino que constituye la base de la libertad.

El concurso puede ser *en acto primero* (*in actu primo*) o *en acto segundo* (*in actu secundo*). El concurso en acto primero es equivalente al decreto eterno de Dios por medio del cual se presta el citado auxilio a la criatura. El concurso en acto segundo es equivalente al acto de llevar a cabo en los casos concretos tal decreto. Se habla asimismo de concurso *mediato* y concurso *inmediato*. El concurso mediato es a su vez un concurso primero que otorga (y conserva) el poder de operación de las criaturas. El concurso inmediato es como un concurso secundario que permite a la criatura actuar en circunstancias concretas. El concurso inmediato puede ser concebido como *anterior* o como *simultáneo* al acto. Lo primero es afirmado por los to-

## CON

mistas; lo segundo, por los molinistas, los cuales hablan de *concurso simultáneo*. Los tomistas consideran, en efecto, el concurso inmediato simultáneo como insuficiente y proclaman la necesidad de una *premotio physica* (véase PREMOCIÓN) primaria. Los molinistas, en cambio, rechazan la doctrina de la premoción física y estiman suficiente el concurso simultáneo. A su modo de ver, ello no equivale a negar que la energía de la operación tiene su origen en Dios, y en cambio permite sostener que el acto de la criatura es libre — lo que no acontecería, apuntan, si Dios lo predeterminara físicamente, es decir, determinara de un modo irresistible la voluntad en un sentido determinado.

**CONDICIÓN.** El sentido lógico de la noción de condición ha sido examinado en el artículo sobre el término 'condicional' (VÉASE). En el presente artículo nos referiremos principalmente al significado de 'condición' cuando se trata de una "condición real", aun cuando no siempre es posible distinguir rigurosamente entre el sentido real y el sentido no real de la relación que liga a un condicionante con un condicionado.

Uno de los problemas más persistentes suscitados por la noción de condición ha sido el de la relación que esta noción mantiene con la de causa. Algunos autores han indicado que se trata de dos nociones distintas: la causa tiene un sentido positivo, siendo aquello por lo cual algo es o sucede, mientras la condición tiene un sentido negativo, siendo aquello sin lo cual algo no sería o sucedería. Otros autores, en cambio, han estimado que no hay posibilidad de distinguir entre causa y condición. Más todavía: lo que llamamos *causa* es, a su entender, reducible a *conjunto de condiciones*. Esta última posición ha sido defendida por varias direcciones filosóficas que han recibido por ello con frecuencia el nombre de *condicionistas*. Como ejemplos de éstas pueden mencionarse varios de los sistemas inmanentistas, en particular los de Schuppe y Verworn. Este último autor sobre todo basa la mayor parte de sus reflexiones epistemológicas y filosófico-naturales en el supuesto de una identificación de la causa con la condición (o serie de condiciones).

## CON

Otro problema suscitado por la noción de condición es el del papel que ésta desempeña en la metafísica. El par de conceptos usualmente empleado al respecto es el de Incondicionado-Condicionado. 'Condicionado por' es entonces equivalente a '(metafísicamente) dependiente de'.

Un problema final es el del papel que desempeña el pensamiento y, en general, el sujeto en el condicionamiento de la realidad en tanto que conocida. Este sentido de 'condición' es a la vez epistemológico y metafísico, pues aun cuando la condición sea concebida al comienzo solamente desde el ángulo cognoscitivo es difícil admitir la adopción de una posición epistemológica (realista, idealista, etc.) sin adoptar al mismo tiempo algunos supuestos metafísicos sobre la realidad.

En vista de las diversas cuestiones que suscita la noción de condición, y de los varios significados que tiene en cada caso, puede preguntarse si es posible proceder a un análisis de dicho concepto dentro de un marco único. Entre los autores que han contestado en sentido afirmativo a esta pregunta figura Franz Grégoire. Señala éste que el sentido más general de 'condición' se expresa diciendo que un término es condición de otro cuando éste depende de aquél en alguna medida y en cualquier respecto. El término condicionado sería, pues, en un sentido muy amplio, función del término condicionante. Ahora bien, la condición puede entenderse de varios modos. El primer término puede envolver o implicar necesariamente el segundo. Entonces tenemos la llamada *condición suficiente*. Esta condición suficiente puede ser *absoluta* (cuando un término implica, por sí solo, el otro) y *relativa* (cuando el término primero implica el segundo una vez presupuestas otras condiciones). Si la dependencia entre dos términos es tal que el primero es necesitado forzosamente para la condición del segundo, se llama *condición necesaria*. Queda entonces entendido que la condición suficiente expresa, no simplemente lo que hace posible la existencia de una cosa, sino lo que hace imposible su no existencia. Por eso la condición suficiente puede ser llamada también *condición necesitante*, y ello de tal modo que la rela-

## CON

ción de condición necesaria deriva de uno de los casos de la relación de condición suficiente, la cual a su vez es la misma categoría de necesidad. Grégoire establece, basándose en el análisis anterior, una serie de relaciones posibles entre términos. Estas relaciones son, abstracción hecha de su compatibilidad, implicación y conversión, las siguientes: (1) La existencia de A es condición suficiente de la existencia de B. (2) La existencia de A es condición suficiente de la no-existencia de B. (3) La no-existencia de A es condición suficiente de la no existencia de B. En tal caso se dirá, por equivalencia, que la existencia de A es condición necesaria de la existencia de B. (4) La no existencia de A es condición suficiente (relativa) de B. En este caso se dirá que la existencia de A es condición necesaria de la no existencia de B. A su vez, estas mismas relaciones pueden enunciarse en orden inverso, de B a A. De ahí una mayor precisión en la definición de la condición necesaria y de la condición suficiente, definición posible desde el momento en que se hace posible enlazar los dos tipos de condición en las mismas relaciones. Así, "un elemento se dice condición necesaria de la existencia de otro cuando su no existencia es condición suficiente de la no existencia de este otro". Y será "condición necesaria de la no existencia de otro si su no existencia es la condición suficiente de la no existencia de este otro". Max Verworn, *Kausale und konditionale Weltanschauung*, 1912. — Gustav Heim, *Ursache und Bedingung; Widerlegens des Konditionismus und Aufbau der Kausalitätslehre auf der Mechanik*, 1913 (contra Verworn y von Hansemann). — El trabajo de Grégoire reseñado es: "Condition, conditionné, inconditionné", *Revue philosophique de Louvain*, Serie III, XLVI (1948), 5-41.

**CONDICIONAL** es el nombre que recibe la conectiva (véase) binaria 'si... entonces', simbolizada mediante el signo ' $\supset$ '. Según ello,

$$p \supset q$$

se lee:

si p, entonces q.

Ejemplo de ' $p \supset q$ ' puede ser:

Si Romeo habla, entonces Julieta se deleita

o sus variantes en lenguaje ordinario:

## CON

Si Romeo habla, Julieta se deleita. Cuando Romeo habla, Julieta se deleita.

Julieta se deleita con tal que Romeo hable, etc., etc.

En el condicional ' $p \supset q$ ', 'p' es llamado el *antecedente* y 'q' el *consecuente*.

Dado ' $p \supset q$ ', la fórmula:

$$q \supset p$$

es llamada el *converso* de ' $p \supset q$ '. A su vez,

$$\sim p \supset \sim q$$

es llamada el *inverso* de ' $p \supset q$ '. Finalmente,

$$\sim q \supset \sim p$$

es llamada el *contrapositivo* de ' $p \supset q$ '.

En el artículo *Tablas de verdad* hemos presentado una tabla para ' $p \supset q$ ' de la cual resultaba que cualesquiera que fueran los valores de verdad de 'p' y de 'q', el resultado eran *verdad* excepto cuando 'p' es verdadera y 'q' es falsa. Semejante tabla estaba basada en la llamada *interpretación material* del condicional adoptada por muchos autores ya a partir de Filón de Megara (véase). Según la misma hay que declarar **verdaderos condicionales tales como:**

Si Hegel es un filósofo, Baudelaire es un poeta,

Si los cuerpos son inextensos, los diamantes son duros,

Si Virgilio fue un poeta noruego, Dostoievski fue un famoso ciclista.

Lo cual ha sido considerado con frecuencia como *paradójico*. Habiéndose llamado (erróneamente) *implicación* al condicional, se ha hablado de las *paradojas de la implicación material*. Estas paradojas se eliminan mediante una *interpretación estricta* del condicional llamada *interpretación estricta de la implicación*. Nos hemos referido a esta última en el artículo sobre la noción de implicación. Ahora bien, las citadas "paradojas de la implicación material" se deben a la confusión entre el condicional y la implicación, pues ' $\supset$ ' no debe leerse 'implica', sino, como hemos indicado, 'si... entonces'. En tal caso resulta claro que un condicional como:

Si Hegel es un filósofo, Baudelaire es un poeta

es un condicional verdadero, en tanto que:

## CON

'Hegel es un filósofo' implica 'Baudelaire es un poeta'

es una implicación falsa. El motivo de ello es que, a diferencia del condicional, en el cual se usan enunciados, en la implicación se usan nombres de enunciados. Solamente cuando un condicional es lógicamente verdadero hay implicación del consecuente por el antecedente. Ejemplo de este último caso es: Si Hegel es un filósofo, y Baudelaire es un poeta, entonces Baudelaire es un poeta, que, siendo lógicamente verdadero, permite enunciar:

'Hegel es un filósofo, y Baudelaire es un poeta' implica 'Baudelaire es un poeta'.

En la lógica tradicional las proposiciones condicionales son consideradas como una de las clases en que se dividen las proposiciones formalmente hipotéticas, distinguiéndose, por lo tanto, entre proposiciones (formalmente) hipotéticas en general y proposiciones condicionales. El esquema que suele darse de estas últimas en la citada lógica es:

Si P es S, entonces P es Q.

El término 'condicional' ha sido usado también con frecuencia en los últimos años en relación con los llamados *condicionales contrarios a los hechos* o *condicionales contrafácticos* (*contrary-to-fact conditionals, counterfactual conditionals*). Las numerosas formas adoptadas por estos condicionales y los problemas que plantean han sido examinados por numerosos autores; se destacan al respecto Nelson Goodman (quien ha formulado la cuestión con particular precisión y amplitud), Roderick Chisholm, C. I. Lewis, K. R. Popper, Stuart Hampshire, R. Weinberg, A. P. Ushenko. A ello hay que agregar los estudios sobre los llamados *términos disposicionales* o *disposiciones*, tales como han sido llevados a cabo, entre otros, por R. Carnap y C. D. Broad. Aquí nos limitaremos a dar sobre dichos condicionales algunas breves indicaciones.

Un condicional *contra-fáctico* (que podemos llamar simplemente un *contra-fáctico*) es definido como un enunciado condicional en el cual interviene la noción de posibilidad, expresada gramaticalmente por la in-

CON

traducción del subjuntivo. Ejemplos de contra-fácticos son:

Si Julio César no hubiera cruzado el Rubicón, otra hubiera sido la suerte de Roma (1),

Si el vaso se hubiese caído, se habría roto (2)

Como, de acuerdo con la interpretación material del condicional de que hemos hablado antes, un condicional es verdadero cuando su antecedente y consecuente son falsos, habrá que concluir que (1) y (2) son verdaderos. En vista de las dificultades que ello plantea se ha sugerido (por Nelson Goodman) que lo importante no es examinar (1) y (2) —y otros ejemplos análogos— en tanto que funciones de verdad, sino aclarar el tipo especial de relación que liga el antecedente con el consecuente. Ahora bien, tan pronto como procedemos a realizar un estudio de este tipo, nos sorprende la variedad de formas de los contra-fácticos. A las formas antes citadas pueden agregarse otras, tales como:

Inclusive si hubiera tomado la medicina, no habría sanado (3),

Si Fichte fuera Hegel, habría escrito la *Fenomenología del Espíritu* (4),

Si supiera mucho, sería secretario perpetuo de la Academia (5),

Si el átomo de calcio tuviera 36 electrones, no ocuparía el vigésimo lugar en la tabla periódica de los elementos (6).

Siguiendo a Goodman, (3) puede ser considerado como ejemplo de condicional semi-fáctico; (4), como ejemplo de condicional contra-idéntico; (5), como ejemplo de condicional contra-comparativo; (6), como ejemplo, de condicional contra-legal.

Ahora bien, los problemas que se plantean con respecto a los contra-fácticos en general son varios. Enumeraremos los siguientes: (a) Posibilidad de reducir las diversas formas de los contra-fácticos a una forma común; (b) Posibilidad de expresar los contra-fácticos en modo indicativo; (c) Tipo de conexión a establecer entre el antecedente y el consecuente de los contra-fácticos; (d) Posibilidad de analizar los contra-fácticos en términos de las ya citadas "disposiciones".

CON

(a) Parece imposible. Sin embargo, puede contribuirse a la mencionada reducción estableciendo sumarias clasificaciones de tipos de contra-fácticos, como las sugeridas en los ejemplos (1)-(6). (b) Ha sido intentado por varios autores, especialmente en los casos en que parece fácil transformar un contra-fáctico en ejemplo de una ley general, como sucede en (2), el cual puede derivarse de: 'Los vasos que se caen, se rompen', siempre que podamos afirmar 'Para todo  $x$ , si  $x$  es un vaso que se cae, entonces  $x$  se rompe'. El argumento usualmente aducido para intentar (b) es que de lo contrario los contra-fácticos serían improbables. (c) Se halla todavía bajo examen; se trata de una cuestión sumamente compleja, por cuanto requiere, entre otras cosas, un análisis de las condiciones bajo las cuales un contra-fáctico resulta como tal admisible. (d) Es considerado (cuando menos por Goodman) como una interesante simplificación del problema de los contra-fácticos y, además, como un marco que proporciona muy necesarias aclaraciones sobre los mismos. En efecto, las disposiciones no se refieren solamente a términos como 'irrompible', 'soluble', etc., sino a cualquier predicado que describa un modo de ser (tal como 'rojo', traducible a 'color visible dadas ciertas condiciones') y, por consiguiente, a todo predicado excepto a los que describen acontecimientos ('se rompe', 'se disuelve', 'está apareciendo rojo', etc.). Aun así, el problema de los contra-fácticos (problema importante, pues, como señala Goodman, puede aclarar cuestiones relativas a las nociones de ley, confirmación y significación de la potencialidad) se halla todavía en proceso de análisis. Puede así calificarse, como ha hecho Quine, de una "cuestión abierta", "llena de perplejidades para el investigador".

Citamos de la bibliografía sobre el último tema los siguientes trabajos. C. I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, 1946 (Book II, chap. viii). — R. Chisholm, "The Contrary-to-fact Conditionals", *Mind*, N. S. LV (1946), 289-307. — N. Goodman, "The Problem of Counterfactual Conditionals", *The Journal of Philosophy*, XLIV (1947), 113-28 (reimpreso, con algunas modificaciones y varios agregados, en *Fact, Fiction, and Forecast*,

CON

1955, págs. 13-34 (trad. esp.: "El problema de los condicionales contra-fácticos", en *Antología semántica*, 1960, ed. Mario Bunge); ver en el mismo libro págs. 39-62, procedentes del trabajo titulado "The Passing of the Possible"). — Stuart Hampshire, "Subjective Conditionals", *Analysis*, N. S. Vol. IX (1948), 9-14. — K. R. Popper, "A Note on Natural Laws and so-called Contrary-to-Fact Conditionals", *Mind*, N. S. LVIII (1949), 62-6. — J. R. Weinberg, "Contrary-to-Fact Conditionals", *The Journal of Philosophy*, XLVIII (1951), 17-22. — A. P. Ushenko, "The Counterfactual", *The Journal of Philosophy*, LI (1954), 369-73. — W. T. Parry, "Re-examination of the Problem of Counterfactual Conditionals", *The Journal of Philosophy*, LIV (1957), 85-94. — Alan R. White, "Contrary-to-Fact Conditionals and Logical Impossibility", *Analysis*, XVIII (1957-1958), 14-6. — John Watling, "The Problem of the Contrary-to-Fact Conditionals", *Analysis*, XVIII (1957-1958), 73-80. — B. K. Milmed, "Counterfactual Statements and Logical Modality", *Mind*, N. S. LXVI (1957), 453-70. — Nicholas Rescher, "A Factual Analysis of Counterfactual Conditionals", *Philosophical Studies*, XI (1960), 49-54. — Para el análisis de términos disposicionales véase especialmente: R. Carnap, "Testability and Meaning", *Philosophy of Science*, III (1936), 419-71 y IV (1937), 1-40 (reimpreso en folleto aparte, 1950) y N. Goodman, *op. cit. supra*.

CONDILLAC (ETIENNE BONNOT DE) (1715-1780), nació en Grenoble y después de ingresar en un seminario abandonó los estudios sacerdotales, relacionándose con significadas personalidades del enciclopedismo, entre ellas Diderot y Rousseau. Preceptor del hijo del duque de Parma, se retiró finalmente de la vida pública en 1772. Condillac se consagró especialmente al análisis de los problemas psicológicos, empezando con una severa crítica del racionalismo y del innatismo de los filósofos del siglo XVII, a los cuales acusaba de insuficiencia en la explicación del origen de los conocimientos intelectuales. Siguiendo en parte a Locke, de quien discrepó, por otro lado, en muchos puntos, Condillac estimó toda noción intelectual superior como un compuesto de nociones o ideas simples en el sentido de las representaciones. Para descubrir el tránsito de unas a otras es preciso un

CON

riguroso análisis no tanto psicológico como lógico. La noción o idea simple es para Condillac lo que permanece en todas las nociones en general, la que ejerce, por así decirlo, el oficio de una constante o función de todas ellas. Esta idea es la sensación (VÉASE). De la sensación brotan todas las demás nociones por medio de una serie de transformaciones sucesivas. La demostración de esta primacía de la sensación se efectúa por la conocida imagen de la estatua de mármol carente de toda facultad de pensamiento y sin comunicación con el mundo externo. Si se concede a dicha estatua uno cualquiera de los sentidos, por ejemplo el sentido inferior del olfato, se verá cómo, partiendo de él, se originan todas las facultades superiores: en primer lugar, la sensación olfativa como tal; la atención como la aplicación exclusiva a esta sola sensación; la memoria como su persistencia después de la desaparición de la sensación primaria; la comparación cuando a la sensación olfativa de un objeto se sobrepone otra; el juicio como la relación entre las sensaciones, etc. Pero no solamente se originan así las facultades de la memoria, de la comparación y del juicio, sino también las volitivas, derivadas del agrado o desagrado de su sensación y de la tendencia a la persistencia o eliminación de la sensación correspondiente. Cada sensación supone, por consiguiente, todas las facultades superiores, incluyendo las abstractivas, y éstas no son por su parte sino transformaciones de las sensaciones originarias.

La teoría condillaciana de las sensaciones es una de las dos principales contribuciones filosóficas de nuestro autor. La otra es su teoría del lenguaje. Cronológicamente, el orden de las contribuciones de Condillac es inverso al aquí indicado: Condillac llevó a cabo primeramente un análisis del significado del lenguaje como sistema de símbolos en la formación del conocimiento, y sólo luego pasó a ocuparse de la cuestión de la naturaleza y origen de las sensaciones. Sin embargo, aquí alteramos el orden de presentación, porque el propio Condillac reconoció que la doctrina de las sensaciones es básica. El principio del conocimiento son las sensaciones; el lenguaje se constituye en una etapa más avanzada en el proceso cognoscitivo.

CON

Abona nuestro orden, además, el hecho de que bajo el nombre 'teoría del lenguaje' puedan agruparse varias investigaciones semióticas de que Condillac siguió ocupándose después de desarrollar la doctrina de las sensaciones.

Condillac estimó que una sensación determinada no constituye todavía una "idea" (en el sentido lockiano de este término). Para que haya una idea es menester que una sensación se vincule a otras (del mismo o de distinto carácter) por medio de un signo o símbolo. El sistema de estos símbolos es el lenguaje. Esta es la trama dentro de la cual se forman los conceptos y los juicios, haciendo posible, propiamente hablando, el conocimiento.

La mayor parte de los lenguajes existentes (por ejemplo, los llamados "lenguajes naturales") son inadecuados, por no haber correspondencia perfecta entre el signo y lo significado. Pero es posible construir lenguajes donde tal correspondencia se haga cada vez más estrecha. Cuando el lenguaje construido es perfecto, tenemos una ciencia perfecta. Condillac llegó inclusive a definir la ciencia como "un lenguaje bien hecho". Esto no significa que los lenguajes se basten a sí mismos; la correspondencia de los términos del lenguaje con los fenómenos es indispensable para que haya ciencia. Por eso Condillac rechazó las construcciones sistemáticas de filósofos racionalistas para su gusto demasiado especulativos (como Descartes o Spinoza), alegando que tales construcciones eran aplicaciones erróneas de la idea del lenguaje "bien hecho". El método que debe usarse para la formación de un lenguaje satisfactorio es el método analítico, en el cual (como en Locke y en los empiristas) se parte de un fenómeno, se descompone en sus partes integrantes y se reconstruye luego sintéticamente. Hay que rechazar, pues, los sistemas que son sólo pseudo-sistemas (véase SISTEMA), pero hay que formar sistemas adecuados a la naturaleza de lo que se pretende investigar.

La llamada "lengua de los cálculos" constituye un buen ejemplo de la teoría semiótica de Condillac. En cuanto "lenguajes bien hechos", los de las ciencias no exhiben ningún término arbitrario. Cuando exhiben términos semejantes, las ciencias son inadecuadas.

CON

Una ciencia adecuada —o un "lenguaje bien hecho"— presenta los caracteres de simplicidad, "analiticidad" y exactitud que son propias de las matemáticas. Para llevar a todas las ciencias a este estado de perfección es menester construir una teoría general de los signos y de la relación de éstos con los conceptos, y ver si la ciencia examinada cumple con las condiciones semióticas establecidas.

Aunque Condillac no empleó estos términos, puede decirse que hay en su teoría semiótica elementos de sintaxis, de semántica y de pragmática. La semiótica de Condillac influyó grandemente en Destutt de Tracy, en Laromiguière, en Degérando y, en general, en los llamados "ideólogos" (VÉASE).

Obras filosóficas principales: *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1746. — *Traité des systèmes*, 1749. — *Recherches sur l'origine des idées que nous avons de la beauté*, 1749. — *Traité des sensations*, 1754. — *Traité des animaux*, 1755. — *Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme*, 13 vols., 1769-1773, a los cuales pertenecen el *Art de penser*. — *Logique*, 1780. — *La langue des calculs*, 1798. — Ediciones de obras completas: París, 1798, 23 vols.; París, 1803, 31 vols.; París, 1821-1822, 26 vols. — Nueva edición crítica por Georges Le Roy en el tomo XXXIII del *Corpus général des philosophes français modernes*: I, 1947; II, 1948; III, 1951. — Entre trad. esp. mencionamos: *La lógica o los primeros elementos del arte de pensar* (trad. esp. por B. M. de Calzada, Madrid, 1784). — *Lógica y extracto razonado del Tratado de las sensaciones*, 1956 (con prólogo de L. Rodríguez Aranda). Véase Pierre Laromiguière, *Paradoxes de Condillac ou Réflexions sur la Langue des Calculs*, 1805. — François Réthoré, *Condillac, ou l'empirisme et le rationalisme*, 1864. — Louis Robert, *Les théories logiques de Condillac*, 1869. — Wera Saltykow, *Die Philosophie Condillacs*, 1901. — Louis Robert, *Les théories logiques de Condillac*, 1869 (tesis). — Raguenaud de Puchesse, *Condillac, sa vie, sa philosophie, son influence*, 1910. — J. Didier, *Condillac*, 1911. — Hans Hovemann, *Der erkenntnis-theoretische Standpunkt Condillacs*, 1912. — Raymond Lenoir, *Condillac*, 1924. — Zora Schaupp, *The Naturalism of Condillac*, 1926. — R. Mondolfo, *L'opera di Condillac*, 1927. — Georges Le Roy, *La psychologie de Condillac*, 1937. — Paul Meyer, *E. Bonnot de Condillac*, 1944. — R. Bizzari, *Con-*

CON

dillac, 1945. — M. del Pra, *Condillac*, 1947. — Giovanni Solinas, *Condillac e l'illuminismo. Problemi e documenti*, 1955. — Pasquale Salvucci, *Linguaggio e mondo umano in Condillac*, 1957. — Pasquale Salvucci, *C., filosofo della comunità umana*, 1961.

CONDORCET (JEAN ANTOINE, MARQUÉS DE) (1743-1794), nac. en Ribemont (Picardía), intervino en la política activa en tiempos de la Revolución como partidario de los girondinos, y fue condenado a muerte por los jacobinos. En su *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano (Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, 1794)* Condorcet desarrolló una teoría de la historia, en la cual concibió a ésta como una evolución, a veces regresiva, pero siempre encaminada, finalmente, hacia el imperio de la razón, de la naturaleza humana susceptible de progreso indefinido a partir de la conquista de la cultura científica y técnica manifestada desde el Renacimiento. El espíritu humano no puede, según Condorcet, alcanzar todo el saber, pero puede progresar de un modo continuo hacia la obtención del mismo mediante una sucesiva reducción de los fenómenos a leyes generales y cada vez más simples. Para este fin se precisa una educación intelectual y moral que conduzca el espíritu a la conciencia de ese progreso y le facilite todo el saber accesible dentro de la mayor generalidad posible. El esquema de Condorcet es, a la vez, la expresión del deseo de superación de una crisis que llegaba entonces a su culminación y la busca de una naturaleza humana que compendie todo lo que en el curso de la historia se ha mostrado como permanente; el residuo de las diferentes religiones, de las múltiples éticas, de las contradictorias filosofías es lo que constituye la naturaleza humana, la cual podrá seguir adquiriendo experiencias, pero sólo para confirmar lo que es en el fondo cuando haya sido podado de ella todo lo inesencial. La confianza de Condorcet es, sin embargo, una confianza situada entre dos límites: por un lado supone que el hombre debe progresar siguiendo el curso de su propio destino; por el otro, advierte que el progreso puede detenerse y aun regresar, como en algunas ocasiones ha acon-

CON

tecido, si no media el esfuerzo de aclaración del saber y la moralidad que impone la verdadera filosofía. Edición de obras completas en 21 vols., 1804, nueva edición, 12 vols., 1847-48. — Véase Mathurin Gillet, *L'Utopie de Condorcet*, 1883. — E. Madelung, *Die Kulturphilosophische Leistung Condorcets*, 1912 (Dis.). — F. Buisson, *Condorcet*, 1930. — J. B. Sévérac, *Condorcet*. — Jacobo Salwyn Shapiro, *Condorcet and the Rise of Liberalism*, 1934. — Gaston Granger, *La matématique sociale du Marquis de C.*, 1956. — Alberto Cento, *C. e l'idea de progresso*, 1957.

CONDUCTISMO. Véase BEHAVIORISMO.

CONECTIVA. Conectivas (sustantivación del adjetivo 'conectivas' en 'partículas conectivas') es el nombre que reciben en lógica ciertas conjunciones que gobiernan las fórmulas lógicas. Seis conectivas son presentadas, por lo pronto, en la lógica sentencial: una que se refiere a una fórmula, y es llamada *conectiva singular*, y cinco que se refieren a dos fórmulas, y son llamadas *conectivas binarias*. Las enumeraremos brevemente, reservando para los artículos correspondientes más amplias explicaciones sobre algunas de ellas.

La conectiva singular es 'no', llamada *negación* (VÉASE) y simbolizada por '~'. Así,

$$\sim p$$

se lee:

$$\text{no } p$$

y puede tener como ejemplo:

Zacarías no habla finlandés.

Las cinco conectivas binarias son:

La conectiva 'y', llamada *conjunción* (VÉASE) y simbolizada por '·'. Así,

$$p \cdot q$$

se lee:

$$p \text{ y } q$$

y puede tener como ejemplo:

Roberto y Antonia corren.

La conectiva 'o', llamada *disyunción* (VÉASE) inclusiva y simbolizada por 'v'. Así,

$$p \vee q$$

se lee:

$$p \text{ o } q$$

y puede tener como ejemplo:

CON

Silverio lee o va al cine. La conectiva 'o...o', llamada *disyunción exclusiva* y simbolizada por ' $\neq$ '. Así,

$$p \neq$$

q se lee:

$$o \text{ } p \text{ o } q \text{ y}$$

puede tener como ejemplo:

O Mercedes gasta mucho o trabaja poco.

La conectiva 'si...entonces', llamada *condicional* (VÉASE) y simbolizada por ' $\supset$ '. Así,

$$p \supset q$$

se lee:

$$\text{si } p, \text{ entonces } q \text{ y}$$

puede tener como ejemplo:

Si Newton trabaja, la física progresa.

La conectiva 'si y sólo si', llamada *bicondicional* (VÉASE) y simbolizada por ' $\equiv$ '. Así,

$$p \equiv q \text{ se}$$

lee:

$$p \text{ si y sólo si } q \text{ y}$$

puede tener como ejemplo:

Francisco gana si y sólo si Ricardo pierde.

Como puede observarse, ' $\neq$ ' es la negación de ' $\equiv$ '. Es frecuente por ello presentar ' $\neq$ ' al final de las citadas conectivas, inmediatamente después de ' $\equiv$ '.

Aunque las conectivas en cuestión son presentadas usualmente al comienzo de la exposición de la lógica, en el pórtico de la lógica sentencial, recibiendo con ello el nombre de *conectivas sentenciales*, se usan asimismo en las otras partes de la lógica. Así, las conectivas de referencia figuran entre los signos de los diferentes cálculos lógicos mencionados en cálculo (VÉASE).

Las conectivas pueden representarse gráficamente. He aquí las representaciones gráficas propuestas por F. Gonseth (*apud* Bochénski, *Précis*, 3.91).

Si dividimos el área de un cuadrado en cuatro partes, dando a cada una de ellas los valores que se asignan en la siguiente figura:

	CON	
	q = 1	q = 0
p = 1		
p = 0		

tendremos los diagramas de la página siguiente para las fórmulas  $p \cdot q$ ,  $p \vee q$ ,  $p \equiv q$ ,  $p \supset q$  y  $p \equiv q$ .

El número de conectivas puede reducirse, ya que unas conectivas pueden definirse en función de otras. Esta última posibilidad recibe el nombre de *interdefinibilidad de las conectivas*. He aquí varios ejemplos de ella:

- $(p \cdot q) = \text{def. } (\sim (\sim (p \vee \sim q)))$ ,
- $(p \supset q) = \text{def. } (\sim p \vee q)$ ,
- $(p \equiv q) = \text{def. } ((p \supset q) \cdot (q \supset p))$ ,
- $(p \neq q) = \text{def. } (\sim (p \equiv q))$ .

Obsérvese que los anteriores *definiendo* (véase DEFINICIÓN) no son los únicos posibles para los correspondientes *definienda*. Así, por ejemplo, ' $\supset$ ' puede ser asimismo definido en términos de ' $\sim$ ' y ' $\cdot$ ', como lo muestra la definición:

$$(p \supset q) = \text{def. } (\sim (p \cdot \sim q)).$$

En la lista anterior se hallan ausentes entre los *definienda* ' $\sim$ ' y ' $\vee$ '. Ello se debe a que para su definición queremos introducir otras dos conectivas. Son las dos siguientes:

La conectiva ' $\Psi$ ', introducida por H. M. Sheffer. ' $\Psi$ ' se lee 'ni...ni' y es llamada *negación (véase) conjunta*. Así,

$$p \Psi q$$

se lee:

$$\text{ni } p \text{ ni } q$$

y puede tener como ejemplo:

Ni los leones son mosquitos ni las salamandras son golondrinas.

La conectiva ' $|$ ', también introducida por H. M. Sheffer. ' $|$ ' puede leerse 'no o no' y es llamada *negación alternativa* (o *negación disyuntiva*). Así,

$$p | q$$

se lee:

$$\text{No } p \text{ o no } q$$

CON  
y puede tener como ejemplo:  
Napoleón no es inglés o Wellington no es francés.

De este modo ' $\sim$ ' podrá definirse:

$$\sim p = \text{def. } (p \Psi p)$$

o bien:

$$\sim p = \text{def. } (p | p)$$

y ' $\vee$ ' podrá definirse:

$$(p \vee q) = \text{def. } ((p \Psi q) \Psi (p \Psi q))$$

o bien:

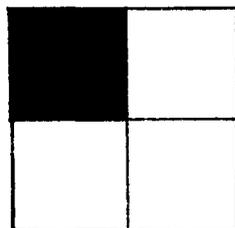
$$(p \vee q) = \text{def. } (\sim p | \sim q).$$

Por otro lado, con ayuda de ' $\Psi$ ' pueden definirse todas las seis conectivas indicadas. De acuerdo con las conectivas que se dejen sin definir en un cálculo y las que sean definidas por medio de las no definidas, las conectivas funcionan respectivamente como signos primitivos (véase) y como signos definidos.

CON  
CONFIRMACIÓN. El vocablo 'confirmación' y los vocablos afines ('confirmar', 'confirmable', 'confirmabilidad', etc.) se han usado en dos respectos en la filosofía contemporánea.

Por un lado, y de un modo general, se ha hablado de confirmación en un sentido similar al de verificación (véase). Del mismo modo que se han admitido grados de verificación se han admitido grados de confirmación (o confirmabilidad) de enunciados.

Por otro lado, y de un modo más específico y estricto, se ha hablado de confirmación en relación con las inferencias inductivas (véase INDUCCIÓN). En efecto, se ha planteado el problema de cómo, hasta qué punto y en qué grado o grados puede decirse que una hipótesis (v.) es confirmable. Ello equivale a preguntarse qué reglas permiten distinguir entre infe-



$p \cdot q$



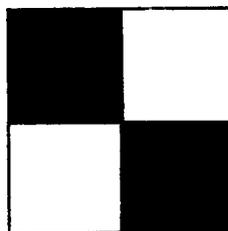
$p \vee q$



$p \equiv q$



$p \supset q$



$p \equiv q$

CON

rencias inductivas válidas e inferencias inductivas no válidas.

El problema de la confirmación puede formularse como el problema de la relación que hay entre dos enunciados,  $E_1$  y  $E_2$ , tales que  $E_1$  es un enunciado que confirma  $E_2$ .

Ahora bien, cuando se intentó formular con toda precisión las condiciones necesarias para que un enunciado pudiera ser considerado como confirmación de otro enunciado, se descubrieron varias paradojas, usualmente llamadas "paradojas de la confirmación".

Una de las paradojas es la siguiente. Si un enunciado,  $E^1$ , es consecuencia del enunciado  $E_1$  y de la unión de  $E_1$  con cualquier otro enunciado,  $E_n$ , y, por tanto, si un enunciado,  $E_1$  confirma  $E^1$  y la unión de  $E_1$  con cualquier otro enunciado,  $E_n$ , resultará que  $E_1$  y  $E_n$  tendrán como consecuencia también  $E^1$ . Por tanto, cualquier enunciado confirmará cualquier enunciado.

Esta paradoja se resuelve reconociendo que dado un enunciado,  $H_1$ , que representa una hipótesis, todos los enunciados,  $E_n$ , que confirman  $H_1$  son consecuencias de  $H_1$ , pero que no todas las consecuencias de  $E_1$  confirman  $H_1$ . En rigor, solamente confirman  $H_1$  los enunciados que son consecuencia de  $H_1$  y a la vez son ejemplos de  $H_1$ .

Otra de las paradojas es la siguiente. Si suponemos el enunciado:

Todos los cisnes son blancos (1),  
el enunciado:

A es un cisne blanco (2),  
será una confirmación de (1).

Supongamos ahora el enunciado:

B es un cisne no blanco (3).  
Este enunciado no parece ni confirmar ni desconfirmar (1).

Consideremos ahora el enunciado:

Todas las cosas no blancas son no cisnes (4).

El enunciado:

C es un no cisne no blanco (5)  
está relacionado con (4) del mismo modo que (2) está relacionado con (1). En efecto (1) y (4) son lógicamente equivalentes, es decir, expresan la misma ley si bien difieren en el modo de formularla.

Por tanto, toda confirmación de (4) tendrá que ser una confirmación de (1). Pero entonces (5) será una

CON

confirmación de (1). En otros términos, cualquier enunciado como:

C es un gato pardo,  
C es una piedra preciosa,  
C es un libro sobre lógica inductiva, etc., etc.,

tendrán que ser confirmaciones del enunciado:

Todos los cisnes son blancos.

Se ha intentado resolver la paradoja —que se debe a C. G. Hempel— de diversos modos. Algunos (como Reichenbach) han indicado que aunque la paradoja en cuestión no es soluble dentro de la teoría de la confirmación, es soluble —o, mejor, desaparece— tan pronto como se introducen probabilidades. El cálculo de probabilidades debe, según Reichenbach, poseer todos los medios necesarios para dar cuenta de la inferencia que se presente y, por consiguiente, no es menester recurrir a leyes de una supuesta "lógica inductiva independiente". Otros (como Hempel) han intentado despejar la paradoja dentro de la propia teoría de la confirmación, restringiendo las reglas por medio de las cuales se afirma que un enunciado dado confirma o no confirma una hipótesis dada.

Otra paradoja —devida a Nelson Goodman— es la siguiente. Supóngase que todas las esmeraldas examinadas antes de la medianoche de hoy sean verdes. Al llegar la medianoche concluiremos que todas las observaciones llevadas a cabo acerca del color de las esmeraldas confirma que todas las esmeraldas son verdes. Supóngase ahora que se introduce el predicado 'verul' y que este predicado se aplica a todas las cosas examinadas antes de la medianoche de hoy si son verdes y a otras como si son azules. Al llegar la medianoche tendremos para cada enunciado afirmando que una esmeralda dada es verde otro enunciado paralelo afirmando que tal esmeralda es verul. A base de lo observado se podrá predecir, al parecer, tanto que las esmeraldas que se examinen después de la medianoche serán verdes como que serán verules. Pero si una esmeralda examinada después de la medianoche es verul, es azul y, por tanto, no verde.

Esta paradoja ha dado lugar, y sigue dando lugar, a muchos debates. Algunos sostienen que Goodman ha eliminado al predecir (o, en su lenguaje [véase INDUCCIÓN] "proyectar")

CON

'es verul' parte de la corroboración que ha recibido al predecir (o "proyectar") 'es verde'. Otros, en cambio, mantienen que la paradoja es una paradoja auténtica y que se pueden predecir dos predicados incompatibles a base de la misma cantidad de corroboración recibida.

El concepto de confirmación es, en todo caso, sumamente complejo. Por lo pronto, puede distinguirse (con Carnap) entre un concepto semántico y un concepto lógico de confirmación, y dentro del primero entre un concepto clasificatorio, un concepto comparativo y un concepto cuantitativo de confirmación. Luego, puede distinguirse entre diversos grados de confirmación (o confirmabilidad). A este efecto pueden usarse diversos términos o expresiones tales como 'A es confirmado por B', 'A es apoyado por B', 'B proporciona una prueba positiva de A', etc. Pueden también darse valores numéricos a los grados de confirmación. Algunos autores (como Popper) han indicado que es mejor emplear el término 'corroboración' que 'confirmación' o que, en todo caso, debe distinguirse entre 'corroborar' (*bewähren*) y 'confirmar' (*bestätigen, erhärten*). Puede usarse entonces la expresión 'grado de corroboración'.

Además de varias de las obras mencionadas en la bibliografía de INDUCCIÓN (algunas de las cuales, por lo demás, repetimos aquí), véase: J. M. Keynes, *Treatise on Probability*, 1921. — Jean Nicod, *Le problème logique de l'induction*, 1923, 2ª ed., 1962. — C. G. Hempel, "A Purely Syntactical Definition of Confirmation", *Journal of Symbolic Logic*, VIII (1943), 122-43. — Id., id., "Studies in the Logic of Confirmation", *Mind*, N. S., LIV (1945), 1-26, 97-121 y LV (1946), 79-82. — Id., id., "Inductive Inconsistencies", *Synthese*, XII, N° 4 (Diciembre de 1960), 439-69 [Número-homenaje por el 70º aniversario de R. Carnap]. — Id., id. [en colaboración con P. Oppenheim], "A Definition of 'Degree of Confirmation'", *Philosophy of Science*, XII (1945), 98-115. — P. Oppenheim y Olaf Helmer, "A Syntactical Definition of Probability and of the Degree of Confirmation", *Journal of Symbolic Logic*, X (1945), 25-60. — R. Carnap, "On Inductive Logic", *Philosophy of Science*, XII (1945), 72-97. — Id., id., "The Two Concepts of Probability", *Philosophy and Phenomenological Research*, V (1945-1946), 513-32. — Id., id., *Lo-*

## CON

*gical Foundations of Probability, I, 1950* [incluye partes de los trabajos del autor mencionados antes]. — Nelson Goodman, "A Query on Confirmation", *Journal of Philosophy*, XLIII (1946), 383-85. — Id., id., "On Infirmities of Confirmation Theory", *Philosophy and Phenomenological Research*, VIII (1947-1948), 149-51. — Id., id., *Fact, Fiction, and Forecast*, 1955, especialmente págs. 63-86. — Hans Reichenbach, *The Theory of Probability*, 1949 [trad., muy ampliada y revisada del libro del autor: *Wahrscheinlichkeitslehre*, 1935]. — Georg Henrik von Wright, *A Treatise on Induction and Probability*, 1951, especialmente págs. 245-56. — S. F. Barker, *Induction and Hypothesis. A Study in the Logic of Confirmation*, 1957. — Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, 1959 [trad., con ampliaciones, de la obra del autor: *Logik der Forschung*, 1935]. — Hugues Leblanc, "A Revised Version of Goodman's Confirmation Paradox", *Philosophical Studies*, XIV (1963), 49-51. — Id., id., "That Positive Instances are no Help", *Journal of Philosophy*, LX, N° 16 (1963).

CONFUCIANISMO es el nombre que se da a la "escuela filosófica" china presumiblemente fundada por Confucio (K'ung Fu-tse o "el Maestro Kung", nac. ca. 551 antes de J. C. en el Estado de Lu [el actual Shantung]). Confucio fue en China uno de los "sabios" que durante el período llamado de "los Estados contendientes" (ca. 650-221 antes de J. C.) se ofrecían, mediante remuneración, como consejeros de los jefes de los distintos Estados chinos. Ha sido comparado por ello con uno de los sofistas (VÉASE) griegos. Sin embargo, la finalidad de Confucio no era simplemente pedagógica, enciclopédica o erística. De modo análogo a Sócrates —según apunta Fung Yu-lan— Confucio se consagró a la enseñanza con un propósito práctico y moral. Enemigo de toda especulación sin alcance inmediato sobre la vida humana, Confucio pretendió sobre todo establecer reglas de conducta social. Es muy probable que tuviera la intención de ayudar al restablecimiento del orden y de la unidad del país por medio de reglas de comportamiento y no (como los "legalistas" o "realistas") por una acción política directa y de carácter violento. En todo caso, el pensamiento de Confucio —expresado por medio de diálogos o conversaciones con sus discípulos— no es de carácter abs-

## CON

tracto; hay en él una mezcla de escepticismo moderado y de buen sentido.

Los términos más fundamentales del pensamiento de Confucio (no exclusivos de Confucio y del confucianismo, pero elaborados por éstos con gran detalle dentro de un conjunto doctrinal relativamente coherente) son los siguientes:

El *Tao* (camino o senda [para el sentido de *Tao* en el Taoísmo, véase el artículo sobre este concepto]). Se trata de la senda más conveniente, propia o decorosa, la cual se descubre por medio del conocimiento de la tradición, esto es, de lo que pensaron los "Sabios". El *Tao* confuciano es, en rigor, el "Camino de los Sabios".

El *Te* ( que puede traducirse *grosso modo* por 'virtud'). El *Te* es un poder o cualidad inherente al individuo y se halla asociado con el "nombre". Este último es probablemente el "nombre" que llevan los individuos que son capaces de seguir el Camino de los Sabios.

El *I* o el sistema de derechos y deberes de las diversas capas de la sociedad, estructuradas de un modo análogo al feudal. Sin embargo, en Confucio el *I* (como todos los conceptos anteriores) tiene un sentido predominantemente ético y equivale al sentido de derecho y justicia independiente de cualquier orden social.

El *li* o forma decorosa de conducta, esto es, de hacer las cosas. Se halla estrechamente vinculado a las ceremonias (y a la complicada etiqueta que fue objeto de ataque de los primeros taoístas). La forma decorosa de conducta es principalmente social y se refiere al modo de regir el Estado y de restablecer el orden social.

El *Cheng-ming* o "la rectificación de los Nombres". Es expresado en las frases: "El rey es el rey, el padre es el padre, etc." Significa que no hay que dejar despistarse por los sofismas y que hay que reconocer el lugar propio de cada cosa y de cada hombre. Mediante la Rectificación de los Nombres se puede restablecer el *I* y seguir el *Te*.

*Hsiao* o la piedad filial, ligada al respeto a los antepasados, a la tradición y a los Sabios.

*Li-yüeh* o el ejercicio de la música, pero de ciertas clases de música (solemne, sacrificial), justamente la que permite practicar el *li*, seguir el *Te*, comprender el *Tao*, etc.

## CON

*Jen* o la reciprocidad de conducta. Es la "regla de oro" confuciana y que puede expresarse del siguiente modo: "No trates a los demás en la forma en que no quisieras que los demás te trataran" — "los demás" significa aquí, en particular, los inferiores en rango social.

*I* y *Jen* representan dos lados opuestos, y complementarios, de la misma regla de conducta: *I* se refiere a la relación del inferior al superior; *Jen*, a la relación del superior al inferior.

*Chün-tzu* o esquema de la persona ideal. Los sabios fueron todos *Chün-tzu*. A medida que se acentúa el sentido ético del confucianismo, el ideal en cuestión adquiere mayor importancia. La persona ideal no está determinada por el nacimiento, por la posición social, etc., sino por su valor (moral).

Los partidarios del confucianismo fueron Damados con frecuencia *fu*, esto es, letrados. El confucianismo ha tenido una larga historia y ha dado lugar a muy diversas interpretaciones. Una de las más importantes es la de Mencio (VÉASE.). También el sistema de Mo-tse (VEA.SE) debe mucho al confucianismo. Después de un período de relativo estancamiento intelectual, que no impidió su influencia política y educativa ya desde el Emperador Wu (136 antes de J. C.), el confucianismo renació dando lugar al llamado "neoconfucianismo". Importante sobre todo es el desarrollo neoconfuciano que tuvo lugar durante los siglos XII y XIII. Destacamos la figura de Chu Hsi (a veces comparado con Santo Tomás de Aquino). El confucianismo que encontraron los europeos que viajaron por China durante los siglos XVII y XVIII fue principalmente el de Chu Hsi y su escuela. En el neoconfucianismo encontramos desarrollados los motivos éticos del antiguo confucianismo y también especulaciones sobre la realidad natural que este último no había tratado o que no había destacado suficientemente. En el neoconfucianismo pueden rastrearse influencias diversas no confucianas (por ejemplo, taoístas y budistas). La cosmología y metafísica cosmológica neoconfuciana afirma una especie de dualismo (de *ch'i* o materia [o éter]) y *li* (o principio [o ley]) — sin embargo, ciertos neoconfucianos, como Lu Hsiang-shan, se declararon monistas. El neoconfucianismo

## CON

de Chu Hsi debe mucho a las ideas confucianas presentadas algunos siglos antes por Han Yü (768-824), quien ya intentó hacer revivir el confucianismo contra el budismo y el taoísmo y se inclinó hacia la interpretación dada por Mencio a las doctrinas de Confucio. En algunos casos, el dualismo neoconfuciano (por ejemplo, el del Yang, Yin (VÉASE) estaba fundido en un monismo previo: el del Polo o Principio Supremo (el No-límite). Importante elemento de la doctrina neoconfuciana en general fue la afirmación del *li* como componente esencial del hombre (y acaso de todas las cosas en cuanto cumplen una función esencial en el universo). Dentro del *li humano* hay el sistema de virtudes: la benevolencia, el sentido moral, las normas éticas y la sabiduría. De la abundante literatura sobre Confucio y el confucianismo destacan las obras siguientes: Richard Wilhelm, *Kung-tse*, 1925 (trad. esp., 1926). — Liu Wu-chi, *A Short History of Confucian Philosophy*, 1955. — Étienne, *Confucius*, 1956. — Jeanne Griepkoven, *Confucius et son temps*, 1955. — C. Chang, *The Development of Neo-Confucian Thought*, 1958.

CONFUSIÓN. Véase SOFISMA.

CONGRUISIMO. En el artículo sobre la noción de gracia (VÉASE) nos hemos referido a las diversas especies de ella admitidas por los teólogos — especialmente por los teólogos católicos. Consideremos ahora dos especies de gracia: la gracia eficaz y la gracia suficiente. Varios debates se han suscitado respecto a la relación entre ellas. Según algunos autores, hay diferencia esencial ontológica entre las dos citadas especies de gracia; la primera, además, va acompañada de la premoción (VÉASE) física. Según otros autores, no hay diferencia esencial ontológica entre las dos especies de gracia: lo que hace eficaz la gracia es una especie de ayuda congrua, adaptada a las circunstancias favorables para su operación. La primera opinión es propia de muchos tomistas y agustinianos; la segunda —que recibe el nombre de *congruismo*— ha sido defendida por varios teólogos, entre los cuales figuran Suárez, Belarmino y Luis de Molina. Ciertamente que a veces se distingue entre molinismo y congruismo, indicándose, o bien que son muy distintos entre sí o (con mucha fre-

## CON

cuencia) que el congruismo es la forma dada por Suárez (y por Belarmino) al molinismo. Lo más plausible es distinguir entre diversas formas de congruismo según la naturaleza de las circunstancias adaptadas (o congruas) a la operación de la gracia. Dos de estas formas son importantes: la que define tales circunstancias en términos de temperamento, inclinaciones, tiempo, lugar, etc., y la que acentúa el motivo del consentimiento de la voluntad. Lo primero es más propio de Molina; lo segundo, de Suárez.

CONIMBRICENSES. Las enseñanzas de los profesores de filosofía pertenecientes a la Sociedad de Jesús dadas, a partir del año 1555, en la Facultad de Artes de la Universidad de Coimbra, constituyeron la base del *Cursus philosophicus conimbricensis* o *Cursus conimbricensis*, que ejerció gran influencia en los medios filosóficos y teológicos no solamente de Portugal y España, sino también de Europa, principalmente el Centro y Centro-Oeste de Europa. Se da con frecuencia a este curso y al conjunto de las opiniones filosóficas y teológicas mantenidas en el mismo el simple nombre de *Conimbricenses* o *los Conimbricenses*. Colaboraron al curso, entre otros, los Padres Manuel de Goes, Cosme de Magallanes, Baltasar Alvarez y Sebastián de Couto, los cuales se inspiraron grandemente en las enseñanzas de Pedro Fonseca (VÉASE). El Curso consta de ocho volúmenes, cuyos títulos y fechas de publicación son: I. *Comentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu, in octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae* (1591); II. *Comm. Coll. Con. Soc. Jesu, in libros Arist., que parva Naturalia appellantur* (1592); III. *Comm. Coll. Con. Soc. Jesu, in quatuor libros de coelo Arist. Stag.* (1592); IV. *Comm. Coll. Con. Soc. Jesu, in libros Meteororum Arist. Stag.* (1592); V. *In libros Ethicorum Arist. ad Nicomachum, aliquot Conimbricensis Cursus disputationes, in quibus praecipua quaedam Ethicae disciplinae capita continentur* (1594); VI. *Comm. Coll. Con. Soc. Jesu, in duos libros de generatione et corruptione Arist. Stag.* (1597); VII. *Comm. Coll. Con. Soc. Jesu, in tres libros de anima Arist. Stag.* (1598); VIII. *Comm. Coll. Con. Soc.*

## CON

*Jesu in universam dialectecam Arist. Stag.* (1607). Algunos volúmenes se imprimieron en Lyon; otros, en Coimbra; uno, en Lisboa. Los volúmenes fueron reimprimados varias veces. Como se puede advertir por los títulos, el grueso de los *Conimbricenses* consiste en comentarios a textos físicos (incluyendo los psicológicos) y lógicos del Estagirita. La parte moral está reducida a un mínimo. En cuanto a la metafísica, se considera que las explicaciones al respecto de Pedro Fonseca completaban el cuadro filosófico del Curso en lo que éste tenía de básico. En muchos casos, el *Cursus* incluye los textos griegos comentados y su traducción latina. Puede decirse en general que alienta en los *Conimbricenses*, por debajo del lenguaje tradicional escolástico, una fuerte voluntad de colocar la tradición escolástica dentro de los problemas de la filosofía moderna. En este respecto hay en los *Conimbricenses* un espíritu de renovación —y a la vez de refundamentación y totalización— del saber filosófico análogo al que se encuentra contemporáneamente en las *Disputationes* de Suárez (VÉASE).

CONJUNCIÓN es el nombre que recibe la conectiva (VÉASE) binaria 'y', simbolizada mediante el signo '∧'. Según ello,

$p \cdot q$  se

lee:

$p$  y  $q$ . Ejemplo

de ' $p \cdot q$ ' puede ser:

Pablo y Virginia son tímidos, forma idiomática del enunciado: Pablo es tímido y Virginia es tímida.

Algunos autores sustituyen '∧' por la simple conjunción de las fórmulas; escriben, pues, ' $p q$ ' en vez de ' $p \cdot q$ '. En la notación de Hilbert-Ackermann, '∧' es representado por '&'. En la notación de Lukasiewicz, '∧' es representado por la letra 'K' antepuesta a las fórmulas; así, ' $p \cdot q$ ' se escribe 'K p q'.

Como hemos visto en el artículo sobre las Tablas de verdad, la tabla para ' $p \cdot q$ ' da efes para todos los valores de ' $p$ ' y de ' $q$ ' excepto cuando ' $p$ ' es verdadero y ' $q$ ' es verdadero.

La conjunción es llamada a veces *función copulativa*. En la lógica tra-

CON

dicional se habla de proposiciones conjuntivas (y también de proposiciones copulativas), esquematizadas mediante:

P es S y Q.

Tales proposiciones son consideradas como una de las clases de proposiciones manifiestamente (o evidentemente) compuestas, es decir, como una de las clases de las llamadas proposiciones formalmente hipotéticas.

También se habla en lógica clásica de silogismos conjuntivos. Estos silogismos constituyen una de las clases de los silogismos hipotéticos. Muchos autores estiman que los silogismos conjuntivos pueden reducirse a los silogismos condicionales. CONJUNTIVO. Véase CONJUNCIÓN. CONJUNTO. En el artículo Infinito (VÉASE) hemos hecho referencia a la teoría cantoriana de los conjuntos. En el artículo Paradoja (v.) hemos indicado que las teorías axiomáticas de los conjuntos constituyen una de las dos grandes clases de soluciones dadas a las paradojas lógicas. Aquí nos limitaremos a señalar en qué principio se basan los cálculos lógicos establecidos a base de dichas teorías axiomáticas.

Hemos visto en el artículo Tipo (v.) que las teorías de los tipos no admiten como bien formadas fórmulas en las cuales dos variables unidas por el signo 'ε' pertenezcan al mismo tipo lógico: la variable a la derecha de Y debe pertenecer a un tipo lógico inmediatamente superior si quieren evitarse las paradojas. Las teorías axiomáticas de los conjuntos admiten, en cambio, como bien formadas las fórmulas en cuestión. Ahora bien, admitir estas fórmulas no quiere decir operar simplemente con ellas; para efectuar operaciones con fórmulas de la clase citada es necesario considerar que 'ε' puede leerse 'ε' idéntico a' y transformar los individuos en clases unimembres (de un solo miembro).

La primera teoría axiomática de los conjuntos se debe a Ernst Zermelo ("Untersuchungen über die Grundlagen der Mengenlehre", *Mathematische Annalen*, LXV [1908], 261-81). A base de investigaciones de J. von Neumann y K. Gödel, Paul Bernays presentó luego una teoría axiomática completa ("A System of

CON

Axiomatic Set Theory", *Journal of Symbolic Logic* II [1937], 65-77; VI [1941], 1-17; VII [1942], 65-89, 133-145; VIII [1943], 89-106; XIII [1948], 65-79). W. von Quine desarrolló dos teorías axiomáticas de los conjuntos: una situada entre B. Russell y Zermelo (Cfr. "Set-theoretic Foundations for Logic", *Journal of Symbolic Logic*, I [1936]), y otra entre Russell y von Neuman (*Mathematical Logic*, 1940). Una contradicción en esta última teoría, señalada por J. B. Rosser y eliminada por Hao Wang, dio lugar a una nueva presentación por von Quine (*op. cit.*, ed. revisada, 1951).

Véase A. Church, "Zermelo Set Theory", en *The Dictionary of Philosophy*, ed. D. D. Runes, 1942, págs. 180-1. — A. A. Fraenkel, *Abstract Set Theory*, 1953 (con abundantísima —y no siempre estrictamente pertinente— bibliografía), 2ª ed., 1961. — Hao Wang y R. McNaughton, *Les systèmes axiomatiques de la théorie des ensembles*, 1953 [Collection de logique mathématique, serie A, ed. P. Destouches-Février, IV]. — N. Bourbaki, *Théorie des ensembles*, 1954. — A. A. Fraenkel y Y. Bar-Hillel, *Foundation of Set Theory*, 1958. — A. A. Fraenkel, *Mengenlehre und Logik*, 1959. — Patrick Suppes, *Axiomatic Set Theory*, 1960. — Introducción accesible al no matemático en: Joseph Breuer, *Introduction to the Theory of Sets* (trad. del alemán, 1958).

CONMUTACIÓN. Véase TAUTOLOGÍA.

CONNOTACIÓN. En su *Summa logicae* (pars prima, ed. Ph. Boehner, O. F. M., 1951, cap. 10), Occam introdujo una distinción entre los nombres que ha sido muy discutida. Es la distinción entre *nombres connotativos* y *nombres absolutos*. Los nombres absolutos son, según Occam, aquellos que no significan algo de un modo principal y otra cosa de un modo secundario, sino que lo significan todo del mismo modo. Ejemplo de un nombre absoluto es *animal*, el cual significa hombres, asnos, bueyes, etc., y no significa a unos primaria y a otros secundariamente. Esto quiere decir que *animar* puede ser predicado de muchas clases de individuos, como lo muestran los ejemplos *homo est animal*, *canis est animal*. Los nombres absolutos tienen definiciones reales. Los nombres connotativos son, en cambio,

CON

aquellos que significan algo de un modo principal y algo de un modo secundario. Ejemplo de un nombre connotativo es *album*, pues, como dice Occam, tal nombre puede definirse *in modo recto* (como en *aliquid informatum albedine*) o *in modo obliquo* (como en *aliquid habens albedinem*). Otros ejemplos de nombres connotativos son: nombres concretos, tales como *iustus*, *animatus*, *humanitum*; nombres relativos como *simile*, *pater*. Los nombres connotativos tienen solamente definiciones nominales. Hay que observar, sin embargo, que mientras "blanco" es connotativo, "blancura" es absoluto. Y hay que advertir que nombres tales como *verum*, *bonum*, *unum*, *potentia*, *actus*, *intellectus*, *voluntas*, etc., son, de acuerdo con la anterior definición, connotativos. Juan Buridán señaló que algunos nombres no connotan nada más allá de lo que "suponen" (véase SUPOSICIÓN), llamando *apelativos* a los nombres que connotan algo. *Connotar* equivale, según ello, a *id quod appellat*, pudiéndose llamar *denotar* a *ici pro quo supponit*. Con esto introducimos dos términos —'connotación' y 'denotación'— que han sido muy frecuentemente usados en la literatura lógica moderna y contemporánea. Ahora bien, el problema que se plantea es el de si el uso moderno y el medieval coinciden. La respuesta no puede ser demasiado tajante ni en sentido afirmativo ni en sentido negativo. En efecto, en la literatura lógica moderna suele equipararse el término 'connotación' a los términos 'intensión' y 'comprensión' (VÉANSE), y el término 'denotación' al término 'extensión' (v.). Si así lo consideramos, deberemos adherirnos a la tesis de H. W. B. Joseph (*An Introduction to Logic*, 1906, págs. 140 sigs.; 2ª ed., 1946, págs. 156 sigs.), el cual, a base de la información proporcionada al respecto por Prantl (*Geschichte*, II, 364, III, 386), señala que las mencionadas equiparaciones carecen de sentido en el lenguaje de los lógicos medievales. Mas por otro lado hay que tener presente que algunos autores modernos parecen no olvidar las definiciones medievales, en particular la de Occam, en sus análisis del significado de 'connotación'. Dos ejemplos que confirman este punto son los de James Mill y J. S. Mill.

## CON

James Mill, en efecto, consideraba que la expresión 'caballo blanco' denota dos cosas: caballo y blanco, pero denota el color blanco primariamente y el caballo secundariamente. O, más rigurosamente, la mencionada expresión *nota* la significación primaria y *connota* la secundaria. Por consiguiente, la diferencia entre un modo de decir recto y un modo de decir oblicuo son admitidas por el autor de referencia. En cuanto a J. S. Mill, elaboró una distinción entre connotación y denotación sensiblemente parecida a la hoy usada, pero se basó para ello en el análisis de James Mill. Así, según J. S. Mill la connotación es la nota o conjunto de notas que determinan el objeto al cual un nombre, término o símbolo se aplican, como cuando decimos que una circunferencia es una figura plana curva cuyos puntos equidistan de un punto interior, llamado *centro*, y la denotación es el objeto u objetos a los cuales el nombre, término o símbolo se aplican, como cuando admitimos que todas las circunferencias son la denotación del término 'circunferencia'. Una conclusión razonable es, pues, la de suponer que las significaciones actuales de 'connotación' y 'denotación' son distintas de las medievales, pero han sido establecidas teniendo en cuenta los análisis medievales del notar y del connotar. Hay que advertir, con todo, que las equiparaciones modernas antes mencionadas no son admitidas por todos los autores. Algunos lógicos rehusan hablar de sinonimia y prefieren hablar de similitud. En el caso de la comprensión se reconoce, por ejemplo, que hay en el concepto resonancias de carácter psicológico y no sólo una significación de orden estrictamente lógico; por eso la comprensión solamente sería connotación en el caso de una previa objetivación de lo significado en el término. Ya el propio Mill estima que la connotación y la significación son idénticas, y en este caso no habría dificultad en efectuar otra identificación entre la connotación y la comprensión objetiva. Pero la dificultad o imposibilidad de efectuar tal objetivación en los objetos no susceptibles de una descripción lógica completa, hace que algunos lógicos admitan la connotación como la característica o conjunto de características necesarias, a di-

## CON

ferencia de la comprensión, que incluiría las notas no necesarias. Las dificultades en el empleo de la connotación en el sentido de Mill parecen obedecer, en todo caso, a una insuficiente profundización en la teoría de las clases lógicas. Así, la relación simple entre extensión y comprensión, lo mismo que la relación simple entre denotación y connotación, no tendría en cuenta la fundamental distinción entre la relación de una clase con una subclase, y la relación de una clase con sus miembros componentes. Lo mismo ocurriría en la distinción entre denotación y extensión, pues mientras la primera designaría individuos, la segunda se referiría a variedades de clases. Por lo tanto, la denotación no podría tampoco equipararse a la mera designación, no obstante que, en un uso amplio del lenguaje, pudiese decirse que ambas tienen una función designativa. La distinción establecida por Frege entre el sentido (*Sinn*) y la referencia o denotación (*Bedeutung*) de una proposición está asimismo encaminada a evitar las mentadas confusiones. Hay expresiones, en efecto, que tienen idéntica denotación, pero distinto sentido o connotación, como ocurre, por ejemplo, siempre que el objeto referido es el mismo, pero expresado mediante distintos términos (en el ejemplo dado por Frege: "el lucero vespertino" y "el lucero matutino", que denotan por igual a Venus. Cfr. "Ueber Sinn und Bedeutung", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, C [1892]). Autores como Ogden y Richards rechazan por motivos diversos la distinción clásica entre denotación y connotación por cuanto, a su entender, ni el denotar ni el connotar pueden ser usados como si fuesen una relación simple o una relación fundamental. Por ejemplo, en lo que toca a la denotación observan que ninguna palabra tiene denotación aparte de alguna referencia que simboliza, pues las relaciones entre la palabra y la cosa son indirectas y casuales. En cuanto a la connotación, las propiedades de que se habla no se encuentran, señalan, en ninguna parte, por ser entidades ficticias simuladas por la influencia que ejerce la mala analogía con la cual tratamos ciertas partes de nuestros

## CON

símbolos como si fuesen símbolos completos. Pues tales autores suponen que las únicas entidades que hay en el mundo son *propertied things*, sólo *simbólicamente* distinguibles en propiedades y cosas (Cfr. *The Meaning of Meaning*, Cap. III). L. S. Stebbing (*A Modern Introduction to Logic*, Cap. III, § 4) señala, por otro lado, que el rechazo de la noción de connotación en el sentido de Mill, así como, y a mayor abundamiento, el rechazo de la distinción clásica entre extensión y comprensión evitan confusiones, como las procedentes de los siguientes hechos: 1. De que algunos nombres carecen de connotación (tales como los símbolos demostrativos, los nombres propios lógicos y los nombres de cualidades simples). 2. De que hay diferentes clases de nombres, o palabras que tienen connotación (como nombres propios ordinarios y frases descriptivas). 3. Que algunos nombres carecen de denotación (como las frases descriptivas que no describen nada: montaña de cristal, centauro, etc.). Y, finalmente, C. I. Lewis (*An Analysis of Knowledge and Valuation*, 1946) sistematiza las nociones de denotación, connotación, comprensión y significación, señalando que hay cuatro modos o clases de significación en cada término, por el cual entiende dicho autor la expresión lingüística que se aplica a una cosa o cosas de alguna clase, existentes o pensadas: (1) La denotación o extensión, o sea la clase de todas las cosas existentes a las cuales se aplica. (2) La comprensión, que incluye, además de los elementos de su extensión, todas las cosas no existentes, pero pensables, a que el término puede aplicarse. (3) La significación o carácter, cuya presencia en una cosa es necesaria y suficiente para la correcta posibilidad de aplicación del término a la cosa. (4) La connotación (la llamada también *intension* [VÉASE]) de un término como la conjunción finita de todos los términos connotados por él.

CONOCIMIENTO. Preguntas como: "¿Qué es el conocimiento?", "¿En qué se funda el conocimiento?", "¿Cómo es posible el conocimiento?", etc., pertenecen a una disciplina filosófica llamada de varios modos: "teoría del conocimiento", "crítica del conocimiento", "gnoseología", "epistemolo-

## CON

gía". No nos ocuparemos aquí del significado de los diversos nombres de esta disciplina; remitimos para ello al artículo GNOSEOLOGÍA. De momento la llamaremos "teoría del conocimiento" y usaremos los términos 'gnoseológico' y 'epistemológico' como adjetivos.

Las preguntas antes formuladas, no obstante su generalidad (o quizás a causa de ella), no agotan los problemas que se suscitan en la teoría del conocimiento. En el curso de la presente exposición examinaremos algunas cuestiones más específicamente, pero un recuento suficiente de ellas será posible sólo agrupando los diversos artículos de la presente obra que figuran en el "Cuadro sinóptico" al final de ella bajo el título "Teoría del conocimiento (Gnoseología, Epistemología)" — artículos como A PRIORI, CATEGORÍA, EMPÍRISMO, INNATISMO, UNIVERSALES, VERDAD y otros.

El problema —y los problemas— del conocimiento han sido tratados por casi todos los filósofos, pero la importancia que ha adquirido la teoría del conocimiento como "disciplina filosófica" especial es asunto relativamente reciente. Los griegos introdujeron en la literatura filosófica, y con un sentido preciso, los términos que nos sirven todavía para designar nuestra disciplina: los vocablos γνῶσις ("conocimiento") y ἐπιστήμη ("saber", traducido a veces asimismo por "ciencia"). Con frecuencia trataron problemas gnoseológicos, pero solieron subordinarlos a cuestiones luego llamadas "ontológicas". La pregunta: "¿Qué es el conocimiento?" fue a menudo formulada entre los griegos en estrecha relación con la pregunta: "¿Qué es realidad?" Algo parecido sucedió con muchos filósofos medievales. En modo alguno quiere decir esto que los filósofos aludidos no trataran el problema del conocimiento con detalle: no se puede decir que, por ejemplo, los escépticos o San Agustín no dedicaran muchos esfuerzos a esclarecer la posibilidad (o imposibilidad) del conocimiento y los tipos de conocimiento. Sin embargo, es plausible sostener que sólo en la época moderna (con varios autores renacentistas interesados por el método y con Descartes, Malebranche, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume y otros) el problema del conocimiento se convierte a menudo en problema

## CON

central —si bien no único— en el pensamiento filosófico. La constante preocupación de los autores aludidos y citados por el "método" y por la "estructura del conocimiento" es en este respecto muy reveladora. Pero todavía no se concebía el estudio del conocimiento como pudiendo dar impulso a una "disciplina filosófica especial". Desde Kant, en cambio, el problema del conocimiento comenzó a ser objeto de "la teoría del conocimiento". La filosofía de Kant no puede reducirse, como lo han pretendido algunos neokantianos, a teoría del conocimiento. Pero es indudable que esta teoría ocupa un lugar muy destacado en el pensamiento de dicho filósofo. Desde Kant, además, se ha manifestado con frecuencia en el pensamiento filosófico moderno y contemporáneo una cierta "epistemofilia", que contrasta con la "ontofilia" de los griegos y de muchos autores medievales. En vista de ello, algunos autores han llegado a la conclusión de que la teoría del conocimiento es la disciplina filosófica central. Otros han intentado mostrar que es una disciplina independiente, o relativamente independiente. Las cosas, sin embargo, no son tan claras como se pretende. Es probable que, como ha indicado repetidamente Nicolai Hartmann, los problemas gnoseológicos se hallen estrechamente complicados (o complicados) con problemas ontológicos (y viceversa). Es casi seguro que muchos problemas epistemológicos se hallan estrechamente relacionados con cuestiones lógicas. En todo caso, puede seguirse reconociendo a la teoría del conocimiento un puesto destacado sin por ello separarla de otras disciplinas filosóficas.

En el presente artículo trataremos de los siguientes aspectos del problema del conocimiento: la descripción del fenómeno del conocimiento o fenomenología del conocimiento; la cuestión de la posibilidad del conocimiento; la cuestión del fundamento del conocimiento; la cuestión de las formas posibles del conocimiento.

*Fenomenología del conocimiento.* Entendiendo el término 'fenomenología' en un sentido muy general, como "pura descripción de lo que aparece", la fenomenología del conocimiento se propone describir el proceso del conocer como tal, es decir, independientemente de, y previamente a, cuales-

## CON

quiera interpretaciones del conocimiento y cualesquiera explicaciones que puedan darse de las causas del conocer. Por tanto, la fenomenología del conocimiento no es una descripción genética y de hecho, sino "pura". Lo único que tal fenomenología aspira a poner en claro es lo que significa ser objeto de conocimiento, ser sujeto cognoscente, aprehender el objeto, etc., etc.

Un resultado de tal fenomenología parece obvio: conocer es lo que tiene lugar cuando un sujeto (llamado "cognoscente") aprehende un objeto (llamado "objeto de conocimiento" y, para abreviar, simplemente "objeto"). Sin embargo, el resultado no es ni obvio ni tampoco simple. Por lo pronto, la pura descripción del conocimiento o, si se quiere, del conocer, pone de relieve la indispensable coexistencia, co-presencia y, en cierto modo, co-operación, de dos elementos que no son admitidos, o no son admitidos con el mismo grado de necesidad, por todas las filosofías. Algunas filosofías insisten en el primado del objeto (realismo en general); otras, en el primado del sujeto (idealismo en general); otras, en la equiparación "neutral" del sujeto y objeto. La fenomenología del conocimiento no reduce ni tampoco equipara: reconoce la necesidad del sujeto y del objeto sin precisar en qué consiste cada uno de ellos, es decir, sin detenerse en averiguar la naturaleza de cada uno de ellos o de cualquier supuesta realidad previa a ellos o consistente en la fusión de ellos.

Conocer es, pues, fenomenológicamente hablando, "aprehender", es decir, el acto por el cual un sujeto aprehende un objeto. El objeto debe ser, pues, por lo menos gnoseológicamente, trascendente al sujeto, pues de lo contrario no habría "aprehensión" de algo exterior: el sujeto se "aprehendería" de algún modo a sí mismo. Decir que el objeto es trascendente al sujeto no significa, sin embargo, todavía decir que hay una realidad independiente de todo sujeto: la fenomenología del conocimiento, decíamos, no adopta por lo pronto ninguna posición idealista, pero tampoco realista. Al aprehender el objeto éste está de alguna manera "en" el sujeto. No está en él, sin embargo, ni física ni metafísicamente: está en él sólo 'representativamente'. Por eso decir que el su-

## CON

jeto aprehende el objeto equivale a decir que lo representa. Cuando lo representa tal como el objeto es, el sujeto tiene un conocimiento verdadero (si bien posiblemente parcial) del objeto; cuando no lo representa tal como es, el sujeto tiene un conocimiento falso del objeto.

El sujeto y el objeto de que aquí se habla son, pues, "el sujeto gnoseológico" y el "objeto gnoseológica", no los sujetos y objetos "reales", "físicos" o "metafísicos". Por eso el tema de la fenomenología del conocimiento es la descripción del acto cognoscitivo como acto de conocimiento válido, no la explicación genética de dicho acto o su interpretación metafísica.

Sin embargo, aunque la fenomenología del conocimiento aspira a "poner entre paréntesis" la mayor parte de los problemas del conocimiento, ya dentro de ella surgen algunos que no pueden ser ni solucionados ni siquiera aclarados por medio de una pura descripción. Por lo pronto, hay el problema del significado de 'aprehender'. Se puede "aprehender" de muy diversas maneras un objeto. Así, por ejemplo, hay una cierta aprehensión —y aprehensión cognoscitiva, o parcialmente cognoscitiva— de un objeto cuando se procede a usarlo para ciertos fines. No puede descartarse sin más este aspecto de la aprehensión de objetos por cuanto un estudio a fondo del conocimiento requiere tener en cuenta muy diversos modos de "capturar" objetos. Sin embargo, es característico de la fenomenología del conocimiento el limitarse a destacar la aprehensión como fundamento de un enunciar o decir algo acerca del objeto. Por este motivo la aprehensión de que aquí se habla es una representación que proporciona el fundamento para enunciados.

En segundo lugar, hay el problema de cuál sea la naturaleza de "lo aprehendido" o del objeto en cuanto aprehendido. No puede ser el objeto como tal objeto, pero entonces hay que admitir que el objeto se desdobra en dos: el objeto mismo en cuanto tal y el objeto en cuanto representado o representable. La clásica doctrina de las "especies" —especies sensibles, especies intelectuales— constituyó un esfuerzo con vistas a dilucidar el problema del objeto en cuanto representado o representable. Han sido asimismo esfuerzos en esta dirección las

## CON

diversas teorías gnoseológicas (y a menudo psicológicas y hasta metafísicas) acerca de la naturaleza de las "ideas" — teorías desarrolladas por la mayor parte de autores racionalistas y empiristas modernos. También han sido esfuerzos en esta dirección los intentos de concebir la aprehensión representativa del objeto desde el punto de vista causal (como ha sucedido en las llamadas "teorías causales de la percepción").

Finalmente, hay el problema de la proporción de elementos sensibles, intelectuales, emotivos, etc., etc. en la representación de los objetos por el sujeto. De acuerdo con los elementos que se supongan predominar se proponen muy diversas teorías del conocimiento. Puede verse, pues, que tan pronto como se va un poco lejos en la fenomenología del conocimiento se suscitan cuestiones que podrían llamarse "metafenomenológicas".

*Posibilidad del conocimiento.* A la pregunta "¿Es posible el conocimiento?", se han dado respuestas radicales. Una es el escepticismo, según el cual el conocimiento no es posible. Ello parece ser una contradicción, pues se afirma a la vez que se conoce algo, es decir, que nada es cognoscible. Sin embargo, el escepticismo es a menudo una "actitud" en la cual no se formulan proposiciones, sino que se establecen, por así decirlo, "reglas de conducta intelectual". Otra es el dogmatismo, según el cual el conocimiento es posible; más aun: las cosas se conocen tal como se ofrecen al sujeto.

Las respuestas radicales no son las más frecuentes en la historia de la teoría del conocimiento. Lo más común es adoptar variantes del escepticismo o del dogmatismo: por ejemplo, un escepticismo moderado o un dogmatismo moderado, que muchas veces coinciden. En efecto, en las formas moderadas de escepticismo o de dogmatismo se suele afirmar que el conocimiento es posible, pero no de un modo absoluto, sino sólo relativamente. Los escépticos moderados suelen mantener que hay límites en el conocimiento. Los dogmáticos moderados suelen sostener que el conocimiento es posible, pero sólo dentro de ciertos supuestos. Tanto los límites como los supuestos se determinan por medio de una previa "reflexión crítica" sobre el conocimiento. Los escépticos moderados usan con frecuencia

## CON

un lenguaje psicológico o, en todo caso, tienden a examinar las condiciones "concretas" del conocimiento. Así, por ejemplo, los límites de que se habla son límites dados por la estructura psicológica del sujeto cognoscente, por las ilusiones de los sentidos, la influencia de los temperamentos, los modos de pensar debidos a la época o a las condiciones sociales, etc., etc. Cuando lo que resulta es sólo un conocimiento probable, el escepticismo moderado adopta la tesis llamada "probabilismo". Los dogmáticos moderados, en cambio, usan un lenguaje predominantemente "crítico-racional": lo que tratan de averiguar no son los límites concretos del conocimiento, sino sus límites "abstractos", es decir, los límites establecidos por supuestos, finalidades, etc., etc. Es fácil ver que mientras los escépticos moderados se ocupan predominantemente de la cuestión del origen del conocimiento, los dogmáticos moderados se interesan especialmente por el problema de la validez del conocimiento.

Los autores que no se han adherido ni al escepticismo ni al dogmatismo radicales y que, por otro lado, no se han contentado con adoptar una posición moderada, estimada como "meramente ecléctica", han intentado descubrir un fundamento para el conocimiento que fuese independiente de cualesquiera límites, supuestos, etc., etc. Tal ocurrió con Descartes, al proponer el *Cogito, ergo sum* (VÉASE) y con Kant, al establecer lo que puede llamarse el "plano trascendental" (véase TRASCENDENTAL). En el primer caso, conocer es partir de una proposición evidente (que es a la vez resultado de una intuición básica). En el segundo caso, conocer es sobre todo "constituir", es decir, constituir el objeto en cuanto objeto de conocimiento. Nos hemos referido con más detalle a estos puntos en los artículos dedicados a los autores mencionados y a varios conceptos fundamentales, por lo que no estimamos necesario volver sobre ellos.

*Fundamento del conocimiento.* Una vez admitido que el conocimiento (total o parcial, ilimitado o limitado, incondicionado o condicionado, etc.) es posible, queda todavía el problema de los fundamentos de tal posibilidad.

Algunos autores han sostenido que el fundamento de la posibilidad del conocimiento es siempre "la realidad"

## CON

— o, como a veces se dice, "las cosas mismas". Sin embargo, la expresión la realidad' no es en modo alguno unívoca. Por lo pronto, se ha hablado de "realidad sensible" a diferencia de una, efectiva o supuesta, "realidad inteligible". No es lo mismo decir que el fundamento del conocimiento se halla en la realidad sensible (en las impresiones, percepciones sensibles, etc.), como han hecho muchos empiristas, que decir que tal fundamento se halla en la realidad inteligible (en las "ideas", en sentido más o menos platónico), como han hecho muchos racionalistas (especialmente los que han sido al mismo tiempo "realistas" en la teoría de los universales). Por otro lado, aun adoptándose una posición empirista o racionalista al respecto, hay muchas maneras de presentar, elaborar o defender la correspondiente posición. Así, por ejemplo, el empirismo llamado a menudo "radical" propone que no sólo el conocimiento de la realidad sensible está fundado en impresiones, sino que lo está también el conocimiento de realidades (o cuasi-realidades) no sensibles, tales como los números, figuras geométricas y, en general, todas las "ideas" y todas las "abstracciones". Pero el empirismo "radical" no es ni mucho menos la única forma aceptada, o aceptable, de empirismo. Puede adoptarse un empirismo a veces llamado "moderado" — que a menudo coincide con el racionalismo también llamado "moderado", tal como sucede, por ejemplo, en Locke—, según el cual el fundamento del conocimiento se halla en las impresiones sensibles, pero éstas sólo proporcionan la base primaria del conocer — una base sobre la cual se montan las ideas generales. Puede adoptarse un empirismo que a veces se ha llamado "total": es el empirismo que rehusa atenerse a las impresiones sensibles por considerar que éstas son sólo una parte, y no la más importante, de la "experiencia". La "experiencia" no es únicamente para este empirismo experiencia sensible: puede ser también experiencia "intelectual", o experiencia "histórica", o experiencia "interior", o todas esas cosas a un tiempo. Puede adoptarse asimismo un empirismo que no deriva de las impresiones sensibles el conocimiento de las estructuras lógicas y matemáticas justamente porque estima que tales

## CON

estructuras no son ni empíricas ni tampoco racionales: son estructuras puramente formales, sin contenido. Tal ocurre con Hume y diversas formas de positivismo lógico. Puede abrazarse también un empirismo que parte del material dado a las impresiones sensibles, pero admite la posibilidad de abstraer de ellas "formas"; es el empirismo de sesgo aristotélico y los derivados del mismo. En cuanto al llamado *grosso modo* "racionalismo", ha adoptado asimismo muy diversas formas de acuerdo con el significado que se haya dado a expresiones tales como 'realidad inteligible', 'ideas', 'formas', 'razones', etc., etc. No es lo mismo, en efecto, un racionalismo que parte de lo inteligible como tal para considerar lo sensible como reflejo de lo inteligible, que un racionalismo para el cual el conocimiento se funda en la razón, pero en donde ésta no es una realidad inteligible, sino un conjunto de supuestos o "evidencias", una serie de "verdades eternas", etc., etc.

Las posiciones empiristas y racionalistas, y sus múltiples variantes, son sólo dos de las posiciones fundamentales adoptadas en la cuestión del fundamento del conocimiento. Otras dos posiciones capitales son las conocidas con los nombres de "realismo" e "idealismo". Nos hemos referido a ellas con más detalle en los artículos correspondientes. Indiquemos aquí únicamente que lo característico de cada una de estas posiciones es la insistencia respectiva en tomar un punto de partida en el "objeto" o en el "sujeto". Aun así, no es fácil esclarecer el significado propio de 'realismo' y de 'idealismo' en virtud de los muchos sentidos que adquieren dentro de estas posiciones los términos 'objeto' y 'sujeto'. Así, por ejemplo, en lo que toca al "sujeto", la naturaleza de la posición adoptada depende en gran parte de si el sujeto en cuestión es entendido como sujeto psicológico, como sujeto trascendental en el sentido kantiano, como sujeto metafísico, etc. En algunos casos el partir del sujeto puede dar lugar a un subjetivismo, y hasta a un solipsismo (VÉASE). Pero en otros casos el término 'sujeto' designa más bien una serie de condiciones del conocimiento como tal, que no son precisamente "subjetivas". Por eso cuando se habla, por ejemplo, de idealismo (VÉASE), no es lo mismo

## CON

entenderlo en sentido subjetivista u objetivista, crítico, lógico, etc., etc. En otros casos, el partir del objeto puede dar lugar a lo que se ha llamado "realismo fotográfico", pero en muchas ocasiones el admitir que el fundamento del conocimiento se halla en el objeto no equivale a hacer del sujeto un mero "reflejo" del objeto.

No todas las actitudes adoptadas en el problema que nos ocupa pueden clasificarse en posiciones como las reseñadas. En rigor, todas estas posiciones tienen en común el dar de algún modo el conocimiento por supuesto. Además, casi todas tienden a concebir el conocimiento no sólo como una actividad intelectual, sino también como una actividad fundada en motivos intelectuales, aislados, o aislables, con respecto a cualesquiera otros motivos. En cambio, ciertas posiciones, especialmente desarrolladas en la época contemporánea, pero precedidas por ciertas corrientes (entre las cuales cabe mencionar a Nietzsche y a Dilthey), han intentado preguntarse por el fundamento del conocimiento en distinto sentido: en función de una más amplia "experiencia". Como resultado de ello la teoría del conocimiento no ha consistido ya en una "filosofía de la conciencia" como "conciencia cognoscente". Ejemplos de estos intentos los tenemos en varios autores: pragmatistas (Dewey, James), existencialistas (Sartre) y otros no fácilmente clasificables, como Ortega y Gasset, Heidegger, Gilles-Gaston Granger, etc. Nos limitaremos a subrayar aquí la doctrina de Ortega en la cual el conocimiento es examinado como un saber: el "saber a qué atenerse". Se niega con ello que el conocimiento sea connatural y consustancial al hombre, es decir, que el hombre sea últimamente "un ser pensante". Esto no equivale a defender una teoría "irracionalista" del conocimiento; equivale a no dar el conocimiento por supuesto y a preguntarse por el modo como "se funda".

*Formas del conocimiento.* Nos hemos referido ya al conocimiento como conocimiento sensible y conocimiento inteligible. En muchos casos se admite que ambas formas de conocimiento son intuitivas, pero a veces se establece, o propone, que el conocimiento intuitivo es distinto de todas las demás formas de conocimiento. Tal ocurre especialmente cuando la intuición

## CON

es entendida como un acceso a la realidad absoluta.

Puede hablarse asimismo de conocimiento inmediato, equivalente a una intuición o aprehensión directa del objeto conocido o cognoscible; y de un conocimiento mediato, equivalente a una serie de inferencias y razonamientos.

Otras formas de conocimiento de que se ha hablado con frecuencia son el conocimiento *a priori* y el conocimiento *a posteriori*. Nos hemos referido a este punto con más detalle en el artículo A PRIORI.

Puede asimismo hablarse de conocimiento de acuerdo con el tipo de realidad que se trate de conocer. En este caso vuelve a hablarse de conocimiento sensible y conocimiento inteligible (o a veces intelectual), pero hay otras clasificaciones posibles. Así, por ejemplo, puede hablarse de una diferencia entre el conocimiento de la realidad y el conocimiento del valor. A la vez, este último conocimiento puede ser de tipo intelectual o de tipo emotivo.

También puede hablarse de conocimiento por contacto o presencia directa y conocimiento por descripción del objeto que se propone conocer. Estos dos tipos de conocimiento coinciden a veces respectivamente con el conocimiento inmediato y mediato, pero no se identifican siempre con ellos. En efecto, la mediatez del conocimiento que supone la inferencia es muy distinta de la mediatez que supone la descripción.

Algunos autores han distinguido entre "conocer que" y "conocer como"; otros han considerado el "conocer que" como un caso especial del "conocer como". Puede asimismo distinguirse entre conocer algo y conocer que algo es esto o aquello. En general, un análisis de los diversos contextos en los cuales se usan 'conocer' (y 'saber') puede hacer comprender aspectos del problema del conocimiento no siempre puestos de relieve por las teorías del conocimiento "tradicionales".

Finalmente, puede hablarse de tipos de conocimiento de acuerdo con ciertas divisiones introducidas en la realidad misma y en el modo de considerarla. Así, por ejemplo, se ha propuesto a veces que el conocimiento de la Naturaleza y de los objetos naturales tiene que seguir por caminos

## CON

distintos (y emplear, por tanto, conceptos distintos) de los seguidos por el conocimiento del hombre y de los "objetos humanos" (acciones, valoraciones, experiencias individuales e históricas, etc.). El problema de las formas de conocimiento se halla en este caso relacionado con el problema de la clasificación de los saberes a que nos hemos referido en el artículo CIENCIAS (CLASIFICACIÓN DE LAS).

Exposiciones e interpretaciones de la naturaleza del conocimiento como "teoría del conocimiento": A. Messer, *Einführung in die Erkenntnistheorie*, 1909. — Hans Cornelius, *Transzendente Systematik. Untersuchungen zur Begründung der Erkenntnistheorie*, 1918. — Louis Rougier, *Les paradoxes du rationalisme. Essai sur la théorie de la connaissance*, 1920. — Id., id., *Traité de la connaissance*, 1955. — M. Wentscher, *Erkenntnistheorie*, 2 vols., 1920 (trad. esp.: *Teoría del conocimiento*, 1927). — Joseph Geysler, *Erkenntnistheorie*, 1922. — Johannes Hessen, *Erkenntnistheorie*, 1926 (trad. esp.: *Teoría del conocimiento*, 1932 [véase del mismo autor la parte sobre la teoría del conocimiento en su *Lehrbuch (Tratado)* citado en HESSEN (JOHANNES)]. — H. Lipps, *Untersuchungen zur Philosophie der Erkenntnis*, 2 vols., 1927-1928. — C. I. Lewis, *Mind and the World-Order. Outline of a Theory of Knowledge*, 1929, nueva ed. (con correcciones), 1956. — Id., id., *An Analysis of Knowledge and Valuation*, 1946. — W. T. Stace, *The Theory of Knowledge and Existence*, 1932. — Arthur Liebert, *Erkenntnistheorie*, 2 vols., 1932. — A. J. Ayer, *The Foundations of Empirical Knowledge*, 1940 (trad. esp.: *El problema del conocimiento*, 1962. — Ledger Wood, *The Analysis of Knowledge*, 1941. — M. F. van Steenberghe, *Epistemologie*, 1945, 3ª ed., 1956 (trad. esp.: *Epistemología*, 1956). — W. H. Werkmeister, *The Basis and Structure of Knowledge*, 1948. — Bertrand Russell, *Human Knowledge. Its Scope and Limits*, 1948 (trad. esp.: *El conocimiento humano*, 2 vols., 1950). — Amerio Franco, *Epistemología*, 1948. — Eduardo Mayz Vallenilla, *Fenomenología del conocimiento*, 1956. — Id., id., *Ontología del conocimiento*, 1960. — J. Hartland-Swann, *An Analysis of Knowing*, 1958. — Georges Van Riet, *Problèmes d'épistémologie*, 1960. — A. Mercier, J. Jørgensen, M. A. G. M. van Melsen *et al.*, artículos sobre el conocimiento, con el título general de "Limites et critères de la connaissance", procedentes de los "Entretiens d'Oberhofen" organizados

## CON

por el Instituto Internacional de Filosofía y publicados en *Dialéctica*, XV, 1/2 (1961).

Además de las obras anteriores hay que tener en cuenta otras muchas que, sin referirse explícita o principalmente al problema del conocimiento, o sin llevar el término 'conocimiento' en el título, son importantes como teorías o partes de teorías del conocimiento. Tal ocurre con obras procedentes de las direcciones fenomenológica, lógico-positivista, neokantiana, actualista, pragmatista, etc. También deben tenerse presentes las exposiciones de teoría del conocimiento procedentes de escuelas bien determinadas, o relativamente bien determinadas; tal sucede con las exposiciones de teoría del conocimiento (o de criteriología) en manuales neoescolásticos, y especialmente neotomistas, y con exposiciones de gnoseología en textos escritos por materialistas dialécticos. Véanse para ello bibliografías de MARXISMO, MATERIALISMO, NEOESCOLASTICISMO, NEOTOMISMO.

Obras sobre historia de la teoría del conocimiento o exposiciones de teorías del conocimiento de diversos periodos, corrientes, autores, etc.: Paul Natorp, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum*, 1884. — Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 4 vols. (I, 1906; II, 1907; III, 1920; IV, 1957) (trad. esp.: *El problema del conocimiento*, 4 vols. [I, 1953; II, 1956; III, 1957; IV, 1948; la trad. esp. del vol. IV apareció antes que la edición del original alemán]. — Leslie Walker, *Theories of Knowledge*, 1910. — Ernst von Aster, *Geschichte der neueren Erkenntnistheorie*, 1921. — Karl Dürr, *Wesen und Geschichte der Erkenntnistheorie*, 1924. — R. Kynast, *Logik und Erkenntnistheorie der Gegenwart*, 1930. — Richard Höningwald, *Geschichte der Erkenntnistheorie*, 1933. — T. E. Hill, *Contemporary Theories of Knowledge*, 1961 [especialmente en Inglaterra y EE. UU.].

Sobre ontología del conocimiento: Nicolai Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 1921 (trad. esp.: *Metafísica del conocimiento*, 2 vols., 1957). — Roman Ingarden, *Über die Stellung der Erkenntnistheorie im System der Philosophie*, 1925. — E. Günther, *Die ontologischen Grundlagen der neueren Erkenntnistheorie*, 1933. — Eduardo Mayz Vallenilla, *op. cit. supra (Ontología...)*.

Sobre el objeto del conocimiento, el problema mismo del conocimiento y otros problemas especiales: Hein-

## CON

rich Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transzendenz*, 1892, 6ª ed., 1928. — L. Nelson, *Über das sogenannte Erkenntnisproblem*, 1904. — Ernst Mach, *Erkenntnis und Irrtum*, 1905 (trad. esp.: *Conocimiento y error*, 1948). — J. Schultz, *Die drei Welten der Erkenntnistheorie*, 1907. — R. Reininger, *Philosophie des Erkennens. Ein Beitrag zur Geschichte und Fortbildung des Erkenntnisproblems*, 1911. — A. Metzger, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 1925. — Hans Pichler, *Vom Wesen der Erkenntnis*, 1926. — M. D. Roland-Gosselin, *Essai d'une étude critique de la connaissance*, 1932. — H. W. Sanford, *Concerning Knowledge, philosophie and scientific. A Theory of Knowledge which also includes a Criticism of present Scientific Methods and Findings*, 1936. — Simon Frank, *La connaissance et l'être*, 1936. — F. Enriques y G. de Santillana, *Le problème de la connaissance*, 1937. — K. Boldt, *Die Erkenntnisbeziehung*, 1937. — J. Paliard, *Le théorème de la connaissance*, 1938. — A. Brunner, *La connaissance humaine*, 1943. — É. Gilson, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, 1947. — F. Schneider, *Kenner und Erkennen. Ein Lehrbuch der Erkenntnistheorie*, 1949. — H. Meyer, *Kennis en realiteit*, 1949. — A. Sinclair, *The Conditions of Knowing*, 1951. — Justus Buchler, *Toward a General Theorie of Judgment*, 1951. — Id., *id.*, *Nature and Judgment*, 1955. — R. Pardo, *Del origen a la esencia del conocimiento*, 1954. — W. O. Martin, *The Order and Integration of Knowledge*, 1957. — Gilles-Gaston Granger, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, 1960. — Charles F. Wallraff, *Philosophical Theory and Psychological Fact. An Attempt at a Synthesis*, 1961.

También aquí debe tenerse en cuenta que hay numerosas obras en las que se dilucidan, explícitamente o no, problemas relativos al conocimiento o el problema mismo del conocimiento; tal ocurre con obras de autores como Ortega y Gasset, Heidegger, Gilbert Ryle y otros cuyos títulos pueden encontrarse en los artículos a ellos dedicados.

Sobre relación entre física y teoría del conocimiento: Gehrke, *Physik und Erkenntnistheorie*, 1924. — Sobre la relación entre el concepto aristotélico y el concepto kantiano de conocimiento: Severin Aicher, *Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles*, 1907 [*Kantstudien. Ergänzungshefte* 7]. — Sobre la noción de conocimiento como saber: R.

## CON

Schaerer, *Étude sur les notions de connaissance (Episteme) et d'art (Techné) d'Homère à Platon*, 1930. — Para la llamada sociología del conocimiento, véanse los artículos SABER y SOCIOLOGÍA.

CONRAD-MARTIUS (HEDWIG) nac. (1888) en Bergzabern, fue discípulo de Husserl en Göttinga y es uno de los más significados exponentes de la llamada "vieja escuela fenomenológica". Desde 1949 profesa en la Universidad de Munich. Conrad-Martius se ha interesado especialmente por los problemas ontológicos, tratando de extender la fenomenología husserliana a una "fenomenología total" del mundo. Aunque Conrad-Martius concibe la fenomenología como ciencia de esencias, estima que no se limita a una descripción pura de tales esencias; la fenomenología no es sólo descripción, sino también especulación. En este espíritu Conrad-Martius ha estudiado los problemas ontológico-formales relativos al espacio, al tiempo, y al ser y sus formas. Según nuestro autor, el ser tiene "analogías". Puede distinguirse entre diversas formas de ser sin quebrarse la unidad del ser. Nos hemos referido a este punto en los artículos IDEAL, y OBJETO Y OBJETIVO.

CONSECUENCIA. El término 'con-

Obras: "Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, III (1916), 345-542 ("Para la ontología y fenomenología [doctrina de la apariencia] del mundo real externo"). — "Real-ontologie", *ibid.*, VI (1923), 159-333. — *Der Selbstaufbau der Natur* 1944 (*La autoconstitución de la Naturaleza*), 2ª ed., 1961. — *Die Zeit*, 1954 (trad. esp.: *El tiempo*, 1958). — *Utopien der Menschengeschichte. Der Sozialdarwinismus und seine Folgen*, 1955 (*Utopías de la formación humana. El darwinismo social y sus consecuencias*). — *Das Sein*, 1957 (*El ser*). — *Der Raum*, 1958 (*El espacio*). — *Die Geistseele des Menschen*, 1960 (*El alma espiritual del hombre*). — A. Dempf, J. Wahl et al., "Festschrift H. C.-M." en *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, LXVI (1958) [con bibliografía].

secuencia' es empleado en varios sentidos: (1) Como equivalente a 'efecto', tal como en la expresión: 'La reducción de volumen de un gas es consecuencia de su compresión'. (2) Como equivalente a 'conclusión

de un razonamiento', por ejemplo en un silogismo. (3) Como expresión de un consecuente en un condicional, tal como 'q' en 'si p, entonces q'. (4) Como vocablo técnico de la lógica medieval en la teoría llamada de las consecuencias. En el sentido (1) la consecuencia es fáctica; en los sentidos (2)-(4), es lógica. De estos tres últimos sentidos interesa aquí especialmente el (4), por cuanto hay ya otros términos que sirven en la expresión de los sentidos (2) y (3). Diremos, pues, unas palabras sobre la misma, a base de las investigaciones de I. M. Bochenski, Ph. Boehner y E. A. Moody,

La doctrina de las consecuencias parece haberse originado como un desarrollo de algunos pasajes del primer libro de los An. Pr. y del segundo libro de los Top., donde se establecen las llamadas reglas tópicas. Es probable que hayan servido también de base para la doctrina las consideraciones que hay en el tratado de Boecio sobre los silogismos hipotéticos y algunos elementos de la lógica estoico-megárica. Entre los autores que con mayor amplitud y precisión elaboraron la doctrina figuran Juan Buridán en su *De consequentiis*, Alberto de Sajonia en su *Perutilis Logica*, Guillermo de Occam en su *Summa logica*, Ralphus Stroder en su *Tractatus de consequentiis*, Pablo de Venecia en su *Lógica*, Gualterio Burleigh en su *De puritate artis logicae*, Pedro Hispano en las *Summulae*, y el desconocido autor de las *Quaestiones in librum primum Priorum Analyticorum Aristotelis* durante mucho tiempo atribuidas a Juan Duns Escoto. Común en casi todos ellos es considerar la consecuencia como una proposición condicional o una proposición hipotética compuesta cuando menos por dos enunciados unidos condicionalmente, de tal suerte que es declarada verdadera cuando el antecedente implica el consecuente, esto es, cuando del antecedente puede inferirse el consecuente. Una vez convenientemente elaborada la doctrina de las consecuencias proporciona un conjunto muy completo de reglas que gobiernan las inferencias válidas o por medio de las cuales pueden ejecutarse tales inferencias. Ejemplos de reglas consecuentes son: "De lo verdadero nunca se sigue lo falso", "Una pro-

## CON

posición conjuntiva implica cualquiera de sus componentes", "Una proposición disyuntiva es implicada por cualquiera de sus componentes". Las reglas consecuenciales son, pues, en muchos casos equivalentes a tautologías de la lógica sentencial, y en otros casos son equivalentes a reglas metalógicas de inferencia. La distinción entre ambas no es siempre clara entre los escolásticos, pero algunos autores —como Alberto de Sajonia y Juan Buridán— parecen haberla tenido muy en cuenta. En cambio, los escolásticos citados dedicaron gran atención a la clasificación de los tipos de consecuencias. Éstas pueden ser fácticas o simples, formales o materiales, etc. Importante es sobre todo la distinción entre consecuencia formal y material. Consecuencia formal es aquella que vale para todos los términos según la disposición y forma de los mismos, es decir, la que vale para todos los términos con tal que retengan la misma forma. Consecuencia material es aquella en la que no se cumple tal validez, esto es, aquella que no vale para todos los términos aun reteniendo la misma forma. La consecuencia formal, en suma, es lógicamente válida por sí misma sin depender de nada más que de la disposición de los términos. Lógicamente hablando, las reglas consecuenciales más importantes son las que se refieren a consecuencias formales, pues la validez (lógica) de una consecuencia material depende de la posibilidad de encajarla dentro de una consecuencia formal.

De las consideraciones anteriores hemos excluido las proposiciones modales. Ahora bien, las llamadas *consecuencias modales* fueron asimismo dilucidadas por los escolásticos. Aristóteles había desarrollado algunos de los teoremas de la lógica modal en su tratado *De int.* Estos teoremas fueron presentados por los escolásticos en la forma de consecuencias modales, tales como las siguientes: "*Ab esse ad posse valet consequentia*" ("Puede concluirse del ser al poder"), "*A posse ad esse not valet consequentia*" ("No puede concluirse del poder al ser"), "*Ab non posse ad non esse valet consequentia*" ("Puede concluirse del no poder al no ser"), etc. Todas ellas pueden traducirse en forma de teoremas de la lógica modal simbólica. Ahora bien, hay muchas

## CON

consecuencias que no fueron conocidas de los lógicos tradicionales; la formulación de las consecuencias en lenguaje ordinario en vez del lenguaje simbólico explica en buena parte esta limitación.

I. M. Bocheński, "De consequentiis scholasticorum earumque origine", *Angelicum*, XV (1938), 92-109. — Ph. Boehner, *Medieval Logic*, 1952, especialmente Parte II, cap. iii. — E. A. Moody, *Truth and Consequence in Mediaeval Logic*, 1953. — N. A. Prior, "On Some Consequentiæ in Walter Burleigh", *The New Scholasticism*, XXVII (1953), 433-46. — Para las consecuencias modales véase, además, y especialmente: J. Łukasiewicz, "A System of Modal Logic", *The Journal of Computing Systems*, I (1953), 112-13.

CONSENTIMIENTO. Véase OCASIONALISMO.

CONSISTENCIA. 'Consistencia' puede emplearse en tres distintos contextos. (1) En expresiones tales como 'prueba de consistencia' por medio de la cual se prueba si un cálculo dado es o no consistente. Nos hemos referido a este sentido de 'consistencia' en el artículo sobre el término 'consistente'. (2) En expresiones metafísicas en las cuales se describe la completa subsistencia de una realidad y se describe tal subsistencia en términos de "real consistencia". Desde este punto de vista suele decirse que solamente realidades tales como lo Absoluto y lo Incondicionado son verdaderamente consistentes. Este uso de 'consistencia' es, sin embargo, vago y poco recomendable. (3) En expresiones —usualmente metafísicas— en las cuales la consistencia es equiparada a la esencia, por declararse que la esencia de algo es aquello en que este algo "consiste". La consistencia se contrapone en tal caso a la existencia. Puede preguntarse entonces por qué es necesario introducir un vocablo nuevo para designar lo mismo que se designa mediante el término 'esencia' (VÉASE). La respuesta a esta pregunta se reduce por lo usual a afirmar que los significados de 'esencia' y 'consistencia' no se superponen exactamente; mientras 'esencia' corresponde a la *essentia* tradicional, 'consistencia' se halla más cercana a otros tipos de esencia, entre los cuales cabe contar la esencia en el sentido de la fenomenología.

## CON

CONSISTENTE. El vocablo 'consistente' designa uno de los conceptos fundamentales usados en metalógica. Se llama *consistente* a un cálculo C cuando, dada una fórmula bien formada,  $f$ , de C, no es el caso que  $f$  y la negación de  $f$  ( $\sim f$ ) sean a la vez teoremas de C. Se llama también *consistente* a un cálculo C cuando hay por lo menos una fórmula bien formada de C que no es un teorema de C. Las dos anteriores definiciones corresponden a dos tipos de consistencia y son aplicadas, según los casos, a diversas clases de cálculos.

El concepto de consistencia es un concepto sintáctico (véase SINTAXIS). Ello no significa que se prescindiera en su formulación y desarrollo de toda consideración semántica (VÉASE). Tal consideración es especialmente obvia cuando se trata de cálculos cuyas fórmulas, al ser interpretadas, se convierten en enunciados y pueden ser declaradas, por lo tanto, verdaderas o falsas. Puede decirse entonces que un cálculo C es consistente cuando no hay en C ninguna fórmula que, una vez interpretada, sea un enunciado falso. Se comprenderá, pues, que para que haya consistencia en la relación entre dos enunciados es menester que la conjunción de estos enunciados no sea contradictoria.

Dentro de la metalógica ha suscitado varias discusiones la llamada *prueba de consistencia*, elaborada por varios autores de acuerdo con la *Beweistheorie*, de David Hilbert. Nos referiremos sólo a tres de ellas.

Han alegado algunos autores que la prueba de consistencia resulta innecesaria, porque sólo puede ser empleada una vez que se sabe si el cálculo al cual se aplica es o no consistente. Aunque esta opinión es rechazada por la mayor parte de los lógicos, su examen ha tenido como consecuencia la introducción de precisiones y restricciones en la prueba de consistencia.

Se ha debatido si la prueba de consistencia puede o no ser dada en el mismo lenguaje del cálculo al cual se aplica. Hoy se admite, de acuerdo con los resultados de Gödel, que la prueba de consistencia para cualquier lenguaje tiene que darse en un metalenguaje que posea medios lógicos más ricos que el citado lenguaje. El teorema de Gödel afirma al respecto en substancia que una prueba de

CON

consistencia para un sistema logístico cualquiera no puede ser formalizada dentro de tal sistema.

Finalmente, se ha suscitado la cuestión de la relación entre los conceptos de consistencia y de completitud; estudiamos la misma en varios otros lugares de esta obra, especialmente en el artículo GÖDEL (PRUEBA DE).

CONSTANTE. I. En lógica. El término 'constante' empleado como sustantivo ("una constante") puede ser considerado (1) como específico de una ciencia o (2) como un vocablo de la lógica. En el sentido (1) se habla, por ejemplo, de constantes físicas, tal como la velocidad de la luz, la constante *h* de Planck, etc. En el sentido (2) se habla de expresiones constantes, tales como 'y', 'si... entonces', 'todos', 'algunos', etc. Las constantes o expresiones constantes se distinguen de las expresiones variables. Así,

(Todos) los hombres (son) mortales es una proposición donde los términos dentro de '( )' son constantes, y los términos fuera de '( )' son variables. Hay que advertir que el vocablo 'variable' no tiene el mismo sentido cuando se aplica a los términos de una proposición que cuando se aplica a la proposición. Aquí lo usamos en el primer sentido. Para el segundo sentido, véase el artículo sobre la noción de variable. El vocablo 'constante' se usa también en la expresión 'constante argumental'. Se trata de argumentos que aparecen en las expresiones como términos invariables. 'Felipe II' o 'El Partenón' son ejemplos de tales constantes argumentales. Sin embargo, dentro de ellas hay unas que son individuos (o nombres propios), como 'Felipe II', y otros que son descripciones (véase DESCRIPCIÓN), como 'El Partenón'. En muchos casos se tiende a la eliminación de nombres propios y a su sustitución por descripciones. La eliminación de los nombres propios, sin embargo, no es siempre fácil. El modo más habitual de eliminarlos consiste en definir el nombre propio mediante algún predicado que sólo a él corresponda. Por ejemplo, 'Felipe II' puede ser sustituido por 'El Rey de España que lanzó a la Armada Invencible a luchar contra Inglaterra'. En caso necesario, el nombre propio se convier-

CON

te en predicado por medio de la anteposición de 'es' al nombre o su sustitución por una forma verbal. La ventaja de tal eliminación reside en la reducción de las proposiciones primitivas necesarias para la lógica. Suprimidos los nombres propios, quedan sólo variables.

II. En filosofía de la historia. Puede llamarse *constante* a cualquier fenómeno o complejo de fenómenos históricos que se repitan siguiendo un cierto modelo o esquema. El filósofo de la historia puede limitarse a describir tales modelos y a observar su reiteración en la historia o bien formular una ley relativa a ellos. En este último caso es necesario introducir el concepto de condición histórica y averiguar hasta qué punto puede establecerse una comparación, y hasta una identificación, entre leyes históricas y leyes naturales. El concepto de constante en filosofía de la historia puede, así, ser estimado como uno de los tipos de "constantes específicas de una ciencia" a que antes nos hemos referido.

La noción de constante —a veces sin darle exactamente este nombre— ha sido utilizada con mucha frecuencia en filosofía de la historia. Sin embargo, en ciertos tipos de filosofías de la historia ha predominado mucho más que en otros. Por ejemplo, es fácil descubrir el concepto de constante en Vico, pero no lo es descubrirlo en San Agustín. Vico puede ser considerado, además, como el filósofo que más conscientemente ha empleado y analizado tal concepto; sin éste sería imposible entender su teoría cíclica de la historia. Otros filósofos que han empleado el concepto de constante histórica han sido Herder y Spengler: el primero en un sentido histórico-cultural; el segundo, en un sentido histórico-biológico. Eugenio d'Ors ha hablado de constantes históricas o *eones*. A su entender, el Barroco puede ser considerado como una de las principales. En general, toda "recurrencia" puede ser equiparada a una constante.

Los problemas que plantea la noción de constante histórica son dos: (a) si hay constantes; (b) qué son las constantes. Es difícil atacar el uno sin que implique el otro. No puede decirse que el primero se resuelve empíricamente y el segundo analíticamente, pues para saber si

CON

hay constantes hay que definir previamente lo que se entienden por ellas, y a la vez las constantes solamente pueden ser definidas inductivamente a base del material histórico. Se trata de uno de esos grupos de cuestiones en las que parece inevitable el círculo vicioso. Ocurre, pues, con el problema de las constantes históricas lo mismo que sucede cuando se comparan los hechos históricos con los sociológicos: los "modelos" sociológicos se basan en un examen del material histórico, mas para hallar tales modelos hay que adoptar un punto de vista sociológico. La conexión entre los dos problemas es, por lo demás, muy grande. En efecto, una de las constantes que han sido subrayadas con más frecuencia es la constante sociológica. Así entendida la cuestión, la noción weberiana del "tipo ideal" puede ser equiparada a la de constante. A nuestro entender, el problema debe plantearse sin pretender alcanzar una solución tajante y definitiva. Por otro lado, es conveniente señalar qué tipos determinados de constantes puede haber en la historia. Ciertas condiciones, originadoras de tipos determinados de constantes, pueden ser de índole muy general; otras pueden ser específicas de ciertas culturas o períodos.

CONSTANTINO. Véase EJECUTIVO.

CONSTITUCIÓN Y CONSTITUTIVO. El término latino *constitutio* significa "arreglo", "disposición", "orden", "organización", y también, en sentido jurídico, "ley", "estatuto", "edicto", "decreto". Desde el punto de vista filosófico es importante advertir que *constitutio* ha sido utilizado para traducir el griego καταβολή, en tanto que significa fundación, principio o comienzo, acción de echar los cimientos de algo. Como καταβολή, *constitutio* puede ser empleado, pues, en el sentido de la fundación o creación (VÉASE) del mundo. En el romano, la creación tiene, ante todo, una significación jurídica, pero ello se debe a que la *constitutio* no es, a su vez, una mera norma, sino la forma concreta de engendrar la realidad por excelencia: la sociedad. En cambio, dentro del cristianismo el hecho del *constituere* puede significar no sólo el fundar o el establecer, sino el crear propiamente dicho; de ahí que pueda hablarse de la *constitutio mundi*. En

## CON

todo caso, el vocablo 'constitución' arrastra significados muy diversos que, aunque centrados en la acción de fundar, oscilan entre la creación y la simple ordenación de lo dado. Ahora bien, la citada oscilación dentro de un mismo núcleo significativo transparece en los usos más filosóficos que se han hecho posteriormente de este vocablo y de sus derivados. Esto ocurre sobre todo cuando el acto de constituir y el carácter constitutivo se refieren a ciertas formas de relación entre el entendimiento y el objeto aprehendido por éste. Kant llama, por ejemplo, *constitutivos* a los conceptos puros del entendimiento o categorías, por cuanto *constituyen* (fundan, establecen) el objeto del conocimiento; la función de las categorías es, por lo tanto, la de hacer de lo *dado* algo constituido (dispuesto, ordenado) en objeto de conocimiento en virtud de lo que en él es *puesto*. En cambio, las ideas —en sentido kantiano— son *regulativas*; no constituyen el mencionado objeto por funcionar en el vacío, pero son directrices mediante las cuales puede proseguirse hasta lo infinito la investigación. Las categorías se hallan situadas entre las "intuiciones" y las "ideas"; las primeras le son necesarias al conocimiento, porque son su condición; las segundas no facilitan conocimiento, por cuanto no son leyes de la realidad, pero permiten que el conocimiento pueda plantearse sus problemas y solucionarlos dentro del marco trazado por el uso regulativo. Esta significación primariamente gnoseológica del constituir, de lo constitutivo y de la constitución plantea, sin embargo, problemas de tal índole, que a partir de Kant, y especialmente dentro del llamado idealismo postkantiano, la cuestión se hace decididamente metafísica. En efecto, en la medida en que prime el constructivismo del yo trascendental y en que se acentúe, como en Fichte, el primado de lo puesto sobre lo dado, el constituir no será ya solamente el establecer el objeto en tanto que ente susceptible de ser conocido, sino inclusive el formar el objeto en tanto que objeto. En este sentido podemos decir que el constructivismo idealista ha hecho aproximar la constitución a la "creación". Pues no se trata ya de iluminar inteligiblemente el ser, sino de convertirlo en un mo-

## CON

mento de una dialéctica del yo que se pone a sí mismo y que pone a la vez el no-yo. El problema de la constitución y de lo constitutivo se ha convertido desde entonces en un problema capital para muchas direcciones filosóficas, aun para aquellas que han rechazado explícitamente las bases constructivas del idealismo. Por ejemplo, las investigaciones de Husserl tienen en cuenta la cuestión del significado del "establecimiento" del objeto en la conciencia y, por consiguiente, destacan el problema que plantea la constitución de la realidad. Y ello hasta tal punto que el Libro II de las *Ideas* (*Husserliana*, IV, 1952) está consagrado a una serie de "investigaciones fenomenológicas para la constitución" en el curso de las cuales se procede a una descripción de la constitución de la naturaleza material, de la naturaleza animal, de la realidad anímica a través del cuerpo, de la realidad anímica en la empatía, y del mundo espiritual. El problema de la constitución ha sido examinado también —aunque en un sentido predominantemente epistemológico— en los debates en torno al primado de lo constitutivo o de lo regulativo que han tenido lugar, explícita o implícitamente, en varias direcciones filosóficas contemporáneas, desde las neokantianas hasta las pragmatistas, dando con ello origen a dos opiniones contrapuestas: el realismo metafísico-gnoseológico de la constitución y el nominalismo casi radical de la pura regulación y convención.

Carnap ha utilizado el término 'constitución' en un sentido distinto, aunque en parte emparentado con los anteriores, ya que inclusive pretende con su *Konstitutionstheorie* desbrozar el camino que conduzca a una superación definitiva de la cuestión del dilema entre el ser "engendrado" y el ser "conocido" del objeto. A este efecto estima que el hecho del constituir debe ser considerado desde un punto de vista puramente neutral, y debe utilizarse un lenguaje neutral que no prejuzgue cuestiones de índole metafísica. Por eso dice que "la finalidad de la teoría de la constitución consiste en la erección de un sistema de constitución, es decir, de un sistema de objetos (o conceptos) ordenado de acuerdo con diferentes grados; el orden gradual está determi-

## CON

nado a su vez por el hecho de que los objetos de cada grado están 'constituidos' a base de los objetos de grado inferior" (*Der logische Aufbau der Welt*, 1928, pág. 34). A este fin conviene ante todo, señala dicho autor, atacar cuatro problemas fundamentales: 1. Elegir un punto de partida, un primer grado, sobre el cual puedan fundarse los demás. 2. Determinar las formas recurrentes dentro de las cuales se realiza el paso de un grado al siguiente. 3. Investigar de qué modo son constituidos los objetos de diferentes especies por la aplicación gradual de las formas. 4. Precisar la forma general del sistema. Estos cuatro problemas son los de la base, de las formas graduales, de las formas objetivas y de la forma del sistema. Con lo cual 'constituir' equivale, en el fondo, a 'reducir' (*op. cit.*, pág. 2), pero sin que esta reducción deba entenderse como derivación ontológica de objetos, sino como proceso de transformación de proposiciones sobre unos objetos en proposiciones sobre otros. Así se efectúa el tránsito a los análisis posteriores de Carnap, en los cuales las "formas de determinación" de las proposiciones sobre objetos se convierten en las "reglas de formación de sistemas sintácticos".

Xavier Zubiri ha introducido el término 'constitución' como término filosófico técnico — junto con expresiones tales como 'tipo constitucional', 'notas constitucionales', etc.). Según Zubiri, hay ciertas notas que forman parte de la índole de una cosa; estas notas son notas constitucionales, a diferencia de otras notas que no forman parte estrictamente hablando de la índole de una cosa y que son notas adventicias. La constitución de que habla Zubiri es "física" y no "lógica"; es, además, individual. "El 'modo' intrínseco y propio de ser [algo] física e irreductiblemente 'uno' es justo lo que llamo filosóficamente 'constitución'" (*Sobre la esencia* [1962], pág. 140). La riqueza, solidez y "estar siendo", que son dimensiones de la cosa real, deben buscarse, según Zubiri, en las notas de carácter constitucional. Es por tales notas que una cosa es más o menos sólida, más o menos rica, etc. y, de consiguiente, es por tales notas que se determina el "grado de realidad" de una cosa "física". La unidad estructural de una cosa es "su constitución física individual". "Aquello a

## CON

que primariamente afecta la tridimensionalidad es a la constitución. La unidad estructural de lo real es, pues, concretamente 'constitución'" (*ibid.*, pág. 142).

La unidad constitucional de que habla Zubiri no es aditiva, sino "sistemática": las notas constitucionales forman un sistema, y los individuos así constituidos son "sistemas de notas". El carácter constitucional en cuanto sistema es lo que Zubiri llama "substantividad" (VÉASE SUBSTANTIVIDAD, SUBSTANTIVO); la constitución constituye una substantividad (*ibid.*, pág. 146). La realidad en cuanto "realidad esenciada" (véase ESENCIA) es la suficiencia en el orden constitucional.

Zubiri distingue asimismo entre esencia constitutiva y esencia quidditativa; esta última es —desde el punto de vista de la esencia "física"— "un 'momento' de la esencia constitutiva" (*ibid.*, pág. 225).

Sobre el sentido de 'constitución' en Kretschmer véase KRETSCHMER (ERNST).

Sobre la teoría de la constitución en Carnap: Josef Burg, *Constitution und Gegenstand im logistischen Neopositivismus R. Carnap*, 1935 (Dis.).

CONTA (BASILIUS) (1846-1882), nac. en Ghisdaoani, a orillas del Moldava, profesó en Bucarest. Influido por el positivismo, el materialismo alemán y el evolucionismo inglés, no rechaza, sin embargo, la metafísica, sino que la considera ineludible en todo sistema que pretenda explicar el universo sin contradicciones desde un punto de vista materialista. Esta metafísica no ha de ser, por otro lado, según Conta, el producto de una especulación racionalista, sino que debe estar apoyada en las tareas particulares de la ciencia. La metafísica se constituye así, como en la metafísica inductiva de Wundt y la "poesía de los conceptos" de Lange, por reunión sintética y poética de los elementos científicos.

Obras principales: *Teoria fatalismului*, 1875-1876 (hay. trad. francesa: *Théorie du fatalisme. Essai de philosophie matérialiste*, 1877). — *Teoria ondulației universale*, 1876-1877 (hay trad. francesa: *Théorie de l'ondulation universelle. Essai sur l'évolution*, 1895). — *Origina specilor*, 1877 (trad. francesa: *L'origine des espèces*, 1888). — *Bazele metafizice*, 1887 (trad. francesa: *Les fondements de la mé-*

## CON

*taphysique*, 1890). — *Intaile principii cari alcatuesc lumea*, 1888 (trad. francesa: *Premiers principes composant le monde*, 1888). — Ediciones de obras completas: O. Minar, 1914; N. Petrescu, 1922. — Véase Radulescu-Pogoneanu, *Ueber das Leben und die Philosophie Contas*, 1902. — D. Badareu, *B. Conta*, 1924. — P. Preca, *Conta*, 1927.

CONTACTO. Véase CONTINUO.

CONTEMPLACIÓN. Contemplar es, originariamente, ver; contemplación es, pues, visión, es decir, teoría (VÉASE). Según los datos proporcionados por A.-J. Festugière (*Contemplation et vie contemplative selon Platon*, 2a ed., 1950), θεωρία es un compuesto de dos temas que indican igualmente la acción de ver: θέα y φορ (ὄραω). La raíz 'Fop' designa la acción de "prestar atención a", "cuidar de", "vigilar a" y, por ende, "observar" (Cfr. F. Boll, *Vita contemplativa*, 1922). Por eso se empleó mucho θεωρία en el sentido de visión de algún espectáculo, del mundo, etc. (Cfr. Herodoto, I, 30, 4-5).

En la Antigüedad se dieron varias interpretaciones de la voz θεωρία Plutarco y otros relacionaron (equivocadamente) θεωρία con θεός (Dios). Los latinos relacionaron θεωρία con *contemplatio*, dando a *contemplar* un sentido religioso (relativo a *templum*) como se advierte en el *Somnium Scipionis*, 15-17 (véase SUEÑO DE ESCIPIÓN). Según ello, la θεωρία o *contemplatio* designa el hecho de estar en comunidad en el *templum* y, por lo tanto, el hecho de la visión en común de algo que se halla en su ámbito.

La θεωρία como contemplación constituye un tema central para Platón (y luego, en un sentido muy parecido, para Plotino y los neoplatónicos). Platón entiende la θεωρία por un lado como conocimiento de cosas celestes y de fenómenos de la Naturaleza, y por el otro como contemplación religiosa de una estatua divina o de una fiesta de los cultos. Muy frecuente es en él, como ha mostrado Festugière (*op. cit.*, pág. 15), la unión de los dos sentidos de examen científico y contemplación religiosa. Esto había sido anticipado por algunos presocráticos (como Anaxágoras) y por el ideal, desarrollado por órficos y pitagóricos, de la "vida contemplativa". Sin embargo, la concepción platónica no se

## CON

limita a la idea de θεωρία como contemplación intelectual de esencias o modelos eternos; la contemplación es entendida muchas veces como un contacto *directo* con lo verdaderamente real (con las Formas eternas). El verdadero saber del filósofo consiste en haber *visto* o *contemplado* (*op. cit.*, págs. 216-17), con lo cual la contemplación designa un contacto místico del Ser en su existencia verdadera. En este caso la contemplación corre parejas con la inefabilidad.

La identificación de 'teoría' con 'contemplación' no se ha conservado siempre en los lenguajes modernos, pero no obstante la creciente divergencia de significados han subsistido varios elementos comunes. Las diferencias aparecen cuando consideramos la teoría como una actitud que arraiga cada vez más en la esfera intelectual, y aun en la esfera del llamado saber (VÉASE) culto, en tanto que concebimos la contemplación en un sentido más amplio, englobando aquel primitivo significado de la "existencia contemplativa" que ya la teoría parece haber perdido completamente — un sentido que no excluye forzosamente la acción, sino que la comprende como uno de sus momentos necesarios. Tal acepción de la noción de contemplación, a primera vista paradójica y sin duda un tanto confusa, se comprueba particularmente cuando referimos el término a aquella experiencia que ha permitido desarrollar todas sus posibilidades: a la mística. Para los místicos, en efecto, la contemplación no es precisamente inactividad, sino ejercicio. Ciertamente que lo mismo ocurre con la contemplación intelectual, con el antiguo βίος θεωρητικός o con la "vida filosófica" en el sentido tradicional de esta expresión. Por lo tanto, la teoría en el sentido actual y la contemplación en el sentido tradicional no pueden radicalmente distinguirse, porque mientras la primera es habitualmente una de las maneras de ser de la existencia contemplativa, la segunda no puede en modo alguno eludir los elementos intelectuales y aun racionales de la teoría. Si se quiere establecer alguna distinción entre ambas conviene, pues, referir la teoría al conocimiento y vincular la contemplación a una de las especies de la acción o, si se quiere,

## CON

a una de las formas de una "práctica". La teoría sería así algo opuesto a la práctica, mientras la contemplación sería una de las formas —sino la forma más alta— de la vida activa. Así la han entendido, como antes se indicó, los místicos cuando han considerado la contemplación como el grado supremo de la actividad espiritual, como la acción más elevada que engloba al pensamiento y pone en presencia de Dios. Conviene, no obstante, insistir una vez más en que semejante distinción tiene un alcance casi únicamente terminológico, no sólo por la común raíz de la contemplación y la teoría, sino porque, como se ha señalado, aun cuando se lleve la divergencia a sus últimas consecuencias, cada una de ellas posee una cantidad considerable de elementos pertenecientes a la otra. Pues, sin duda, la teoría moderna se halla tan vinculada a la acción, que precisamente una de las características de la razón moderna, a diferencia de la antigua, es el ser decididamente "activista". Llevando un poco estas fórmulas a la paradoja podría decirse que mientras la teoría moderna es pensamiento activo, la acción antigua y tradicional es acción contemplativa. Tal vez sólo así puede entenderse la "oposición" entre dos conceptos que raramente pueden estar completamente separados.

Jean Pétrin, O. F. M., *Connaissance spéculative et connaissance pratique*, 1948. — Varios autores, *Technique et contemplation*, 1949, ed. por el P. Bruno (contribuciones al V Congreso Internacional de *Études carmélitaines*). — A.-M. Goichon, *La vie contemplative, est-elle possible dans le monde?*, 1952. — Sobre la contemplación en diversos autores: A.-J. Festugière, *op. cit. supra*. — R. Garrigou-Lagrange, *La contemplation mystique*, 1920. — Id., id., *Perfection chrétienne et contemplation*, 1923. — P. J. Couvée, *Vita beata en vita aeterna. Een onderzoek naar de ontwikkeling van het begrip "vita beata" naast en tegenover "vita aeterna" bij Lactantius, Ambrosius en Agustinus, onder invloed der Romeinsche Stoa*, 1947 (Dis.). — F. Cayré, *La contemplation augustinienne*, 1927, nueva ed. 1954. — Jean Baruzi, *Création religieuse et pensée contemplative*, 1950 (I. *La mystique paulinienne et les données autobiographiques des Épîtres*; II. *Angelus Silesius*). — Marcel Lenglard, *La théorie de la con-*

## CON

*templation mystique dans l'oeuvre de Richard de Saint Victor*, 1935. — A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, 1953. — Josef Pieper, *Glück und Kontemplation*, 1957. — W. Eborowicz, *La contemplation selon Plotin*, 1958 (Biblioteca del *Giornale di Metafisica*, 14; reproducido del *G. di M.* XII [1957], 472-518; XIII [1958], 42-82. — Walther Völker, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areop.*, 1958.

CONTIGÜIDAD (LEY DE). Véase ASOCIACIÓN y ASOCIACIONISMO.

CONTINGENCIA. En el lenguaje de Aristóteles, lo contingente, τὸ ἐχ μὲν οὐν se contrapone a lo necesario, τὸ ἀναγκαῖον. La expresión 'Es contingente que *p*' (donde '*p*' representa una proposición) es considerada en lógica como una de las expresiones modales a que nos hemos referido con más detalle en el artículo Modalidad (VÉASE). El sentido de 'Es contingente' es discutido. Algunos consideran que 'Es contingente que *p*' es lo mismo que 'Es posible que *p*'; otros estiman que 'Es contingente que *p*' es equivalente a la conjunción: 'Es posible que *p*' y 'Es posible que no *p*'. En la literatura lógica clásica es frecuente definir la contingencia como la posibilidad de que algo sea y la posibilidad de que algo no sea. Si el término 'algo' se refiere a una proposición, la definición corresponde efectivamente a la lógica; si 'algo' designa un objeto, corresponde a la ontología. La referencia no aparece siempre clara en la mencionada literatura, pero es obvio que cuando se habla de proposiciones contingentes, su análisis entra siempre dentro de la lógica modal. Nosotros hemos examinado el problema lógico en el citado artículo sobre la modalidad y en el artículo sobre la Oposición (v.) de las proposiciones modales. Hemos examinado también el sentido de 'contingente' en la doctrina kantiana en los artículos Modalidad y Problemático (v.). En el presente artículo nos referiremos casi exclusivamente al aspecto ontológico del problema, especialmente desde el punto de vista de los filósofos medievales y del llamado filósofo de la contingencia: Boutroux.

Las definiciones medievales de 'contingente' pueden resumirse en la tesis de Santo Tomás, según el cual (como hemos visto antes a propósito

## CON

del sentido lógico) lo contingente es aquello que puede ser y no ser. En este sentido el *ens contingens* se contrapone al *ens necessarium*. Metafísicamente, el ente contingente ha sido considerado como aquel que no es en sí, sino en otro, y ello de tal forma que todo *ens contingens* es un *ens ab alio*. Estas definiciones plantearon toda suerte de problemas, especialmente cuestiones relativas a la relación entre el Creador y lo creado. Mencionaremos solamente una de ellas a guisa de ilustración. Se indica, en efecto, que los escolásticos, sobre todo los que defendían la separación en la criatura y en todo lo creado entre la esencia y la existencia, acentuaban el carácter contingente de todo lo creado, con el fin de mostrar más fácilmente que éste —y en particular el hombre— dependían del Creador. Así, la separación completa entre un ser necesario y los seres contingentes sería un supuesto indispensable para la demostración de la existencia de Dios. Santo Tomás estaba, al parecer, enteramente dentro de esta vía. Sin embargo, hay que tener en cuenta que el uso de '*contingens*', aun en Santo Tomás, es mucho más complejo de lo que se deriva de los análisis anteriores. Santo Tomás afirma, en efecto, como apuntamos, que contingente es "lo que puede ser y no ser" (*S. theol.*, I, q. LXXXVI, 3 c), a diferencia de lo necesario que por su causa no puede no ser. Pero cuando el filósofo llega a la demostración de la existencia de Dios, sostiene que hay algo necesario en las cosas. Esta necesidad no es, ciertamente, una necesidad absoluta; es una necesidad *per aliud*, que implica otro ser, pero que no hace de la criatura algo *enteramente* dependiente en su ser de otra realidad como si no tuviera ninguna realidad propia. Pues el ser contingente puro, siendo corruptible, no puede ser aplicado sin más al alma humana, que no es corruptible. Así, la contingencia *radical* de lo creado es admitida solamente por algunos autores que previamente han establecido una separación completa entre lo creado y Dios.

Los citados problemas no fueron totalmente abandonados en la filosofía moderna, y algunos filósofos, como Leibniz, prestaron a ellos atención considerable. Así, la conocida distinción entre verdades de razón y

## CON

verdades de hecho puede ser equiparada a una distinción entre lo necesario y lo contingente. Sin embargo, solamente un filósofo —Boutroux— tomó el concepto de contingencia como base para una completa filosofía. Por este motivo, describiremos sus tesis con algún detalle. Boutroux manifiesta, en efecto, que las diversas capas de lo real son contingentes unas con respecto a las otras. Si no hubiese tal contingencia, supone Boutroux, no podría haber en el mundo novedad y, de consiguiente, no podría haber realidad. Si afirmamos la necesidad absoluta nos veremos obligados, dice Boutroux, a "eliminar toda relación que subordina la existencia de una cosa a la de otra, como condición suya", es decir, nos veremos obligados a suponer que "la necesidad absoluta excluye toda multiplicidad sintética, toda posibilidad de cosas o de leyes" (*De la contingence des lois de la nature* [1874], 10a ed., 1929, pág. 7). La pura necesidad sería, en última instancia, la pura nada. Ya la necesidad "relativa" obliga a admitir la contingencia. Esta aparece, pues, desde el instante en que se admite la síntesis. Ahora bien, la síntesis surge ya en la propia aparente igualdad analítica que descompone un todo en sus partes. La relación entre el todo y las partes puede ser, dice Boutroux, analítica. La de las partes con el todo es, en cambio, sintética. Como señala Boutroux, en una fórmula central para la comprensión de su tesis acerca de la contingencia, "la multiplicidad no contiene la razón de la unidad". Pero aun en el caso de que una unidad contuviese la razón de una multiplicidad, no podría contener la propia multiplicidad. Suponer otra cosa significa confundir la condición, y la condición *lógica*, con el fundamento real de la existencia de algo. No podremos, pues, como la teoría determinista (o "necesitaria") radical postula, deducir lo real partiendo de lo posible. Para que haya realidad hay que admitir algo nuevo que no se halla contenido en la posibilidad. Esta novedad contingente es lo que permite comprender la articulación del ser en realidades "ascendentes": del ser se pasa, en efecto, a los géneros, de los géneros a la materia, de ésta a los cuerpos, de los cuerpos a los seres vivos, y de los seres vivos al hombre. La máxima

## CON

contingencia coincidirá, pues, en este caso con la máxima libertad, la máxima conciencia y la máxima realidad. Ahora bien, esta libertad y realidad máximas no son tampoco, como pudiera suponerse a primera vista, la arbitrariedad completa. En verdad, dice Boutroux, la libertad y la necesidad llegan a coincidir cuando "el ser está libre en lo absoluto y el orden de sus manifestaciones es necesario" (*op. cit.*, págs. 146-7). De ahí que la idea de necesidad no sea, en última instancia, más que la traducción a un lenguaje abstractísimo, de la acción ejercida por el ideal sobre las cosas y por Dios sobre las criaturas. Y de ahí también que la pura contingencia desemboque en una forma de ser que, por ser enteramente libre, se crea su propia ley, se realiza máximamente a sí mismo y alcanza con ello un modo de "necesidad" que es el cumplimiento de sí y de todas sus posibilidades de autorrealización.

E. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, 1874 (Sobre esta obra: Otto Boelitz, *Die Lehre vom Zufall bei E. Boutroux*, 1907). — W. Windelband, *Die Lehren vom Zufall*, 1870. — Adolfo Levi, *L'indeterminismo nella filosofia francese contemporanea. La filosofia della contingenza*, 1904. — Timerding, *Die Analyse des Zufalls*, 1915. — A. Lasson, *Ueber den Zufall*, 2ª ed., 1918. — Lionel Dauriac, *Contingence et Rationalisme*, 1925. — G. Just, *Begriff und Bedeutung des Zufalls im organischen Geschehen*, 1925. — E. Stern, *Zufall und Schicksal*, 1926. — H. Konczewska, *Contingence, liberté et personnalité humaine*, 1937. — J. Segond, *Hasard et contingence*, 1938. — H. Barth, *Philosophie der Erscheinung. Eine Problemgeschichte* (I Teil: *Altertum und Mittelalter*, 1947). — P. Césari, *Les déterminismes et la contingence*, 1950. — Wolfgang Cramer, *Das Absolute und das Kontingente*, 1959, Cap. IX. — Cleto Carbonara, *L'irrazionale in filosofia*, 1958 (mimeog.), Cap. II. — Walter Strich, *Telos und Zufall*, 1961. — Guy Jalabert, O. M. I., *Nécessité et contingence chez saint Thomas d'Aquin et chez ses prédécesseurs*, 1961. — Véanse también las obras citadas en los artículos sobre la posibilidad, sobre el determinismo y sobre el azar, especialmente la de C. de Koninck, la de H. Weiss, sobre causalidad y contingencia en la filosofía de Aristóteles, y el libro de G. E. Spaulding. — Para la historia terminológica del término, véase Albrecht Becker-Frey-seng, *Die Vorgeschichte des philo-*

## CON

*sophischen Terminis contingens. Die Bedeutung vom "contingere" bei Boethius und ihr Verhältnis zu den aristotelischen Möglichkeitsbegriffen*, 1938.

CONTINUO. Según Aristóteles, algo es sucesivo, ἐφεξῆς, de algo cuando se halla después de él en algún respecto sin que haya nada más en medio de la misma clase (*Phys.*, V 3, 226 b 34 - 227 a 1). Cuando se trata de cosas, el hecho de estar una sucediendo a la otra produce la contigüidad, el ser contiguo, ἐχόμενον, o contacto. Dos cosas están en contacto cuando sus límites exteriores coinciden en el mismo lugar. Cuando hay contacto, hay contigüidad, pero no a la inversa (como sucede con los números, que son contiguos, pero no se hallan en contacto). La contigüidad es una especie de la que la continuidad es un género. "Los extremos de cosas pueden estar juntas sin necesariamente ser una, pero no pueden ser una sin estar necesariamente juntas" (*ibid.*, 227 a 22-24). Dos cosas son continuas cuando sus límites son idénticos, ἐν, a diferencia de dos cosas contiguas, cuyos límites están juntos. En otro lugar (*Met.*, A 1069 a 1-2) Aristóteles define lo continuo, τὸ συνεχές como aquella magnitud cuyas partes están unidas en un todo por límites comunes. El Estagirita realiza, en todo caso, un esfuerzo para distinguir entre varios conceptos: el ser sucesivo, ἐφεξῆς, el ser continuo, συνεχές el ser contiguo, ἐχόμενον el hecho de tocarse, ἀπτηται, pero al mismo tiempo intenta examinar qué relaciones existen entre tales conceptos. Los escolásticos que se inspiraron grandemente en Aristóteles, y en particular Santo Tomás, estudiaron asimismo estos conceptos con la intención de analizar su significado y los diversos modos de su significado ( así, por ejemplo, al estudiar el concepto de contacto, *contactus*, Santo Tomás lo divide en corporal o corpóreo y espiritual, en contacto cuantitativo y contacto virtual, ec.). Analizar la historia de todos y cada uno de estos conceptos sería cosa larga. Además, uno de estos conceptos —el de contacto— ha experimentado numerosas vicisitudes en el curso de la época moderna, cuando científicos y filósofos se ocuparon del problema de cómo es posible, o de si es posible, la producción de efectos en los cuerpos sin contac-

## CON

to, del problema de si puede concebirse una "acción a distancia". En el presente artículo tendremos, pues, que imponernos muy severas limitaciones. Nos limitaremos a bosquejar una historia de lo que podría llamarse el debate entre los "continuistas" y los "discontinuistas", es decir, entre quienes consideran que la realidad —la realidad física primariamente, pero también toda realidad como tal— es continua o discontinua. En el curso de este debate se han dado, además, numerosas opiniones sobre la naturaleza de la continuidad.

Ya en la filosofía antigua el problema del continuo (o de lo continuo) fue uno de los problemas filosóficos capitales; en efecto, estaba esencialmente vinculado al problema de la comprensión racional de lo real, y especialmente de "lo lleno" (véase ESPACIO), y por este motivo presentó ya desde los comienzos de la reflexión filosófica algunas graves aporías (VÉASE). Las más conocidas son las expresadas en las paradojas de Zenón de Elea: la infinita divisibilidad del espacio requiere la anulación del movimiento y de la extensión. Demócrito intentó hallar una solución postulando la existencia de entes indivisibles, donde la racionalidad no penetraba: eran islas irreductibles, rodeadas de discontinuidades y conteniendo en sí mismas, absolutamente compacta y por ello indivisible, una continuidad. La solución de Aristóteles es célebre: consiste en mediar en esta dificultad por medio de las nociones de la potencia y del acto, las cuales solucionan el problema al permitir que un ser pueda ser divisible en potencia e indivisible en acto sin tener que afirmar unívocamente su absoluta divisibilidad o indivisibilidad. Sin embargo, puede decirse que, con excepción de Demócrito y de algunas direcciones "pluralistas", el pensamiento antiguo se inclina casi enteramente hacia la afirmación de lo continuo. Tanto los neoplatónicos como los estoicos coincidían en este punto, aun cuando difirieran en el modo como entendían la continuidad. Los neoplatónicos entendían, en efecto, la continuidad metafísicamente, como algo fundado en la tensión infinita de lo Uno, del cual emanan ("continuamente") las demás realidades. Los estoicos entendían la continuidad físicamente: para ellos,

## CON

el universo es, como lo ha indicado S. Sambursky, "un continuo dinámico", en el cual no hay hiatus o vacíos de ninguna especie — excepto el vacío que rodea a dicho continuo.

También se inclinaba en favor de lo continuo el pensamiento medieval, aunque también en éste se insertan concepciones que tienden cuando menos a un discontinuismo de tipo dinámico. Pues en ningún momento puede prescindirse, al atacarse el problema del continuo, de la cuestión de las partes. La definición aristotélica la menciona explícitamente. Lo mismo ocurre en la definición de Santo Tomás, quien señala que es continuo el ente en el cual están contenidas muchas partes en una, y se mantienen simultáneamente. Sin embargo, ya desde antiguo se barruntaba que el problema de lo continuo ofrecía un aspecto distinto según se aplicase a la materia o al espíritu. Y lo que ofrecía, desde luego, dificultad era la continuidad primera, pues debido a la perfecta simplicidad atribuida a lo espiritual, se podía suponer que éste era la extrema concentración de toda continuidad. En el caso de la materia, en cambio, la dificultad subió de punto cuando en la época moderna se replantearon todas las cuestiones de fondo acerca de su constitución. Descartes sostenía una concepción de la materia continua y la identificaba con el espacio. Sin embargo, ello no significaba negar un dinamismo en el fondo de lo material, dinamismo manifestado en la elasticidad. La física cartesiana y la teoría de los "torbellinos" se hallan estrechamente vinculadas con el problema de la continuidad y son uno de los intentos de solucionarlo. Más fundamental todavía es la idea de la continuidad en Leibniz, quien convierte lo que llama el *principio de continuidad* o también la *ley de continuidad* en uno de los principios o leyes fundamentales del universo. Esta ley de continuidad exige que "cuando las determinaciones esenciales de un ser se aproximan a los de otro, todas las propiedades del primero deben en consecuencia aproximarse asimismo a las del segundo" (*Opuscules et fragments inédits*, ed. Couturat, 1903, pág. 108; de una Carta a Varignon, 1702). La ley en cuestión permite comprender que las diferencias que observamos entre dos seres (por ejem-

## CON

plo, entre la semilla y el fruto, o entre diversas formas geométricas, tales como la parábola, la elipse y la hipérbola) son diferencias puramente externas. En efecto, tan pronto como descubrimos clases de seres intermedias que se introducen entre las dos diferencias, advertimos que podemos ir "llenando" los aparentes vacíos, de tal suerte que llega un momento en el que vemos con perfecta claridad que un ser lleva *continuamente* al otro. Los ejemplos de esta continuidad son, según Leibniz, numerosos: no solamente en las figuras geométricas, sino también en la Naturaleza. Todo está ligado en la realidad de un modo continuo, porque todo está "lleno" — y a la inversa. El principio de continuidad (o ley de continuidad) está perfectamente acordado con el principio de plenitud. Ambos dependen, por lo demás, del principio de razón suficiente. Cuando se niega este último principio se hallan en el universo "hiatos" y discontinuidades. Pero estos "hiatos" y discontinuidades no pueden entonces explicarse, a menos que se haga por medio de milagros o por el puro azar. El principio de continuidad garantiza el orden y la regularidad en la Naturaleza, y es a la vez la expresión de tal orden y regularidad. El poder de la matemática radica en el hecho de que es capaz de expresar la continuidad de la Naturaleza; la Geometría es la ciencia de lo continuo, y "para que haya regularidad y orden en la Naturaleza, lo físico debe estar en constante armonía con lo geométrico" (*loc. cit.*). Todo está ligado; todo es continuo; todo está "lleno" (Cfr. *Principes de la nature et de la grâce*, § 3; *Monadologie*, § 54; *Nouveau Systeme*, § 11 et al). Pero Leibniz no se limitó a reiterar la idea de continuidad, sino que indicó que puede descubrirse la ley de lo continuo. Del mismo modo que se puede expresar algebraicamente la ley de una curva, por complicada que ésta sea, puede también descubrirse mediante leyes la continuidad en la Naturaleza. Y, en último término, podría descubrirse una ley que sería la ley de la realidad entera y que por el momento solamente podemos expresar señalando su existencia en el principio universal de continuidad. Esta idea no ha sido, sin embargo, aceptada por todos los filósofos; muchos

## CON

han estimado que parece imposible escapar a las antinomias que Zenón de Elea puso de relieve por vez primera. Así, Kant ha tratado el problema de lo continuo dentro de la segunda antinomia (VÉASE). La tesis afirma la imposibilidad de una divisibilidad infinita, pues de lo contrario el ser se disolvería en una nada. La antítesis sostiene la infinita divisibilidad de una parte dada, pues de lo contrario no habría extensión. Ahora bien, la antinomia se debe, según Kant, a que en la tesis el espacio es considerado como algo en sí, y en la antítesis como algo fenoménico. Con ello parece haberse descubierto la raíz de la dificultad. Pero a la vez la solución se basa en un supuesto que no es forzoso aceptar ni siquiera es plausible: la división de lo "real" en fenómeno y noumeno. Suprimido el supuesto, el problema tradicional vuelve a introducirse. En vista de ello, algunos pensadores han considerado o que no tiene solución o que solamente la tiene adoptando —o por convención o por convencimiento— alguna posición metafísica última. Esta posición puede consistir o en hacer de la continuidad el producto de una yuxtaposición de discontinuidades, o en considerar la discontinuidad como un corte en la continuidad (si se quiere, como un momento de "degradación", de "descenso" de una simplicidad originaria, de tal suerte que espacio y tiempo serán algo "engendrado" por la distensión de un ser absolutamente tenso, continuo e impenetrable). Tales posiciones son —explícita o implícitamente— bastante frecuentes en los metafísicos que han intentado dar una solución al problema; resulta sospechoso, sin embargo, que la primera posición se base en la simple "afirmación" de que hay entidades discretas y en la metáfora de la yuxtaposición, y la segunda se edifique sobre la simple "afirmación" de que hay una —o varias— entidades simples y en la metáfora de la "distensión".

Aunque es difícil separar el problema filosófico del continuo de los problemas que plantea la noción de continuidad en la física y en la matemática, nos referiremos ahora más especialmente a esta última noción, que ha sido muy insistentemente dilucidada por físicos y matemáticos durante los últimos siglos.

## CON

Consideremos ante todo la física. Hay en esta ciencia una noción —la noción de *campo*— que supone la idea de continuidad, pues no se trata de explicar un fenómeno por la acción de partículas, sino por la estructura total de un conjunto físico. Esta noción no es una novedad en la física contemporánea. Estaba ya latente en la llamada física clásica a partir del siglo XVII a consecuencia de la tesis de la "acción a distancia". Pero como constituía una especie de "cuerpo extraño" dentro de la física y, además, algo inexplicable, se consideró que llegaría un día en que podría ser arrumbada. No ocurrió así. Por el contrario, la teoría electromagnética de Maxwell precisó la noción de referencia en la cual se insertaron luego las concepciones relativas a las radiaciones, que aparecieron como perturbaciones del campo electromagnético. Tales concepciones chocaron con el discontinuismo atomista. Se reprodujeron así, pero agudizadas, cuestiones que se habían planteado anteriormente en el problema de la naturaleza —ondulatoria o corpuscular— de la luz. En vista de ello las concepciones continuistas y discontinuistas chocaron entre sí con gran frecuencia. Durante algunos instantes pareció triunfar el continuismo: las físicas cualitativistas y continuistas de Mach, Ostwald y (en parte) Duhem realizaron en este sentido un gran esfuerzo. Luego —sobre todo con la teoría de los cuantos— pareció imponerse el discontinuismo. Y buena parte del trabajo en la física durante los últimos treinta años puede ser estudiado desde el punto de vista de la oposición —y esfuerzos de conciliación— de las dos concepciones. Así, por ejemplo, la mecánica ondulatoria mostró la posibilidad de unir las nociones de campo y de partícula en la noción de la onda-corpúsculo (partícula a la cual está asociado un campo ondulatorio). Esto no significa, ciertamente, que haya diferencias entre la onda y el corpúsculo; de hecho ocurre sólo que cada uno obedece a una estadística diferente (las ondas, a la estadística Bose-Einstein; los corpúsculos elementales, a la estadística Fermi-Dirac). Se dirá que las mencionadas nociones tienen poco que ver con lo que los filósofos entienden por continuidad y discontinuidad y, por consi-

## CON

guiente, que no es legítimo transplantar a los físicos las preocupaciones que solamente son propias de los filósofos. Sin embargo, no es éste el caso. Aunque los físicos están poco inclinados a plantear tales problemas en los mismos términos usados por los filósofos y se resisten a una interpretación precipitada de los resultados de su ciencia, lo cierto es que buscan ciertas soluciones que pueden inscribirse en la cuenta de alguna de las concepciones mencionadas o en la síntesis de ellas. Podemos mencionar a este respecto la proposición de Heisenberg de una "longitud mínima" de la cual todas las longitudes serían múltiplos, lo que equivaldría a reconocer la posibilidad de "dividir" la longitud en cantidades discretas. Podemos señalar asimismo el hecho de que Louis de Broglie ha insistido en que no sólo todo fenómeno macroscópico observable corresponde a un número enorme de transiciones cuánticas elementales, sino que esto muestra hasta qué punto las dificultades y antinomias surgidas por el problema de la divisibilidad infinita de un segmento de espacio o de tiempo y, de consiguiente, toda la cuestión del "laberinto del continuo" se desvanece o atenúa en la escala microfísica. (Observemos, empero, que L. de Broglie propuso en 1956 la teoría según la cual corpúsculos y cuantos de energía pueden ser considerados como deformaciones ondulatorias de un campo único: el espacio.) Ciertamente que la última fórmula einsteiniana (que no es todavía susceptible de comprobación física) para la unificación de la luz, el magnetismo, la radiación y la gravitación en un "continuo" puede poner en tela de juicio la entera teoría de los cuantos (a causa del carácter no discreto de la gravitación). Pero no hace mucho tiempo que J. Schwinger presentó un sistema de ecuaciones del cual parece poder deducirse la "existencia" de "partículas mínimas de espacio-tiempo" de las cuales todos los "segmentos espacio-temporales" serían múltiplos. En suma, aunque el físico, y en ocasiones el filósofo, se resistan a interpretaciones demasiado intuitivas y, por ende, peligrosas de las teorías de la física (VÉASE), y se afirme que, en ausencia de una representación intuitiva, no se puede decir que

## CON

haya un giro hacia el continuismo o hacia el discontinuismo en dicha ciencia, no se puede evitar dar una interpretación a ciertas soluciones. Y aun si adoptamos para el presente problema el principio de complementaridad (v.) y hacemos de la continuidad y de la discontinuidad algo así como "conceptos-límites", estos conceptos siguen operando si se quiere que posean alguna significación y, por lo tanto, no son enteramente eliminables. Examinemos ahora la matemática. Durante mucho tiempo fue considerada como el reino de lo continuo. No solamente —como suele decirse— desde Leibniz. Aparte los problemas planteados por Zenón, se habían suscitado en la Antigüedad cuestiones tales como la de la naturaleza de las series numéricas, con soluciones de naturaleza continuista, como las proporcionadas por algunos filósofos y matemáticos neoplatónicos (Proclo) al imaginar cada número como un corte en el continuo de los números luego llamados *reales*. Pero en algunos instantes se puso en duda la tesis de la matemática como reino de lo continuo. Ocurrió esto especialmente cuando Weierstrass descubrió la existencia de funciones discontinuas y de funciones continuas sin derivadas. Ahora bien, el abandono de semejante tesis no significa que se prescindiera en matemática de la noción de continuidad. Muchos ejemplos pueden mostrarse al respecto; elegimos aquí el que proporciona la llamada *hipótesis del continuo*, de Georg Cantor. Como hemos indicado en el artículo Infinito (véase) hay un número infinito de números cardinales transfinitos, siendo el menor el cardinal  $\aleph_0$  de los conjuntos denumerablemente infinitos. Por consiguiente, todo número cardinal,  $N$ , distinto de  $\aleph_0$  debe ser tal que  $\aleph_0 < N$ . Ahora bien, siendo  $\aleph_0 < \aleph_1$ , puede preguntarse si hay algún cardinal,  $N$ , tal que  $\aleph_0 < N < \aleph_1$  o bien si  $\aleph_1$  es el próximo cardinal que sigue en la serie a  $\aleph_0$ . Según Cantor, sucede lo último. Pero Cantor no pudo probarlo. También fracasó en la prueba Hilbert. Tanto o más difícil parecía probar la llamada *hipótesis generalizada del continuo*, que incluye la hipótesis del continuo como un caso particular. Solamente K. Gödel logró demostrar por lo menos que la hipótesis del continuo cantoriana,

## CON

inclusive en su forma generalizada, es consistente con los demás axiomas de la teoría de los conjuntos si estos axiomas son consistentes. Esto no constituye una prueba efectiva de la hipótesis del continuo, pero sí la prueba de que tal hipótesis, aun generalizada, no puede ser refutada. Añadamos que esta hipótesis es reconocida por muchos matemáticos como extremadamente importante no solamente en teoría de los conjuntos, sino también en la fundamentación de la matemática. Según Hermann Weyl, la moderna fundamentación del análisis por medio de la teoría de los conjuntos permite inclusive "salvar" el continuo en el sentido platónico del vocablo.

L. Couturat, "Sur la définition du continu", *Revue de Métaphysique et de Morale*, VIII (1900) 157-68. — B. Russell, *The Principles of Mathematics*, 1903, 2ª ed., 1938 (Parte V). — E. V. Huntington, "The Continuum as a Type of Order", *Annals of Mathematics* (1905). — E. B. Wilson, "Logic and the Continuum", *Amer. Math. Soc. Bulletin*, XIV (1908). — Hermann Weyl, *Das Kontinuum. Kritische Untersuchungen über die Grundlagen der Mathematik*, 1918, reimp. en el volumen *Das Kontinuum und andere Monographien*, 1962, con otros trabajos de H. Weyl y escritos de F. Landau y B. Riemann. — Id., id., *Philosophie der Mathematik und der Naturwissenschaft*, 1927 (trad. inglesa, bastante ampliada: *Philosophy of Mathematics and Natural Science*, 1959). — Varios autores, *Concepts of Continuity*, en *Arist. Soc. Supp.* Vol. VI, 1924. — H. Buchholz, "Das Problem der Kontinuität: Die Unmöglichkeit absoluter metrischer Präzision", *Grundfragen der Philosophie*. Heft 1, 1927. — F. Warrain, *Quantité, Infini, Continu*, 1928. — Kurt Gödel, *The Consistency of the Continuum Hypothesis*, 1940 (en *Annals of Mathematics Studies*, 3, Princeton; reimpressiones con ligeras correcciones y adiciones: 1951, 1953. — Maurice Clavelin, "Le problème du continu et les paradoxes de l'infini chez Galilée", *Thalès* (1959), 1-26 [incluye asimismo un análisis de la cuestión en los griegos]. — Se prueba que el axioma de elección y la hipótesis cantoriana generalizada del continuo son consistentes con los demás axiomas de la teoría de los conjuntos si estos axiomas son consistentes). — Louis de Broglie, *Continu et Discontinu*, 1941. — Jean Cavailles, *Transfinit et Continu*, 1947. — Para el continuo según Aristóteles: G.

## CON

Schilling, *Aristotelis de continuo doctrina*, 1840 (Disc.). — Aldo Masullo, *La problematica del continuo nel pensiero di Zenone di Elea e di Aristotele*, 1955 (Atti dell'Acc. di Scienza mor. e pol. [Napóles]).

CONTRACTUALISMO. Véase CONTRATO SOCIAL.

CONTRADICCIÓN. Hemos estudiado el sentido que tiene la expresión 'proposiciones contradictorias' y las relaciones entre las mismas en los artículos Contradictorio, Oposición y Proposición. En el primero de los citados artículos nos hemos referido, además, a la relación de oposición contradictoria en las funciones de verdad. En las siguientes líneas nos referiremos a la noción de contradicción en los varios sentidos que ha recibido.

Dicha noción es estudiada tradicionalmente bajo la forma de un principio: el llamado *principio de contradicción* (y que más propiamente debería calificarse de *principio de no contradicción*). Con frecuencia tal principio es considerado como un principio ontológico, y entonces se enuncia del modo siguiente: "Es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo y bajo el mismo respecto." Otras veces es considerado como un principio lógico (en un amplio sentido de este término), y entonces se enuncia del modo siguiente: "No a la vez  $p$  y no  $p$ ", donde ' $p$ ' es símbolo de un enunciado declarativo.

Algunos autores han sugerido que hay asimismo un sentido psicológico del principio, el cual se enunciaría entonces: "No es posible pensar al mismo tiempo  $p$  y no  $p$ " (si el contenido del pensar es lógico) o bien "No es posible pensar que una cosa sea y no sea al mismo tiempo y bajo el mismo respecto" (si el contenido del pensar es ontológico). Nosotros consideramos que el "sentido psicológico" debe ser eliminado; la imposibilidad de pensar algo es un hecho y no un principio. Mayor justificación tendría considerar el principio desde el punto de vista epistemológico, en tanto que ley "mental", "subjetiva" o "trascendental" que conformaría todos nuestros juicios sobre la experiencia, pero estimamos que ello equivaldría a introducir supuestos que no son necesarios en un análisis primario del significado y

## CON

sentido fundamentales del principio. Observemos que la expresión 'al mismo tiempo y bajo el mismo respecto' mencionada al referirnos al sentido ontológico del principio es absolutamente necesaria para que el principio sea válido; la ausencia de semejante restricción abre el flanco a fáciles objeciones contra el mismo.

El primer pensador que presentó el principio en forma suficientemente amplia fue Aristóteles. Varias partes de sus obras están consagradas al tema; citamos, entre las más destacadas, *De int.*, 17 a 34, 17 b 16 y sigs.; *An. post.*, 77 a 10 sigs., 88 a 35 y sigs.; *Met.*, Γ 1005 b 15 y sigs., e *ibid.*, 30 y sigs. No siempre es formulado el principio del mismo modo. A veces se presenta como una de las "nociones comunes" o "axiomas" que sirven de premisa para toda demostración sin poder ser ellas mismas demostradas. A veces se presenta como una "noción común" usada para la prueba de ciertas conclusiones. A veces se presenta como la tesis según la cual si una proposición dada es verdadera, su negación es falsa, y si una proposición es falsa su negación es verdadera, es decir, como la tesis según la cual dos proposiciones contradictorias no pueden ser ambas verdaderas o ambas falsas. Ahora bien, todas las formulaciones pueden reducirse a las tres ya citadas interpretaciones: la ontológica, la lógica y la metalógica. En el primer caso el principio se refiere a la realidad; en el segundo, se convierte en una fórmula lógica o en una tautología de la lógica sentencial, que se enuncia del modo siguiente:

~(p. ~p)

y que se llama usualmente *ley de contradicción*. Siendo una tautología, su tabla de verdad da ves para todos los valores de verdad de 'p'. En el tercer caso el principio es una regla que permite ejecutar inferencias lógicas.

Las discusiones habidas en torno al principio de contradicción han diferido según se haya acentuado el aspecto ontológico (y principalmente metafísico) o el aspecto lógico y metalógico. Cuando ha predominado el lado ontológico se ha tratado sobre todo de afirmar el principio como expresión de la estructura constitutiva de lo real, o bien de negarlo por suponerse que la propia realidad

## CON

es "contradictoria" o que en el proceso dialéctico de su evolución la realidad "supera", "trasciende" o "va más allá" del principio de contradicción. Típica es al respecto la posición de Hegel al hacer de la contradicción una de las bases del movimiento interno de la realidad, aun cuando debe tenerse en cuenta que en la mayor parte de los casos los ejemplos dados por el filósofo no se refieren a realidades contradictorias, sino contrarias. Cuando ha predominado el lado lógico y metalógico, en cambio, se ha tratado sobre todo de saber si el principio debe ser considerado como un axioma evidente por sí mismo o bien como una convención de nuestro lenguaje que nos permite hablar acerca de la realidad.

Fundándose, por un lado, en Hegel, y por el otro en el examen de la realidad social e histórica (y en la acción a desarrollar sobre esta realidad), Marx propuso una dialéctica (VÉASE) en la cual el principio o ley de contradicción quedaba desbancado. Más sistemáticamente, Engels formuló como dos de las tres "grandes leyes dialécticas" la "ley de la negación de la negación" y la "ley de la coincidencia de los opuestos". Estas leyes asimismo, y muy determinadamente, parecían negar el principio lógico de contradicción. Por lo común, tanto los materiales dialécticos que pueden llamarse "clásicos" (hasta la Revolución soviética de 1917) como los marxistas-leninistas y los materialistas dialécticos de las últimas generaciones, especialmente los soviéticos, han mirado con desconfianza el principio de contradicción por suponer que no da cuenta del "movimiento dialéctico de la realidad". De vez en cuando, sin embargo, se han suscitado debates al respecto. Algunos autores han declarado que mientras el principio "clásico" de contradicción debe mantenerse en la lógica y hasta en el lenguaje de las ciencias, hay que adoptar principios dialécticos distintos al tratar de la realidad humana y social. Otros han intentado derivar leyes lógicas de las leyes dialécticas que rechazan el principio clásico o lo ponen entre paréntesis. Interesante es al respecto la discusión que tuvo lugar en Moscú, en 1958, entre varios materialistas dialécticos soviéticos (aunque alguno de ellos, como E. Kolman, era checo).

## CON

Según la información proporcionada por N. Lobkowicz (Cfr. *infra*), mientras ciertos autores mantenían las leyes dialécticas "clásicas" con todo radicalismo y todas sus consecuencias, otros (como el citado Kolman) señalaron que, si bien hay contradicciones *en la realidad*, ello no significa que deban concebirse igualmente en el pensamiento. En éste el principio de contradicción (o no contradicción) es correcto. Se indicó asimismo que la llamada "contradicción" se refiere, en rigor (véase *supra*), a "contrarios" y no a "contradictorios". Es plausible suponer que estos debates han sido suscitados en parte por la importancia adquirida por la lógica formal y la imposibilidad de encajar dentro de ésta las "leyes dialécticas" clásicas.

Para la noción de contradicción desde el punto de vista lógico y metalógico, consúltense los manuales de lógica indicados en LÓGICA Y LOGÍSTICA. — Indicamos a continuación algunas obras y trabajos principalmente sobre los problemas ontológicos de la noción de contradicción: G. Knauer, *Konträr und kontradiktorisch*, 1868. — J. J. Borelius, *Ueber den Satz des Widerspruchs und die Bedeutung der Negation*, 1881. — F. Paulhan, *La logique de la contradiction*, 1911. — H. Pichler, *Möglichkeit und Widerspruchlosigkeit*, 1912. — S. Ranulf, *Der eleatische Satz vom Widerspruch*, 1924. — R. Heiss, *Die Logik des Widerspruchs*, 1932. — B. F. Kimpel, *A Critique of the Logic of Contradiction as the Exclusive Principle of Interpretation in an Idealistic Metaphysics*, 1934. — G. della Volpe, *Il principio di contraddizione e il concetto di sostanza prima in Aristotele*, 1938. — S. Lupasco, *Logique et contradiction*. — Id., id., *Du devenir logique et de l'affectivité*, 2 vols., 1935. — Id., id., *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie (Prolégomènes à une science de la contradiction)*, 1951. — G. Siegmund, *Das Zeichen des Widerspruchs*, 1952. — L. Büchler, *L'armonia dei contrari*, 1955. — Sobre el concepto de contradicción en el sentido del materialismo dialéctico: E. Conze, *Der Satz vom Widerspruch: Zur Theorie des dialektischen Materialismus*, 1932. Gottfried Stiehler, *Hegel und der Marxismus über den Widerspruch. Überwindung der idealistischen Dialektik durch der wissenschaftlichen materialistischen Dialektik*, 1960 (punto de vista marxista). — Sobre las discusiones en torno a la contradicción en la Unión Soviética, véase la traducción de textos de G. A. Volkov, N. V. Ka

## CON

rabanov, A. Kolman, A. A. Zinovév en N. Lobkowitz, *Das Widerspruchsprinzip in der neueren sowjetischen Philosophie*, 1959. — También de N. Lobkowitz, "The Principle of Contradiction", en *Studies in Soviet Thought*, 1961, ed. J. M. Bocheński y T. J. Blakely, págs. 44-9. — Para el concepto de contradicción según Hegel: A. Bullinger, *Hegels Lehre vom Widerspruch*, 1884.

**CONTRADICTORIO.** Hemos estudiado la contradicción como principio lógico y como regla metalógica en Contradicción (VÉASE ). Nos referimos en el presente artículo a la relación de oposición entre proposiciones contradictorias y entre funciones de verdad contradictorias.

La relación de oposición entre proposiciones contradictorias (v. PROPOSICIÓN) es la que se da entre las proposiciones A - O y E - I, tal como se ha mostrado en el cuadro de Oposición (v.), donde también se ha hecho referencia a la relación de contradicción entre proposiciones modales. Según la relación de oposición contradictoria, dos proposiciones contradictorias no pueden ser a la vez verdaderas ni pueden ser a la vez falsas. Por lo tanto,

Si A es verdadera, O es falsa.

Si A es falsa, O es verdadera.

Si E es verdadera, I es falsa.

Si E es falsa, I es verdadera.

La relación de oposición contradictoria se refiere usualmente a las proposiciones y no a los términos (sobre esta última, véase OPOSICIÓN). Por este motivo, la contradictoria de 'Sap' es la negación de 'Sap', de tal modo que 'Sap' puede formularse también '~ Sap'.

La relación de oposición contradictoria en las funciones de verdad es una de las formas de relación entre tales funciones. Si tomamos las funciones ' $\sim p$ . —  $q$ . ~  $r$ ' y ' $\sim (\sim p$ . ~  $q$ . ~  $r$ )' y examinamos su dependencia en lo que toca a los valores de Verdad (V) y Falsedad (F) obtendremos el cuadro siguiente:

$\sim p$ .	$\sim q$ .	$\sim r$
V		
	F	
$\sim (\sim p$ .	$\sim q$ .	$\sim r)$
F		
	V	

en el cual se muestra que las funciones contradictorias son mutuamente

## CON

exclusivas, no pudiendo ser las dos verdaderas, e implicando la verdad de una la falsedad de la otra, y viceversa.

Para la concepción hegeliana de lo contradictorio y la no distinción por Hegel postulada entre lo contradictorio y lo contrario véase CONTRARIO, DIALÉCTICA, HEGEL.

**CONTRAPOSITIVO** (del condicional). Véase CONDICIONAL.

**CONTRARIEDAD (LEY DE).** Véase ASOCIACIÓN y ASOCIACIONISMO.

**CONTRARIO.** La relación de oposición entre las proposiciones A y E (véase PROPOSICIÓN), tal como ha sido expuesta en Oposición (v. ), se llama relación de contrariedad, y dichas proposiciones son, por lo tanto, llamadas *contrarias*. En la lógica clásica, la relación de contrariedad afirma que dos proposiciones contrarias no pueden ser al mismo tiempo verdaderas, pero *pueden ser* al mismo tiempo falsas. Así

Si A es verdadera, E es falsa. Si A es falsa, E *puede ser* falsa. Si E es verdadera, A es falsa. Si E es falsa, A *puede ser* falsa.

En la lógica clásica, la distinción de la materia de la proposición en materia necesaria y materia contingente introduce una restricción en la afirmación 'Si A es falsa, E *puede ser* también falsa'. En efecto, se estima que cuando la materia es necesaria, o sea cuando P pertenece a la esencia de S, dos proposiciones contrarias no pueden ser a la vez falsas. La relación de contrariedad se da también en los términos y en las proposiciones modales, según hemos visto en Oposición. En el mismo artículo nos hemos referido a los dos tipos de proposiciones contrarias (contrarias simples y contrarias oblicuas) resultantes del cubo de oposición propuesto por Hans Reichenbach.

En la lógica moderna, la interpretación no existencial de A y E hace inválidas, según los lógicos, las inferencias antes mencionadas. Los lógicos clásicos objetan a ello con los argumentos que hemos puesto de relieve en Oposición.

Los lógicos modernos estudian también la relación de contrariedad en las funciones de verdad. Si tomamos ' $p$ .  $q$ ' y ' $\sim p$ . ~  $q$ . ~  $r$ ' y

## CON

examinamos su dependencia en lo que toca a los valores de Verdad (V), Falsedad (F) e Indeterminación (I), obtendremos el cuadro siguiente:

$p$ .	$q$
V	
	F
$\sim p$ .	$\sim q$ .
F	
	I

donde se muestra que dichas funciones son mutuamente exclusivas, no pudiendo ser ambas verdaderas, pero *pueden ser* ambas falsas.

Para Hegel (*Enz.*, § 165; Glöckner, 6.133-34), la diferencia entre "contrario" y "contradictorio" (así como entre "afirmativo" y "negativo") es una mera selección de acuerdo con las determinabilidades (contingentes) del pensar pertenecientes a la esfera del ser o de la esencia, y nada tiene que ver con la esfera conceptual misma. Las determinaciones (lógicas) son unilaterales (*Logik*, I Abt. II Kap; C.c; Glöckner, 5.107), y su unidad como verdad reside en el 'o...o' del juicio disyuntivo. Como puede advertirse, la concepción hegeliana encaja difícilmente en las concepciones usuales lógicas y es un resultado de la idea metafísica de la lógica, característica de dicho filósofo.

John Peter Anton, *Aristotle's Theory of Contrariety*, 1957.

**CONTRASTE (LEY DE).** Véase ASOCIACIÓN y ASOCIACIONISMO.

**CONTRATIPO.** Véase TIPO.

**CONTRATO SOCIAL.** La teoría según la cual la sociedad humana debe su origen (o, mejor, su posibilidad en cuanto sociedad) a un contrato o pacto entre individuos suele llamarse (por el título de la obra de Rousseau a que nos referiremos luego) "la teoría del contrato social" y también "contractualismo". Los defensores de esta teoría no suelen sostener que la sociedad se originó efectivamente cuando los hombres, o, mejor, un grupo de hombres se reunió con el fin de llegar a un acuerdo sobre fines comunes; afirman simplemente que, sea cual fuere el origen de la sociedad, su fundamento y su posibilidad como sociedad se halla en un pacto. El contractualismo considera, pues, la sociedad *como si* en un momento histórico

## CON

(o pre-histórico) hubiese tenido lugar un pacto o contrato.

Es posible que algunos sofistas hubiesen desarrollado una teoría contractualista de la sociedad, a juzgar por lo que afirma Platón (*Rep.*, II. 359 A) —con el fin de rebatirlo— de quienes sostenían que para evitar las injusticias y daños que unos hombres se infligían a otros, decidieron que era más provechoso entenderse para no cometer ni sufrir la injusticia. De ahí nacieron, escribe Platón, los pactos (συσθήκη = pacto, tratado, convención). Para los autores a que Platón se refiere, la justicia no es ( como para el filósofo) algo absoluto, un valor por sí mismo, sino que es resultado de un acuerdo, de un compromiso. En la obra platónica la teoría contractualista es puesta en boca de Trasímaco y de Glaucón. Aristóteles (*Pol.*, III. 1280 b 10) atribuye la teoría a Licofrón (un sofista). Epicuro y los epicúreos parecen haber defendido asimismo el contractualismo, al cual se refiere Cicerón en su diálogo *De republica*. Durante la Edad Media el contractualismo fue tratado por varios autores, y defendido y elaborado por algunos (como, por ejemplo, Marsilio de Padua), sin que ello signifique que el contractualismo medieval fuera idéntico al antiguo, pues el primero se halla con frecuencia condicionado por el modo como se planteó en la Edad Media el conflicto entre el poder temporal y el poder espiritual, conflicto inexistente, o de escasa monta, en el mundo antiguo. En el siglo xv se hallan elementos de la teoría del contrato social en varios autores, entre ellos Nicolás de Cusa.

Sin embargo, esta teoría se desarrolló sobre todo en la época moderna en parte como consecuencia de la secularización creciente del Estado y en parte como resultado de una concepción de índole "atomista", según la cual el Estado se halla compuesto primariamente de individuos cuyas relaciones entre sí son comparables a las relaciones entre partículas — bien que no necesariamente reducibles a ellas. Mientras muchos autores escolásticos (como Santo Tomás y Suárez) fundan el Estado en el bien común (VÉASE), del cual participan los diversos miembros, muchos autores modernos se inclinan hacia un tipo de relación de carácter menos "organicista" y más "mecanicista". Uno de los

## CON

ejemplos de este último tipo de relación es el contractualismo, estrechamente ligado con el llamado "jusnaturalismo". Entre los autores que elaboraron esta teoría se hallan Grocio, Pufendorf y Locke. Pero los autores contractualistas modernos más conocidos son Hobbes y Rousseau, a cuyas doctrinas nos referiremos acto seguido con más detalle.

Como indica Richard Peters (*Hobbes*, 1956, pág. 194), "la concepción a que se adhirió Hobbes, según la cual la sociedad civil se basaba en alguna forma de contrato o pacto, era cosa corriente en su época". Se admitían dos clases de pacto: el *pactum unionis*, considerado como origen de la sociedad civil y basado en la aceptación por la mayoría de las decisiones tomadas, y el *pactum subjectionis*, por el cual la comunidad se sometía a una forma particular de gobierno civil (Peters, *loc. cit.*). Hobbes trató del contrato social como *pactum unionis*; su explicación del contrato social "fue un intento de aplicar el método resolutivo-compositivo de Galileo a la sociedad civil, de revelar los principios básicos presupuestos por su existencia de modo que pudiese llevarse a cabo una reconstrucción racional de sus rasgos más conspicuos" (*op. cit.*, pág. 201). Se trataba en Hobbes de una hipótesis explicativa, no de una hipótesis relativa a efectivos acontecimientos históricos. Importantes pasajes al respecto se hallan en *Leviathan* (I. 14): "La transferencia mutua de derechos es lo que los hombres llaman *contrato*. Hay una diferencia entre la transferencia de derechos a la cosa, y la transferencia de la tradición, es decir, entrega de la cosa en sí misma." Y también: "Los signos del contrato son o expresos o por inferencia."

Rousseau, por su lado, afirmó que el orden social no se halla fundado en la naturaleza, sino en "convenciones" (*Contrat social*, I. 1). La sociedad más antigua y natural es la familia (I. 2). El primer modelo de las sociedades políticas es aquel en el cual el jefe asume la imagen de un padre. Ahora bien, el más fuerte, con el fin de seguir siéndolo, transforma la fuerza en derecho y la obediencia en deber (I. 3). En todo caso, hay que remontarse siempre para explicar la sociedad, a una primera convención ( I.5 ). Así se forma el "pacto social", del cual escribe Rousseau: "Supongo que los

## CON

hombres han llegado a ese punto en donde los obstáculos que perjudican su conservación en el estado natural vencen, por medio de su resistencia, las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en ese estado. Entonces ese estado primitivo no puede ya continuar por más tiempo, y el género humano perecería de no cambiar su modo de ser" (I.6). Y también: "Hallar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común proporcionada por la persona y los bienes de cada asociado, y mediante la cual cada uno, uniéndose a todos, no se obedezca sino a sí mismo, y quede tan libre como antes"... es "el problema fundamental del cual el *Contrato social* da la solución". Las cláusulas del contrato se reducen a una: "La total enajenación de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad" (*loc. cit.*). La esencia del contrato social es: "*Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la dirección suprema de la voluntad general, y nosotros recibimos cada miembro como parte indivisible del todo*" (*loc. cit.*). El contrato social explica el paso del estado de naturaleza al estado civil. Fundamental en la concepción de Rousseau es la idea de voluntad general (*volonté générale*) , o voluntad del cuerpo civil (o mayoría de sus miembros), la cual "es siempre justa y tiende siempre a la utilidad pública" (II. 3). Cosa que no significa que la voluntad general se exprese siempre correcta o adecuadamente, pues "aunque se quiere siempre el propio bien, no siempre se lo ve; nunca se corrompe al pueblo, pero con frecuencia se lo engaña, y entonces es cuando parece querer lo que es malo" (*loc. cit.*).

Las teorías modernas del contrato social, especialmente las expresadas por Rousseau, influyeron sobre numerosos pensadores (por ejemplo, Kant y Fichte). En Rousseau se halla, por lo demás, la posibilidad de combinar el contractualismo con una teoría organicista de la sociedad, lo que no sucede en los contractualistas anteriores a dicho filósofo.

A. Atger, *Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social*, 1906. — G. W. Gough, *The Social Contract. A Critical Study of Its Development*, 1936. — M. D'Addio, *L'idea del contratto sociale dai Sofisti alla Riforma*

## CON

e il "De principatu" di Mario Salamoni, 1954. — J. W. Gough, *The Social Contract. A Critical Study of Its Development*, 1957.

CONVENCIONALISMO. Aunque la tesis de que las construcciones teóricas son últimamente convenciones ha sido consecuentemente desarrollada sólo en fecha reciente, ya desde la Antigüedad, sobre todo por parte de los sofistas, se había distinguido entre lo que es por naturaleza y lo que existe por convención. Estas discusiones, sin embargo, han llegado a ser decisivas para la teoría del conocimiento sólo cuando, a partir de Kant, se ha planteado con toda consecuencia la cuestión de la diferencia entre lo regulativo y lo constitutivo. Así, las direcciones de tipo convencionalista —economía del pensamiento en Mach y Avenarius, doctrina de Poincaré, de Duhem, inclusive de Edouard Le Roy, ficcionalismo de Vaihinger, etc.— son en muchos respectos una acentuación del momento regulativo sobre el constitutivo y, además, una acentuación del momento regulativo como algo que afecta a toda la realidad, incluyendo la fenoménica, o, mejor dicho, que afecta a toda la realidad *en tanto que exclusivamente fenoménica*. El convencionalismo afirma, por lo pronto, que los principios ideales y no menos las leyes por medio de las cuales el hombre conoce la Naturaleza son, en última instancia, convenciones cómodas. Esto quiere decir —en lo que toca singularmente a las leyes— que son algo que un sujeto propone a la Naturaleza, de tal suerte que ésta responde más o menos adecuadamente a tal proposición, pero sin significar que el comportamiento real de la Naturaleza equivalga al de las mencionadas leyes. Así, el convencionalismo queda vinculado, cuando menos en lo que respecta a la teoría de la verdad, con el pragmatismo. Sin duda, el convencionalismo puede ser considerado desde diversos ángulos, según se atenga más o menos al elemento empírico o al elemento apriórico. El convencionalismo empírico acaba por sostener que las leyes como convenciones son el instrumento adecuado de comprensión de lo real, pues tales convenciones no son la creación de un sujeto trascendental, sino el resultado de la organización psicofisiológica del hombre

## CON

y de la sociedad. Las leyes-convenciones responderían entonces a la estructura propia de la Naturaleza, pues ésta sería el origen y la fuente principal de la constitución del hombre. En cambio, el convencionalismo de tendencia apriórica llegaría a conclusiones muy parecidas a las idealistas en la medida en que considerase las convenciones como algo situado en el plano trascendental. Entonces las leyes-convenciones podrían a veces no limitarse al campo de lo fenoménico y alcanzar la realidad misma. En tal caso, el convencionalismo "regresaría" a la posición del idealismo, y aun a la de un idealismo absoluto, según el cual no sería la ley, sino la naturaleza, lo convencional.

Muy discutido ha sido el problema del convencionalismo en algunas de las direcciones del positivismo o empirismo lógicos y en la mayor parte de las discusiones acerca de la fundamentación de la lógica y de la matemática. De un modo general, tales discusiones han seguido las líneas antes indicadas, bien que aplicadas a un campo particular. La posición más frecuentemente adoptada ha sido la que ha admitido el convencionalismo en el establecimiento de las reglas de un cálculo (*grosso modo*, los axiomas y las reglas de inferencia), pero lo ha negado en lo que toca a las operaciones efectuadas de acuerdo con dichas reglas. Hay que advertir, sin embargo, que el mencionado convencionalismo no tiene —como lo tenía todavía, en parte, en Poincaré— un sentido psicológico. Sería largo describir las opiniones que dentro de la citada posición se han manifestado en la lógica y la matemática —o, más propiamente, en la metalógica y la metamatemática—, por lo que nos limitaremos a las consideraciones más conocidas. Entre ellas cabe mencionar las de Carnap. Este autor indica que el principio, de tolerancia (VÉASE) (Cfr. *Logische Syntax der Sprache*, § 17) puede ser también calificado de *principio de convencionalidad*. De acuerdo con ello, es puramente convencional la construcción misma del cálculo y la elección de sus características particulares. Se trata, pues, de algo análogo a lo supuesto en el axioma o "principio de elección" (*Auswahlprinzip*), de Zermelo, donde

## CON

se prueba que cada clase puede ser bien ordenada. Pero el principio de convencionalidad establecido en la sintaxis (VÉASE) pura no es sólo de índole matemática, sino que puede aplicarse a cualquier lenguaje. Más todavía: sucede, según Carnap, que la

convencionalidad de un sistema matemático o lógico se desvanece cuando se compara con la "eleccionabilidad" de un sistema metasintáctico puro. Dado un sistema semántico, por lo tanto, lo que de él se sigue no es convención. Por eso dice Carnap (*Studies in Semantics*, I, § 36) que "mientras al construir un cálculo podemos elegir las reglas arbitrariamente, al construir un cálculo *K* de acuerdo con un sistema semántico dado *S* no poseemos entera libertad", de modo que "en algunos respectos esenciales las características de *S* determinan las de *K*, aunque, por otro lado, hay todavía libertad de elección con respecto a otras características". Así, "la lógica —considerada como un sistema de deducción formal; en otros términos, como un cálculo— es convencional en un sentido, y no lo es en otro". Lo convencional retrocedería siempre a lo más formal, y se manifestaría sin residuo en el caso de una sintaxis, pura. Lo mismo opinan en último término los defensores del operacionalismo (VÉASE), así como quienes, como Ernest Nagel, admiten el convencionalismo para el conjunto de los postulados, pero, en cambio, rechazan una interpretación "arbitraria" de ellos en la medida en que no son simplemente "términos", sino, en todo caso, términos que *funcionan* en el curso de un tratamiento experimental. En efecto, Nagel señala ("Logic without Ontology", en *Naturalism and the Human Spirit*, ed. Y. H. Krikorian, 1944, pág. 211 [trad. esp.: "Lógica sin ontología", en *Antología semántica*, 1960, ed. Mario Bunge] ) que no se puede dar cuenta adecuada de los principios empleados en el conocimiento si se supone que éstos son meras generalizaciones de la experiencia, pero que, al mismo tiempo, no se pueden aplicar estos principios si un cierto "funcionalismo" no se coloca en su base. Puesto que la lógica y la matemática son usadas en "contextos específicos" y por "vías identificables", convendrá entonces "comprender el significado de los

## CON

conceptos y principios lógico-matemáticos en términos de las operaciones asociadas con ellos en tales contextos, y rechazar interpretaciones acerca de su significación última".

Ernest Nagel, "Nature and Convention", *Journal of Philosophy*, XXVI, XXVII (1929), 169-82. — W. van Orman Quine, "Truth by Convention" (en *Philosophical Essays for A. N. Whitehead*), 1936. — Victor F. Lenzen, "Experience and Convention", *Erkenntnis*, VII (1937-1938), 257-67. — Max Black, "Conventionalism in Geometry", *Philosophy of Science*, IX (1942), 335-49. — J. N. Findlay, "Morality by Convention", *Mind*, LIII (1944), 142-69. — Karl Briton, "Are Necessary Truths True by Convention?" (*Arist. Soc. Supp.*, 21), 147. — Euryalo Cannabrava, *Elementos de metodología filosófica*, 1956, págs. 107-37 (trad. inglesa de este capítulo: "Convention, Nature, and Art", en *Philosophy and Phenomenological Research*, IX [1948-49], 469-79). — W. Brüning, *Der Gesetz-begriff im Positivismus der Wiener Schule*, 1954 [*Zeits. f. phil. For. Beih.*, 10] (trad. esp.: *El concepto de ley en el positivismo de la Escuela de Viena*, 1954). — Véase también la bibliografía del artículo FICCIÓN.

CONVERSIÓN. En la lógica clásica la conversión es un modo de inversión de proposiciones, de tal suerte que sin alterar la verdad de una proposición dada, 'S es P' pueda colocarse 'S' en el lugar de 'P' o 'P' en el lugar de 'S'. Se han admitido al respecto tres modos principales de conversión. (1) La conversión simple, en la cual sujeto y predicado conservan la cantidad o la extensión. (2) La conversión por accidente, en la cual se conserva solamente la extensión. (3) La conversión por contraposición, en la cual sujeto y predicado se convierten por medio de la anteposición de la negativa a cada O10 de los términos invertidos. Los lógicos establecen a tal efecto varias reglas para la conversión, basadas en la conservación por un término, en tanto que sujeto, de la misma extensión que tal término tenía como predicado. Cuando no se cumple con esta condición se producen sofismas. Así, por ejemplo, es admisible la conversión de 'Ningún animal es racional' a 'Ningún ser racional es animal', pero no lo es la conversión de 'Todos los hombres bondadosos hablan con

## CON

franqueza' a 'Todos los que hablan con franqueza son bondadosos'.

La conversión es estudiada en la lógica no solamente en las proposiciones puras, sino también en las modales (como hizo ya Aristóteles en *An. Pr.*, I 24 a sigs.). Hay que advertir que la doctrina tradicional de la conversión no ha sido aceptada en todos sus puntos por los lógicos modernos, especialmente los del siglo XIX. Varios de estos lógicos consideran la conversión como un ejemplo de la inferencia inmediata.

El significado anterior de 'conversión' es lógico. Hay también (y, según algunos, sobre todo) un sentido espiritual —las más de las veces, metafísico— de la conversión. Destacaremos aquí cuatro aspectos del mismo.

En primer lugar, puede entenderse la noción de conversión como una noción contrapuesta a la de procepción (VÉASE). Es el sentido más común entre los neoplatónicos, y en particular en Plotino (VÉASE).

En segundo término, puede estudiarse la conversión como la transformación espiritual que hace posible un "hombre nuevo". Ejemplo de este sentido es la conversión religiosa y más específicamente la cristiana tal como ha sido descrita en San Pablo.

En tercer lugar, la noción de conversión es empleada al referirse a la convertibilidad mutua de los trascendentales (VÉASE).

Finalmente, la noción de conversión puede considerarse como la base de una metafísica. Mencionaremos a este respecto la distinción establecida por Georges Bastide (nac. 1901 en Courmonterral [Hérault], profesor desde 1941 en la Universidad de Toulouse) entre conversión falsa —tal, la carnal bajo el aspecto de la espiritual, la mera introspección psicológica, etc.— y la conversión auténtica. Esta última puede fundarse, según Bastide, en una materia empírica subjetiva, pero tiene que orientarse hacia "principios de comunión" y "valores de universalidad" mediante un "compromiso heroico" (*La conversion spirituelle*, 1956, págs. 42-3). "En la conversión —escribe Bastide a la luz de su 'idealismo auténtico', 'idealismo moral o axiológico' y 'espiritualismo personalista'— se experimentan en su esencia profunda las tres nociones fundamentales que forman la tríada

## COP

de la cual depende toda la vida moral: la libertad, la responsabilidad y el deber." Estas nociones son usadas también por la conciencia empírica, pero en sentido distinto y sin tener en cuenta el eje —y al mismo tiempo el propósito— de toda "conversión auténtica": la "transfiguración de los valores".

CONVERSO. Hay que tener cuidado en no confundir el término 'conversión' con el término 'converso' en la lógica. Este último se usa en la lógica de las relaciones. En ella se llama *converso* de una relación R, en símbolos: R, a la relación de todos los x a todos los y, tales que y R x. Por ejemplo, el converso de la relación *mayor que* es la relación *menor que*. Hay varias leyes de la lógica de las relaciones en las cuales interviene la noción de converso de una relación. Mencionamos solamente a guisa de ilustración la simple ley que se expresa del modo siguiente:

$$R = \check{R}$$

y que muestra que una relación es idéntica al converso del converso de esta misma relación.

Otras leyes en las que aparece la noción de referencia, así como una definición más formal de 'converso' se hallan en los manuales de lógica matemática (Cfr. J. Ferrater Mora y H. Leblanc, *Lógica matemática*, 1955, § 29).

CONVERTIBLE. Véase CONVERSIÓN, PREDICABLE.

CÓPULA. En un sentido general se llama *cópula* al verbo que en una oración une el sujeto con el atributo. En un sentido estricto se llama *cópula* a las partículas 'es' y 'son' que unen en una oración el sujeto con el atributo. Según la lógica calificada de tradicional, todo enunciado puede convertirse en otro en el cual la *cópula* en sentido estricto desempeña el papel de medio unificador entre el sujeto (S) y el atributo o predicado (P). En efecto, enunciados como:

Serafín fuma, (1),

Soledad vive (2)

pueden ser traducidos, de acuerdo con dicha lógica, por los enunciados:

Serafín es fumador, (3),

Soledad es un ser viviente, (4),

y aun el enunciado:

## COP

Yo soy, (5)  
puede traducirse por:

Yo soy un ente existente. (6).

En virtud de ello se declara que el verbo 'ser' es el verbo copulativo por excelencia. En (1) y (2) 'ser' manifiesta la función copulativa indirectamente; en (3) y (4), directamente o *in actu signatu*. En (5) y (6) se indica que el verbo 'ser' ejerce a la vez la función de cópula y predicado. Los enunciados que poseen un verbo-cópula, como (3), (4), (6) son llamados enunciados *de tertio adjacente*. Los enunciados que poseen un verbo-predicado, como (1), (2), (5), son llamados *de secundo adjacente*. Por medio de estas distinciones los autores escolásticos responden a las objeciones que suelen formular los lógicos contemporáneos y a las cuales nos hemos referido en el artículo CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL y CUANTIFICADOR al presentar la composición de los enunciados. Es posible, pues, indicar que dentro del campo estrictamente lógico los autores tradicionales no necesitan siempre hacer depender su lógica de una metafísica basada en la relación *substantia-accidente* o bien edificar su metafísica a base de una "mala gramática". Ahora bien, tan pronto como se procede a presentar los enunciados en forma simbólica se advierte que no es necesario admitir que el verbo 'ser' sea el verbo copulativo por excelencia. Por este motivo seguimos considerando que en la composición de los enunciados es mejor adherirse a lo que hemos indicado en el citado artículo.

Advertiremos que la función preeminente desempeñada por el verbo 'ser' es destacada no solamente por muchos autores tradicionales, sino también por numerosos filósofos de tendencia idealista. En rigor, estos últimos insisten todavía más que los primeros en la preeminencia de 'ser' tanto lógica como, y en particular, metafísica. Así ocurre, por ejemplo, con Bradley cuando indica que la cópula unifica el *that* (que) del sujeto con el *what* (qué) del predicado y, por lo tanto, representa el medio por el cual el juicio llega a anularse a sí mismo y a superponerse enteramente con la realidad. Así sucede también con Lachelier cuando señala que hay en el 'es' (sobre todo cuan-

## COP

do se refiere al 'ser' y mienta el hecho de que "el ser es") un triple sentido. Por un lado, es paso del atributo al sujeto por ponerse el pensamiento a su propia forma, expresando entonces el ser el atributo mismo. Por otro lado, es paso del sujeto al atributo, donde el ser se pone a sí mismo como sujeto y como esencia, manifestándose luego fuera de sí por el atributo de la esencia. Finalmente, es algo que se manifiesta en la cópula como el reconocimiento de que "el ser es existente".

Los inconvenientes que ofrece la doctrina tradicional acerca de la composición de los enunciados no son los más importantes que afectan al problema de la cópula, tomada ésta en el sentido estricto señalado de las partículas 'es' y 'son'. En efecto, tan pronto como examinamos diversos enunciados en los cuales interviene 'es', advertimos que las funciones de estas partículas pueden ser varias. Si consideramos los enunciados:

- Descartes es francés (7),
- Los madrileños son españoles (8),
- La nieve es blanca (9),
- Dante es el autor de *La divina Comedia* (10)

descubriremos que la cópula 'ser' (es decir, 'es' o 'son') tiene en cada caso un sentido distinto. En (7) expresa pertenencia de un miembro a una clase (VÉASE); en (8) expresa inclusión de una clase en otra; en (9) expresa predicación; en (10) expresa identidad (v.). Es necesario, pues, en cada caso en que así no ocurra, hacer explícito el sentido de la cópula, lo que se consigue indicando el correspondiente signo.

**COPULACIÓN (COPULATIO).** Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS.

**COPULATIO.** Véase PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS.

**COPULATIVO.** Véase CONJUNCIÓN, CÓPULA.

**CORDEMOY (GÉRAUD DE)** (1620-1684), nacido en París, fue tutor del Delfín y miembro de la Academia Francesa. Cordemoy fue uno de los más conocidos cartesianos franceses (véase CARTESIANISMO) y uno de los representantes del ocasionalismo (v.). Como hemos indicado en el artículo sobre este último concepto, Cordemoy parece haber sido el primero en ampliar la tesis ocasionalista de

## COR

Louis de la Forge — quien se limitaba a hacer intervenir a Dios una sola vez en la serie de las interacciones entre las sustancias pensante y extensa. En efecto, Cordemoy señaló que la intervención de Dios tiene lugar en cada una de las interacciones y que es, por consiguiente, continua y constante. Además de ello, Cordemoy se inclinó a la tesis, también descrita en el artículo citado, según la cual la cooperación humana a la operación divina va acompañada de cierto afecto o tonalidad, es decir, de cierta inclinación a su aceptación o no aceptación, único modo de poder dar un sentido al término 'libertad' y, por lo tanto, de no considerar el hecho de ser espectador en el mundo y no actor como identificable con un objeto inanimado cualquiera.

**Obra principal:** *Discernement du corps et de l'âme, en Six Discours, pour servir à l'éclaircissement de la physique*, Paris, 1666, 3ª ed., con dos nuevas disertaciones, y el título: *Disertations philosophiques sur le discernement du corps et de l'âme*, Paris, 1690, 2 vols. — Véase F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, 2 vols., 1854, 3ª ed., 1868, págs. 514 y sigs. — Albert G. A. Balz, *Cartesian Studies*, 1951, 3-27 y la bibliografía del artículo OCASIONALISMO.

**CORNELIUS (HANS)** (1863-1947) nac. en Munich, profesor desde 1894 en Munich y desde 1910 en Frankfurt, considera la psicología, en la forma que él mismo le dio, como el fundamento de la filosofía. Ahora bien, esta psicología, aunque "ciencia empírica", no convierte a la filosofía en una ciencia psicologista; el nombre que mejor le convendría es, pues, según Cornelius, el que Husserl y Rehmke dieron a sus respectivas disciplinas fundamentales: "fenomenología pura" o "ciencia fundamental filosófica". Con ello quiere dar a entender Cornelius que su filosofía es análoga a la de dichos pensadores, bien que construida con independencia de ellos. Lo mismo podría decirse de la relación entre Cornelius, y Mach y Avenarius. Generalmente se le considera influida por estos pensadores, especialmente en su doctrina de la economía del pensamiento; sin embargo, Cornelius rechaza estas influencias *directas* y señala que fue conducido a teorías análogas partiendo de una elaboración independiente de las ciencias naturales. De

## COR

todos modos, la filosofía de Cornelius es una de las filosofías típicas del tránsito del positivismo empirista al descriptivismo neutral, en parte imanentista y en parte también psicológico-genético. Su crítica del neokantismo sigue la misma vía: opuesto a la cosa en sí y a la interpretación idealista crítica de Kant, admite, sin embargo, un kantismo de sesgo fenomenalista en el cual se intenta una indagación de la significación de los conceptos que no sea puramente idealista, pero tampoco estrictamente causal-genética. En todo caso, lo genético-causal pertenece, según Cornelius, a la descripción pura de los fenómenos y no a la mera reconstrucción empírica de ellos. Como dice el propio filósofo, "la significación de todos los conceptos debe ser mostrada en última instancia por medio de los elementos inmediatamente dados" (*Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, etc., t. II, pág. 13). En otros términos, Cornelius admite el valor pleno de la experiencia como fuente de conocimiento, pero da a esta experiencia un sentido amplio y total, no restringido a una forma particular psicologista. De ahí la superación del fenomenismo desde dentro por medio del reconocimiento de conceptos de validez universal, y la admisión de los juicios de valor, únicos que pueden fundamentar la acción libre del hombre, y con ello el reino del espíritu bajo la forma de la historia y de la cultura.

Obras principales: *Versuch einer Theorie der Existenzurteile*, 1894 (*Ensayo de una teoría de los juicios existenciales*). — *Psychologie als Erfahrungswissenschaft*, 1897 (*La psicología como ciencia de la experiencia*). — *Einleitung in die Philosophie*, 1903 (*Introducción a la filosofía*). — "Psychologische Prinzipienfragen" (*Zeitschrift für Psychologie*, XLII y XLIII [1906]). — *Elementargesetze der bildenden Kunst*, 1908 (*Leyes elementales del arte plástico*). — "Die Erkenntnis der Dinge an sich", *Logos*, I (1910-11), 361-67. ("El conocimiento de las cosas en sí"). — *Transzendente Systematik. Untersuchungen zur Begründung der Erkenntnistheorie*, 1916 (*Sistemática trascendental. Investigaciones para la fundamentación de la teoría del conocimiento*). — *Völkerbund und Dauerfrieden*, 1919 (*Unión de los pueblos y paz perpetua*). — *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 1926 (*Comentario a la crítica de la razón pura, de*

## COR

*Kant*). — Autoexposición en: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, t. II, 1921. — Véase art. de J. Leszcynski sobre la "teoría del mundo" de Cornelius en *Kwartalnik filozoficzny*, de Cracovia, XVIII (1949). — También, C. A. Emge, "Hans Cornelius (1863-1947)", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, IV (1949), 164-70.

CORNUTO (L. ANNAEUS CORNUTUS) de Leptis o Testis (Libia), filósofo del llamado estoicismo nuevo, desterrado por Nerón a una isla hacia el año 66 después de J. C., se destacó por sus escritos de interpretación alegórica de la mitológica helénica. Cornuto empleó a tal efecto los conceptos de la filosofía —especialmente de la cosmología y de la psicología— estoica. Así, Zeus era interpretado como el Alma del mundo; Atenas, como la Inteligencia (de tal Alma), etc. No se trataba de una innovación, pues existía ya una tradición exegética en tal sentido (particularmente en las interpretaciones alegóricas de Hornero; el propio Cornuto declara que su obra es un compendio del περί θεῶν, de Apolodoro). Pero hay en Cornuto, cuando menos implícitamente, ciertas ideas —por ejemplo, de una cierta "emanación" de una realidad respecto a la otra— que podían considerarse como distintas de las tradicionales.

La obra exegética alegórica de Cornuto se titula Ἐπιδρομή τῶν κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν θεολογίαν παραδεδομένων (citada como *De natura deorum*, o también *Compendium theologiae graecae*). Edición por C. Lang (Teubner, 1881). — Véase Martini, *De L. Annaeo Cornuto*, 1825. — R. Reppe, *De L. A. Cornuto*, 1906 (Dis.). — Artículo de H. von Arnim sobre Cornuto (Annaeus 5) en Pauly-Wissowa.

## CORPUS ARISTOTELICUM.

Véase ARISTÓTELES.

CORPUS GALENICUM. Véase GALENO.

CORPUS HERMETICUM. En ciertos medios filosóficos (neopitagóricos, platónicos, eclécticos, etc.) ejerció influencia un conjunto de escritos atribuidos al Dios egipcio Thoth (o Tot), que se suponía equivalente al dios griego Hermès (en tanto que dios de la comunicación e inventor de ciertas técnicas, como la escritura y la aritmética) y que por este motivo se reúnen con el nombre de

## COR

*Corpus Hermeticum*. El dios Thoth al cual se refieren tales escritos es el Gran Thoth, por lo que el Hermes correspondiente es llamado Hermes Trimegistos (τριμέγιστος) o Hermes Tres Veces Grande, equivalente a la expresión antes usada por los griegos de Grande, Grande y Grande: μέγιστος καὶ μέγιστος καὶ μέγιστος—τος. Según ha indicado A.-J. Festu-gière, el *Corpus Hermeticum* no es, como algunos autores (por ejemplo, R. Reitzenstein) han supuesto, un escrito usado por cofradías herméticas (como la llamada "cofradía de Poi-mandres"), sino un conjunto muy variado de escritos de astrología, medicina astrológica, recetas de magia, obras de alquimia, tratados de filosofía, cuestiones de astronomía, física, psicología, embriología, etc., puestos bajo el patrocinio de Hermès y que comenzaron a ejercer influencia en el momento en que se produjo un retroceso de la tradición racionalista griega y en que toda la anterior mezcla fue considerada como "el verdadero conocimiento". Los escritos en cuestión contienen una parte de edificación moral y religiosa, pero ninguna referencia a prácticas del culto o rituales. Ahora bien, el hermetismo posee dos formas de acuerdo con el aspecto que haya sido subrayado por los correspondientes escritos herméticos. Por un lado hay un hermetismo que puede llamarse filosófico, más griego que egipcio (no obstante las referencias constantes a los mitos egipcios y el propósito de unir la religión griega con la egipcia). Los escritos de varios autores sobre los mitos egipcios y sobre los misterios egipcios (Plutarco, Asclepiades, Jámblico, etc.) están dentro de esta dirección. Pero los ejemplos clásicos de ella son los *Tratados herméticos* atribuidos a Poimandres y a Asclepio, tratados de origen intelectual griego en los cuales se desarrolla, bajo la forma de una revelación de Hermès, una cosmogonía, una antropología y una escatología, con numerosas doctrinas análogas a las del gnosticismo: formación del mundo en el *Primer Padre*, origen del *Hombre Arquetípico*, pérdida del alma en el cuerpo y divinización del alma en su ascenso por los círculos planetarios. Por otro lado hay un hermetismo que puede llamarse astrológico (o mágico-astrológico), menos interesado por

## COS

la especulación teosófica que en ciertas prácticas basadas en supuestas correspondencias entre fenómenos terrestres y fenómenos celestes, y entre las partes de la Naturaleza y las del cuerpo humano. En otros términos, y como indica Festugière, mientras en un sentido el hermetismo desemboca en una pura contemplación espiritual, en el otro conduce a una compleja demonología que ofrece rasgos primitivistas. No es infrecuente que los dos tipos de hermetismo se combinen en una sola doctrina y que en algunos casos — como en el de Juliano el Apóstata — haya habido una singular mezcla de mística intelectual y de magia naturalista.,

Edición del *Corpus Hermeticum* por A. D. Nock y A.-J. Festugière, trad. francesa de A.-J. Festugière, 4 vols.: I, 1945; II, 1945; III, 1954; IV, 1954. — Otra edición: *Hermetica, the Ancient Greek and Latin Writings which contain Religious or Philosophic Teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, con trad. ing., notas e índices por Walter Scott, 4 vols.: I, 1924; II, 1925; III, 1926; IV, 1936. — Véase L. Ménard, *Hermès Trismégiste, 1867* (con trad.). — R. Reitzenstein, *Zwei Religionsgeschichtlichen Fragen*, 1901. — *Id.*, *id.*, *Potmändres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, 1904. — H. H. Schaefer, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, 1926 [Studien der Bibl. Warburg, VII]. — Th. Zielinski, "Hermes und die Hermetik", *Archiv für Religionswissenschaft*, VIII (1905) y IX (1906). — P. Boylon, *Thoth, the Hermes of Egypt*, 1922. — A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols.: I (*L'Astrologie et les sciences occultes*, con apéndice sobre el hermetismo árabe por L. Massignon), 1944; II (*Le Dieu Cosmique*), 1949; III (*Les doctrines de l'âme*), 1953; IV (*Le Dieu inconnu et la Gnose*), 1954. Del mismo autor, el folleto *L'Hermétisme*, 1948.

COSA. Los escolásticos consideran el concepto de cosa (*res*) como uno de los conceptos trascendentales (v.) — siendo los otros conceptos el de algo (*aliquid*), lo uno (*unum*), lo verdadero (*verum*) y lo bueno (*bonum*). La cosa es uno de los cinco modos de ser (*modi essendi*) y su modo de ser corresponde, en general, al de todo ente (*ens*). El concepto de cosa se distingue del de ente sólo por una

## COS

distinción (v.) de razón racionante. En cambio, el concepto de cualquiera de los otros trascendentales no es en modo alguno sinónimo con el concepto de ente.

A veces se considera que las cosas son las entidades individuales, y en particular las existencias materiales individuales. Estas definiciones tienen el inconveniente de ser demasiado vagas (pues el concepto de entidad individual no es en modo alguno preciso) o demasiado restringidas (pues el concepto de cosa en tanto que uno de los modos de ser del ente tiene mayor extensión que el concepto de cosa material).

Más aceptable — aunque no exento de dificultades — es ligar el concepto de cosa con el de substancia. En numerosas ocasiones al hablar de la una hablamos de la otra, como cuando se dice, por ejemplo, "la cosa con sus propiedades". En todo caso, una vez que se ha introducido el concepto de cosa es menester indicar todavía de qué cosas se trata cuando se aplica aquel concepto. Puede hablarse, así, como ha hecho Spinoza, de cosas particulares, exteriores, físicas, creadas, etc., etc. Si se pretende que tenga alguna aplicación, el concepto de cosa (a menos que se identifique pura y simplemente con el concepto de ser) necesita una cierta determinación.

Uno de los modos de entender el concepto de cosa consiste en contraponerlo al concepto de persona. Según algunos autores, esta contraposición es meramente mental o conceptual. Ciertos pensadores (llamados "impersonalistas") consideran, en efecto, que la noción de persona puede siempre reducirse (ontológica o metafísicamente) a la de cosa. Otros pensadores (llamados "personalistas") consideran que la noción de cosa puede siempre reducirse (ontológica o metafísicamente) a la de persona. En ambos casos, sólo una de las nociones corresponde a una realidad. Los autores impersonalistas han sido por lo común (metafísicamente) realistas; los autores personalistas han sido por lo común (metafísicamente) idealistas. La expresión 'por lo común' es aquí necesaria, pues es posible encontrar doctrinas realistas que destacan la realidad y el valor de la persona, y doctrinas idealistas que pueden destacar la realidad y el valor de la cosa. Algunos autores rechazan que haya,

## COS

cuando menos de primera intención, posibilidad de reducción de la noción de persona a la de cosa y viceversa; lo que más bien hay es una contraposición irreductible y, como lo ha puesto de manifiesto Charles Renouvier, un dilema — uno de los dilemas, posiblemente el más fundamental, de la "metafísica pura". Para resolver este dilema hay que tomar una decisión. Es una decisión similar a la que tomó Fichte al pronunciarse en favor del idealismo para salvar la libertad. Renouvier tomó decisión en favor de la persona — lo que suponía, a su entender, una serie de posiciones metafísicas. Otros autores se inclinan a considerar que la noción de cosa no excluye la de persona, ni la de persona la de cosa; ambas se refieren a realidades fundamentales cuya relación es menester entonces explicar, y cuya interacción presenta problemas particularmente espinosos — aunque, según ciertos autores, lamentablemente artificiosos.

Los conceptos de cosa y de persona pueden considerarse, desde el punto de vista histórico, como conceptos en los cuales se expresan ciertas "concepciones del mundo" previas a las varias filosofías alojadas en cada una de ellas. En un cierto sentido del vocablo 'cosa' puede decirse que el pensamiento griego clásico tendió hacia el "predominio de la cosa". Esto equivale al predominio de un pensar de tipo "cosista" y substancialista. Aunque se admitiera que la realidad verdadera no es de naturaleza sensible, sino inteligible, se hablaba con frecuencia de ésta en un lenguaje calado sobre "las cosas" (Bergson alega, por lo demás, que este es el lenguaje de la inteligencia, a diferencia del lenguaje de la intuición). El concepto de persona, en cambio, va introduciéndose a medida que se reconocen tipos de realidad no reductibles a lo fijo, a lo estático, a lo exterior, a la figura, etc. Entre estos tipos de realidad destacan lo que se llama "vida íntima" o "espíritu". El cristianismo contribuyó a destacar dichos tipos de realidad al invertir las ideas "clásicas" sobre la relación entre el alma (VÉASE) y la Naturaleza. Mientras era corriente en la antigüedad clásica concebir el alma — o el espíritu, la razón, etc. — como una especie de culminación del movimiento de la Naturaleza, el cristianismo insistió en que la

## COS

Naturaleza estaba, por así decirlo, "en el alma". Hay, desde luego, muchas excepciones en las dos "tendencias". Por un lado, muchos neoplatónicos, al hacer de la Naturaleza una emanación de lo inteligible, se niegan a considerar que ésta es una culminación de aquélla; más bien ocurre que aquélla es una especie de "degradación" de éste. Por otro lado, no pocos elementos del tipo de pensar "cosista" se introducen en el pensamiento personalista de muchos eminentes filósofos cristianos, en particular escolásticos. Pero, en general, puede decirse que en la medida en que predomina la idea de ser como ser en sí, predomina asimismo la noción de cosa, y en la proporción en que predomina la idea de un ser como ser para sí, predomina la noción de persona.

Heidegger ha tratado del problema de "la cosa" en una conferencia así titulada ("Dais Ding", en *Gestalt und Gedanke*, ed. Academia Bávara de Bellas Artes, 1951, págs. 128-48; trad. esp. por Rafael Gutiérrez Girardot: "La cosa", *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, XI [1953], 3-20). Heidegger se refiere a varios sentidos etimológicos de "la cosa" y especialmente al sentido de "lo que importa a los hombres" o "el asunto", "el caso" (como en "Sabe sus cosas", es decir, lo que interesa, lo que importa). Se refiere asimismo a la significación habitual de 'cosa' en la metafísica occidental como "lo que en general de algún modo es" y también "el objeto", y concluye que el primer sentido es más esclarecedor que el segundo. Pues toda cosa es el presentarse de "lo-que-se-presenta" en el modo de ser un algo determinado. La cosa opera en el modo de cosificar, y cosificar es trazar y "afianzar el marco" por el cual el mundo es mundo. "Los hombres en cuanto mortales obtienen el mundo en cuanto mundo, habitándolo. Sólo lo que es eslabonado en el mundo [por medio de las cosas] llega a ser, de una vez, cosa."

COSA EN SÍ. Kant llamó "cosas en sí" (*Dinge an sich*) a las realidades que no pueden conocerse por hallarse fuera del marco de la experiencia posible, esto es, que trascienden las posibilidades del conocimiento tal como han sido delineadas en la *Crítica de la razón pura*. Las cosas en sí (compendiadas con frecuencia con el

## COS

nombre de "Cosa en sí", *Ding an sich*) pueden ser pensadas —mejor dicho, puede pensarse el concepto de una cosa en sí en tanto que es posible, o no envuelve contradicción—, pero no conocidas. Una cosa es pensar un concepto; otra es adscribir al mismo validez objetiva, esto es, posibilidad real y no meramente lógica.

Las cosas en sí se oponen a las apariencias (en el sentido kantiano de "Apariencia" (véase este término) ). Kant muestra que ni el espacio ni el tiempo son propiedades de cosas en sí. Muestra asimismo que los conceptos del entendimiento son trascendentales (véase TRASCENDENTAL) y no estructuras ontológicas propias de una realidad en sí.

La naturaleza y función del concepto de cosa en sí en la filosofía crítica de Kant ha sido objeto de numerosos debates, algunos de ellos incitados por el carácter vacilante del vocabulario kantiano. A veces Kant distingue entre cosa en sí y objeto trascendental (en la primera edición de la primera *Crítica*); a veces los identifica o deja simplemente de hablar del último (en la segunda edición). A veces la noción de cosa en sí parece distinta de la de noumeno; a veces, prácticamente idéntica. Como nos hemos referido a estos problemas en el artículo NOÚMENO, remitimos a él para un mayor esclarecimiento del problema de la cosa en sí kantiana. En el mismo artículo hablamos de las razones que llevaron a algunos autores (casi todos los idealistas postkantianos) a rechazar la cosa en sí (y el noumeno), así como a las dos distintas interpretaciones —fenomenista e idealista trascendental— que cabe dar a la filosofía kantiana según el papel menor o mayor que tiene la noción de cosa en sí. Pueden completarse estas informaciones con las proporcionadas en el artículo ANTINOMIA. Nos limitaremos aquí a completar la información ofrecida en dichos artículos con una breve reseña de lo que se ha llamado "el destino de la cosa en sí" en algunas filosofías postkantianas.

Jacobi sostuvo que "sin la cosa en sí no se puede penetrar en el recinto de la crítica de la razón pura", pero que "con la cosa en sí no se puede permanecer en él". De este modo subrayaba dicho autor el conflicto que se manifiesta en la *Crítica de la ra-*

## COS

*zón pura* entre la suposición de que las cosas (en sí) afectan la sensibilidad produciendo representaciones, y la idea de que el conocimiento se halla limitado al mundo fenoménico. Salomón Maimón puso de manifiesto la contradicción que implica pensar algo que no sea pensado en la conciencia, y admitir algo (aunque sea sólo como posible) que se halle fuera de la conciencia, afectándola de algún modo. Ya los primeros kantianos intentaron resolver el problema planteado por la cosa en sí eliminando la noción de ésta como un inadmisibles residuo realista. Algunos, como J. Segismund Beck, declararon que el concepto de cosa en sí resulta simplemente de la "forma de exposición" kantiana. Otros manifestaron que plantea un dilema que debe resolverse por medio de una decisión. Esta última posición fue adoptada por Fichte. Los neokantianos han rechazado asimismo la noción de cosa en sí. Lo mismo hizo Bradley al afirmar que las cosas en sí son incognoscibles, y que no se puede conocer ni siquiera que existen. En general, han rechazado la noción de cosa en sí tanto los fenomenistas como los idealistas objetivos. En cambio, algunos autores han afirmado que la cosa en sí es accesible, si bien no por medio del intelecto. Es lo que sucedió con Schopenhauer, quien identificó la cosa en sí con la Voluntad. Ello resultaba posible dentro de su pensamiento, por cuanto dicho autor sostenía que entre el noumeno y el fenómeno, entre lo inteligible y lo sensible no existe necesariamente relación causal.

Todos los comentarios a la *Crítica de la razón pura* (véase bibliografía de KANT [IMMANUEL]) se refiere a la cuestión de la cosa en sí. Véase también: Eduard von Hartmann, *Das Ding an sich und seine Beschaffenheit*, 1870. — P. Asmus, *Das Ich und das Ding an sich. Geschichte ihrer begrifflichen Entwicklung in der neuesten Philosophie*, 1873. — Rudolf Lehmann, *Kants Lehre vom Ding an sich. Ein Beitrag zur Kantphilologie*, 1878. — M. W. Drobisch, *Kants Ding an sich und sein Erfahrungsbe-griff*, 1885. — Akós Pauler, *Das Problem des Dinges an sich in der neueren Philosophie*, 1902. — Hans Cornelius, "Die Erkenntnis der Dinge an sich", *Logos*, I (1910-11), 361-7. — Cosmo Guastella, *La Cosa in se* (tomo II de la obra *Le ragioni del fenomeno*, 3 vols., 1921, 1922, 1923). —

## COS

Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, tomo III, 1920 (trad. esp.: *El problema del conocimiento*, III, 1957). — Erich Adickes, *Kant und das Ding an sich*, 1924. — Felice Battaglia, "La cosa in se", *Ann. della Reale Università di Cagliari*, 1927-28. — B. Noll, *Kants und Fichtes Frage nach dem Ding an sich*, 1936. — O. W. Miller, *The Kantian Thing-in-Itself, or the Creative Mind*, 1956. — Véase también bibliografía de NÓUMENO.

**COSMOLOGÍA.** En sentido general se llama cosmología a toda doctrina acerca del mundo (VÉASE), concebido como una totalidad. La cosmología se ocupa, por lo tanto, del conjunto del mundo, de su origen y de sus leyes. El término ha sido utilizado sobre todo por los escolásticos y por la escuela de Wolff, que han incluido dentro de la cosmología las investigaciones relativas al "sistema del mundo" tal como fueron realizadas por los antiguos y proseguidas, con supuestos distintos, por los filósofos y cultivadores de la moderna ciencia de la Naturaleza. Esto no quiere decir que otros autores, aun no empleando el término, no hayan también justificado la posibilidad de doctrinas cosmológicas, ya sea basadas en datos científicos o bien por medio de una previa ontología de la Naturaleza. En todo caso convendría atenderse para la significación tradicional del término 'cosmología' al uso que hoy día es ya clásico. Wolff definía la cosmología general como una *scientia mundi seu universi in genere* (*Cosmologia*, § 1). Esta *scientia* podía ser "científica" o "experimental" (*ibid.*, § 4). La cosmología general era llamada también trascendental. En el uso escolástico —formalmente muy próximo al anterior— la cosmología aparece como una parte de la metafísica especial, al lado de la psicología y de la teología natural. La cosmología trata entonces del mundo en general, como *omnitudo realitatis*, incluyendo en este estudio el examen de la naturaleza de los cuerpos y de las leyes universales por las cuales se rigen. Las cuestiones relativas al origen del mundo y, sobre todo, a la cuestión de si el mundo existe por sí o ha sido creado, son cuestiones centrales cosmológicas. Lo mismo ocurre con la cuestión de la composición última

## COS

de los cuerpos en tanto que presenta problemas de naturaleza racional. Los términos 'cosmología' y 'cosmológico' son usados, pues, casi siempre, con referencia a tales cuestiones, y del sentido que les corresponde derivan los problemas de las antinomias cosmológicas, así como el problema de la llamada prueba cosmológica de la existencia de Dios (véase Dios; II. PRUEBAS DE SU EXISTENCIA).

En la actualidad la cosmología —llamada con frecuencia *cosmología teórica*— es considerada como una disciplina científica, íntimamente ligada con la astronomía, la física teórica y la matemática, pero distinta en principio de ellas. Su principal tema consiste en la construcción de "modelos de universo" que sean a la vez lógicamente coherentes y no incompatibles con los datos fundamentales de la ciencia experimental de la Naturaleza. Las características generales del universo, su extensión en el espacio, duración en el tiempo y, ocasionalmente, origen y desarrollo, constituyen las principales preocupaciones de los cosmólogos. Los trabajos realizados al respecto se han intensificado durante los últimos cuatro decenios, siguiendo los progresos de la física teórica y las nuevas observaciones físicas y astronómicas. Ahora bien, las respuestas dadas a las anteriores cuestiones son muy variadas. Para algunos, el universo es estático y cerrado; para otros es dinámico y abierto; para algunos, tiene forma esférica; para otros, cilíndrica o hiperbólica; para algunos la curvatura del espacio es positiva; para otros, negativa. Los principales modelos de universo propuestos son: el de Einstein (cerrado, esférico, estático, finito), el de De Sitter (estático, vacío), el de Friedmann y Lemaître (dinámico, abierto, expansivo). La cuestión de la expansión del universo, suscitada por el desplazamiento de las rayas espectrales de las galaxias distantes hacia el rojo, ha dado lugar a muchos debates cosmológicos. En general, la expansión es admitida, pero las dificultades que ofrece son solucionadas de diversas maneras. Algunos cosmólogos, como Lemaître, admiten un "átomo primitivo" que al "explotar" ha engendrado el universo; otros, como Bondi, Gold y Hoyle, proponen la tesis de la creación (v.) continua de la materia, con el fin de expli-

## COS

car la presencia permanente de ésta en los lugares del universo que deberían estar vacíos a causa de la expansión; otros, como Gamow, presentan la teoría según la cual de un estado primordial de la materia se produjo, en menos de media hora, la serie de los elementos existentes en el universo: desde su "origen" el universo ha estado en continua expansión, pero llegará un momento de máxima rarefacción en el cual el universo se desintegrará, produciéndose de nuevo un estado primitivo que, a su vez, engendrará una nueva expansión. Es fácil ver que todas estas teorías, aunque apoyadas en observaciones astronómicas y empleando el instrumental matemático, se plantean problemas que habían sido tratados ya por las antiguas cosmologías y que inclusive algunas de sus soluciones se parecen extraordinariamente a varias de ellas. Es el caso de la concepción de una "materia primordial", o de una eterna expansión y concentración del universo, o de una creación continua de la materia. Así, como la teoría del conocimiento, la cosmología muestra muchos puntos de intersección entre el lenguaje científico y el filosófico. Para la cosmología en sentido tradicional: J. de Tonquédec, *Questions de cosmologie et de physique*, 1950. — M. Bunge, N. R., Hanson, S. Körner et al., artículos en *The Monist*, Vol. XLVII, 1 (1962) bajo el título general "Philosophical Implications of the New Cosmology". — G. C. McVitte, *Fact and Theory in Cosmology*, 1962. — Cosmología, platónica: F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, 1937. — Para la cosmología desde el punto de vista científico: E. Finlay-Freundlich, *Cosmology*, 1951 (*International Encyclopedia of Unified Science*, I, 8). — Cosmología moderna y cristianismo: E. A. Milne, *Modern Cosmology and the Christian Idea of God*, 1952 (Edward Cadbury Lectures, 1950). — Problemas de cosmología científica: C. F. von Ehrenfels, *Kosmogonie*, 1916. — E. W. Beth, *La cosmologie dite naturelle et les sciences mathématiques de la nature*, 1948. — M. K. Munitz, *Space, Time, and Creation. Philosophical Aspects of Scientific Cosmology*, 1957. — Exposición de la llamada *nueva cosmología* (Bondi, Hoyle, etc.): H. Bondi, *Cosmology*, 1952. — F. Hoyle, *The Nature of the Universe*, 1953. — H. Wein, *Zugang zu philosophischer Kosmologie*, 1954. — H. Bondi, W. B. Bonnor et al., *Rival Theories of Cosmology*, 1960. —

## COS

Felix Schmeidler, *Alte und moderne Kosmologie*, 1962 [Erfahrung und Denken, 9]. — Historia: A. Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, 1957.

COSMOLÓGICA (PRUEBA). Véase Dios (III), FÍSICO-TEOLOGÍA.

COSTUMBRES se llaman los hábitos adquiridos por el hombre, hábitos por medio de los cuales se desarrollan de un modo peculiar todos sus actos o una parte de ellos. La significación psicológica de las costumbres se refiere principalmente al carácter adquirido de estos actos en el curso de sucesivas acomodaciones o por mera repetición de acciones espontáneas libres; la significación ética, más general, se refiere al carácter moral de las costumbres por el cual su doctrina ha llegado a adquirir el sentido de ciencia de la moralidad. Según esto, las costumbres son el conjunto de actos que se organizan objetivamente como producciones del espíritu subjetivo y que llegan a erigirse en un sistema de normas válidas para este mismo espíritu. La discusión en torno a la idea de las costumbres en su acepción ética ha girado casi siempre alrededor de dicha validez objetiva y de su dependencia con respecto al reino de los valores, ya sea que la propia moral haya sido definida como simple teoría de las costumbres, de acuerdo con el significado originario que tenía la palabra *ἔθος*, ya sea que se haya mantenido una oposición entre la ciencia de las costumbres propiamente dicha y la moral llamada teórica en sus más diversos aspectos (formal, material, axiológica, etc.).

En suma: investigación sobre las costumbres se ha hecho, por un lado, de un modo empírico (J. J. Bachofen, E. Durkheim, E. Westermack, B. Malinowski, etc.); el problema de las costumbres es en este respecto un tema de la llamada "antropología" ("antropología social"). Algunos autores estiman que pueden derivarse normas éticas del estudio de las costumbres, pero la mayor parte de los antropólogos y sociólogos actuales ponen toda cuestión ética entre paréntesis o admiten que hay tantas "éticas" posibles como "sistemas de costumbres" o comunidades humanas. Por otro lado, el examen de las costumbres ha tenido un significado primariamente ético o moral. Así ocurre, por ejemplo, en el

## COU

significado kantiano de *Sitten*; la "metafísica de las costumbres" y la moral son entonces una y la misma cosa. Aunque no es siempre fácil distinguir entre el plano empírico-antropológico y el plano ético-teórico, convendría o distinguir en cada caso en qué sentido se usa el término 'costumbres' o emplear dos distintos términos para cada uno de los dos citados tipos de investigación. Como en la actualidad, el vocablo 'costumbres' tiene escasa circulación dentro del pensamiento ético, puede estimarse que dicho vocablo ha adquirido predominantemente un sentido empírico-antropológico.

En otro sentido, Hume habla de la costumbre o hábito como el fundamento de las inferencias derivadas de la experiencia. La costumbre se opone aquí, por lo tanto, al razonamiento, y aun cuando el propio Hume indica taxativamente que con este término no pretende haber dado razón última de tal propensión humana, el hecho es que la misma constituye "el único principio que hace útil nuestra experiencia y nos hace esperar en el futuro una serie de efectos similares a los que han tenido lugar en el pasado" (*Enquiry*, V, 1).

Lucien Lévy-Bruhl, *La morale et la science des moeurs*, 1903 (trad, esp.: *La moral y la ciencia de las costumbres*, 1929). — F. Tönnies, *Die Sitten*, 1909. — C. Constantin Pavel, *L'irréductibilité de la morale à la science des moeurs*, 1935. — Georges Gurvitch, *Morale théorique et science des moeurs, leurs possibilités, leurs conditions*, 1937, 2a ed., rev. y corregida, 1948, 3a ed., 1961.

COURNOT (ANTOINE AUGUSTIN) (1801-1877), nac. en Gray (Garona), prof. en Lyon y en Grenoble (desde 1854) y rector de la Academia de Dijon, se inclina en sus reflexiones sobre el conocimiento a una posición que puede llamarse relativista o probabilista, pero no en un sentido escéptico, sino crítico, entendiendo por 'relativismo' la afirmación de que solamente son cognoscibles las relaciones fenoménicas; y por 'probabilismo' la definición del juicio del conocimiento como una probabilidad que tiende a aproximarse a un límite representado por el saber de lo que la cosa es en sí. El ideal del conocimiento consiste, según Coumot, en efectuar esta aproximación en una medida cada vez mayor, reduciendo sucesivamente las hipótesis y teorías

## COU

a principios más simples y más comprensivos, como en física se unifican las diversas relaciones en leyes únicas que abarcan campos aparentemente distintos. Cuanto más amplia y general es una ley tanto más cercana se encuentra al límite jamás alcanzable que proporciona la esencia de las cosas. De ahí que la filosofía tenga por misión elaborar una teoría de las categorías o ideas fundamentales destinadas a producir enlaces cada vez más estrechos entre relaciones fenoménicas distintas hasta llegar a una ley general y universal que pueda comprenderlas a todas. La justificación en el empleo de cada una de las ideas fundamentales radica en su mayor o menor adecuación a los fenómenos sobre los cuales se aplica; esta separación entre los distintos grupos de saberes no equivale, sin embargo, para Cournot, a una distinción entre regiones ontológicas. Por eso las categorías aplicadas a la matemática vuelven a cobrar en cierto modo vigencia cuando se pasa a los fenómenos sociales superiores, donde el espíritu y la razón triunfan sobre la oscura zona de la vitalidad. Este empirismo en el empleo de las ideas fundamentales conduce a Cournot, finalmente, a la aceptación de la posibilidad de un dominio religioso de lo sobrenatural "como consecuencia necesaria de la inclinación del hombre" y, por consiguiente, como un hecho efectivo, para explicar el cual es preciso utilizar distintas ideas fundamentales.

Obras: *Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses*, 1838. — *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, 1843. — *Essai sur les fondements de la connaissance et sur les caractères de la critique philosophique*, 2 vols., 1851, 2a ed., 1912, 3a ed., 1922. — *Des méthodes dans les sciences de raisonnement*, 1865. — *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, 1872 (*Historia de los movimientos intelectuales y de las instituciones en los tiempos modernos*, 1946). — *Matérialisme, Vitalisme, Rationalisme*, 1875. — *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, 1881 (hay trad, esp.: *Tratado del encadenamiento de las ideas fundamentales en las ciencias y en la historia*, 1946). — Véase F. Mentre, *Coumot et la Renaissance du probabilisme au XIXe siècle*, 1908.

## COU

— A. Darbon, *Le concept du hasard dans la philosophie de Cournot*, 1911. — E. P. Bottinelli, *Cournot, métaphysicien de la connaissance*, 1913. — Gaston Milhaud, *Études sur Cournot. Le développement de la pensée de Cournot*, 1927. — R. Ruyer, *L'humanité de l'avenir d'après Cournot*, 1930. — Jean de la Harpe, *De l'ordre et du hasard. Le réalisme critique d'A. Cournot*, 1936. — Varios autores (Amoroso, Baudin, Bordin, de Pietri-Tonelli, de la Harpe, Lanzillo, Roy, von Mises), *Cournot nella economia e nella filosofia*, 1939. — S. W. Floss, *An Outline of the Philosophy of A. A. Cournot*, 1941 (tesis). — A. Waismann, "Introducción a la historiografía cournotiana", en *Cuatro ensayos sobre el pensamiento histórico*, 1959. — Émile Callot, *La philosophie biologique de Cournot*, 1960.

COUSIN (VICTOR) (1792-1867), nac. en París, profesó en la Universidad de París y en la Escuela Normal Superior. Su posición es usualmente calificada de ecléctica y de espiritualista. Influido por la escuela escocesa en las direcciones que desde los ideólogos condujeron a la reacción activista y voluntarista de Maine de Biran y Royer-Collard, así como por la filosofía del idealismo alemán, con cuyos principales adalides, Schelling y Hegel, mantuvo relaciones personales, pretendió conciliar en un sistema poco definido lo que estimaba verdadero en todos los sistemas, considerados como manifestaciones parciales de una verdad única y más amplia. Relacionado con esta tendencia se halla su interés por la historia de la filosofía, en la que con sus discípulos realizó amplias investigaciones, y que, de modo parecido a Hegel, concibió como la manifestación de sucesivas etapas del espíritu, pero que, en oposición a él, no entendió como una revelación o autodespliegue del Espíritu absoluto en el proceso de la historia, sino como formas del espíritu susceptibles de regresión e indefinidamente repetidas. Estas formas pueden reducirse, según Cousin, a cuatro. Ellas son, por así decirlo, los diferentes aspectos de una historia de la filosofía que no puede sustituir a la propia filosofía, porque hay en ésta, como conciliación superior, algo más que en su historia: "la historia de la filosofía no lleva en sí misma su claridad y no constituye su propio fin". En primer tér-

## COU

mino, hay el sensualismo, que quiere explicar por la sensación todos los fenómenos o, mejor aun, que considera aquélla como el único orden de fenómenos existente en la conciencia. A su lado, el idealismo atiende a otra realidad descuidada por el sensualismo, pero a su vez descuida la sensación y olvida la coexistencia de idea y sensación en la conciencia. Luego, el escepticismo refuta los dos dogmatismos anteriores, pero toma por error total lo que no es sino error parcial, acabando en un dogmatismo de nuevo cuño. Finalmente, para salvar las dificultades anteriores, la reflexión se inclina a la espontaneidad y, situándose más acá de todo análisis, se convierte en misticismo. Estos cuatro sistemas "han sido; por lo tanto, tienen su razón de ser; por lo tanto, son verdaderos cuando menos en parte", si uno de ellos perece "toda la filosofía está en peligro" (*Hist. gén. de la phil.*, Lee. I). Según Cousin, la observación directa de la realidad, tal como es dada a la conciencia, permite advertir el origen de los datos que el análisis de Condillac había descompuesto artificialmente en sensaciones, y permite, al propio tiempo, que sean aceptadas como primitivas las facultades activas del espíritu y las mismas condiciones de la posibilidad del conocimiento universal de las cosas. Dicha razón de origen equivale a reconocer como verdaderos los principios negados o dejados en suspenso por el análisis es-céptico y a afirmar las entidades que, como la substancia y la causalidad, y en cuanto soporte de ellas, Dios, son disueltas o relegadas a lo inconcebible por la crítica. La filosofía de Cousin, que coincidió con la situación política conciliadora de su época, ha sido casi siempre combatida como superficial; en todo caso, se extendió rápidamente por algunos países, sobre todo en España, Italia y en algunos países hispano-americanos, particularmente en Cuba, donde dio lugar a ardientes polémicas (véase LUZ Y CABALLERO). En Francia se formó bajo la influencia de Cousin una escuela llamada ecléctica o espiritualista que constituyó, por así decirlo, la filosofía oficial desde la revolución de julio de 1830 hasta la caída de la monarquía constitucional de Luis Felipe en 1848. Entre sus adherentes mencionamos a Jules

## COU

Simon (1814-1896): *Histoire de l'École d'Alexandrie*, I, 1844; II, 1845. — *Le deoír*, 1853. — *La religion naturelle*, 1856. — *La liberté de conscience*, 1857. — *La liberté politique*, 1859. — *La liberté civile*, 1859; Ph. Damiron (1794-1862): *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIXe siècle*, 2 vols., 1828. — *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIIIe siècle*, 3 vols., 1857-62; Émile Saisset (1814-1863): *Essai de philosophie religieuse*, 1859. — *Précurseurs et disciples de Descartes*, 1862. — *L'âme et la vie; étude sur la renaissance de l'anémisme*, 1864. — *Le scepticisme; Aenesidemus, Pascal et Kant*, 1865. — *Essais sur la philosophie et la religion au XIXe siècle*, 1865. — *Critique et histoire de la philosophie*, 1865; B. Hauréau (1812-1896): *De la philosophie scolastique*, 1850. — *Histoire de la philosophie scolastique*, 3 vols., 1872-81. — *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, 1890-93; Francisque Bouillier (1813-1899): *Théorie de la raison impersonnelle*, 1845. — *Histoire de la philosophie cartésienne*, 1854. — *Du plaisir et de la douleur*, 1855. — *Le principe vital et l'âme pensante*, 1862. — *De la conscience en psychologie et en morale*, 1872; E. Caro (1828-1887): *Études morales sur le temps présent*, 1855. — *L'idée de Dieu*, 1864. — *Le matérialisme et la science*, 1867. — *Problèmes de morale sociale*, 1876. — *Le Pessimisme au XIXe siècle*. Leopardi, Schopenhauer, Hartmann, 1878. — *Philosophie et philosophes*, 1888; A. Edouard Chaignet (1818-1901): *Essai sur la psychologie d'Aristote*, 1844. — *Les principes de la science du beau*, 1860. — *Pythagore et la philosophie pythagoricienne*, 1873. — *Histoire de la philosophie des Grecs*, 1887-93; Charles de Rémusat (1797-1875): *Essais de philosophie*, 1842. — *Abélard*, 1845. — *De la philosophie allemande*, 1845. — *Saint Anselme de Cantorbéry; tableau de la vie monastique et de la lutte du pouvoir spirituel avec le pouvoir temporel au XIe siècle*, 1853. — *Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie et son influence jusqu'à nos jours*, 1857. — *Histoire de la philosophie en Angleterre, depuis Bacon jusqu'à Locke*, 1875; Adolphe Franck (1809-1893): *De la certitude*, 1847. — *Étu-*

COU

des orientales, 1861. — *Réformateurs et publicistes de l'Europe. I. Moyen âge et Renaissance*, 1863. II. *Le XVIIIe siècle*, 1881. — *Philosophie du Droit pénal*, 1863. — *La philosophie mystique en France à la fin du XVIIIe siècle. Saint Martin et son maître Martinez Pasqualis*, 1866. — *Philosophie et religion*, 1869. — *Essais de critique philosophique*, 1885. — *Philosophie du Droit civil*, 1886. — *Nouveaux Essais*, 1890. — Franck fue, además, redactor y director del *Dictionnaire des sciences philosophiques*, 6 vols., 1844-52; 2° ed. en 1 vol., 1875). Todos ellos se distinguieron no sólo en la elaboración de la filosofía "espiritualista", sino también y muy especialmente en los estudios de historia de la filosofía. Pero sobre todo hay que mencionar como procedentes de la "escuela" a E. Vacherot (VÉASE) y a Paul Janet (1823-1899: *La Famille*, 1855. — *Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et dans les temps modernes*, 2 vols., 1858. — *Études sur la dialectique dans Platon et dans Hegel*, 1860. — *La philosophie du bonheur*, 1863. — *La morale*, 1874. — *Les causes finales*, 1874. — *Saint-Simon et le saint-simonisme*, 1878. — *La philosophie contemporaine française*, 1879. — *Les origines du socialisme contemporain*, 1883. — *V. Cousin et son oeuvre*, 1885. — *La philosophie de Lamennais*, 1890. — *Principes de métaphysique et de psychologie*, 2 vols., 1897), que desarrolló el eclecticismo en el sentido de una teoría pura de la ciencia dentro de la cual se da no solamente la realidad, sino también la posibilidad de conciliar sus contradicciones.

Las obras de Cousin consisten principalmente en sus cursos: el llamado *Cours d'histoire de la philosophie moderne*, publicado en dos series y en numerosas ediciones, corregidas y aumentadas. La primera serie, en 5 vols., publicados por vez primera en 1841, abarca las obras siguientes: *Premiers essais de philosophie*. — *Du vrai, du beat et du bien*. — *Philosophie sensualiste*. — *Philosophie écossaise*. — *Philosophie de Kant*. La segunda serie, en 3 vols., publicados por vez primera en 1829, abarca las obras siguientes: *Introduction à l'histoire de la philosophie*. — *Histoire générale de la philosophie jusqu'à la fin du XIIIe siècle* [2 vols.]. La primera serie reproduce cursos dados de 1815 a 1820; la segunda serie, cursos de 1828 y

COU

1829. Además se deben a Cousin: *Fragments philosophiques*, 1826 (numerosas ediciones, la última en 5 vols.). — *De la Métaphysique d'Aristote*, 1835. — *Études sur Pascal*, 1842, y ediciones de varios autores (Platón, Abelardo, Pascal, etc.). — Edición de obras completas, 1846 y siguientes. — Véase Barthélemy Saint-Hilaire, *V. Cousin, sa vie, sa correspondance*, 3 vols., 1858. — J. Élaux, *La philosophie de M. Cousin*, 1864. — Jules Simon, *Victor Cousin*, 1877. — Paul Janet, *Victor Cousin et son oeuvre*, 1885. — Dagobert Nellhaus, *Der Einfluss des deutschen Idealismus auf der Entwicklung der Philosophie V. Cousins*, 1915. — Hermann J. Ody, *V. Cousin. Ein Lebensbild im deutsch-französischen Kulturraum*, 1953. — A. Cornelius, *Die Geschichtstheorie V. Cousins. Unter besonderer Berücksichtigung des hegelschen Einflusses*, 1958 [Kölner romanistischen Arbeiten, N. S., 14].

COUTURAT (LOUIS) (1868-1915) nac. en París, profesor desde 1895 en la Universidad de Toulouse, desde 1895 a 1899 en Caen y a partir de 1905 en el Collège de France, fue uno de los más constantes defensores en Francia de la investigación lógica simbólica y uno de los que propugnaron la formación de una *mathesis universalis* y de una lengua universal. Según Couturat, sólo la consecuente aplicación del simbolismo puede permitir que la filosofía salga del reino de la vaguedad a que le condena la imprecisión del lenguaje cotidiano. Couturat polemizó contra Poincaré, el cual se oponía al movimiento de la lógica matemática, e investigó los precedentes modernos de este movimiento, especialmente en Leibniz, cuya lógica comentó extensamente y algunos de cuyos escritos inéditos de índole lógica publicó por vez primera. Nos hemos referido a algunas de las ideas de Couturat en los artículos sobre antinomia y sobre infinito (VÉANSE). En lo que toca a este último problema, hay que tener en cuenta que Couturat pasó del finitismo al infinitismo en la matemática, defendiendo las doctrinas de Cantor.

Obras: *De l'infini mathématique*, 1896. — *La logique de Leibniz d'après des mss. inédits*, 1901, reimp. 1962. — *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, 1903. — *Les principes des mathématiques*, 1905. — *L'algèbre de la logique*, 1905. — *Histoire de la langue universelle*, 1903

CRA

(en colaboración con M. Léau). — Véase C. C. Dassen, *Vida y obra de L. Couturat*, 1939.

CRANTOR (ca. 340-290 antes de J. C.) nac. en Soli, pasó a Atenas, donde escuchó, según Diógenes Laercio (IV, 24), las lecciones de Jenócrates y Polemón. Miembro de la antigua Academia platónica (VÉASE), se ocupó principalmente, como Crates y Polemón, de cuestiones éticas. También como los citados autores insistió en la conveniencia de una sabia mezcla de las pasiones, las cuales deben ser medidas y aprovechadas y no, como predicaban los cínicos y estoicos, suprimidas. Se debe a Crantor una obra *Sobre la pena*, *Περὶ πένθους* así como un comentario al *Timeo*. Por lo demás, Crantor parece haber sido el primero de la larga serie de comentaristas de este diálogo platónico.

F. Schneider, "De Crantore Solensis philosophi Academicorum philosophiae addicti libro, qui Περὶ πένθους inscribitur, commentatio", *Zeitschrift für Altertumswissenschaft*, Nr. 104-5, 1836. — M. H. Ed. Meier, *Ueber die Schrift des Crantor Περὶ πένθους*, 1840. — F. Kayser, *De Crantore Academico*, 1881 [con los fragmentos] (Dis.). Artículo sobre Crantor (Crantor) por J. von Arnim en Pauly-Wissowa.

CRATES, de Atenas, llamado el platónico para distinguirlo de Crates de Tebas, el cínico, y de Crates de Tarso (asimismo platónico, pero de la Academia nueva), fue escolarca de la Academia platónica desde 270/69 hasta 268/4 antes de J. C. Sus doctrinas coinciden en gran parte con las de Polemón, pues también como éste se dedicó principalmente a la ética. Según Diógenes Laercio (IV, 22), Crates había estudiado con Teofrasto antes de pasar a la Academia (VÉASE), en donde mantuvo relaciones muy estrechas con Polemón, con Crantor y con Arcesilao, de quien fue, al parecer maestro. Fue también maestro del cínico Bion de Borístenes, y esta relación personal permite ver la conexión que hay en las doctrinas éticas entre algunos de los antiguos académicos y los primeros cínicos.

Véase artículo sobre Crates de Atenas (Krates, 8), por J. von Arnim en Pauly-Wissowa.

CRATES de Tebas (*fl.* 326 antes de J. C.) fue, según Diógenes Laer-

## CRE

cio (VI, 85), uno de los discípulos de Diógenes el Cínico, y según Hipoboto discípulo de Brisón el Aqueo. La primera opinión es la más plausible. Autor de un poema burlesco, Πάγνια, en el cual parodió la epopeya, la elegía y la tragedia, Crates de Tebas defendió por el sarcasmo y la ironía los puntos de vista cínicos contra las opiniones de otros filósofos. Su actuación como filósofo cínico se manifestó, entre otros modos, en su costumbre —relatada por Diógenes Laercio— de "abrir las puertas" de las casas y exhortar a sus moradores. Su desprecio de las convenciones se manifiesta en la respuesta que, al parecer, dio a Alejandro Magno cuando éste le preguntó si desearía que reconstruyera su ciudad: "¿Por qué es necesario reconstruirla?" En esta tendencia le siguió Mónimo de Siracusa (discípulo asimismo de Diógenes el Cínico). Como Crates de Tebas, Mónimo escribió versos burlescos, dos libros *Sobre los impulsos* ( Περὶ ὀρμῶν) de Tebas defendió por el sarcasmo y un *Protréptico* ( Προτρεπτικόν) o *Exhortación* (a la filosofía).

Artículo de J. Stenzel sobre Crates de Tebas (Krates, 6) en Pauly-Wis-sowa.

CREACIÓN. El término 'creación' puede entenderse filosóficamente en cuatro sentidos: (1) Producción humana de algo a partir de alguna realidad preexistente, pero en tal forma que lo producido no se halle necesariamente en tal realidad; (2) Producción natural de algo a partir de algo preexistente, pero sin que el efecto esté incluido en la causa, o sin que haya estricta necesidad de tal efecto; (3) Producción divina de algo a partir de una realidad preexistente, resultando un orden o un cosmos de un anterior caos; (4) Producción divina de algo a partir de la nada o *creatio ex nihilo*.

El sentido (1) es el que se da usualmente a la producción humana de bienes culturales, y muy en particular a la producción o creación artística. Este sentido ha estado ligado con frecuencia, cuando menos en la historia de la filosofía occidental, y en particular a partir del cristianismo, a los sentidos (3) y (4). El creador, y más específicamente el artista, han sido a veces comparados con un domiurgo y a veces con un Dios — con un Dios, sin embargo, finito, y sólo

## CRE

capaz de producir cosas finitas, por valiosas y hasta sublimes que fuesen. Puede hablarse en este respecto de una "gran analogía" (véase M. C. Nahm, *op. cit. infra*) como consecuencia de los intentos de explicación de la actividad estética a base de una comparación de esta actividad con la divina. Esta explicación ha sido doble: por un lado, se ha comparado al artista y a Dios como creadores en el sentido (4); por el otro, se los ha comparado con "productores" o "hacedores" en el sentido (3). Los problemas que ha suscitado la noción de creación en el sentido (1) han sido múltiples, pero se han centrado por lo común en los niveles siguientes: psicológico, estético (y axiológico) y teológico. Filosóficamente, la estética (VÉASE) es la disciplina que se ocupa preferentemente de la cuestión de la creación artística, estableciéndose con frecuencia analogías entre este tipo de creación y otros tipos de creación: la científica, la política, la filosófica, etc. Dentro del presente sentido de la creación puede incluirse asimismo el concepto existencial de la creación de la propia existencia en el curso de decisiones últimas.

El sentido (2) ha sido usado especialmente por autores que han dado ciertas interpretaciones a la evolución del mundo y especialmente de las especies biológicas. Es lo que sucede con la noción de "evolución creadora" en Bergson, pero también en muchos de los autores que han desarrollado el concepto de evolución emergente (VÉASE).

El sentido (3) es el que tiene la creación cuando se interpreta en la forma de un demiurgo (v.) de tipo platónico. También se puede incluir en este sentido la noción de emanación (v.), pero entonces hay que introducir modificaciones sustanciales. En cuanto al sentido (4) es el que ha sido considerado más propio dentro de la tradición hebreo-cristiana y a él nos referiremos con particular detalle en el curso del presente artículo. Nos ocuparemos en éste sobre todo de las discusiones en torno al concepto de creación de la nada, y del conflicto entre las posiciones helénica y cristiana al respecto, y terminaremos planteando algunos problemas en relación con varios modos contemporáneos de entender esta noción.

La creación en el sentido de una

## CRE

producción original de algo, pero a base de alguna realidad preexistente fue ampliamente tratada por los griegos. Éstos no podían admitir —y, de hecho, concebir— otra forma de creación, de acuerdo con el principio *ex nihilo nihil fit*. A esa producción llamaron los griegos ποίησις, "poesía", obra, producción. Podía tener lugar de diversas formas y en diversas realidades — como producción del universo, de los seres orgánicos, de objetos ingenidados por el hombre, etc. Cuando la producción tenía lugar en el pensamiento se topaban con ciertas dificultades: producir un pensamiento no parece ser lo mismo que producir un objeto. Sin embargo, los griegos procuraron entender un modo de producción a partir del otro. Algunos —epicúreos, en parte estoicos— trataron de explicar la producción del pensamiento por analogía con la producción de "cosas". Otros —los neoplatónicos principalmente— siguieron el camino inverso. Esta última concepción se extendió rápidamente al final del mundo antiguo, hasta el punto de que a veces ha sido considerada como la típicamente helénica. Aunque no puede generalizarse demasiado en este terreno, es justo reconocer que hubo durante la época del helenismo una fuerte tendencia a representarse las causas eficientes bajo la especie de los modos causales imitativos o finales. Ello desembocó en una idea de la producción o "creación" como emanación (v.). Desde Aristóteles a Plotino se abrió paso el modo de consideración de la causalidad ejemplar —y, a la vez genética— en la representación de la producción de las realidades a partir de un primer principio, de un *primum mobile*, de Lo Uno. Veremos luego una importante diferencia entre estos modos de producción y la creación en sentido cristiano. De momento, baste consignar que el pensamiento griego, particularmente en su última época, realizó muchos esfuerzos para explicar la producción metafísicamente, pero sin llegar nunca a la idea hebreo-cristiana de creación como *creatio ex nihilo*.

Esta última idea no debe, pues, nada al pensamiento griego, si bien luego se haya utilizado ampliamente éste con el fin de explicitarla. En cambio, en la tradición hebreo-cristiana la idea de creación como creación de la nada es central. Se halla expresa ya

## CRE

en parte en las Escrituras (*Gen.*, I 1; *Ecc.*, XVIII 1) si bien se discute mucho todavía si los términos usados expresan lo que posteriormente se entendió por creación desde la nada. Al traducirse las Escrituras al griego, en todo caso, no se pudo encontrar otro término que el de "producción" al decirse que Dios hizo, produjo, "creó" ἐποίησεν — el mundo. El propio Filón de Alejandría no encontró otro término que el verbo κτίζειν "construir", "fundar", pero parece que lo empleó en el sentido de "crear de la nada", por cuanto indica expresamente que Dios hizo no solamente todas las cosas, sino también algo que antes absolutamente no existía. Desde este momento se contrapusieron las nociones de emanación y creación, y ello de tal modo que el aceptar una o la otra representaba una verdadera divisoria. La relación entre Dios y lo creado por Él no era ya en el pensamiento filónico y luego en el pensamiento cristiano la relación entre una causa ejemplar y lo engendrado por ella. Tampoco era la relación entre dos formas de ser en principio distintas. Era la "relación" —si puede seguir usándose este vocablo cuando uno de los términos de tal "relación" ha sido propiamente creado totalmente por el otro— entre el Creador y lo creado. Lo creado no es una nada, pero no lo es justamente porque ha sido "extraído" de la nada por Dios. En último término, el emanatismo neoplatónico se limitaba a transponer a la realidad lo que es simple operación del espíritu. Como dice a este respecto Jean Guitton, "si esta imagen es una imagen dinámica, se adoptará con toda naturalidad el procedimiento o proceso de la inteligencia humana como mecanismo de la acción creadora". Por eso la "procesión" de Plotino no es una operación misteriosa; es algo "concebido según el tipo de la producción intelectual, mediante trastorno del movimiento del silogismo en el cual la conclusión recoge lo que se prepara en las premisas. En el mundo inteligible, la conclusión es lo que se presenta primeramente; el alma y la Naturaleza la desarrollan. Este antropologismo formal, más sutil e insidioso que el otro, conduce insensiblemente a confundir la producción con la intelección" (Cfr. *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, 1933, págs. 154-5). En cambio,

## CRE

la noción de creación tal como fue propuesta dentro del judaísmo y tal como ha sido llevada a madurez intelectual dentro del pensamiento cristiano, admite de nuevo una causalidad eficiente de naturaleza absoluta y divina.

Las cuestiones relativas a la eternidad del mundo resultan dentro de este concepto de creación menos decisivas de lo que podría parecer a primera vista cuando se admite, siguiendo al autor citado, que lo que importa es la forma de relación entre Dios y el mundo — relación bilateral y recíproca en el helenismo; relación unilateral y subordinante en el judaísmo y el cristianismo. Cierto es que, no pudiendo la razón decidir sobre esta cuestión de la eternidad —inclusive de la eternidad como contingente—, habrá que atenerse, según la concepción cristiana, a la revelación. Y ésta manifiesta la creación del mundo con el tiempo y no la eternidad —ni siquiera contingente— de aquél. Así lo admitió explícitamente San Agustín en muchos puntos de su obra (Cfr. sobre todo *Conf.*, XI, 31 y *De civ. Dei*, XII, 25) al revés de lo que había manifestado Orígenes (*De Princip.*, I, 2, 10). Pero la teología no pudo limitarse simplemente a aceptar la *creatio ex nihilo*; necesitó precisar hasta lo máximo esta noción frente a las que podrían confundirse con ella. De ahí un análisis cada vez más detallado de la creación como una forma radical de producción a diferencia de la procepción, de la emanación o de la simple transformación. En el artículo sobre la emanación (VÉASE) hemos puesto de relieve que tanto ésta como la creación son distintas maneras de producción de un ser, aun cuando en el caso presente la distinción no sea simplemente la que hay entre dos especies de un género común. De acuerdo con ello, el modo de producción por creación aparece como el propio y exclusivo de un agente que en vez de extraer de sí una substancia parecida y, a la vez, separada, o en vez de hacer emerger de sí un modo de ser nuevo y distinto, lleva fuera de sí a la existencia algo no preexistente. Ningún panteísmo y ningún dualismo pueden entonces aceptarse. Pues, como Santo Tomás ha precisado, la nada de la cual se extrae el algo que se lleva a la existencia (y, por supues-

## CRE

to, el "extraer" es aquí solamente una metáfora) no es comprensible por analogía con ninguna de las realidades que pueden servir para entender una producción no creadora; no es, en efecto, una materia, pero tampoco es un instrumento y menos todavía una causa. Por eso dice Santo Tomás que en la *creatio ex nihilo*, el *ex* expresa únicamente orden de sucesión y no causa material: *non causam materialem, sed ordinem tantum* (*S. theol.*, I, q. XLV, a. 1, *ad* 3). Por lo demás, sólo así puede admitirse la idea de creación continua, que ha sido afirmada por la mayor parte de los grandes filósofos cristianos, desde Santo Tomás a Descartes y Leibniz. Según este último la criatura depende continuamente de la operación divina, de modo que no seguiría existiendo si Dios no continuara obrando (*Theod.*, I, 385). Santo Tomás sostenía ya que la conservación de las cosas por Dios no se efectúa por ninguna nueva acción, sino por la continuación de la acción que da el ser (*S. theol.*, I, q. CIV, a. 1, *ad* 4). Y Descartes proclamaba (*Medit.*, III) la momentaneidad esencial de cada instante del tiempo y del mundo, sostenidos siempre por la incesante operación divina. Sin embargo, como ha observado Gilson en el comentario a su edición del *Discurso del método* (2a edición, 1930, pág. 341), mientras, según Santo Tomás, "Dios conserva el ser de un mundo de formas substanciales y esencias", esencias que "definen seres en movimiento" (y movimiento que es a su vez una realidad concreta, bien que de orden imperfecto, que constituye la substancia misma de la duración), según Descartes "Dios conserva simplemente estados sucesivos de un mundo donde ninguna realidad substancial permanente se interpone entre la acción de Dios y el estado actual de cada ser". O, dicho de otro modo, mientras en la opinión de Santo Tomás "Dios conserva el hombre, y la permanencia substancial del hombre asegura la continuidad de su pensamiento", en la de Descartes "Dios conserva a cada instante un pensamiento cuyo ser no puede franquear el instante presente sin que lo renueve la creación continua". Lo cual explica hasta qué punto la concepción moderna de la creación, surgida ya de Duns Escoto y Occam, ha acelerado la ruptura,

## CRE

tan esforzadamente combatida por Santo Tomás, entre el ser de Dios y el ser del mundo. El contacto directo e inmediato entre ambos, que parecía subrayar la nihilidad del mundo y la omnipotencia absoluta de Dios, no hizo más que separar a Dios del mundo y hacer emerger de su propio fondo, previamente divinizada, a la Naturaleza. Es lo que ocurrió ya en Spinoza, quien desarrolló una cierta forma de panteísmo a la vez que siguió utilizando los conceptos de creación y de creación continua. Es lo que ocurrió sobre todo desde el momento en que la postulada arbitrariedad de la voluntad de Dios obligó a considerar bajo un ángulo distinto las leyes por las cuales rige la Naturaleza. Esta situación permite entender por qué en algunas direcciones de la filosofía actual se ha llegado inclusive a aplicar el concepto tradicional de creación al modo supuestamente peculiar de la vida humana. Cierto es que esta creación no ha sido siempre aceptada como una verdadera *creatio ex nihilo*. En efecto, la creación por el hombre de sus propias posibilidades de existencia no significa siempre la creación radical de su propia vida; lo que habría en el hombre no sería creación, sino, a lo sumo, cuasi-creación. Mas por poco que se extreme esta idea se hallará que el proceso histórico que condujo, primero a la concepción de la omnipotencia "arbitraria" de Dios y luego a la separación entre Dios y mundo, ha podido conducir inclusive a la teologización y divinización del hombre. Desde este ángulo puede decirse, pues, que no solamente en el pensamiento tradicional está vivo el problema del significado de la creación.

Si volvemos ahora al problema de la comprensión intelectual de la creación, al hilo de la clásica oposición entre el *ex nihilo nihil fit* y el *ex nihilo fit omne ens qua ens*, encontraremos varias opiniones, que compendiamos en las posiciones siguientes: (1) La de quienes, advirtiendo la imposibilidad de un tratamiento conceptual de la cuestión (a) la han relegado a un artículo de fe (escisión del saber y de la creencia); (b) la han negado formalmente como incompatible con el saber racional o empírico (eliminación de la creencia por el saber) o (c) la han considerado como una cuestión metafísi-

## CRE

ca que la razón no puede solucionar, pero que no dejará jamás de acuciar al espíritu humano y que tal vez pueda resolverse por el primado de la acción, de la razón práctica, etc. (agnosticismo parcial, superación de las antinomias racionales por vías ajenas o sobrepuestas a la razón pura, etc.) (2) La de quienes han intentado atacar el problema de un modo radical. Esta última posición se ha unido frecuentemente a la de quienes han concebido la cuestión como algo que trasciende de la razón pura y puede ser viable por otros caminos. En rigor, toda la filosofía occidental, muy particularmente a partir del cristianismo, podría concebirse como un intento de saltar la valla que erigió Parménides. Ahora bien, esta valla solamente puede ser saltada cuando se amplía de alguna manera el marco del principio de identidad para dar lugar a toda una diferente serie de principios, desde los que buscan, partiendo del propio principio de identidad, una comprensión de lo real, hasta los que pretenden ir "a las cosas mismas". La ampliación del marco de la lógica de la identidad en una lógica del devenir, una lógica de la vida, etc., es el resultado de un esfuerzo que alcanza, por ejemplo en Hegel, una cima decisiva. Posiblemente por eso señala Xavier Zubiri que el proceso filosófico de San Agustín a Hegel es una misma marcha hacia un pensamiento del cristianismo, es decir, hacia un pensamiento de lo que con el cristianismo advino: el paso de la fórmula que más se aproxima a la identidad —de la nada, nada adviene— a aquella que más se aleja de ella —de la nada adviene el ser creado; el mundo ha surgido por un acto de pura y radical creación.

Pero la noción de creación parece eludir tenazmente toda dilucidación propiamente intelectual. Por eso algunos autores han negado al intelecto, a la inteligencia, a la razón el poder de enfrentarse con el problema. Tal ocurre en Bergson, cuando afirma que la realidad no es una "cosa", sino una acción, un ímpetu, y que sólo puede aprehenderse mediante intuición (VÉASE). Desde este ángulo puede comprenderse la creación y el "gesto creador". En efecto, ya no hay necesidad de pensar que hay una cosa que crea cosas y, por consiguiente, una incomprendible yuxtapo-

## CRE

sición a cosas ya existentes de cosas que no existían. Lo que hay entonces es algo parecido, aunque jamás igual, a la creación artística. Esta última es siempre, por extrema que sea su pureza, una plasmación y, por lo tanto, mera "creación humana". En la creación radical o divina no hay, en cambio, simple transformación, sino auténtico originarse frente a un radical y absoluto no ser. La creación podría ser así un "crecimiento"; "Dios, así definido —dice Bergson— no tiene nada de completamente hecho; es vida incesante, acción, libertad. La creación así concebida no es un misterio; nosotros la experimentamos en nosotros mismos tan pronto como obramos libremente. Hablar de cosas que se crean equivaldría a decir que el entendimiento se da más de lo que se da — afirmación contradictoria consigo misma, representación vacía y vana. Pero que la acción crezca avanzando, que crezca a medida que tenga lugar su progreso, eso es lo que cada uno de nosotros comprobamos cuando nos venios actuar".

Entre los filósofos contemporáneos que han admitido la noción de creación —cuando menos como una de las categorías posibles (véase CATEGORÍA)— figura Whitehead. Según este autor, la creación es una categoría última destinada a superar las dificultades ofrecidas por la vaciedad —reductible últimamente al racionalismo— de la clásica noción de substancia y de todas aquellas que, sin ser explícitamente substancialistas, tienden a lo estático. La creación como categoría no es una determinación más de los fenómenos, sino su raíz última y el fundamento general de lo real. Esto no equivale a reducir toda realidad a un absoluto hacerse, pues la creación es para Whitehead un proceso que arraiga en un pasado y tiende a un futuro.

En ciertas teorías cosmológicas contemporáneas se admite la noción de creación. Ejemplo eminente de tales teorías es la llamada "teoría del universo en estado estacionario", propuesta por H. Bondi, T. Gold y F. Hoyle. Según ella, se crea continuamente materia del espacio vacío — un átomo de hidrógeno en una superficie de varios metros cúbicos en el curso de millones de años, lo que hace imposible por el momento una comprobación experimental. Parece, pues,

CRE

que algunos cosmólogos contemporáneos reintroducen en la ciencia la noción de creación que la física —siguiendo el principio del *ex nihili nihil fit*, expresado en el principio de conservación de la materia y de la energía— no había nunca admitido. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la actual noción cosmológica de creación no es superponible a la idea teológica. Se trata de una teoría que sacrifica cierto principio —el de conservación— por estimar que de este modo se obtiene una imagen del universo más simplificada y a la vez de mayor poder explicativo. Bondi ha indicado que, al fin y al cabo, el principio de conservación se basa, como todos los principios físicos, en la observación, y que las observaciones efectuadas al respecto son solamente aproximadas. Además, ningún principio debe considerarse como escapando a la posibilidad de ser vulnerable. Hacer lo contrario, sería tomar un principio como un prejuicio. La noción cosmológica de creación no es, pues, una cuestión de fe, sino la consecuencia de ciertos cambios efectuados en la estructura de las teorías cosmológicas.

Considerando ahora de nuevo la noción de creación tal como ha sido tratada por filósofos y teólogos, y refiriéndonos especialmente a la cuestión de la relación entre una creación divina y una humana —o, si se quiere, entre creación y producción—, estimamos que hay entre estas dos nociones una relación que podría llamarse dialéctica. Tan pronto como intentamos comprender una, caemos fácilmente en la otra. De algún modo la creación humana sólo puede ser comprendida cuando hay en ella algo de lo que puede considerarse como creación divina, esto es, cuando estimamos que algo realmente se crea en vez de limitarse a plasmarse o a transformarse. La creación artística proporciona el mejor ejemplo de esta relación. Al mismo tiempo, la creación divina de la nada no parece entenderse bien si no la consideramos a la vez desde el punto de vista de una plasmación o producción. En consecuencia, parece legítimo ir de la noción de producción a la de creación y viceversa para entender cualquiera de ellas.

Este procedimiento tiene la ventaja de que permite esquivar algunas

CRE

de las paradojas que suscitan las nociones de referencia. En efecto, cuando intentamos entender la creación en su sentido más radical, tenemos que concluir que no consiste solamente en crear algo, sino también en crear la posibilidad de algo — y acaso la posibilidad de esta posibilidad, y así sucesivamente. Por otro lado, cuando procuramos entender la noción de producción sin ningún elemento de creación propiamente dicha, se desvanece toda posible novedad y, por lo tanto, la idea de producción misma. Es posible, por supuesto, admitir ciertos "intermediarios" — que, en ciertas teorías, suelen ser los "modelos" o las "ideas". Pero entonces hay que suponer el primado de semejantes modelos o ideas por encima del acto creador o productor. También es posible tratar la creación y la producción como la aparición de algo "emergente" (VÉASE), es decir, de algo nuevo con respecto a lo anterior, pero al mismo tiempo procediendo de lo anterior. Sin embargo, esta última posición tiene el inconveniente de ser más una descripción de hechos que una teoría explicativa, por lo que preferimos la antes formulada.

Obras generales: E. Carpenter, *Die Schöpfung als Kuntwerk*, 1905. — G. H. Dole, *Philosophy of Creation*, 1906. — O. Braun, *Grundriss einer Philosophie des Schaffens als Kulturphilosophie. Einführung in die Philosophie als Weltanschauungslehre*, 1912. — J. E. Mercer, *The Problem of Creation*, 1917. — Philippe Fauré-Fremiet, *Pensée et re-creation*, 1934. — Erich Rothacker, *Das Wesen des Schöpferischen*, 1937. — Heinrich Schaller, *Urgrund und Schöpfung. Ein Beitrag zur metaphysischen Ontologie und Kosmologie*, 1938. — L. Vivante, *Il concetto della indeterminazione*, 1938 (sobre indeterminación y creación). — Erich Frank, *Philosophical Understanding and Religious Truth*, 1945, págs. 55-85 (sobre creación y tiempo). — A. D. Sertillanges, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, 1945. — K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, III/1, 1945; III/2, 1948; III/3, 1950; III/4, 1951 (*Die Lehre von der Schöpfung*). — Josef Santeler, *Vom Nichts zum Sein. Eine philosophische Schöpfungslehre*, 1948. — Hans-Eduard Hengstenberg, *Sein und Ursprünglichkeit. Zur philosophischen Grundlegung der Schöpfungslehre*, 1958. — H. Hegermann, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchris-*

CRE

*tentum*, 1961 [Texte und Untersuchungen]. — Claude Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne, problème de la création et de l'anthropologie des origines à Saint Augustin*, 1961. — Sobre el concepto de creación en varios autores y corrientes: R. Jolivet, "Aristote et la notion de création", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XX, 1 y 2 (1930), 5-50 y 209-35. — Id., id., "Aristote et Saint Thomas ou l'idée de création", en *Trois conférences d'Oxford*, revista *Les Lettres*, abril de 1927, recogido en *Études sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, 1931, nueva ed., 1955. — Eleuterio Elorduy, S. I., *Ammonio Sakkas. I: La doctrina de la creación y del mal en Proclo y el Pseudo-Areopagita*, 1959 [Estudios Onienses, Serie I, vii]. — R. Eckardt, *Der christliche Schöpfungsgedanke*, 1912. — Langdon Gilkey, *Maker of Heaven and Earth; a Study of the Christian Doctrine of Creation*, 1959. — A. R. de Prada, "La creación del mundo según S. Agustín", *La Ciudad de Dios*, 20-I-1906; 20-X-1906; 20-XI-1906. — K. Staritz, *Augustins Schöpfungsglaube, dargestellt nach seinen Genesisauslegungen*, 1931. — P. L. Pera, O. S. A., *La creazione simultanea e virtuale secondo S. Agostino. Opotesi risolutive dei problemi cosmogonici, teologici e psichici fondate sulla concezione agostiniana della creazione*, 2 vols., 1928-1929. — W. Schulten, *Augustins Lehre von Summum esse und Esse creatum*, 1935 (Dis.). — Ch. J. O'Toole, *The Philosophy of Creation in the Writings of St. Augustine*, 1944. — Anselm Rohner, *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin, ein Beitrag zur Geschichte des Schöpfungsproblems im Mittelalter*, 1913 [Beiträge zur Ges. der Phil. und Theol. des Mittelalters, XI, 5]. — S. Belmond, *L'idée de la création d'après Saint Bonaventure et Duns Scot*, 1913. — Eph. Longpré, "Thomas d'York et Mathieu d'Aquasparta. Textes inédits sur le problème de la création", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, I (1926-27), 293-308. — J. M. Parent, *La doctrine de la création dans l'École de Chartres*, 1938. — V. Biasiol, *De creatione secundum P. J. Olivi*, 1948. — P. Vollmer, *Die Schöpfungslehre des Aegidius Romanus*, 1931 (Dis.). Egidio Romano (Gilles de Roma) define la creación como *quaedam essefactio qui realiter est ipsum esse creaturae*. Todo ha sido creado *stimul in materia*. — José He-

## CRE

llín, S. J., "Sobre el ser esencial y existencial en el ser creado", *Congreso Internacional de filosofía de Barcelona. Actas*, II, 517-61 (punto de vista suareciano). — W. Heynen, *Diltheys Psychologie des dichterischen Schaffens*, 1916 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, ed. B. Erdmann, 48]. — N. P. Stallknecht, *Studies in the Philosophy of Creation, with special Reference to Bergson and Whitehead*, 1934. — Sobre la creación e invención en las ciencias: J. Picard, *Essai sur la logique de l'invention dans les sciences*, 1928. — Id., id., *Essai sur les conditions positives de l'invention dans les sciences*, 1928. — J. Schwarz, *Das Schöpferische im Weltbilde der Wissenschaft*, 1947. — Sobre la creación artística: R. Müller-Freienfels, *Psychologie der Kunst* (t. II: *Psychologie des Kunstschaffens und der ästhetischen Wertung*, 1912. — L. Rusu, *Essai sur la création artistique. Contribution à une esthétique dynamique*, 1935. — M. Duval, *La poésie et le principe de transcendance. Essai sur la création poétique*, 1935. — J. Bahle, *Der musikalische Schaffensprozess*, 1936. — C. Lucques, *Un problème de l'expression. Essai sur les sources de l'inspiration*, 1948. — M. C. Nahm, *The Artist as Creator. An Essay of Human Freedom*, 1956 (especialmente págs. 63-83 sobre la "gran analogía" entre la creación en sentido teológico y en sentido artístico). — Maria Naksianowicz-Golaszewska, *Twórczość a osobowość twórcy. I: Analiza procesu twórczego*, 1958 (Disc.). (*La actividad creadora y la personalidad del creador. I: Análisis del proceso creador*. — Eugenio Frutos, *Creación filosófica y creación poética*, 1959. — Sobre la creación en las nuevas teorías cosmológicas, véase: H. Bondi, *Cosmology*, 2ª ed., 1960. — Id., id., "The steady-state Theory of the Universe", en *Rival Theories of Cosmology*, 1960, págs. 12-21.

CREACIONISMO. Nos hemos referido en alguna ocasión (por ejemplo, véase ALMA) a la doctrina llamada *creacionismo*. Este término puede entenderse en dos sentidos. (1) Como afirmación de que la creación (v.) del mundo ha tenido lugar *ex nihilo* por la obra de Dios. En este sentido el creacionismo se opone a la doctrina según la cual la realidad ha surgido por emanación (v.) de lo Uno o realidad suprema, a la doctrina según la cual el mundo ha sido formado por Dios —o un demiurgo (v.)— a partir de una materia preexisten-

## CRE

te, y a la doctrina según la cual el mundo es eterno, ya sea que se suponga sustancialmente invariable, o bien que se imagine sometido a evolución continua o siguiendo un movimiento cíclico según el eterno (v.) retorno. (2) Como afirmación de un cierto modo de producción de las almas humanas. En este último sentido ha sido empleado el término con más frecuencia que en los otros. Daremos sobre él unas breves aclaraciones.

Según los partidarios del creacionismo, las almas humanas han sido creadas y están siendo creadas de un modo inmediato por Dios. No son, pues, preexistentes (como Platón afirmaba), o resultado de una emanación; no son las consecuencias de una generación física (como opina el traducianismo (v.) o el generacionismo), ni son el producto de la evolución emergente (v.). Por consiguiente, el creacionismo supone la directa intervención de Dios en la creación de cada alma humana. Ahora bien, ello no significa que haya que olvidar las condiciones necesarias para que tal creación tenga lugar. En efecto, se planteó bien pronto a los Padres de la Iglesia y a los teólogos que discutieron el problema del origen de las almas la cuestión del *momento* en el cual las almas humanas eran engendradas. La respuesta más generalmente admitida, y la que ha sido claramente precisada por Santo Tomás, es la siguiente: hay creación del alma cuando existen las condiciones naturales —vitales y fisiológicas— suficientes para ello. Así, pues, las causas segundas no son olvidadas, pero no tienen la significación casi absoluta que ofrecen en el traducianismo, en el generacionismo y menos todavía en el emergentismo.

Para el creacionismo de L. de Coimbra, véase el artículo sobre este filósofo.

CREDO QUIA ABSURDUM. Véase TERTULIANO (QUINTOS SEPTIMIUS FLORENS TERTULLIANUS).

CREDO UT INTELLIGAM. Véase AGUSTÍN (SAN), ANSELMO (SAN), CREENCIA, FE.

CREENCIA. El problema de la naturaleza de la creencia ha suscitado en el curso de la historia múltiples dificultades. Por un lado se ha identificado la creencia con la fe (VÉASE), y se ha opuesto al saber.

## CRE

Por el otro, se ha sustentado que todo saber y, en general, toda afirmación tiene en su base una creencia. Es obvio que en cada caso se ha entendido por 'creencia' una realidad distinta. Entendida como fe, la creencia ha suscitado en el curso de toda la Edad Media las conocidas formas de relación con el conocimiento. El motivo capital de las especulaciones filosóficas medievales ha sido con frecuencia el de que la creencia como posesión de la fe constituye el propio punto de partida de toda comprensión. La conocida frase 'Εὖν μὴ πιστεύετε, οὐδὲ μὴ οὐνήτε, *Nisi crederetis, non intelligetis* (Is., VII, 9) está, efectivamente, en el frontispicio de una buena parte del pensamiento medieval y, en general, del pensamiento cristiano. El *Credo ut intelligam* y el *Fidens quaerens intellectum* que resuenan desde San Agustín a San Anselmo, representan, por lo demás, la situación del pensar filosófico dentro del horizonte de la fe sin posibilidad de una separación. Ésta se manifiesta cuando se sustenta la doctrina de la "doble verdad" pero entonces comienza a plantearse el problema de la creencia no sólo como *fides supernaturalis*, sino como algo que puede afectar últimamente a la estructura de todo juicio. Las distinciones establecidas parecen entonces querer situar el problema de la creencia distinguiéndolo no solamente de la fe, sino también de la ciencia y de la opinión (VÉASE). Así, en la medida en que se aproxime a la fe, la creencia designará siempre una confianza manifestada en un asentimiento subjetivo, pero no enteramente basada en él. En efecto, por lo que respecta cuando menos a la idea de creencia dentro del cristianismo, resulta incomprensible si no se une a ella la realidad del testimonio y precisamente de un testimonio que posee la autoridad suficiente para testimoniar. En cambio, en la medida en que se aleje de la fe estricta, la creencia gravitará siempre más hacia el lado del asentimiento subjetivo y cortará toda la trascendencia indispensable para la constitución de la fe. En el sentido más subjetivo de la expresión, la creencia aparecerá, por lo tanto, como algo opuesto también al saber y, en cierta medida, a la opinión, pero al mismo tiempo como algo que puede fundamentar cuando

## CRE

menos de un modo inmanente todo saber. Estos dos sentidos de la creencia se entrelazan en el curso de toda la época moderna. Como opuesta al saber y a la opinión, la creencia parece entonces responder a la idea formulada por Hugo de San Victor y por Santo Tomás, según la cual la creencia se halla *supra opinionem et infra scientiam*. Pero, en verdad, la misma fórmula significa aquí algo esencialmente distinto. Mientras allí la situación al parecer intermedia de la creencia estaba, por así decirlo, desubjetivada y podía responder al contenido de la fe estricta, en la época moderna, siguiendo algunos precedentes del voluntarismo escotista, la creencia no podrá salir del ámbito inmanente en que se han encerrado los actos enunciativos, aun en el caso de que se suponga que estos actos tienen como contenido los principios supremos del pensamiento. De ahí una igual tendencia a la subjetivación voluntarista de la creencia en las dos direcciones fundamentales del pensamiento moderno. Para el llamado racionalismo, la creencia será la evidencia de los principios innatos, de tal suerte que creer será entonces la forma en que se dará el fundamento del saber. Para el llamado empirismo, la creencia será también fundamento de todo conocimiento, pero en cuanto se sustenta, en última instancia, en la vivacidad de las impresiones sensibles. Así, en Hume la noción de causalidad adquirirá para el hombre su validez en virtud de esta creencia natural que, al mismo tiempo que destruye su universalidad *a priori*, la hace independiente de toda crítica de la razón. Lo más que podemos hacer en filosofía, dice Hume (*Enquiry*, V, 2), "es afirmar que la creencia es algo sentido por el espíritu, que distingue las ideas de los juicios, de las ficciones de la imaginación".

En el siglo XVIII y comienzos del XIX el problema de la creencia fue discutido sobre todo a propósito del dilema planteado entre el determinismo de la Naturaleza y la libertad del espíritu. La afirmación de esta última parecía ser asunto de mera creencia, pero Kant señaló con su crítica la posibilidad de crear un ámbito donde la libertad pudiese ser afirmada. Entonces no solamente "se aparta el saber para dar lugar a la fe", sino que se puede intentar colocar

## CRE

al primero dentro del marco trazado por la última. La conversión del Yo en un absoluto constituía la condición primaria para ello. Esta fue la tesis de Fichte. Pero también Jacobi afirmaba, desde otro ángulo, la creencia al confirmar el carácter condicionado de la razón. El nacimiento de una *Glaubensphilosophie* podía ser, así, el resultado de una *Philosophie* y no lo opuesto a ella. En efecto, según Jacobi, la razón (considerada primordialmente como entendimiento) es algo vacío; necesita tener una fuente que sea un conocimiento directo. A esto llamaba Jacobi el sentido (Sinn), ya que "separados el entendimiento y la razón de la facultad reveladora, del sentido, como facultad de las percepciones, carecen de contenido y son meros entes de ficción" (*Sämtliche Werke*, 1815, II, 284). De este modo, el proceso de subjetivación radical de la creencia operada en el curso de la época moderna desemboca en la fundamentación de ella mediante la absolutización de la entidad creyente.

Una dilucidación de la naturaleza de la creencia necesita distinguir entre todos los aspectos mencionados. La noción vaga de creencia, tal como la que ha sido sustentada por los filósofos del sentido común, abarca un número demasiado grande de significaciones. La creencia no puede ser, pues, simplemente, como señala Reid (*Int. Pow.*, essay II, cap. 20: *Inquiry*, cap. 20, sec. 5) una operación simple del espíritu que, como tal, ha de tener un objeto, ni, como señala Hamilton (*Lec. Met.*, III), algo que precede al conocimiento en el orden de la Naturaleza. Tampoco puede ser únicamente, según opina Balfour (VÉASE), la trama de la tradición histórica que, al hacer sociológicamente posible el saber, pretende una fundamentación unívoca de éste, o bien, como afirma Peirce, el mero "establecimiento de un hábito", de modo que las diferentes creencias se distingan entre sí por "los diferentes modos de acción a que dan origen" (How to make Our Ideas Clear", *Popular Science, Monthly*, Enero, 1878; reimp. *Chance, Love and Logic*, ed. M. R. Cohen, 1923, pág. 41). De ahí la necesidad de distinguir entre la creencia como algo que trasciende los actos mediante los cuales se efectúa su asentimiento, y la creencia como un

## CRE

acto inmanente, aunque dirigido a un objeto. Dentro de esta última acepción, conviene distinguir entre la creencia como acto por medio del cual un sujeto de conocimiento efectúa una aserción, y un acto limitado a la esfera de las operaciones psíquicas, principalmente voluntarias. Y dentro de esta última significación puede establecerse, como ha hecho D. Roustan (*Leçons de Psychologie*, Lib. III, cap. ix), una distinción entre tres sentidos de la palabra creencia: (1) Adhesión a una idea, persuasión de que es una idea verdadera. Todo juicio plantea entonces algo a título de verdad. (2) Oposición a certeza pasional, como el caso de las creencias religiosas, metafísicas, morales, políticas: por lo tanto, asentimiento completo, con exclusión de duda. (3) Simple probabilidad, como en la expresión "creo que lloverá". Según Roustan, sólo la primera acepción, usual en la psicología, puede admitirse como definición propia de la creencia.

Ortega y Gasset ha dado un sentido distinto a la voz 'creencia', que le permite iluminar a la luz de ella la metafísica de la existencia humana. Al examinar la estructura de la vida humana, advierte que no es lo mismo pensar una cosa que contar con ella. El "contar con" es justamente lo típico de la creencia, pues si el hombre puede llegar hasta a morir por una idea, solamente puede vivir de la creencia. Tal distinción está situada más acá de toda mera dilucidación psicológica; la diferencia entre ideas y creencias no debe entenderse desde el punto de vista particular de la psicología, sino desde el punto de vista total, y metafísico, de la vida. Las creencias son de este modo el estrato más profundo de la vida humana o, si se quiere (pues ello no prejuzga nada sobre un fondo último metafísico), el terreno sobre el cual la vida se mueve. Pero creencia no es un mero creer, sino un "estar en" y un "contar con" que engloban asimismo la duda. Esta última es también un estar, aunque un estar en lo inestable, una perplejidad que se revela sobre todo en los momentos de crisis. Desde este punto de vista ha de entenderse, según Ortega, la afirmación de que la idea es aquello que se forja el hombre cuando la creencia vacila: las ideas

CRE

son las "cosas" que de manera consciente construimos precisamente porque no creemos en ellas (*Ideas y creencias*, 1940, pág. 37). De ahí lo que el mismo autor llama la articulación de "los mundos interiores", es decir, la articulación de aquellas interpretaciones humanas de lo real que son —aun las más evidentes— creaciones en un sentido análogo al de la creación poética. Ciencia, filosofía, religión y arte aparecen así como "reacciones" del hombre ante una situación vital, como instrumentos que maneja la vida humana ante la realidad problemática: "comparado con la realidad", el mundo de la ciencia "no es sino fantasmagoría" (*ibid.*, Pag. 54).

William James, *The Will to Believe*, 1897 (trad. esp.: *La voluntad de creer*, 1922). — A. Messer, *Glauben und Wissen*, 1919 (autobiografía intelectual relativa a la cuestión de la relación entre fe y saber). — E. Grisebach, *Erkenntnis und Glauben*, 1923. — F. C. S. Schiller, *Problems of Belief*, 1924. — Friedrich Gogarten, *Glauben und Wirklichkeit*, 1926. — W. G. Ballantine, *The Basis of Belief: Proof by Inductive Reasoning*, 1930. — M. C. d'Arcy, *The Nature of Belief*, 1931, nueva. ed. 1958. — John Laird, *Knowledge, Belief and Opinion*, 1931. — H. Reimer, *Das Phänomen des Glaubens, dargestellt im Hinblick seines metaphysischen Gehalts*, 1934. — D. E. Trueblood, *The Logic of Belief*, 1942. — Erich Frank, *Philosophical Understanding and Religious Truth*, 1945. — Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, 1958. — W. Klausner y P. G. Kuntz, *Philosophy: The Study of Alternative Beliefs*, 1961. — Josef Pieper, *Über den Glauben. Ein philosophischer Traktat*, 1962. — Véanse, además, las obras citadas en el texto del artículo, y las de la bibliografía del artículo sobre Balfour. — Sobre el concepto de creencia en Hume: Otto Quast, *Der Begriff des Beliefs bei David Hume*, 1903 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 17]. — Francis Chilton Bayley, *The Causes and Evidences of Beliefs. An Examination of Hume's procedure*, 1936 (tesis). — G. Bianca, *La credenza come fondamento della attività pratica in Locke e in Hume*, 1950. — Antony Flew, *Hume's Philosophy of Belief*, 1961. — Sobre el concepto de creencia en el idealismo alemán: Walter Dietsch, *Das Problem des Glaubens in der Philosophie des deutschen Idealismus. Ein Beitrag zu einer Religionsphilosophie*, 1935

CRE

(Disc.). — Para el concepto de creencia y fe en Jacobi: A. Frank, *F. H. Jacobis Lehre von Glauben*, 1910 (Dis.). — Concepto empirista de creencia: R. B. Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, 1955 (The Ninth A. S. Eddington Memorial Lecture, 22-XI-1955).

CREMONINI (CESARE) [Caesar Cremonius] (ca. 1550-1631) nac. en Cento (Ferrara, Italia), profesó en la Universidad de Padua, en la cátedra que había regentado Zabarella (v.). Uno de los miembros de la llamada "Escuela de Padua" (v.), desarrolló la doctrina aristotélica subrayando en ella lo que hay de llamado a la experiencia en tanto que ésta es accesible al análisis racional. Sin embargo, Cremonini concedió escasa importancia a la matemática en el análisis racional de la experiencia y tomó más bien como modelo las descripciones y clasificaciones de seres orgánicos. Apoyándose en parte en la interpretación aristotélica de los alejandrinos, Cremonini afirmó no sólo el carácter "ultramundano" del conocimiento de la realidad física, sino también la neta separación entre filosofía y teología. Ésta puede tratar de Dios como causa final, pero no como causa eficiente del cosmos.

Obras: *Explanatio prooemii librorum Aristotelis De physico auditu*, 1556. — *Disputatio de caelo*, 1613. — *De calido innato et semine*, 1634. — *De imaginatione et memoria*, 1644. — *Tractatus tres: De sensibus externis, de sensibus internis, de facultate appetitiva*, 1644, ed. Troylus Lancetta. — Véase D. Berti, *Di C. C. e delia sua controversia con l'inquisizione di Padova e di Roma*, 1878. — G. Saitta, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, 1950. — John Hermann Randall, Jr., *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*, 1961.

CRESCAS (CHASDAI) [Hasdai ben Abraham Crescas] (1340-1410) nac. en Barcelona, se opuso a lo que consideraba como excesivo racionalismo e intelectualismo de Maimónides y otros aristotélicos, en defensa de la tradición judía y de la espiritualidad de esta tradición. Sin embargo, llevó a cabo sus ataques no en la forma poética y emotiva de Yehuda Ha-Leví, sino usando en muchos casos argumentos y razonamientos fundados en el Estagirita. Contrariamente a Maimónides y a su prueba de la exis-

CRI

tencia de un Primer Motor por la imposibilidad de regreso al infinito, Crescas afirmó la existencia de lo infinito — de algo infinito fuera del mundo. Crescas se opuso asimismo a Maimónides sosteniendo que pueden darse a Dios atributos positivos, entre los cuales figura su unicidad y simplicidad. En el desarrollo de su pensamiento filosófico —o, mejor, teológico— Crescas se apoyaba frecuentemente en la autoridad bíblica, pero trataba a la vez de dar un fundamento racional o cuando menos convincente a esta autoridad no sólo en lo que se refiere a la naturaleza de Dios, sino también a su acción providente así como al papel capital desempeñado por la profecía.

La obra capital de Crescas es *Or Adonai (La luz del Señor)*, publicada en Ferrara en 1956 (2ª ed., 1860). La obra se halla dividida en cuatro libros; los tres primeros se hallan subdivididos en partes y éstas en capítulos. Trad. inglesa y comentario de los primeros veinticinco capítulos en la Parte I del Libro I de los primeros veinte capítulos de la Parte II del mismo libro en Harry Austryn Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle. Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy*, 1929, con introducción, págs. 1-127. Véase, además: M. Joël, *Don Chasdai Crescas' religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einflusse dargestellt*, 1866. — Philipp Bloch, *Die Willensfreiheit von Chasdai Crescas*, 1879. — Julius Wolfsohn, *Der Einfluss Gazali's auf Chasdai Crescas*, 1905. — J. Guttmann, "Ch. C. als Kritiker der aristotelischen Physik", en *Festschrift zum 70. Geburtstag Jakob Guttmanns*, 1915, págs. 28-54. — Isaac Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, 1916, págs. 388-405. — Abraham Goldenson, "Réflexions sur quelques doctrines de Spinoza et de Hasdai Crescas (Essai d'une contribution à l'étude des antécédents juifs du Spinozisme)", *Mélanges de philosophie et littérature juives*, I-II (1956-1957), 95-113.

CRISIPO (ca. 281-208 antes de J. C.) de Soli (Cilicia) fue discípulo de Zenón de Citio y escolarca, como sucesor de Cleantes, desde 232 hasta su muerte. Su vasta producción escrita, de la que se conservan pocos fragmentos, su gusto por la dialéctica, su afán de convencer y refutar sin preocuparse por el estilo, su consiguiente prolijidad eran célebres en la Antigüedad. Diógenes

## CRI

Laercio señala que Crisipo fue de tal manera laborioso, que sus tratados alcanzaban la cifra de 705. A él se debe la fundamentación de la mayor parte de las cuestiones debatidas en el antiguo estoicismo, hasta tal punto que, según el citado Laercio indica, de no haber existido Crisipo no existiría tampoco la Stoa. Su propósito esencial era de carácter dialéctico; lo que importaba era menos edificar un sistema acabado con independencia de los otros que defender las propias opiniones contra las sectas contrarias.

Los fragmentos de Crisipo se hallan en la edición de J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*: t. II (*Chrysippi fragmenta logica et physica*); t. III (*Chrysippi fragmenta moralia*). En el mismo t. III están los *Fragmenta successorum Chrysippi*. — Véase: Chr. Petersen, *Philosophiae Chrysippi fundamenta*, 1827. — A. Gercke, *Chrysippea*, 1885. — P. Melcher, *Chrysippos Lehre von den Affekten*, 1908. — Emile Bréhier, *Chrystippe*, 1910, 2ª ed.: *Chrysippe et l'ancien Stoicisme*, 1951. — M. Pohlenz, *Zenon und Chrysipp*, 1938 (*Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften von Göttingen*). — Artículo de von Arnim sobre Crisipo (*Chrysippos*) en Pauly-Wissowa.

CRISIS. El sentido originario de 'crisis' (κρίσις) es 'juicio' (en tanto que decisión final sobre un proceso), 'elección', y, en general, terminación de un acontecer en un sentido o en otro. Dicho sentido se halla todavía en expresiones tales como 'la enfermedad hace crisis', 'el gobierno ha entrado en crisis', etc. La crisis "resuelve", pues, una situación, pero al mismo tiempo designa el ingreso en una situación nueva que plantea sus propios problemas. En el significado más habitual de 'crisis' es dicha nueva situación y sus problemas lo que se acentúa. Por este motivo suele entenderse por 'crisis' una fase peligrosa de la cual puede resultar algo beneficioso o algo pernicioso para la entidad que la experimenta. En general, no puede, pues, valorarse *a priori* una crisis positiva ni negativamente, ya que ofrece por igual posibilidades de bien y de mal. Pero ciertas valoraciones anticipadas son posibles tan pronto como se especifica el tipo general de la crisis. Por ejemplo, se supone que una crisis de crecimiento (de un organismo, de una sociedad, de una institución) es beneficiosa, en tanto

## CRI

que una crisis de senectud es perniciosa. Una característica común a toda crisis es su carácter súbito y, por lo usual, acelerado. La crisis no ofrece nunca un aspecto "gradual" y "normal"; además, parece ser siempre lo contrario de toda permanencia y estabilidad.

Entre las múltiples manifestaciones de la crisis nos interesan aquí dos, por lo demás íntimamente relacionadas entre sí: la crisis humana (individual) y la crisis histórica (colectiva). Ambas designan una situación en la cual la realidad humana emerge de una etapa "normal" —o pretendidamente "normal"— para ingresar en una fase acelerada de su existencia, fase llena de peligros, pero también de posibilidades de renovación. En virtud de tal crisis se abre una especie de "abismo" entre un pasado —que ya no se considera vigente e influyente— y un futuro —que todavía no está constituido. Por lo común, la crisis humana individual y la crisis histórica son crisis de creencias (véase CREENCIA) y, por lo tanto, el ingreso en la fase crítica equivale a la penetración en un ámbito en el cual reinan, según los casos, la desorientación, la desconfianza o la desesperación. Ahora bien, puesto que es característico de la vida humana el aspirar a vivir orientada y confiada, es usual que tan pronto como esta vida entra en crisis busque una solución para salir de la misma. Esta solución puede ser de muy diversos tipos; en ocasiones es provisional —como cuando la vida se entrega a los extremos opuestos del fanatismo o de la ironía desesperada—; otras veces es definitiva —como cuando la vida logra realmente sustituir las creencias perdidas por otras. Podemos decir, pues, que la crisis y el intento de resolverla son simultáneos. Sin embargo, dentro de estos caracteres comunes hay múltiples diferencias en las crisis. Algunas son, por así decirlo, más "normales" que otras: son las crisis típicas para las cuales hay soluciones "prefabricadas". Otras son de carácter único, y exigen para salir de ellas un verdadero esfuerzo de invención y creación. Algunas son efímeras; otras son, en cambio, más "permanentes". Unas son parciales; otras son —por lo menos relativamente— totales. Una cuidadosa descripción de

## CRI

las notas específicas de cada crisis debe preceder, pues, a todo análisis de ella y en particular a toda explicación de orden causal.

Se ha dicho a veces que el hombre es un ser constitutivamente crítico. Esto es cierto si se quiere dar a entender con ello que el hombre vive —personal o históricamente— en un estado último de inseguridad, es decir, que el hombre es siempre un problema para sí mismo. Pero sería excesivo suponer que las crisis que aparecen en la existencia humana no son más que acentuaciones de su permanente vivir crítico. En efecto, en tal caso prescindiríamos de lo que es indispensable para la comprensión de las citadas crisis: las circunstancias que las desencadenan y que otorgan a cada una su sabor específico. Conviene, por consiguiente, dar a la crisis humana en cuanto tal un nombre cuidadosamente entre tal crisis y las crisis. Sin la primera no existirían las segundas, pero éstas no son simplemente el desarrollo de aquélla.

En lo que toca a las crisis históricas, destacaremos dos puntos: uno, el de la conciencia de tales crisis; otro, el de ciertos rasgos generales de ellas.

La conciencia de una crisis histórica no es igual en todos los hombres que la experimentan. Nos interesa aquí advertir que con gran frecuencia tal conciencia se ha expresado con máxima intensidad en los filósofos. De ahí el aspecto "solitario" que ha ofrecido muchas veces el filósofo dentro de la historia humana. Ello se debe a que el filósofo ha sido el primero que ha expresado la desorientación de la época, pero a la vez el primero que ha ensayado soluciones intelectuales para salir de la misma. Por eso algunas veces se ha definido la filosofía como la hiperconciencia de las crisis históricas. Hay que advertir al respecto, sin embargo, que esto no explica por entero ninguna filosofía —y menos aun el contenido "técnico" de ella—, sino únicamente el sentido histórico de ciertas filosofías. Así, la filosofía de Platón posee, además de su contenido doctrinal específicamente filosófico, un sentido histórico que consiste en hallar una solución para un cierto estado de desorientación crítica sufrido por la sociedad de su tiempo.

## CRI

Los rasgos generales de las crisis históricas —cuando menos de las de Occidente— son, a nuestro entender, los siguientes, especialmente cuando consideramos tales crisis desde el nivel filosófico: hiperconciencia; aumento de posibilidades (por lo tanto, no forzosamente decadencia); perplejidad; desarraigo; desvanecimiento de ciertas creencias firmes, usualmente inadvertidas; inadecuación entre lo vivido y lo vagamente anhelado; inadecuación entre la teoría y la concepción del mundo; proliferación de "salvaciones parciales" (y por ello de sectas, grupos, etc.); antropologismo y a veces antropocentrismo (preocupación primaria por el ser y destino del hombre); exageración —por reacción— de tendencias anteriores ("retornos a lo antiguo"); tendencia a la confusión y a la identificación de lo diverso; penetración recíproca de toda clase de influencias; particular inclinación a ciertos saberes que inmediatamente se popularizan —psicología, sociología, pedagogía o sus equivalentes—; ironía; caricatura deformadora; intervención frecuente de las masas, muchas veces a través de un cesarismo; aparición de creencias todavía no bien formadas que se disputan el predominio en forma de ideologías; estoicismo en grupos selectos; trascendencias provisionales; deshumanización unida a la sensible; irracionalismo (exaltación de lo irracional, distinta de su reconocimiento ontológico); descubrimiento de verdades inmediatamente exageradas y que sólo la época estable reducirá a justas proporciones; a la vez, descubrimiento de nociones en germen que sólo dicha época explorará en todas sus posibilidades; aparición de grupos aparentemente irreductibles, pero separados por diferencias muy leves; predominio del hombre de acción; retiro del intelectual a una soledad no sólo espiritual, mas también social; "traición de los intelectuales"; utilitarismo y pragmatismo; aparición del dinamismo sin doctrina; conflicto entre la moral individualista y las ideologías en pugna; "realismo romántico" y "pesimismo realista"; historicismo o sus equivalentes; profusión de consolaciones y guías de descamados; aparición de un sistema metafísico que es habitualmente una "recapitulación" (Plotino, Santo Tomás, Hegel) y luego una filosofía

## CRI

programática que contiene la época posterior en germen (¿Parménides?, San Agustín, Descartes...).

J. Burckhardt, *Die historischen Krisen* (en *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, 1905; trad. esp.: *Reflexiones sobre la historia universal*, 1943). — José Ortega y Gasset, *Esquema de las crisis*, 1942. — Id., id., "En torno a Galileo", en *O. C. V*, 9-164 (páginas procedentes de conferencias dadas en 1933). — José Luis Romero, "Las concepciones historiográficas y las crisis" (*Rev. Univ. Buenos Aires*, I, 1, 1942). — José Medina Echavarría, *Crisis humana*, 1944. — P. S. Sorokin, *Social Philosophies of an Age of Crisis*, 1950 (trad. esp.: *Las filosofías sociales en nuestra época de crisis*, 1954) (crítica de las filosofías de la sociedad y de la historia de varios autores: Spengler, Toynbee, Northrop, Schweitzer, Berdiaef, etc.). — José Ferrater Mora, *El hombre en la encrucijada*, 1952.

CRISTIANISMO. El cristianismo presenta un doble problema. Por un lado se trata de averiguar su significación como religión positiva. Por el otro, se trata de examinar sus relaciones con la filosofía. Aunque no pueden trazarse fronteras definidas entre ambas cuestiones, la última es la única que aquí nos interesa. Por lo pronto, el cristianismo parece presentarse en el mundo como algo muy distinto de una doctrina filosófica, como una predicación de amor y de salvación del hombre. No es extraño, pues, que muchas veces haya sido considerado como opuesto a la filosofía. Sin embargo, el citado rasgo, que hubiese debido oponerle a la tradición intelectual griega, no lo hizo ni mucho menos "independiente" de ella. Por una parte, esta tradición no está constituida exclusivamente por el afán racional de conocimiento; sobre todo en su última fase la voluntad de salvación se manifiesta en numerosos aspectos. Ya en Sócrates se notó, desde luego, un giro muy radical hacia esta voluntad. Dicha tendencia socrática, que se repite en las escuelas socráticas y en los estoicos y que late asimismo con fuerza en las grandes construcciones intelectuales del neoplatonismo, representa ya, cuando menos formalmente, un punto de coincidencia con la religión cristiana. Y ello hasta el punto de que, desde el ángulo histórico, cristianismo y helenismo han podido ser conside-

## CRI

rados como aspectos diversos de una misma realidad, en donde coexiste, con el afán de salvación del alma, la necesidad de salvar las apariencias, y en donde el mundo sensible o "lo de aquí abajo" es entendido como algo dependiente de lo divino. Sin embargo, las analogías no deben ser tampoco extremadas. Como dice Gilson, "el cristianismo es una religión; al usar a veces ciertos términos filosóficos para expresar su fe, los escritores sagrados cedían a una necesidad humana, pero substituían el sentido filosófico antiguo de estos términos por un sentido religioso nuevo". "Este sentido —sigue diciendo dicho autor— es el que debe atribuírseles cuando se les encuentra en los libros cristianos", y esto constituye una norma que puede comprobarse frecuentemente en el curso de la historia del pensamiento cristiano y que "es siempre peligroso olvidar" (*La philosophie au moyen âge*, 3a edición, 1947, Introducción). No se puede, pues, simplemente *asimilar* con enseñanzas filosóficas el fundamento de la religión cristiana, la "buena nueva". Pero, al mismo tiempo, sería erróneo considerar que la enseñanza cristiana, la predicación de la "nueva" y aun la condenación frecuente de la sabiduría griega equivale en los comienzos a una condena de la razón. *De hecho*, ocurrió todo lo contrario. Pero aun *en principio* podría considerarse que la "oposición" entre fe cristiana y razón griega es cualquier cosa menos radical. Lo que, en rigor, sucede, pues, es que no hay ni separación estricta ni tampoco asimilación completa; hay una diferente *significación* de los pensamientos en cada caso (aun adoptando fórmulas muy parecidas). El ejemplo de la doctrina del Logos (VÉASE) es significativo. Pero lo mismo podría decirse de la doctrina del mundo y del alma. Sin duda habrá, antes de que la ciencia pagana pueda ser admitida, fronteras que no podrán traspasarse. En efecto, no habrá modo de conciliar, por ejemplo, la creación con la emanación, o la idea de Dios como Padre con la idea de Dios como principio. Pero, una vez más, tal oposición y aun contrariedad se revelará sobre todo cuando se consideren desde el mismo punto de vista ambos elementos, pero no, o mucho menos, cuando cambie la significación de cada uno;

## CRI

cuando, por ejemplo, el helenismo, es decir, la filosofía helénica, sea considerada, desde este punto de vista, como un instrumento conceptual posible, y, en cambio, el cristianismo sea visto como un "horizonte", como una "actitud" que no posee un lenguaje propio y que por tal motivo puede valerle sin contradicción de la "sintaxis" filosófica.

Los problemas relativos a la relación entre cristianismo y filosofía están, por lo tanto, estrechamente ligados con la cuestión mencionada. Lo mismo podría decirse de la relación entre el cristianismo y su figura histórica o, si se quiere, entre el cristianismo como *depositum* y como *posi-tum* de la historia. En verdad, estas cuestiones vuelven una y otra vez siempre que se intenta hacer una "filosofía" del "hecho cristiano". La palabra 'hecho' no es aquí inútil. En rigor, solamente su concepción como un hecho apoyado en hechos hace posible la eliminación de su consideración simbólica. Todos los debates en torno al problema de la "filosofía cristiana" —la cuestión que aquí nos interesa más directamente— se ven obligados a tener en cuenta los mencionados elementos. Como es natural, aquí no podremos hacer sino mencionar esquemáticamente ciertos grupos de soluciones. En lo que toca a la relación entre filosofía y cristianismo, convendría tal vez previamente distinguir, como hace Jean Guitton, entre dos nociones distintas: la de la filosofía cristiana, y la de una influencia del cristianismo sobre la filosofía. La primera supone la posibilidad de fundar una filosofía cuyo contenido conceptual sea el cristianismo; la segunda supone que la filosofía ha pasado, o pasa todavía, por una "etapa" —que, en principio, puede ser "interminable"— en la cual ciertos elementos —ya sean problemas o bien soluciones— se insertan en el cuerpo de la filosofía y substancialmente lo modifican. Ambas concepciones suponen que cristianismo y filosofía son dos "elementos" analíticamente separables y que de alguna manera se conjugan. Frente a ellas se podría concebir la "relación" entre filosofía y cristianismo de otro modo: como una "relación interior", esto es, como algo descomponible por medio de un análisis artificial, pero no en su propia realidad. Desde este punto de vis-

## CRI

ta, cristianismo y filosofía aparecerían como insertados dentro de un ámbito único que haría posible la unidad de la fe y de la razón. Sólo cuando se resquebrajara este ámbito se produciría la concepción de la fe y de la razón como dos instancias heterogéneas, con las diversas consecuencias que ello implica (primado de la fe; primado de la razón; doctrina de la doble verdad). De ahí la dificultad de hablar de una "filosofía cristiana" y al mismo tiempo la relativa inevitabilidad de emplear esta expresión. Todos los debates habidos al respecto suponen el planteamiento de dicho problema. A base de ello es posible otorgar un sentido claro a las varias posiciones adoptadas. Una de ellas supone que filosofía cristiana es el pensamiento filosófico que no contradice esencialmente las verdades del cristianismo e inclusive las apoya. La filosofía cristiana sería entonces especialmente la filosofía medieval y una cierta parte de las corrientes modernas. Otra posición supone que filosofía cristiana es toda la filosofía que de algún modo o de otro se mueve dentro del ámbito del cristianismo como su supuesto último. En este caso sería filosofía cristiana toda la filosofía occidental a partir del derrumbamiento del helenismo. Otra posición admite que la filosofía cristiana es la elaboración filosófica de un cierto "contenido" religioso. En tal caso, la filosofía cristiana sería una propedéutica para la fe, o una apologética. Lo que nos importa declarar en todos estos casos, sin embargo, es sólo el hecho de que cualquiera de estas posiciones supone la adopción de una actitud ante las cuestiones apuntadas. Por otro lado, ha habido una posición según la cual la expresión 'filosofía cristiana' carece de sentido a menos que sea la traducción de una cierta actitud vital correspondiente a una existencia que discurre según la *philosophia Christi*, más o menos equivalente a la *imitatio Christi*. Parece, en todo caso, que la expresión 'filosofía cristiana' ha oscilado casi siempre entre dos polos, uno de los cuales ha estado constituido por la filosofía y otro por el cristianismo o, mejor dicho, uno de los cuales ha sido la "razón filosófica" y otro la "actitud cristiana". Ahora bien, la mayoría de los autores se ha inclinado a rechazar la absorción

## CRI

de tal actividad pensante por cualquiera de los dos polos. Por eso se ha sostenido lo que podría parecer a primera vista una perogrullada, pero que resulta, en último término, algo sin lo cual no podría darse una filosofía dentro del cristianismo (ya sea como un simple "elemento" suyo, o como un principio intelectual o como una "conclusión" racional): que la supresión de cualquiera de los dos términos suprimiría toda posibilidad de una filosofía cristiana. La filosofía no sería indispensable para el cristianismo y aun constituiría un elemento extraño a él si el cristianismo fuese un absoluto, es decir, algo que no sólo fuese *depositum* de la historia, sino un *depositum* que no necesitara ningún *positum*. Pero la filosofía sería algo incorporado al cristianismo cuando consideráramos a éste, sin dejar de concebirlo como verdad absoluta, como un hecho que se desarrolla en la historia. Y, a la vez, el cristianismo le sería indispensable a la filosofía si lo concibiéramos como un "hecho" que nos dice algo acerca del hombre y, a través de él, de la propia Naturaleza. Sólo mediante el entrecruzamiento de ese doble sentido podría tener un significado la expresión 'filosofía cristiana'.

Otras dos posiciones sobre la relación entre cristianismo y filosofía son las dos siguientes —ambas basadas en un examen de la historia, aunque posiblemente influidas por consideraciones análogas a las antes reseñadas—: según una, las enseñanzas cristianas fueron fundamentalmente modificadas por la filosofía griega, y especialmente por la platónica, de modo que la llamada "filosofía cristiana" es una especie de "degeneración" del cristianismo (Adolf Harnack); según la otra, fue connatural al cristianismo asimilarse la filosofía griega. De acuerdo con la última opinión —que puede verse expresada en G. L. Prestige (*God in Patristic Philosophy* [1936], 2a ed., 1952, pág. xiv)— ninguna idea filosófica fue "importada" sin recibir substanciales modificaciones, de modo que "la idea fue cortada al patrón de la fe cristiana, y no ésta ajustada al modelo de la concepción importada".

Las innumerables discusiones habidas sobre la "esencia del cristianismo" obedecen, según Romano Guardini, a que se ha intentado con de-

## CRI

masiada frecuencia, o bien deducir la realidad cristiana de premisas profanas, o bien determinar su esencia mediante categorías naturales. Pero ninguno de estos procedimientos puede producir, según Guardini, más que un conjunto de proposiciones abstractas. Por medio de ellos se llega, en efecto, a proposiciones que no por ser "verdaderas" dejan de ser contrarias a otras. Unos definen, en efecto, el cristianismo por la revelación de Dios como Padre o por la adquisición de una conciencia religiosa individual. Otros, en cambio, lo definen como una religión en la cual, siendo Dios inaccesible, la mediación es necesaria, o bien en la cual la individualidad de la conciencia cede el paso a la comunidad superindividual. Todas estas definiciones olvidan el carácter eminentemente concreto de la realidad cristiana, en la cual aparece el orden "natural" del mundo trastornado por la "paradoja" que representa la ordenación y subordinación de la Creación a la Encarnación del Hijo de Dios, y el consiguiente abandono de la (aparente) autonomía de lo creado. Por eso dice Guardini que toda la creación recibe la potencia actuante del Salvador y asume con ello una nueva forma. En suma, según esto no habría posibilidad de determinar *abstractamente* la esencia del cristianismo, como si la doctrina cristiana o su sistema de valores pudieran ser desligados de la persona de Cristo. Pero a la vez, tal persona, al trascender lo histórico, no sería tampoco susceptible de una determinación descriptiva, al modo del historicismo. Con ello quedarían eliminados en la consideración del cristianismo tanto el historicismo como el naturalismo, estimados ambos como abstracciones de la realidad.

Creemos que, tanto si se acepta como si no se acepta la existencia de una "filosofía cristiana" —esto es, de una filosofía específicamente adjetivada como tal— es razonable admitir por lo menos que las doctrinas y la historia de las diversas iglesias cristianas se hallan a menudo estrechamente relacionadas con doctrinas filosóficas y con la evolución de estas doctrinas. Por tanto, podría completarse la información proporcionada en el presente artículo con artículos especiales sobre catolicismo, protestantismo (en

## CRI

general), luteranismo, calvinismo, etc. en tanto que se han suscitado al respecto cuestiones filosóficas.

Sin embargo, no hemos confeccionado tales artículos, por dos motivos. En primer lugar, porque los "elementos filosóficos" en los correspondientes cuerpos de creencia y doctrina son conocidos de sobra por la mayor parte de los lectores. En segundo lugar, porque el tratamiento adecuado de las "relaciones" entre catolicismo y filosofía, protestantismo (en general) y filosofía, luteranismo y filosofía, calvinismo y filosofía, etc., resultaría excesivamente largo y no siempre suficientemente filosófico para los propósitos de este Diccionario; en efecto, obligaría a dilucidar un tanto a fondo materias de fe y cuestiones teológicas — las cuales han sido introducidas en la presente obra sólo en la medida en que han sido tratadas, o pueden ser tratadas, filosóficamente.

Reconociendo, empero, que las ausencias indicadas pueden resultar enojosas, hemos procurado remediarlas de tres maneras.

Primero, nos hemos referido a opiniones de las principales iglesias cristianas sobre ciertos puntos de religión y teología, sobre todo en cuanto han sido objeto de debates filosóficos.

Segundo, hemos dedicado artículos especiales a ciertas tendencias o movimientos dentro del cristianismo que se han singularizado por haber puesto sobre el tapete ciertas cuestiones filosóficas, teológicas y teológico-filosóficas fundamentales, y por haber dado lugar a polémicas en las que han participado filósofos y teólogos de nota.

Tercero, hemos dedicado artículos especiales a ciertas figuras de interés a la vez teológico y filosófico.

Hemos llevado a cabo lo primero en ciertos artículos tales como Albedrío (Libre), Ángel, Ciencia Media, Creación, Dios, Logos, etc. (véase la lista de artículos bajo el epígrafe "Filosofía de la religión y teología" que figura en el "Cuadro sinóptico" al final de esta obra; a ellos deben agregarse varios de los que figuran bajo los epígrafes "Metafísica y ontología", "Antropología filosófica y filosofía del espíritu" y "Ética"). Nos hemos referido muy en particular a los debates de interés filosófico que se han suscitado dentro del catolicismo, cuya "relación" con ideas filosóficas ha sido abundante y constante, pero no hemos

## CRI

excluido, cuando era menester, datos basados en opiniones, tesis y argumentos procedentes de otras confesiones.

Hemos llevado a cabo lo segundo en artículos tales como los dedicados a Deísmo, Gnosticismo, Jansenismo, Pelagianismo, Quietismo, Socinianismo, etc., así como en artículos tales como los dedicados a los Cuáqueros. La selección efectuada al respecto ofrece un aspecto un tanto arbitrario, pues podrían haberse compuesto otros muchos artículos; así, por ejemplo, sobre el arianismo, el docetismo, el monofisismo, el nestorianismo, etc., por un lado, y sobre los adventistas, anabaptistas, baptistas, congregacionalistas, fundamentalistas, metodistas, presbiterianos, puritanos, etc., por el otro. Hemos procurado reducir la inevitable dosis de arbitrariedad eligiendo artículos cuyo tratamiento no nos alejaba demasiado de los temas filosóficos y artículos que consideramos importantes por referirse a movimientos religiosos que, aunque no específicamente "filosóficos", fueron ampliamente discutidos en alguna época por filósofos.

Hemos llevado a cabo lo último en artículos sobre figuras como Calvino, Lutero, Melancton, Zwinglio, etc., en los cuales, además, se puede introducir alguna información que algunos lectores echarían de menos por el hecho de no haber dedicado artículos especiales a Calvinismo, Luteranismo, etc. Además, con tales artículos se completan ciertas informaciones que pueden hallarse en los artículos consagrados a diversas figuras de importancia dentro del catolicismo por su contribución a ulteriores desarrollos filosóficos.

En la bibliografía de los artículos ESCOLÁSTICA, FILOSOFÍA MEDIEVAL y PATRÍSTICA hemos indicado los textos fundamentales para el estudio de ciertas épocas de la "filosofía cristiana". Para la historia del cristianismo, en su relación con la historia de la Iglesia, véase: Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4 vols., 3a ed., 1893-1897 (los dos primeros tomos se citan con el título de *Die Chronologie*).— L. M. O. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, 2 vols., 1908-10. — *The Beginnings of Christianity*, ed. por F. J. Foakes-Jackson y Kisopp Lake, I, vols, i al vi, 1920-23. — Eduard Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, 3 vols., 4a y 5a eds., I, 1924; 4a y 5a, II, 1925;

## CRI

1<sup>a</sup> y 3<sup>a</sup>, III, 1923. — O. Bardenhewer, *Geschichte der altkatholischen Literatur*, 5 vols., 1913-32. — Dom Charles Poullet y otros autores, *Histoire du christianisme*, 1932 y sigs. — K. S. Latourette, *A History of Christianity*, 1953. — Abundante información sobre la historia del cristianismo y de los dogmas se halla en el *Dictionnaire de théologie catholique*, de Vacant-Mangnot-Amann, en el *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, ed. Dom Cabrol, y en el *Kirchenlexikon oder Enzyklopädie der katholischen Theologie*, 2<sup>a</sup> ed., Friburgo, 1888 y sigs. — Para la teología protestante véase la *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3<sup>a</sup> ed., Leipzig, 1896 y sigs. — Entre las revistas que pueden consultarse hay: *Revue biblique*, *Analecta Bollandiana*, *Revue bénédictine*, *Revue de l'histoire des religions*, *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, *Archiv für Religionswissenschaft*. — Bibliografías para el estudio de la historia del cristianismo y del pensamiento cristiano: *A Bibliographical Guide to the History of Christianity*, compilada por S. J. Case, J. T. McNeill, W. W. Sweet, W. Pauck, M. Spinka, bajo la dirección de S. J. Case (1931), y *Guide bibliografiche* de la Universidad católica de Milán (II, 3 de la serie filosófica, por Carlo Giacon, con el título *Il pensiero cristiano*, 1943). — Para la historia de la filosofía cristiana véase especialmente: Heinrich Ritter, *Die christliche Philosophie nach ihrem Begriff, ihren äusseren Verhältnissen und in ihrer Geschichte bis auf die neuesten Zeiten*, I, 1858; II, 1859. — A. Stöckl, *Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter*, 1891. — Blaise Romeyer, S. J., *La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes*, I, 1935; II, 1936; III, 1937. — É. Gilson y Philotheus Boehner, *Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, 1937 (Cfr. Introducción, págs. 1-4; "Llamamos cristiana a toda filosofía que es elaborada por cristianos convencidos, que distingue entre el orden de la fe y el del saber, que funda el saber en medios naturales aun cuando ve en la revelación cristiana un auxilio valioso y, en cierta esfera, hasta necesario para la razón"). — A. D. Sertillanges, *Le Christianisme et les philosophies (I. De l'antiquité à Saint Thomas*, 1936; II. *Les temps modernes*, 1946). — J. Chevalier, *Histoire de la pensée. II. La pensée chrétienne*, 1956 (trad. esp.: *Historia del pensamiento*, II, 1960). — Véase también bibliografía de ESCOLÁSTICA

## CRI

y FILOSOFÍA MEDIEVAL. — Para el problema que plantea la noción de filosofía cristiana, y para la cuestión de la relación entre cristianismo y filosofía griega, véase: W. R. Matthews, *Studies in Christian Philosophy*, 1921. — Corbière, *Le Christianisme et la fin de la philosophie antique*, 1921. — C. C. J. Webb, *The Debt of Modern Philosophy to the Christian Religion*, 1929. — Régis Jolivet, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, 1941, nueva ed., 1955. — Jacques Maritain, "De la notion de philosophie chrétienne", *Revue néo-scholastique de Philosophie*, XXXIV (1932), 153-86. — Varios, *Compte rendu*, Séance de la Société Française de Philosophie, 1931. — A.-J. Festugière, *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, 1932. — Luigi Allevi, *Ellenismo e Cristianesimo*, 1933. — Varios, *La philosophie chrétienne*. Journées d'études de la Société thomiste, en Juvisy, 1933. — É. Gilson, *Christianisme et philosophie*, 1936 (del mismo autor, las "Notas biográficas pour servir à l'histoire de la notion de philosophie chrétienne", en *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 2<sup>a</sup> Serie, 1944, págs. 412-40). — Id., id., *Introduction à la philosophie chrétienne*, 1960. — Octavio Nicolás Derisi, *Concepto de la filosofía cristiana*, 1935, 2<sup>a</sup> ed., modificada, 1943. — M. Blondel, *La philosophie et l'esprit chrétien (I. Autonomie essentielle et connexion indéclinable*, 1944; II. *Conditions de la symbiose seule normale et salutaire*, 1946). — J. Boisset, E. Rochedieu, P. Arbousse-Bastide, *Le problème de la philosophie chrétienne*, 1950. — J. V. L. Casserley, *The Christian in Philosophy*, 1951 (la primera parte es histórica). — Maurice Nédoncelle, *Existe-t-il une philosophie chrétienne?*, 1956 (trad. esp.: *¿Existe una filosofía cristiana?*, 1959). — Sobre la esencia del cristianismo y el concepto del "carácter absoluto" del cristianismo: Johannes Hessen, *Die Absolutheit des Christentums*, 1917. — Romano Guardini, *Das Wesen des Christentums*, 1936; publicado antes en *Die Schieldgenossen*, 1929; trad. esp.: *La esencia del cristianismo*, 1959. — Sobre el cristianismo y otras religiones: A. Schweitzer, *Das Christentum und die Weltreligionen*, 1924 (trad. esp.: *El cristianismo y las religiones universales*, 1950). — A. J. Toynbee, *Christianity among the Religions of the World*, 1958 (trad. esp.: *El cristianismo y las religiones universales*, 1950). — Sobre catolicismo y protestantismo: J. L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, 1952.

## CRI

CRITERIO. Por 'criterio' se entiende generalmente el signo, marca, característica o nota mediante la cual algo es reconocido como verdadero. Criterio es, pues, en este sentido el criterio de la verdad. En el vocabulario tradicional, el criterio se aproxima a lo que los escolásticos llamaban el objeto formal. El criterio sería, por consiguiente, algo distinto no sólo del objeto propio conocido, sino también de la facultad cognoscitiva, que exigiría un criterio para determinar lo verdadero. El problema del criterio ha sido examinado por un lado en estrecha relación con el problema de la verdad (sobre todo por las direcciones que han supuesto que sólo la verdad puede ser el criterio para lo verdadero), y por otro lado en relación con las cuestiones suscitadas por el grado de veracidad de las distintas fuentes del conocimiento, en particular los llamados sentidos externos. Las soluciones al problema del criterio han dependido casi siempre de las correspondientes soluciones a la cuestión del conocimiento (VÉASE). Según haya sido la posición última adoptada, y en particular según se haya adoptado el idealismo o el realismo gnoseológicos, ha sido distinto el criterio de la verdad. Ahora bien, aun dentro de cada una de estas posiciones extremas, ha habido múltiples definiciones del criterio y, de consiguiente, diversos sentidos dados a la llamada *criteriología*. Esto se manifiesta sobre todo dentro de la tendencia del realismo (VÉASE), y ello hasta tal punto que el destino de la propia *criteriología* depende en gran parte de la admisión o no admisión de un realismo más o menos directo o más o menos intelectualista. Así se advierte en quien, como Désiré Mercier (VÉASE) elaboró con particular detalle el aspecto *criteriológico* del problema del conocimiento. Su actitud ante el conocer explica su tesis de la *criteriología* como el estudio reflejo de nuestro conocimiento cierto y de los fundamentos en que se basa su certidumbre. El criterio de verdad, dice Mercier, es la prueba por la cual distinguimos entre verdad y error. La *criteriología* coincide, pues, casi enteramente con la epistemología, por lo menos en tanto que previamente concibamos a ésta como una teoría de la certidumbre. Por eso la crite-

## CRI

riología no es una parte de la lógica; no es una lógica real, como creía Kant poder edificarla, pues la lógica real implica una *contradictio in terminis*. La criteriología estudia, en suma, la certidumbre, es decir, una propiedad del acto del conocimiento. Está relacionada con la ideología y, de consiguiente, con la psicología. Ahora bien, hay, según Mercier, dos aspectos fundamentales de la investigación criteriológica. Primeramente, la criteriología general, que estudia la certidumbre en sí misma. En segundo lugar, la criteriología especial, que estudia la certidumbre en diferentes zonas o partes del conocimiento humano. CRITERIOLOGÍA. Ver CRITERIO.

CRITICISMO se llama en particular a la doctrina de Kant en cuanto hace de la crítica del conocimiento el objeto principal de la filosofía. En general es toda doctrina que sostiene la superioridad de la investigación del conocer sobre la investigación del ser, y la necesidad de reducir esta última a la primera. El criticismo es, pues, por una parte, una dirección especial de la gnosología, consistente en la averiguación de las categorías o formas aprióricas que envuelven lo dado y permiten ordenarlo y conocerlo; mas, por otra, es una teoría general filosófica que coincide con el idealismo en sus diversos aspectos y que invierte la dirección habitual del conocimiento mediante una reflexión crítica sobre el propio conocimiento.

En un sentido más general, el criticismo es entendido como aquella actitud que afronta el mundo con una propensión exageradamente crítica o, más comunmente, como aquella actitud que considera que ningún conocimiento auténtico es posible sin que sus caminos queden previamente desbrozados por la crítica. En tal caso el criticismo no es sólo una posición en la teoría del conocimiento, sino una actitud que matiza todos los actos de la vida humana. La época moderna, que ha sido considerada habitualmente como una "época crítica", revela el carácter de este criticismo que pretende averiguar el fundamento racional de las creencias últimas, pero no sólo de aquellas creencias que son explícitamente reconocidas como tales, sino inclusive de todos los supuestos. El criticismo

## CRI

aspira entonces a iluminar totalmente las raíces de la existencia humana y aun basar el existir en tal iluminación. También en Kant se halla *este* criticismo al decir que "la indiferencia, la duda y, por último, una severa crítica son más bien muestras de un pensamiento profundo. Y nuestra época es la propia de la crítica, a la cual todo ha de someterse. En vano pretenden escapar de ella la *religión* por su *santidad* y la *legislación* por su *majestad*, que excitarán entonces motivadas sospechas y no podrán exigir el sincero respeto que sólo concede la razón a lo que puede afrontar su público y libre examen".

El *Diccionario enciclopédico de la filosofía crítica*, de Mellin (*Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*) apareció de 1797 a 1803. Véase J. Bergmann, *Zur Beurteilung des Kritizismus vom idealistischen Standpunkt*, 1875. — Antonio Renda, *Il criticismo*, 1927. — F. Lombardi, *La filosofía crítica: I. La formazione del problema kantiano. II. Commento a la critica della ragione pura*, 1946. — Fr. Kreis, *Phänomenologie und Kritizismus*, 1930. — M. Campo, *La genesi del criticismo kantiano*. — R. Verneaux, *Esquisse d'une théorie de la connaissance; critique du néo-criticisme*, 1954. — Valerio Verra, *Dopo Kant. Il criticismo nell'età preromantica*, 1957. — Mariano Campo, *Schizozo storico della esegesi e critica kantiana*, 1959. — Véase también KANTISMO.

CRITOLAO, de Faselis, en Licia (t. ca. 156 antes de J.C.), fue el sucesor de Aristón de Queos en el Liceo. Formó parte, con Carneades y Diógenes Seleucida en una embajada de filósofos a Roma en 155 antes de J.C. Aunque en la cosmología se opuso a los estoicos, defendiendo la doctrina de la persistencia y eternidad del cosmos, admitió en ética ciertas doctrinas estoicas y cínicas. Critolao consideró que tanto los dioses como las almas proceden de una quinta-esencia: el éter.

Textos en Fritz Werli, *Die Schule des Aristoteles. X: Hieronymos van Rhodos. Kritolaos und seine Schüler*, 1959. — Véase F. Oliver, *De Critolao peripatético*, 1895 (Dis.). — Art. sobre Critolao (Kritolaos aus Faselis) por H. von Arnim en Pauly-Wissowa.

CROCE (BENEDETTO) (1866-1952), nac. en Pescasseroli (Los Abruzzos), residente en Nápoles, donde ha desarrollado la mayor parte

## CRO

de su actividad crítica y filosófica, es considerado como el más eminente representante del neohegelianismo y del neoidealismo italiano, pero en muchos puntos su posición filosófica fue mucho más allá de la neohegeliana. No sólo por haber recibido otras diversas influencias —entre ellas, y sobre todo, las positivistas y las historicistas de la tradición de Vico—, sino también, y muy especialmente, porque el modo mismo de plantear sus problemas centrales mostraba la insuficiencia del neoidealismo. No es menos cierto, con todo, que la influencia del neohegelianismo (VÉASE) de la Italia del ochocientos, particularmente a través de Bertrando Spaventa, parece determinar el origen de la filosofía crociana. En efecto, Croce se propone, por lo pronto, aprovechar la riqueza del pensamiento de Hegel, pero desprovisto de lo que, a su entender, era inesencial al mismo: el espíritu especulativo encamado en la orgía de una filosofía *a priori* de la Naturaleza y de una construcción puramente artificiosa de la historia. Esto es "lo muerto" de la filosofía de Hegel, frente a lo cual subraya Croce "lo vivo", la dialéctica, la primacía del pensamiento en la comprensión de la realidad y el descubrimiento del Espíritu. Los aspectos y los grados del Espíritu —a que luego nos referiremos— representan la mejor confirmación de esta posibilidad de una dialéctica realmente viva, frente a la cual desaparezca toda rigidez y mecanización, no solamente de lo real, sino de los propios conceptos. Esto es, por otro lado, lo que explicará la posibilidad de las síntesis, así como, y muy especialmente, la posibilidad de un acceso intuitivo a lo singular que no necesite disolverse en el antirracionalismo de las intuiciones románticas. Pues el acceso intuitivo tal como lo entiende Croce es, según se revela en la estética, no una inefable contemplación, sino una voluntad de expresión, una intuición en la cual la expresión constituye la principal de las caras. Así, cabe hacer en la actualidad lo que Hegel hizo para su tiempo: una fenomenología del Espíritu, pero una fenomenología en donde la absorción de los diferentes grados por una síntesis no equivalga a una supresión, sino justamente a una afirmación de lo distinto. La necesidad de la síntesis y

## CRO

la consiguiente afirmación del carácter abstracto y negativo de los opuestos no equivalen, según Croce, a una supresión de la autonomía de las realidades diferentes. Sólo así es posible, según este pensador, evitar la absorción de todo lo real en lo idéntico en que desemboca frecuentemente el idealismo romántico. La fenomenología del Espíritu de Croce, en que puede resumirse su filosofía, tiene, con todo, una apariencia decididamente constructiva, aun cuando se sostenga en todas partes la necesidad de recurrir a la realidad irreductible, a una realidad que tiene siempre la racionalidad como fondo y la concreción como contenido. Los diferentes grados del Espíritu se hallan implicados entre sí; mejor dicho —de acuerdo con las últimas prolongaciones del pensamiento de Croce—, constituyen una especie de círculo en el cual no puede indicarse cuál es la realidad primaria, porque cualquier grado se apoya en los restantes y a la vez los completa. Según Croce, el Espíritu puede ser considerado en su aspecto teórico o en su aspecto práctico: en el primero cabe considerarlo como conciencia de lo individual, y este es el tema de la estética, o como conciencia de lo universal concreto, y este es el tema de la lógica; en el segundo cabe considerarlo como querer de lo individual o economía o como querer de lo universal o ética. Cada una de estas partes de la filosofía del Espíritu ha sido desarrollada por Croce con especial detalle, buscando en todo momento aquello que podía enlazarla con los grados restantes. Croce afirma así, en lo que toca al arte, su carácter de comprensión intuitiva de lo singular. Mas esta intuición no es la toma de contacto inmediato con una naturaleza simple, al modo cartesiano, sino lo que el propio autor llama "intuición lírica", el hecho de expresar creadoramente una impresión. De ahí la identificación del arte con una "lingüística general" que es, en el fondo, una teoría general de las expresiones. En la lógica, Croce procura ampliar el marco tradicional al buscar, como Hegel, lo concreto en el concepto y al sostener la posibilidad de una comprensión conceptual de lo singular. El pensamiento es de este modo una plenitud que jamás puede ser confundida con la pura

## CRO

formalidad del concepto lógico; más aun, el pensamiento es forzosamente, en cuanto pensamiento, la plena verdad que comprende todos los momentos, inclusive el error, el cual se integra con la verdad y no puede, consiguientemente, cuando menos desde el punto de vista rigurosamente teórico, ser nada positivo.

En la filosofía práctica, Croce vuelve repetidamente sobre su primera adscripción de plenitud al pensamiento; contra toda filosofía del sentimiento, sostiene Croce que la emoción no existe sino como vacilación entre la actividad teórica y la práctica. Contra todo pragmatismo y todo vitalismo activista afirma Croce que sólo la plenitud del pensar puede dar un sentido a la vida. Mas esta afirmación no equivale a negar la vida misma; por el contrario, Croce intenta continuamente establecer una síntesis de vida y pensamiento, en la cual cada uno de estos dos elementos otorgue sentido al otro. Semejante evasión de toda amenaza formalista queda confirmada por la tendencia "histórica" de Croce, que se ha manifestado concretamente en la preocupación por la historia y la cultura no sólo en el aspecto teórico, mas también prácticamente. La historiografía teórica y práctica de Croce es así la coronación de una filosofía que se halla enteramente penetrada por la convicción de la universalidad concreta de lo espiritual, convicción que, en el mismo sentido que inspiró a Hegel, lo hace sentirse enemigo irreductible de quienes, en nombre de lo racional puro, desconocen el valor y la función de la evolución espiritual y, sobre todo, de la evolución histórica, cuya riqueza solamente puede ser entendida, según Croce, desde el punto de vista del Espíritu concreto y absoluto.

Obras principales: *Materialismo storico ed economia marxistica*, 1900. — *Filosofia dello spirito: I. Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, 1902. II. *Logica come scienza del concetto puro*, 1905. III. *Filosofia della pratica. Economia ed etica*, 1909. IV. *Teoria e storia della storiografia*, 1917. — *Saggio sullo Hegel*, 1907 (nueva edición con el título: *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*). — *Saggi filosofici*, 8 vols., 1910 y siguientes (comprenden, entre otros, el vol. II: *La filosofia di G. B. Vico*, 1911; vol. V: *Nuovi saggi di esteti-*

## CRO

*ca*, 1920; vol. VI: *Frammenti di etica*; vol. VII: *Ultimi saggi*, 1935; vol. VIII: *La poesia*, 1936.). — *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, 1910. — *Breviario di estetica*, 1913. — *Cultura e vita morale*, 1914. — *Contributo alla critica di me stesso*, 1918. — *Primi saggi*, 1919. — *Elementi di politica*, 1925. — *Aspetti morali della vita politica*, 1928. — *La critica e la storia dell'arte figurativa*, 1934. — *Piccoli saggi di filosofia politica*, 1934. — *La storia come pensiero e come azione*, 1938. — *Il carattere della filosofia moderna*, 1941. — *Storia dell'estetica per saggi*, 1942. — *Aesthetica in nuce*, 1946. — *Filosofia e storiografia*, 1949. — *Nuove pagine sparse*. I (*Vita, pensiero, letteratura*); II (*Metodologia storica. Osservazioni su libri nuovi. Aneddoti storici*), 1949. — *Storiografia e idealità morale*, 1950. — *Una pagina sconosciuta degli ultimi mesi della vita di Hegel*, 1950 (3 trabajos, uno de ellos sobre el "renacimiento hegeliano" propiciado por algunos existencialistas). — *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, 1952. — Muchos trabajos de crítica y de historia han aparecido en *La Critica*, fundada por Croce en 1903 (desde 1945 aparece con el título *Quaderni della "Critica"*). Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, IV (1923). — Edición de obras: *Opere di B. Croce*, Bari: *Filosofia dello Spirito*, 4 vols.; *Saggi filosofici* (véase antes): *Scritti di storia letteraria e politica*, 27 vols.; *Scritti vari*, 3 vols. — Hay trad. esp. de numerosas obras: *Materialismo histórico y economía marxista*; *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*; *Filosofía de la práctica en sus aspectos económico y ético*; *Teoría e historia de la historiografía*; *Lo vivo y lo muerto en la filosofía de Hegel*; *Breviario de estética*; *La historia como hazaña de la libertad*; *Ética y política, seguidas de Contribución a la crítica de mí mismo*; *España en la vida italiana del Renacimiento*; *Ariosto*; *Shakespeare*; *Corneille*; *Historia de Europa en el siglo XIX*; *El carácter de la filosofía moderna*; *La Poesía. Introducción a la crítica e historia de la poesía y de la literatura*, etc. — Bibliografía de Croce en la obra de M. F. Sciacca, *Il Secolo XX*, 2 vols. (parte de la *Storia della filosofia italiana*, dirigida por Sciacca) y especialmente en las obras de G. Castellano, *Introduzione allo studio delle opere di B. Croce*, 1920 y *Croce, il filosofo, il critico, il storico*, 1924 (hay un tercer volumen, *L'opera filosofica, storica e lettera-*

## CRU

*ria di B. Croce*, 1942, que incluye los dos anteriores y los complementa). — Además: Edmondo Cione, *Bibliografía crociana*, 1956. — Sobre la filosofía de Croce, véase: E. Chiochetti, *La filosofía di Benedetto Croce*, 1915. — H. W. Carr, *The Philosophy of B. Croce*, 1917. — A. Fraenkel, *Die Philosophie Benedetto Croces und das Problem der Naturerkenntnis*, 1919. — G. Calogero y D. Petrini, *Studi crociani*, 1930. — A. Waismann, *La filosofía di Croce*, 1939. — Renato Treves, *Benedetto Croce, filósofo de la libertad*, 1944. — P. Romanell, *Croce versus Gentile. A Dialogue on Contemporary Italian Philosophy*, 1946 (trad. esp.: *La polémica entre Croce y Gentile. Un diálogo filosófico*, 1946). — G. Fano, *La filosofía del Croce. Saggi di critica e primi lineamenti di un sistema dialettico dello Spirito*, 1946. — A. Lombardi, *La filosofía di B. Croce*, 1946. — Cleto Carbonara, *Sviluppo e problemi dell'estetica crociana*, 1947. — Octavio Nicolás Derisi, *La "filosofía del espíritu" de Benedetto Croce*, 1947. — A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofía di B. Croce*, 1948 (trad. esp.: *El materialismo histórico y la filosofía de B. C.*, 1958). — D. Faucci, *Storicismo e metafísica nel pensiero crociano*, 1950. — M. Corsi, *Le origini del pensiero di B. Croce*, 1951. — C. Sprigge, *Croce. Man and Thinker*, 1952 (trad. esp.: *B. C.*, 1956). — F. Olgiati, *B. Croce e lo storicismo*, 1954. — R. Raggiunti, *La conoscenza storica; analisi della logica crociana*, 1955. — Alberto Caracciolo, *L'estetica e la religione di B. C.*, 1958. — F. Nicolini, *L' "Editio ne varietur" delle opere di B. C. Saggio bibliografico*, 2 partes, 1960. — Angelo A. de Gennaro, *The Philosophy of B. C. An Introduction*, 1961.

CRUSIUS (CHRISTIAN AUGUST) (1715-1775), nac. en Leuna (Merseburg), profesor en Leipzig, fue por lo pronto radical adversario de la llamada escuela de Leibniz-Wolff, cuyo racionalismo llegaba a la afirmación de que lo lógico es fundamento de lo ontológico. Por el contrario, Crusius sostiene enérgicamente que no puede admitirse confusión entre ambas instancias y, por lo tanto, que lo primero no puede ser sin más la plenaria "razón de ser" de lo segundo. No se trata de un escepticismo sobre el poder de la mente, sino de una reflexión sobre la irreductibilidad lógica de ciertas entidades. Lo que Crusius pone sobre todo de manifiesto es la pura formalidad

## CRU

del principio de contradicción, que en Wolff funcionaba como una instancia suprema y efectiva; un saber positivo debe basarse, según él, en lo que llama el "principio de los inseparables" o principio por el cual existen verdaderos "fundamentos" tales como el principio de que cuanto acontece tiene causa suficiente. La insuficiencia de la "forma del conocimiento" exige, en efecto, una "materia del conocimiento". Crusius tenía presentes no solamente las dificultades que plantea la explicación de ciertos hechos positivos por la mera referencia al principio de identidad, sino especialmente el problema del libre albedrío, problema que provocaba por lo menos una escisión entre la razón pura y la práctica y, como aconteció luego en Kant, el primado de la última para resolver las antinomias de la primera. La influencia de Crusius sobre Kant es patente y honda, y el escaso reconocimiento de la significación de Crusius se debe justamente en gran parte a que ha oscilado tradicionalmente, para los historiadores de la filosofía, entre un "adversario de Wolff" y un "precursor de Kant". Kant criticó a Crusius después de haberlo elogiado en su *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (1755), pero la crítica kantiana afecta más a las ideas morales y metafísicas de Crusius que a sus opiniones epistemológicas y ontológicas, las cuales desarrolló Crusius por veredas muy similares a las de Kant.

Obras: *De corruptelis intellectus a voluntate pendentibus*, 1740 (trad. alemana, 1768). — *De appetitibus insitis voluntatis humanae*, 1742. — *De usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis*, 1743 (trad. alemana, 1744). — *Anweisung, vernünftig zu leben*, 1744 (*Indicación para vivir racionalmente*). — *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten, inwiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden*, 1745 (*Bosquejo de las verdades necesarias de razón en cuanto se oponen a las contingentes*). — *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*, 1747 (*Camino para alcanzar la certidumbre y seguridad del conocimiento humano*). — *Anleitung über natürliche Begebenheiten ordentlich und vorsichtig nachzudenken*, 2 vols., 1749 (*Método para reflexionar con orden y prudencia sobre los acontecimientos naturales*). — *Opuscula philosophico-theologica*,

## CUA

1750. — *Die philosophischen Hauptwerke*, 4 vols., 1740-1766, reimp., 1952. — Véase A. Marquardt, *Kant und Crusius. Ein Beitrag zum richtigen Verständnis der crusanischen Philosophie*, 1885. — C. Festner, *Ch. A. Crusius als Metaphysiker*, 1892. — A. von Seitz, *Die Willensfreiheit in der Philosophie des Ch. A. Crusius gegenüber dem Leibniz-Wolffschen Determinismus in historisch-psychologischer Begründung*, 1899. — H. Heimsoeth, *Metaphysik und Kritik bei Crusius*, 1926. — Heinz Heimsoeth, *Studien zur Philosophie I. Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen*, 1956, págs. 125-88.

CUADRO DE OPOSICIÓN. Véase OPOSICIÓN.

CUALIDAD. Consideramos en este artículo las siguientes cuestiones: (1) Definiciones tradicionales de la noción de cualidad. (2) Distinción entre varios aspectos de la cualidad y especialmente entre la cualidad y la no cualidad. (3) Posiciones fundamentales sobre el concepto de cualidad. Agregaremos unas palabras sobre (4) la cualidad en el juicio.

Para la cuestión (1) nos basaremos principalmente en las definiciones de Aristóteles. Según este autor, la cualidad es una categoría (VÉASE): es aquello en virtud de lo cual se dice de algo que es tal y cual (Cat., VIII 8 b 25). Ahora bien, como todos los términos usados por el Estagirita, el término 'cualidad' no es unívoco: 'cualidad' se dice de varios modos. Por ejemplo, la cualidad puede ser un hábito (VÉASE) o una disposición — siempre que se tenga en cuenta que los hábitos son a la vez disposiciones, pero no todas las disposiciones son hábitos. Puede ser también una capacidad — como el ser buen corredor o el ser duro o blando. Puede ser algo afectivo, como la dulzura (o un resultado de una cualidad afectiva, como el ser blanco). Puede ser, finalmente, la figura y la forma de una cosa, como la curvatura. Ciertas propiedades tales como la densidad no son consideradas por Aristóteles como cualidades, sino como resultado de relaciones (*ibid.*, 10 a 18). Característico de las mencionadas clases de cualidades — a las cuales podrían agregarse otras — es el tener contrarios y el admitir variaciones de grado, aunque hay algunas excepciones a esta última regla, como lo muestra el ejemplo de la cua-

## CUA

lidad de triangularidad. De hecho, las únicas características verdaderamente propias de la cualidad son, según Aristóteles, la semejanza y la desemejanza. En otro lugar (*Met.*, Λ 14, 1020 a 33 sigs.) Aristóteles define la cualidad de cuatro maneras: (a) como la diferencia de la esencia (el hombre es un animal que posee cierta cualidad, porque es bípedo); (b) como propiedad de los objetos inmóviles matemáticos (lo que hay en la esencia de los números además de la cantidad); (c) como propiedades de las substancias en movimiento (calor y frío, blancura y negrura); (d) como algo respecto a la virtud y al vicio y, en general, al bien y al mal. Estas cuatro significaciones se reducen a dos: (x) la cualidad como diferencia de la esencia (a la cual pertenece también la cualidad numérica) y (y) la cualidad como modificación de las cosas que se mueven *en tanto que* se mueven, y las diferencias de los movimientos.

Podemos decir que el modo bajo el cual la cualidad existe es distinto según se trate de la propia cualidad ποιότης, o de aquello por lo cual algo es concretamente tal cosa, ποιόν, *quale*. La cualidad es por ello, como dicen los escolásticos, un accidente modificativo del sujeto, pero del sujeto en sí mismo. La clasificación de cualidades adoptada por muchos escolásticos es sensiblemente parecida, por lo demás, a la de Aristóteles: la cualidad puede ser entendida como hábito y disposición, potencia e impotencia, forma y figura. Las cualidades pueden ser definidas, en suma, como formas accidentales. Como tales, son simples, y por eso se planteó muy pronto el problema de su cambio y de su crecimiento.

Discutiremos ahora con algún detalle la cuestión (2). Es común citar como la distinción más importante e influyente la que presentó Locke entre las cualidades primarias y las secundarias. Nos referiremos luego más extensamente a ella. Por el momento es preciso advertir que esta distinción tiene una larga historia. Podemos fijar dos distintos orígenes de la distinción de Locke. (I) Uno es la tesis de Demócrito sobre la distinción entre lo que es real —la forma, disposición y situación de los

## CUA

átomos en el vacío— y lo que es convencional — los colores, sabores, sonidos, etc. Esta tesis influyó sobre muchas de las concepciones mecanicistas de la Naturaleza. Pero, además de ella, hay otras que parecen marchar en una *dirección* análoga. Mencionaremos varias, (a) La distinción de Aristóteles entre los sentidos comunes, αἰσθητὰ κοινά, y los sentidos particulares, αἰσθητὰ ἰδία. Como los primeros constituyen la base de la percepción de cualidades tales como la forma, la extensión, el movimiento y el reposo, tenemos aquí una distinción entre cualidades que serán luego consideradas como no sensibles, y cualidades sensibles en sentido estricto, (b) El concepto de cantidad cualitativa, desarrollado por Juan Duns Escoto, es decir, la idea de la posibilidad de medición de la cualidad, (c) El concepto de magnitud intensiva tratado por muchos escolásticos del siglo XIV y que *puede* ser relacionado con el anterior, (d) La concepción de Roberto Grosseteste de que las sensaciones subjetivas no pueden ser sometidas a tratamiento matemático —una concepción que si parece oponerse a (b) y (c) no deja de suscitar, como ellas, el problema que aquí nos interesa: el de la relación entre cualidades, o entre cualidad y cantidad. (II) El otro origen es la distinción aristotélica entre diversas cualidades y las elaboraciones escolásticas de la misma. Como veremos luego, Locke y otros filósofos modernos rechazaron en buena parte las investigaciones aristotélicas y escolásticas a este respecto, pero sí» ellas no se hubiera desarrollado seguramente la concepción moderna y menos aun se hubiese adoptado una muy parecida terminología. Procederemos ahora a trazar brevemente la historia de esta segunda distinción.

Su origen se encuentra, como ha observado Clemens Baeumker (véase artículo citado en la bibliografía), en la distinción aristotélica entre el sentido del tacto (VÉASE) y las diversificaciones operadas sobre el mismo. En el tacto aparecen, según el Estagirita, diversas cuah'dades polares (lo cálido y lo frío, lo húmedo y lo seco, lo pesado y lo liviano, lo duro y lo blando, lo recio y lo frágil, lo rudo y lo liso, lo compacto y lo mullido). De estas cualidades se destacan co-

## CUA

mo primarias cuatro: dos cualidades activas (lo cálido y lo frío) y dos cualidades pasivas (lo húmedo y lo seco). Éstas, que Aristóteles llama *primeras diferencias*, πρώται διαφοραί (*De gen. et corr.*, II 229 b 17-18), se contraponen a las cualidades restantes. No se trata, sin embargo, de "diferencias" psicológicas, sino físicas. A ellas se reducen las restantes cualidades, con lo cual se produce una distinción entre lo primario y lo secundario en ellas. Esta teoría aristotélica fue expuesta y discutida por algunos filósofos cristianos medievales (Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, Roger Bacon) y por varios filósofos árabes (por ejemplo, Averroes), especialmente a través de comentarios a *De generatione et co-rruptione*. Baeumker menciona a tal efecto la expresión '*qualitates primae*' que aparece en Alberto Magno (*De gen. et corr.*, II tr. c. 7), y que designa lo mismo que las *primae sensibilia*, a las cuales se reducen las *secundae sensibilia*. El mismo Alberto, en otros textos (*Phys.*, V tr. 1 c. 4; *Philosophia pauperum sive Isagoge in libros Aristotelis Physicorum, De caelo et mundo, De generatione et corruptione* —en otro pasaje distinto del mencionado—, *Meteorum, de anima*, III, c 3), usa no sólo '*qualitates primae*', sino también '*qualitates secundae*' y hasta '*qualitates secundariae*'. La expresión '*qualitates primae*' fue utilizada asimismo por Santo Tomás (*De gen. et corr.*, II lect 2 d) y por Roger Bacon (*Opus maius*, V [*Perspectiva*] dist. 1 c. 3). Y San Buenaventura habló de *qualitates primariae* (*Itinerarium mentis ad Deum*, c. 2, n. 3). Ahora bien, la expresión '*qualitates secundae*', que tuvo tan buena fortuna, apareció por vez primera, según Baeumker, en un autor menos conocido, Enrique de Hessen (t 1397), quien la usó en un escrito aún inédito titulado *De reductione effectuum in causas communes*. Desde entonces fue empleada frecuentemente para designar las cualidades sensibles reductibles a las cuatro "primeras diferencias" aristotélicas. Las cualidades primarias designan, pues, en estas concepciones, las cualidades fundamentales e irreductibles; las cualidades secundarias, las cualidades accidentales y reductibles.

Los autores modernos mantuvieron

## CUA

dos tesis: una, defendida principalmente por Francis Bacon en el *Novum Organum* (I, 66), según la cual, de un modo parecido a los escolásticos, hay dos tipos de cualidades, ambas reales, pero unas más patentes o visibles que las otras; la otra, defendida por Gassendi, Galilei, Hobbes y otros, según la cual hay por un lado una materia sin cualidades, o bien una materia con propiedades puramente mecánicas, que es objetiva (en el sentido moderno de esta expresión), y por otro lado ciertas cualidades —que también pueden distribuirse en primeras y segundas o primarias y secundarias en la significación aristotélico-escolástica—, que son subjetivas (en el sentido moderno de esta expresión). Esta última tesis fue la predominante a medida que se fue extendiendo la concepción mecánica de la Naturaleza. Como dice Galilei en *Il Saggiatore*, hay por un lado *primi accidenti* y por el otro *qualita*. (*Il Saggiatore, Opere complete*, Firenze, 1842 sigs., IV, 333 sigs.) En otros términos, lo que antes eran formas substanciales es rechazado para ser sustituido por las propiedades mecánicas, y lo que eran cualidades de diversas especies es rechazado para ser sustituido por percepciones subjetivas. Podemos mencionar a este respecto a Descartes. En las *Meditaciones* (II) encontramos el famoso ejemplo del pedazo de cera que, al acercarse al fuego, pierde todas sus cualidades menos las fundamentales: flexibilidad, movimiento y, sobre todo, extensión. En los *Principios* habla de que las magnitudes, figuras y otras propiedades semejantes se conocen de modo distinto que los colores, sabores, etc. (I, 69), y que nada hay en los cuerpos que pueda excitar en nosotros ninguna sensación excepto el movimiento, la figura o situación y la magnitud de sus partes (IV, 198). Podemos mencionar también a Malebranche cuando indica en su *Recherche* (Libro IV, Parte II, cap. 2) que "cuando los filósofos dicen que el fuego es caliente, la hierba verde, y el azúcar dulce, etc., entienden, como los niños y el común de los hombres, que el fuego contiene lo que experimentan cuando se calientan, que la hierba tiene sobre ella los colores que en ella creen ver, que el azúcar contiene la dulzura que experimentan al

## CUA

comerlo, y así con todas las cosas que vemos o que sentimos... Hablan de las cualidades sensibles como si fueran sensaciones". Pero desde Descartes —agrega— sabemos que los términos sensibles mediante los cuales se describen usualmente las cualidades del fuego, de la hierba, etc., son equívocos. Consideraciones semejantes, pero con un mecanicismo aun más acentuado, se hallan en Hobbes, *De corpore*, II, 2. Estas tesis fueron reasumidas de un modo particularmente claro y radical por Robert Boyle en sus *Considerations und Experiments touching the Origin of Forms and Qualities* (1666) y especialmente en su *History of Particular QuaUties* (1671) al distinguir entre las *cualidades reales* —que llamó *modos, afecciones primarias* o *atributos mecánicos*— y las *cualidades subjetivas* —que llamó simplemente *cualidades*— y que consideró susceptibles de ser divididas en primarias y secundarias. En resumen, vemos en ese período la tendencia a distinguir entre lo primario o mecánico y lo secundario o sensible. Ahora bien, mientras los filósofos citados parecen apartarse cada vez más de la terminología escolástica, al reservar el nombre de cualidades para todas las propiedades reductibles a otras propiedades más fundamentales, Locke siguió una tendencia parecida, si bien adoptando el vocabulario escolástico. Así, en el *Essay* (II viii 11-12) introdujo la célebre distinción entre *cualidades primarias* u *originales*, es decir, cualidades de los cuerpos completamente inseparables de ellos, "y tales que en todas las alteraciones y cambios que el cuerpo sufre" se mantiene como es, y *cualidades secundarias*, es decir, cualidades que no se hallan, en verdad, en los objetos mismos, sino que son posibilidades (*powers*) de producir varias sensaciones en nosotros mediante sus cualidades primarias. Ejemplos de las primeras son: solidez, extensión, figura y movilidad. Ejemplos de las segundas son: colores, sonidos y gustos. A estos dos tipos de cualidades —dice Locke— puede añadirse una tercera, que son las meras posibilidades, "aunque ellas son cualidades tan reales en la cosa como las que llamo, según el vocabulario usual, cualidades". Vemos, pues, que la distinción de Locke es a la vez la culminación de una larga historia en

## CUA

el estudio del problema de la cualidad y una *mise au point* de la doctrina moderna con ayuda del vocabulario escolástico.

La doctrina anterior no pasó, ciertamente, sin objeciones. Entre las más destacadas se halla la de Berkeley. En los *Tres Diálogos*, indica dicho pensador que, "según los filósofos", las cualidades primarias son: extensión, figura, solidez, gravedad, movimiento y reposo, y las secundarias son "todas las cualidades sensibles junto a las primarias". En los *Principios* (Int. sec. 9-15) señala que las llamadas cualidades primarias son: extensión, figura, movimiento, reposo, solidez, impenetrabilidad y número; y las secundarias: colores, sonidos, etc. Pero la distinción —declara— es inadmisibles, como el lector puede comprender si se atiende a lo que hemos dicho en el artículo sobre Berkeley acerca del cualitativismo radical de este filósofo, para el cual ser es percibir y ser percibido. En general, todas las filosofías cualitativistas rechazan la distinción. Por lo demás, hay que advertir que la misma puede entenderse o como una descripción de lo real o como un principio fundamental de la teoría del conocimiento. Los dos sentidos no aparecen siempre bien claros en los escritos de los filósofos de los siglos XVII y XVIII, aunque puede decirse que en gran número de casos la distinción en sentido gnoseológico se apoya en una distinción en sentido ontológico. En cambio, después del siglo xviii la distinción en sentido gnoseológico es la que ha predominado entre los filósofos. Una excepción notable a este respecto la representa Samuel Alexander al distinguir entre cualidades primarias o cualidades en general (forma, tamaño, número, movimiento de varias clases) y cualidades secundarias (color, temperatura, gusto, etc.). Las cualidades primarias no son, según Alexander, propiamente cualidades, sino "determinaciones de las cosas". En cuanto a las secundarias, pueden entenderse en dos sentidos: como cualidades secundarias estrictas o como cualidades secundarias en general. Estas últimas son "objetivas y permanentes", y sirven, en tanto que "disposiciones", de enlace entre las cualidades primarias en general y las cualidades secundarias estrictas.

## CUA

Pasemos ahora a discutir brevemente la cuestión (1). Podemos considerar que las posiciones posibles sobre la noción de cualidad son fundamentalmente las siguientes:

(a) Las cualidades son concebidas como las únicas propiedades específicas de las cosas (sofistas, Berkeley, etc.).

(b) Las cualidades son concebidas como propiedades de las cosas, pero no como propiedades únicas. Pueden ser, en efecto, o propiedades accidentales que modifican el objeto, o formas accidentales (Aristóteles, muchos escolásticos).

(c) Las cualidades son concebidas como propiedades reductibles a otra propiedad o a otra serie de propiedades (mecanicismo). Las cualidades son entonces subjetivas. Si se conserva el nombre 'cualidad' también para las cualidades objetivas, se introduce entonces la citada distinción entre cualidades primarias y secundarias.

(d) Las cualidades son concebidas como entidades irreducibles. Esta posición se aproxima a (a) y tiene muchas variantes (Bergson y su doctrina de los datos inmediatos; Mach y el fenomenismo; ciertas partes de la fenomenología de Husserl; Alexander y varios de los partidarios de la evolución emergente).

Las posiciones anteriores se presentan muchas veces mezcladas entre sí. Ello se advierte sobre todo cuando nos referimos al carácter reductible o irreductible de las cualidades. Hay quienes, en efecto, sostienen la reducibilidad (la cualidad es reducida a la cantidad o la cualidad secundaria a la primaria). Hay quienes sostienen la irreducibilidad (como el cualitativismo y el fenomenismo). Hay quienes, finalmente, afirman a la vez la reducibilidad y la irreducibilidad (algunos escolásticos, Alexander, Nicolai Hartmann). Es típico de muchas de estas últimas concepciones el afirmar que las cualidades "emergen" mediante la producción de complejidades nuevas en el proceso evolutivo (Lloyd Morgan, Alexander) o mediante la distribución de la realidad en distintos niveles del ser (N. Hartmann).

(4) En la lógica se llama *cualidad del juicio* a una de las formas en que puede éste presentarse. Según su cualidad, los juicios se dividen en

## CUA

afirmativos y negativos; la cualidad se refiere a la cópula en la cual se expresa 'S es P' o 'S no es P'. Propiamente no existen según la cualidad más que estas dos clases de juicios; sin embargo, para los efectos de la formación sistemática de la tabla de categorías, y, por lo tanto, únicamente en su referencia a la lógica trascendental, Kant agrega a los juicios afirmativos y negativos los limitativos o indefinidos. El juicio indefinido consiste simplemente en excluir un sujeto de la clase de los predicados a que la proposición se refiere. Así, hay que distinguir según Kant entre "el alma no es mortal" y "el alma es inmortal". "Por la proposición 'el alma no es mortal' he afirmado realmente, según la forma lógica, poniendo al alma en la ilimitada circunscripción de los seres inmortales. Porque como lo mortal constituye una parte de toda la extensión de los seres posibles, y lo inmortal la otra parte, con mi proposición no se ha dicho otra cosa sino que el alma es una de las muchas cosas que permanecen cuando se ha quitado de ellas todo lo que es mortal" (*K.r.V.*, A 72, B 97). Las categorías correspondientes a la cualidad son la realidad, la negación y la limitación. Para Kant sólo puede conocerse *a priori* en las cantidades en general una sola cualidad, "es decir, la continuidad, y en toda cualidad (en lo real del fenómeno) sólo puede conocerse su cantidad intensiva, perteneciendo todo lo demás a la experiencia".

Albert Späier, *La Pensée et la Quantité. Essai sur la signification et la réalité des grandeurs*, 1927. — Annaliese Meier, *Kants Qualitätskategorien*, 1930 (*Kantstudien, Ergänzungshefte*, 61). — Erika Sehl, *Erkenntnisontik in der griechischen Philosophie. Kritische Studien zur Geschichte der Lehre von einer Subjektivität der Sinnesqualitäten*, 1936. — Nelson Goodman, *The Structure of Appearance*, 1951.

CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL y CUANTIFICADOR. Los enunciados atómicos:

Pantagruel come mucho (1),  
Hesíodo es un poeta griego (2),  
La Tierra gira en torno a sí misma, (3)

pueden ser considerados sin tener en cuenta su composición. En este caso

## CUA

cada uno de ellos puede ser simbolizado mediante una cualquiera de las letras sentenciales 'p', 'q', 'r', etc. En cambio, cuando consideramos su composición no podemos simbolizarlos mediante letras sentenciales, sino que tenemos que averiguar de qué elementos se compone y usar para cada uno de ellos una determinada serie de símbolos. Ahora bien, cualquiera de los citados enunciados puede descomponerse en dos elementos: el argumento —o sujeto— y el predicado —o verbo. En (1) el argumento es 'Pantagruel'; en (2) es 'Hesíodo'; en (3), 'La Tierra'. En (1) el predicado es 'come mucho'; en (2) es 'es un poeta griego'; en (3), 'gira en torno a sí misma'. Se advertirá que esta división entre argumento y predicado, empleada en la lógica simbólica actual, no coincide exactamente con la división que suele llamarse tradicional. Consiste ésta en suponer que en todo enunciado hay tres elementos: el sujeto, el verbo —llamado también *cópula*— y el predicado o atributo. Así, los sujetos de (1), (2) y (3) son respectivamente 'Pantagruel', 'Hesíodo' y 'La Tierra'; los verbos son 'come', 'es' y 'gira'; los predicados, 'mucho' ('muchas cosas'), 'poeta griego' y 'en torno a sí misma'. En muchos casos se prefiere reducir el verbo a la cópula 'es' (véase CÓPULA). En este caso (1) se traduce por 'Pantagruel es un comilón'; (2) por 'La Tierra es una entidad que gira en torno a sí misma'; (3) se deja tal como está. Si así es, los predicados de (1) y (3) se convierten en 'un comilón' y 'una entidad que gira en torno a sí misma'. Nosotros seguiremos el uso actual y nos las habremos solamente con los dos mencionados elementos del enunciado: argumento y predicado.

Simbolizaremos los argumentos mediante las letras 'w', 'x', 'y', 'z', 'w'', 'x'', 'y'', 'z'', etc., llamadas *letras argumentos*, y los predicados mediante las letras 'F', 'G', 'H', 'F'', 'G'', 'H'', etc., llamadas *letras predicados*. Anteponiendo las letras predicados a las letras argumentos, simbolizaremos (1) mediante:

*Fx*,

si 'x' se lee 'Pantagruel' y 'F' se lee 'come mucho'. (Aunque es usual colocar la letra —o letras— argumento

## CUA

entre paréntesis, tal como ' $F(x)$ ', nosotros los suprimimos para mayor simplicidad. ) Análogamente podemos simbolizar (2) y (3) mediante ' $Fx$ ' si en el primer caso V se lee 'Hesíodo' y ' $F$ ' se lee 'es un poeta griego', y en el segundo caso V se lee 'La Tierra' y ' $F$ ' se lee 'gira en tomo a sí misma'. Advirtamos que ' $Fx$ ' puede simbolizar enunciados con más de un predicado gramatical. Tal ocurre en:

Julio César fue asesinado por Bruto (4),  
si 'Julio César' se simboliza por ' $x$ ' y 'fue asesinado por Bruto' por ' $F$ '. Sin embargo, (4) puede simbolizarse asimismo por:

$$Fxy$$

si ' $x$ ' se lee 'Julio César', ' $y$ ' se lee 'Bruto' y ' $F$ ' se lee 'fue asesinado por'. Análogamente,

Miguel recorre lentamente la ruta que va de Córdoba a Madrid puede simbolizarse mediante ' $Fx$ ' si ' $x$ ' se lee 'Miguel' y ' $F$ ' se lee 'recorre lentamente la ruta que va de Córdoba a Madrid'; mediante ' $Fxy$ ' si ' $x$ ' se lee 'Miguel', ' $y$ ' se lee la ruta que va de Córdoba a Madrid y ' $F$ ' se lee 'recorre lentamente'; mediante ' $Fxyz$ ' si ' $x$ ' se lee 'Miguel', ' $y$ ' se lee 'la ruta de Córdoba', ' $z$ ' se lee 'a Madrid' y ' $F$ ' se lee 'recorre lentamente'. Se observará que el adverbio 'lentamente' se incorpora al predicado.

' $Fx$ ', ' $Fxy$ ', ' $Fxyz$ ' reciben el nombre de *esquemas cuantificacionales atómicos*. Estos esquemas u otros análogos pueden unirse mediante conectivas y formar esquemas cuantificacionales moleculares. Así ocurre con los esquemas:

$$Fx \supset Gx, \\ (Fx \cdot Gy) \supset Hx,$$

cuyos ejemplos pueden ser:

Si Antonio lee, entonces Desideria cose,

Si Antonio lee y Desideria cose, entonces la casa está silenciosa. Procedamos ahora a la cuantificación de los enunciados. Esta cuantificación puede afectar solamente a los argumentos o también a los predicados. En el primer caso la lógica de que se trata es una lógica cuantificacional elemental. En el segundo caso la lógica de que se trata es una lógica cuantificacional superior.

## CUA

Consideremos por el momento sólo la cuantificación de letras argumentos. Tomemos los siguientes enunciados:

Todos los hombres son mortales (5),  
Ningún hombre es unicelular (6),  
Algunos griegos son filósofos (7),  
Algunos griegos no son atletas (8).  
En el artículo sobre la noción de proposición hemos visto que (5), (6), (7) y (8) son respectivamente ejemplos de las proposiciones de tipo A (universal afirmativa), E (universal negativa), I (particular afirmativa) y O (particular negativa). (5) y (6) están cuantificados universalmente; (7) y (8) lo están particularmente — o existencialmente. Procedamos ahora a explicar cómo se forman los esquemas cuantificacionales de los cuales (5), (6), (7) y (8) son ejemplos.

Si tomamos el esquema:

$$Fx \supset Gx$$

podremos leerlo:

Si  $x$  es hombre, entonces  $x$  es mortal (9)

Sustituyendo ' $x$ ' por un término singular, tal como en:

Si Sócrates es hombre, entonces Sócrates es mortal

(9) se convertirá en un enunciado. Pero si no sustituimos ' $x$ ' por un término singular, (9) no será un enunciado. Con el fin de convertir (9) en un enunciado, habrá que cuantificar universalmente ' $x$ '. La cuantificación universal dará por resultado:

Para todos los  $x$ , si  $x$  es hombre, entonces  $x$  es mortal (10)  
equivalente a:

Todos los hombres son mortales.  
'Para todos los  $x$ ' es simbolizado mediante ' $(x)$ ', llamado *cuantificador universal*

$$(x) (Fx \supset Gx).$$

La negación de tal cuantificación universal se lleva a cabo afirmando que si para todos los  $x$ ,  $x$  es F, entonces no es el caso que  $x$  sea G. Esquema de tal negación es, pues:

$$(x) (Fx \supset \sim Gx),$$

(10) será entonces simbolizado por: que puede leerse:

Ningún hombre es unicelular si ' $F$ ' se lee 'es un hombre' y ' $G$ ' se lee 'es unicelular'.

## CUA

Si ahora tomamos el esquema:

$$Fx \cdot Gx$$

podremos leerlo:

$x$  es griego y  $x$  es filósofo ( 11)  
Sustituyendo V por un término singular, tal como en:

Sócrates es griego y Sócrates es filósofo,

(11) se convertirá en un enunciado. Pero si no sustituimos ' $x$ ' por un término singular, (11) no será un enunciado. Con el fin de convertir (11) en un enunciado, habrá que cuantificar particularmente ' $x$ '. La cuantificación particular dará por resultado:

Para algunos  $x$ ,  $x$  es griego y  $x$  es filósofo (12),

equivalente a:

Algunos griegos son filósofos.

'Para algunos  $x$ ' es simbolizado mediante ' $(x)$ ', llamado *cuantificador particular*

(12) será entonces simbolizado por:

$$(x) (Fx \cdot Gx).$$

La negación de tal cuantificación particular se lleva a cabo afirmando que para algunos  $x$ ,  $x$  es F y  $x$  no es G. Esquema de tal negación es, pues:

$$(x) (Fx \cdot \sim Gx),$$

que puede leerse:

Algunos griegos no son atletas

si ' $F$ ' se lee 'es griego' y ' $G$ ' se lee 'es atleta'.

Observemos que ' $(x)$ ' puede leerse de varios modos: 'Para algunos  $x$ ', 'Hay un  $x$  tal, que', 'Hay por lo menos un  $x$  tal, que', 'Hay a lo sumo un  $x$  tal, que', etc. La indicación de 'Hay por lo menos  $n$   $x$  tales, que', 'Hay a lo sumo  $n$   $x$  tales, que', se expresa por medio de los cuantificadores numéricos. El análisis de éstos se efectúa por medio de la introducción del signo de identidad (VÉASE), '='.

Pueden cuantificarse universal o particularmente cualesquiera letras argumentos. Sin embargo, no en todas las fórmulas cuantificacionales están cuantificadas todas las letras argumentos. Las letras argumentos cuantificadas se llaman *ligadas*; las no cuantificadas, *libres*. Los esquemas que poseen todas las letras argumentos cuantificadas se llaman *esquemas cerrados*; los que poseen cuando menos una letra argumento

CUA

no cuantificada se llaman *esquemas abiertos*.

Pueden cuantificarse asimismo no solamente, como se ha hecho antes, esquemas cuantificacionales moleculares, sino también esquemas cuantificacionales atómicos. Así, por ejemplo 'Fx' en '(x) Fx', que puede leerse: 'Algo es agradable'.

Consideremos ahora brevemente la cuantificación también de letras predicadas y el uso de las letras predicadas como argumentos. Estas dos posibilidades, que quedaban excluidas en la lógica cuantificacional elemental, son admitidas en la lógica cuantificacional superior. En esta última lógica se incluyen, por consiguiente, fórmulas como:

$$(F) (Fx \cdot Fy), F \\ (G)$$

que pueden leerse respectivamente:

El hombre y el animal tienen un rasgo común, Ser racional es una cualidad deseable.

En virtud de ello, la lógica cuantificacional superior permite presentar en lenguaje lógico un número considerablemente mayor de enunciados del que era permitido en la lógica cuantificacional elemental. Sin embargo, como la lógica cuantificacional superior aloja en su interior un cierto número de paradojas lógicas, es necesario modificarla con el fin de eliminarlas. Nos hemos referido a este punto en el artículo sobre la noción de paradoja.

Hemos empleado hasta aquí el término 'cuantificador'. Algunos autores, empero, prefieren el vocablo 'operador'. Entre estos autores figura H. Reichenbach, el cual señala que no se puede usar 'cuantificador' para las operaciones destinadas a la unión o vinculación de variables por cuanto los enunciados universal o particularmente cuantificados son cualitativos y no cuantitativos.

CUÁQUEROS (*Quakers*). Nos referiremos brevemente a los cuáqueros y al cuaquerismo a causa del interés que mostraron hacia ellos algunos filósofos (deístas del siglo XVIII, especialmente Voltaire en su *Lettre sur les Anglais*; teólogos llamados "liberales" de los dos últimos siglos y, en general, muchos de los que han defendido la completa tolerancia en materia religiosa).

CUA

El fundador del cuaquerismo fue el predicador laico inglés George Fox (1624-1691), nac. en Drayton (Leicestershire). Fox clamó haber tenido visiones místicas en las cuales Dios le reveló que debía seguir directamente, y únicamente, la palabra de Cristo. Fox predicó que todos los hombres deben guiarse únicamente por una "luz interior" (*inner light*) y alejarse de todo dogma y de toda iglesia (en su caso y tiempo, especialmente del presbiterianismo). El nombre 'cuáqueros' (*quakers*) fue dado a Fox por el juez Gervase Bennet cuando el primero le advirtió que debía "temblar" ante la palabra de Dios. Los propios cuáqueros se llamaron a sí mismos primero "Hijos de la Luz" (*Children of Light*), luego "Amigos de la Verdad" (*Friends of Truth*) y, finalmente, "Amigos" (*Friends*). El nombre más propio de los cuáqueros es "Sociedad de Amigos" (*Society of Friends*) establecida en 1668 por Fox y William Dewsbury a base del escrito de Fox titulado "Paper of Advice" (1668 [otros escritos de Fox, publicados postumamente, son *Great Journal*, 1694; *A Collection of Epistles*, 1698 y *Gospel Truth*, 1706]). Desde 1669 Fox y sus seguidores —incluyendo la mujer de Fox, Margaret Fell (1614-1702)— iniciaron un intenso trabajo de predicación y misión, especialmente por las Indias occidentales, los Países Bajos y los Estados alemanes. El cuaquerismo se extendió principalmente por los que iban a ser los Estados Unidos; considerable número de cuáqueros ingleses emigraron y se establecieron en dichos Estados, especialmente en los de New Jersey y Pennsylvania (Filadelfia ha sido llamada "the Quaker City") desde las últimas décadas del siglo XVII. En 1827 se produjo en los EE. UU. una escisión capitaneada por Elias Hicks (1748-1830), nac. en Hempstead, Long Island (New York), el cual negó la autenticidad y la autoridad divina de la Biblia y del Cristo histórico. A los seguidores de Hicks se opusieron los que se llamaron "Amigos ortodoxos", pero dentro de éstos se produjo otra escisión: la de los "Amigos ortodoxos conservadores", que predicaban el "retorno a las fuentes".

La principal obra teológica de los cuáqueros es el escrito titulado *An Apology for the True Christian Divinity, as the Same is Held Forth and*

CUD

*Preached by the People Called in Scorn Quakers* (1678 [en latín, en 1676]), de que es autor el escocés Robert Barclay (1648-1690). La principal doctrina expuesta en esta obra es la de la "luz interior". Otras doctrinas son: la oposición a la predestinación (VÉASE); la idea de que el hombre puede vencer el pecado si sigue por sí mismo la revelación cristiana; la idea de que la creencia religiosa cuáquera es asunto de responsabilidad personal exclusivamente. Junto a ello los cuáqueros defendieron el valor de la palabra empeñada y la completa sinceridad. Al período de "entusiasmo" y de "temblores" siguió un período de sinceridad y vida simple. Luego, sobre todo entre los cuáqueros más "liberales", el contenido teológico se fue esfumando para ser sustituido por reglas morales y de convivencia: los cuáqueros se han caracterizado por su seriedad, actividad, espíritu de ayuda al necesitado, pacifismo e interés por la educación. Estas reglas morales y de convivencia se pusieron ya en práctica inclusive en el período de mayor fervor religioso, y fue posiblemente por este y análogos motivos que Voltaire y otros pensadores describieron a los cuáqueros como modelos de tolerancia contra todo dogmatismo y espíritu inquisitorial. Las diferencias "teológicas" entre los grupos cuáqueros son, en efecto, insignificantes; además, desde 1946 se reunieron en Filadelfia los "Amigos" de los diversos grupos, desvaneciéndose con ello todavía más las diferencias en materia de "doctrina" o "creencia".

De las numerosas obras sobre los cuáqueros destacamos: T. E. Harvey, *The Rise of the Quakers*, 1905. — Rufus M. Jones, I. Sharpless y A. M. Gummere, *The Quakers in the American Colonies*, 1911. — Rufus M. Jones, *The Later Periods of Quakerism*, 2 vols., 1921. — Elbert Russell, *The History of Quakerism*, 1942.

CUANTIFICACIÓN DEL PREDICADO. Véase PREDICADO.

CUBO DE OPOSICIÓN. Véase OPOSICIÓN.

CUDWORTH (RALPH) (1617-1688) nac. en Aller (Somersetshire), maestro desde 1645 en Cambridge, fue uno de los principales representantes de la llamada Escuela de Cambridge (VÉASE) en el siglo XVII. Como los demás miembros del grupo, y de un modo

## CUD

aun más acentuado, Cudworth consideraba necesario acudir en defensa de la religión amenazada por el materialismo y el mecanicismo, pero esta defensa debía efectuarse, a su entender, en un sentido enteramente racional. El llamado platonismo de la Escuela de Cambridge puede sobre todo entenderse desde este punto de vista. De ahí la necesidad de fundamentar un "verdadero sistema intelectual del universo" basado en ideas claras y distintas y especialmente en las nociones primeras tal como han sido dadas al alma y que solamente necesitan ser extraídas y reveladas. La perfección podría ser, pues, deducida de la idea de perfección, de modo que en este punto, por lo menos, Cudworth parece inclinarse a una especie de "ontologismo". No menos afanoso de claridad y distinción se manifiesta Cudworth en la descripción del mundo. La sumisión de sus procesos a un puro mecanicismo, señala, representa una reducción de los hechos a una especie particular de ellos. Los movimientos de las substancias vivientes quedan inexplicados. Por eso Cudworth sostiene la posibilidad de concebir racionalmente un movimiento del ser viviente por analogía con las voliciones. De ahí su famosa teoría de las "naturalezas plásticas" o fuerzas formadoras de la Naturaleza, los verdaderos principios "orgánicos" situados entre lo material y lo puramente espiritual. Esta concepción organológica no elimina totalmente los procesos mecánicos, pero los "envuelve", por así decirlo, en una concepción más amplia. En un sentido análogo se movía el pensamiento de Henry More (1614-1687, nac. en Grantham, Lincolnshire, maestro en Cambridge), aun cuando éste se oponía más resueltamente a las concepciones mecánico-racionalistas y llegaba a negar la propia subsistencia ontológica de los procesos a que tales concepciones aludían. Aunque más interesado que Cudworth en la defensa racional de la religión y en la elaboración de la ética, More no dejó de intentar, desde el punto de vista metafísico, la elaboración de una doctrina resueltamente organológica-espiritualista para la cual lo que aparece como natural no es, en último término, sino *sensorium* de Dios.

Obras de Cudworth: *The True Intellectual System of the Universe*,

## CUE

1678 (edición latina: *Systema intellectuale huius universi*, 1733), reimp., 1962. — *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*, 1731. — Obras de More: *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness*, 1660. — *Divine Dialogues, Containing sundry Disquisitions and Instructions Concerning the Attributes and Providence of God*, 1668. — *Enchiridion metaphysicum, Enchiridion ethicum*, 1668. — Véase también la serie: *A Collection of Several Philosophical Writings of Dr. Henry More*, 1662. — Hay correspondencia de More con Descartes. — Cfr. C. E. Lowrey, *The Philosophy of Ralph Cudworth*, 1884. — K. J. Schmitz, *Cudworth und der Platonismus*, 1919. — Joseph Beyer, *Ralph Cudworth als Ethiker, Staatsphilosoph und Aesthetiker auf Grund der gedruckten Schriften*, 1935 (Dis.). — G. Aspelin, *R. Cudworth's Interpretation of Greek Philosophy*, 1943. — J. A. Passmore, *R. Cudworth. An Interpretation*, 1951. — Lydia Gysi, *Platonism and Cartesianism in the Philosophy of R.C.*, 1962. — Véase también la bibliografía del artículo CAMBRIDGE (ESCUELA DE).

CUERPO. El concepto de cuerpo ha sido tratado desde diversos puntos de vista, pero en la mayor parte de los casos se ha referido a lo que aparece como un modo de la extensión. Para Aristóteles, el cuerpo es una realidad limitada por una superficie; el cuerpo tiene, pues, efectivamente extensión: es un espacio y, en la medida en que sea algo, una substancia. El cuerpo no es una pura materia o potencialidad; tiene un ser, es decir, es de alguna manera "informado" (Cfr. *Physica*, IV 4, 204 b, 205 b; V 1, 208 b; VIII 2, 253 a). Las discusiones en torno a la noción de cuerpo en la Antigüedad se han referido casi siempre a esta penetración o no penetración del cuerpo por una forma: mientras Aristóteles se inclina a suponer que hay inevitablemente en toda corporeidad una formación, algunas direcciones platónicas y pitagóricas tienden, en cambio, a considerar el cuerpo como el sepulcro del alma (VÉASE) y, por consiguiente, como algo que en principio no tiene forma, ya que el alma no está en él como un elemento informador, sino como un prisionero. En el neoplatonismo el cuerpo es concebido en último término como una de las series de la emanación (VÉASE), mas la distinción entre lo sensible y lo

## CUE

inteligible se aplica a veces también al concepto de cuerpo (Cfr., por ejemplo, *En.*, IV, vii, viii). En este sentido, el neoplatonismo se opone completamente al concepto unívoco y aun unilateral que sobre este punto dominó las teorías estoicas y epicúreas, las cuales afirmaban a veces que el cuerpo es "todo lo que hay". La posible inteligibilidad o espiritualidad del cuerpo se acentúa, por lo demás, dentro del cristianismo; recordemos que uno de los motivos de la Patrística es la distinción entre el cuerpo y la materia, y que cuando algunos Padres de la Iglesia hablan del mal se refieren más bien al puro no ser que al propio cuerpo, el cual hace ascender entonces hacia sí la materia (VÉASE) de que está formado, de tal suerte que esta última puede participar del orden y de la forma en la medida en que se hace buen uso de ella. Por lo demás, ya San Pablo (I Cor., XV, 44) había hablado taxativamente del cuerpo espiritual, y la noción del "cuerpo glorioso" no sometido a las leyes generales de la materia es uno de los temas preferidos de la especulación teológica cristiana. De ahí los conceptos desarrollados en el curso de la escolástica. El cuerpo no es entonces, una vez más, la materia, sino a lo sumo una materia formada; el cuerpo es por sí mismo unión de forma y materia, y la *corporeitas* como tal es una forma accidental. En la cosmología racional se trataron, además, todos los problemas relativos a la naturaleza del cuerpo bajo el aspecto de la discusión de los sistemas atomistas y los sistemas dinamistas, los cuales eran casi siempre rechazados por la doctrina hilemórfica.

En la época moderna los problemas referentes al cuerpo fueron tratados sobre todo al hilo de las cuestiones relativas a la materia como objeto de la ciencia física y a la extensión como problema a la vez físico y metafísico. Es sabido que para Descartes el cuerpo no es, en último término, sino un espacio lleno: siendo la *res extensa* últimamente espacio, el hecho de que éste se llenara no podía ser más que la corporeidad de la extensión. La característica geometrización de las propiedades corpóreas se mantiene asimismo en Spinoza; el cuerpo es para él una cantidad de tres dimensiones que adopta una

## CUE

figura, es decir, un modo de la extensión. Sin embargo, las dificultades planteadas por el dualismo cartesiano entre el cuerpo extenso y la mente inextensa se desvanecen en Spinoza; al ser el cuerpo "objeto de la mente humana" o "cierto modo de extensión existente en acto" (*Eth.*, II, prop. XIII) puede ya anunciarse que el hombre "consta de mente y cuerpo" sin por ello tener que resolver previamente los problemas de su correlación. Por otro lado, el cuerpo humano se compone, según Spinoza, de varios individuos (de diversa naturaleza) y estos "individuos" son o fluidos, o blandos, o duros. Leibniz, en cambio, concibe el cuerpo físico como un conjunto o *aggre-gatum* de mónadas, con lo cual el cuerpo físico es la manifestación del cuerpo inteligible. El dinamismo y la teoría del *impetus* residente en el interior del cuerpo puede conducir, pues, tanto a una renovación de la doctrina del cuerpo inteligible como —si se suprime la trascendencia del ser y, con ella, la inteligibilidad de lo superior— a la suposición de que el propio cuerpo posee un poder activo, una facultad, una fuerza. Locke se inclinaba a esta última opinión, pero la necesidad de no sentar ninguna tesis trascendente le hacía radicar la fuerza del cuerpo en la idea. Kant separó, en cambio, el cuerpo en fenoménico y dinámico, y la *monadologia physica* que elaboró en su primera época, lo mismo que la necesidad de salvar la libertad y la unidad intuitiva de la Naturaleza que constituyó una obsesión de su época última, lo condujeron a un primado no explícitamente declarado del cuerpo en tanto que dinámico-inteligible sobre el cuerpo como pura extensión fenoménica. Desde entonces, la concepción del cuerpo ha dependido de la mayor o menor importancia otorgada al aspecto "interno" de lo real. Mientras en las tendencias que han intentado reducir toda realidad a lo "exterior", el cuerpo ha sido concebido como una pura extensión mecánica o como algo que posee por sí mismo, sin poderse explicar metafísicamente el "hecho", y su causa, una fuerza o potencia activa, en las tendencias que han reconocido la existencia de una realidad "interior" y aun han supuesto que tal realidad era la primera, el

## CUE

cuerpo ha aparecido como una "resistencia" opuesta al esfuerzo y voluntad del yo íntimo (Maine de Biran), como la cara externa de la vida (Fechner), como la distensión de una realidad que, en su verdad y autenticidad, es puramente tensa (Bergson). Las cuestiones relativas a la naturaleza del cuerpo han vuelto a plantear, por lo tanto, todos los problemas relativos a la naturaleza de la materia y del espacio y, con ello, a la naturaleza últimamente metafísica de lo real. Ello ha ocurrido en varias tendencias recientes de la filosofía que se han ocupado muy en particular del problema del cuerpo. Así, Husserl ha indicado que el cuerpo desempeña fenomenológicamente un papel muy fundamental. Cuerpo y alma forman el mundo circundante del espíritu (que es la verdadera concreta individualidad y personalidad). Ello quiere decir que cuerpo y alma son determinantes para el espíritu, pero no que el espíritu no pueda mover el cuerpo; lo hace, en efecto, "en su libertad" (*Ideen*, III. *Hus-serliana*, 282). Ahora bien, el cuerpo es, dice Husserl, una realidad bilateral cuando la consideramos como cuerpo, es decir, cuando prescindimos de que es una cosa y, con ello, algo determinable como naturaleza física. De este modo se constituye (1) el cuerpo estesiológico, que en tanto que sintiente depende del cuerpo material, pero no es idenfificable con él; (2) el cuerpo volitivo, que se mueve libremente y es algo idéntico con respecto a los distintos movimientos posibles que el espíritu realiza en él libremente (*ibid.*, 284). Husserl concibe, pues, como posible no reducir enteramente el cuerpo a lo natural, sin por ello negar su vinculación con lo material. Gabriel Marcel (VÉASE) considera que todo existente aparece como prolongando "mi cuerpo" en una dirección cualquiera —entendiendo por la expresión 'mi cuerpo' algo radicalmente mío y no algo "objetivo" (en virtud de la distinción marceliana entre "objetividad" y "existencia"). Según ello, "mi cuerpo" es el existente-tipo y el jalón principal de los existentes. "El mundo existe para mí —escribe Marcel— en el sentido riguroso del término 'existir', en la medida en que mantengo con él relaciones del tipo de las que mantengo con mi

## CUE

cuerpo — es decir, en tanto que estoy encarnado" (*Journal Métaphysique*, 3a ed., 1927, pág. 261; Cfr. también *Le mystère de l'être*, I, 1951, págs. 119-20). El cuerpo propio es, por consiguiente, algo muy distinto de "un cuerpo ligado a otros cuerpos"; la relación entre mi cuerpo y yo es, según Marcel, de naturaleza absolutamente singular. De hecho, la relación entre el alma y el cuerpo (o, más exactamente, la relación entre yo y mi cuerpo) no es un problema, sino un misterio. El cuerpo puede ser, ciertamente, "objetivado", convertido en objeto de conocimiento científico. Pero entonces no es ya propiamente "mi cuerpo" (no es el cuerpo de "nadie"). Es una simple muestra. Pues lo que se me da primariamente no es tanto *él* cuerpo como mi cuerpo, y esto constituye una realidad "misteriosa". Por otro lado, J. P. Sartre ha elaborado una minuciosa fenomenología del cuerpo en tanto que "lo que mi cuerpo es para mí", a diferencia de la "objetividad" y "alterabilidad" en principio de cualquier cuerpo como tal. Mejor dicho, el cuerpo aparece bajo tres dimensiones ontológicas. En la primera, se trata de un "cuerpo para mí", de una forma de ser que permite enunciar "yo existo mi cuerpo". Dentro de esta dimensión, el cuerpo es siempre "lo trascendido". Pues el cuerpo que "yo existo" es lo que yo trasciendo continuamente hacia nuevas combinaciones de complejos (*L'Être et le Néant*, 5a ed., 1945, pág. 390) y por eso mi cuerpo pertenece "a las estructuras de la conciencia no-tética (de) sí mismo" (*op. cit.*, pág. 394). En la segunda dimensión, el cuerpo es para otro (o bien el otro es para mi cuerpo); se trata entonces de una corporeidad radicalmente diferente de la de mi cuerpo para mí. En este caso se puede decir que "mi cuerpo es utilizado y conocido por otro". "Pero en tanto que *yo soy para otro*, el otro se revela a mí como el sujeto para el cual soy objeto. Entonces yo existo para mí como conocido por el otro, en particular en su facticidad misma. Yo existo para mí como conocido por otro en forma de cuerpo" (*op. cit.*, págs. 418-19). Tal es la tercera dimensión ontológica del cuerpo dentro de la fenomenología ontológica del ser para otro y de la existencia de esta

## CUE

alteridad. También M. Merleau-Ponty ha analizado in *extenso* el problema del cuerpo y de su percepción. El resultado de este análisis no es, sin embargo, como lo era aún en Ernst Mach o en Bertrand Russell, la "disolución" de las imágenes percibidas en complejos de sensaciones, sino una serie de imágenes fenomenológicas que dejan subsistente, por así decirlo, la "consistencia" del cuerpo. Pues el cuerpo —el "*propio cuerpo*"— no es un objeto. El cuerpo como objeto es, a lo sumo, el resultado de la inserción del organismo en el mundo del "en sí" (en el sentido de J. P. Sartre). Tal modo de consideración es, por supuesto, legítimo. Pero no puede ser considerado como exhaustivo ni mucho menos como *primario*. Ahora bien, esta anterioridad de la descripción fenomenológica del cuerpo lleva, según Merleau-Ponty, a un terreno previo al que llevó a Bergson la sumisión del análisis a la descripción de los "datos inmediatos". La peculiar unidad del cuerpo, distinta de la unidad del cuerpo como objeto científico (*Phénoménologie de la perception*, 1945, págs. 203 y siguientes), no conduce a la "reducción del cuerpo" ni en el sentido del sensacionismo ni en el del idealismo. En verdad, parece que la fenomenología del cuerpo en el sentido de Merleau-Ponty da como resultado cerrar el ciclo abierto por Descartes con la separación entre cuerpo y alma y solucionar todos los debates habidos durante la época moderna acerca de esta cuestión (debates en los cuales participaron tanto los "espiritualistas" como los "materialistas" por haber todos ellos planteado el problema en los mismos términos). Así, "la unidad del alma y del cuerpo —dice el mencionado autor— no queda sellada por medio de un decreto arbitrario entre dos términos exteriores, uno objeto y el otro sujeto. Se realiza a cada instante en el movimiento de la existencia" (*op. cit.*, pág. 105). Con ello, Merleau-Ponty confirma la imposibilidad de establecer una dualidad entre "mi cuerpo" y "mi subjetividad", dualidad que, según lo ha hecho observar Alphonse de Waelhens ("La Phénoménologie du Corps", *Revue philosophique de Louvain*, XLVIII [1950], 371-97), desaparece tan pronto como se concibe la existencia co-

## CUE

mo un "ser-en-el-mundo". Mas la negación de la dualidad puede efectuarse por otros caminos y desde supuestos muy distintos. Es lo que ocurre en el libro de Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (1949). Ryle se opone a lo que llama la teoría del "espectro en la máquina" — la "doctrina oficial" de toda la psicología moderna basada en el "mito cartesiano" de la separación entre pensamiento y extensión. En último término, esta separación se basa en la hipótesis realista del "espíritu" o del "alma" como algo en principio separado de las actividades psíquicas. Se trataría, pues, de un error de lenguaje o, como dice Ryle, de un "error categorial". Pero una vez mostrada la falacia de la disociación hay que evitar caer en uno cualquiera de los monismos (materialista o espiritualista) que se basan justamente en la disociación previa e improbable. La denuncia del "mito cartesiano" implica la negación tanto del materialismo como del idealismo, tanto del mecanicismo como del para-mecanicismo — todos ellos consecuencia de una falsa "lógica" del problema. Por eso hay que disipar el contraste entre espíritu y materia sin admitir la absorción de un elemento por el otro — absorción que implica la admisión de que ambos pertenecen al mismo tipo lógico. Las dos expresiones tradicionales, dice Ryle, no indican dos diferentes especies de existencia, sino dos sentidos distintos de 'existe'. Con esto, Ryle anula toda distinción entre lo "público" y lo "privado" en las actividades psíquicas, lo cual equivale a aproximar cuerpo y subjetividad en un sentido parecido (aunque, repetimos, desde distintos supuestos) al establecido por Merleau-Ponty. Aunque Ryle parece inclinarse al behaviorismo (teoría que Merleau-Ponty rechaza) y él mismo señala que probablemente su doctrina será calificada de este modo, no es legítimo equipararla simplemente a un conductismo como el ya tradicional en la "psicología objetiva". Pues Ryle insiste de continuo en que no por negarse que el espíritu sea un "espectro en la máquina" hay que admitir una "degradación" del hombre. Ahora bien, lo importante en nuestro caso era mostrar que tanto una doc-

## CUE

trina como la otra promueven una concepción del cuerpo distinta de las habituales en las teorías "clásicas", y con ello una más rica fenomenología de las actividades psíquicas. En rigor, tanto en Merleau-Ponty como en Ryle, el aspecto fenomenológico (el que Ryle llama el "cómo") predomina sobre cualquier anterior supuesto o cualquier ulterior interpretación. Véase también PARALELISMO.

Aparte las obras mencionadas en el texto citamos (en orden cronológico) varias obras que se ocupan (algunas histórica; otras, sistemáticamente) del problema del cuerpo: F. Botalla, *La composition des corps d'après les deux systèmes qui divisent les écoles catholiques*. — A. Bain, *Mind and Body, the Theories of Their Relation*, 1873. — Paulus Mielle, *De substantiae corporalis vi et ratione secundum Aristotelem*, 1894. — Ludwig Busse, *Geist und Körper, Seele und Leib*, 1903. — Hans Driesch, *Leib und Seele. Eine Untersuchung über das psycho-physische Grundproblem*, 1916. — Hermann Schwarz, *Leib und Seele*, 1922. — John Laird, *Our Mind and Their Bodies*, 1925. — Walter Goldstein, *Die historische Entwicklung der psychisch-physischen Probleme in der Antike*, 1932. — Josef Goldbrunner, *Das Leib-Seele-Problem bei Augustinus*, 1934 (monog.). — A. Wenzl, *Das Leib-Seele Problem im Lichte der neueren Theorien der physischen und seelischen Wirklichkeit*, 1933. — P. Helwig, *Seele als Äusserung, Untersuchungen zum Leib-Seele-Problem*, 1936. — Zimmermann, *Die Ueberwindung der Leib-Seele-Theorie*, 1937. — Raymond Ruyer, *La conscience et le corps*, 1937 (trad. esp.: *La conciencia y el cuerpo*, 1961). — C. J. Ducasse, *Nature, Mind, and Death*, 1951. — Sister M. Evangeline, *The Human Body in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 1953. — A. Podlech, *Der Leib als Weise des In-der-Welt-Seins. Eine systematische Untersuchung innerhalb der phänomenologischen Existenzphilosophie*, 1955. — David M. Armstrong, *Bodily Sensations*, 1962. — Bernard Lorscheid, *Das Leibphänomen. Eine systematische Darbietung der Schelerschen Wesensanschauung des Leiblichen in Gegenüberstellung zu leibontologischen Auffassungen der Gegenwartsphilosophie*, 1962. — Hans-Eduard Hengstenberg, "The Phenomenology of the Body", *International Philosophical Quarterly*, III, 1 (1963).

CUESTIÓN (QUAESTIO). Véase DISPUTACIÓN, EXPRESIÓN.

## CUE

CUESTIONES DISPUTADAS y CUESTIONES QUODLIBETALES. Véase DISPUTACIÓN.

**CUIDADO.** El vocablo *Sorge*, que aquí traducimos por 'cuidado', que a veces se traduce por 'preocupación' y que algunos autores (siguiendo a Gaos) vierten por 'cura', desempeña un papel fundamental en la filosofía de Heidegger, por lo menos en la expuesta en la Primera Parte de *Ser y Tiempo*. Heidegger declara, en efecto, que el cuidado es el ser de la Existencia (v. EXISTENCIA, DASEIN). Tal cuidado debe ser entendido, ante todo, en un sentido existencial (VÉASE); no se trata, pues, de analizarlo óntica, sino ontológicamente. Ciertamente hay una comprensión preontológica del cuidado, que se expresa en tales ejemplos como la fábula de Hyginus donde se dice que el cuidado, *Cura*, dio forma al hombre y que por ello la *Cura* debe poseer al hombre mientras viva, o en un pasaje de Séneca en el cual se afirma que el bien del hombre se realiza en la *Cura*, en el sentido que tiene el término μέριμνα entre los estoicos griegos y aun en el Nuevo Testamento (en la Vulgata μέριμνα es traducido por *sollicitudo*). A ello podríamos agregar otros testimonios; así, por ejemplo, un texto de Abenazam (Ibn Hazm), donde se indica que todo lo que hace el hombre lo hace para evitar la "preocupación" (en un sentido casi idéntico al que aquí tiene 'cuidado'), lo cual muestra que tal preocupación está en la raíz de la existencia humana, o bien los textos de Quevedo relativos al cuidado, tal como han sido presentados y comentados por P. Laín Entralgo en su "Quevedo y Heidegger", *Jerarquía* (1938), 199-215 [también en "La vida del hombre en la poesía de Quevedo", 1947, *Vestigios*, 1948, 17-46] Pero la interpretación ontológica-existencial de la cura no es una simple generalización de la comprensión óntico-existencial; si hay generalización, es ontológica y apriorica. Sólo así se entiende, según Heidegger, que el cuidado no pueda reducirse a un impulso —a un impulso de vivir—, a un querer y, en general, a una vivencia. Todo lo contrario: las citadas vivencias —y otras— tienen su raíz en el cuidado, que es ontológicamente anterior a ellas. Por eso el cuidado está

## CUL

ligado al pre-ser-se (*sich-vorweg-sein*) de la Existencia, y por eso puede declararse que en la "definición" del ser de la Existencia como *sich-vorweg-schon-sein-in [der Welt] als sein-bei*, (en la versión de Gaos: "pre-ser-se-ya-en [el mundo] como ser-cabe"), es decir, como un ser cuya existencia está siempre en juego, a cuyo ser le va siempre su ser (*dem es in seinem Sein um dieses Selbst geht*), y cuya realidad consiste en anticiparse sobre sí misma, se halla el significado propio del término 'cuidado'. Desde el punto de vista del cuidado se puede entender, así, el famoso análisis heideggeriano del proyectarse a sí mismo (*Entwurf*) y del poder ser (*Sein-können*). Ahora bien, el fenómeno del cuidado no posee, según Heidegger, una estructura simple. Así como la idea del ser no es una idea simple, no lo es tampoco la del ser de la Existencia y, por consiguiente, la del sentido del cuidado, el cual está articulado estructuralmente. La posterior investigación de la temporalidad está precisamente encaminada a mostrar que el cuidado no es *por sí mismo*, a pesar de su fundamental carácter, un fenómeno radicalmente original.

**CULTURA.** Aunque la reflexión sistemática sobre la cultura y la filosofía de la cultura propiamente dicha son relativamente recientes, no ha faltado en ninguna ocasión, en todo el curso de la historia de Occidente, la conciencia de la existencia de dos mundos distintos y peculiares: el mundo de la Naturaleza y el mundo de la cultura. Durante la sofística griega fue ya familiar la discusión en torno a la superioridad de uno u otro mundo, pero las ideas de la cultura y de la Naturaleza, del estado natural y del civilizado se presentaban sobre todo como dos valores entre los cuales era preciso elegir. Así, los cínicos proclamaron su oposición a todo lo que no fuera la llamada simplicidad natural, a todo lo que se apartara de la Naturaleza, considerando la cultura como el signo de la corrupción y de la decadencia. Sin embargo, estos juicios de valor no tendían a una determinación de las esencias respectivas de la Naturaleza y de la cultura, máxime cuando, como en los estoicos, el vivir según la Naturaleza era también el vivir según la razón univer-

## CUL

sal, pues la Naturaleza era para ellos algo más que el conjunto de los objetos naturales. La lucha contra la cultura como la lucha contra lo artificial y antinatural era más bien la lucha contra aquel mundo cultural que rebasaba las posibilidades del hombre, que, en vez de cumplir la misión de salvarle, lo ahogaba y lo atenazaba. En las actuales consideraciones, en cambio, la separación entre la Naturaleza y la cultura es, por lo pronto, el resultado de una investigación ontológica de dos regiones a las cuales pertenecen determinaciones propias o peculiares sin que ello implique la falta de un juicio de valor sobre su conveniencia o inconveniencia para la vida humana. La actual teoría de la cultura se ha desarrollado al hilo de la filosofía del espíritu y cuenta, por lo tanto, entre sus cultivadores a quienes más han contribuido a una dilucidación de la esencia y formas de la vida espiritual; la filosofía del siglo XVIII en primer término; Hegel y el romanticismo; Nietzsche, Dilthey; Windelband, Rickert; Simmel, Spengler; Spranger, Litt, Frischeisen-Köhler, Hans Freyer, Scheler, N. Hartmann, etc. La cultura se diferencia de la Naturaleza por no ser, como ésta, por decirlo así, mera presencia o, como dice Rickert, "el conjunto de lo nacido por sí, oriundo de sí y entregado a su propio crecimiento", sino objeto o proceso al cual está incorporado un valor, que tiende a un valor y está subordinado a él. De ahí que un objeto natural pueda ser también un objeto de la cultura y viceversa: la estatua, que es, desde el punto de vista de la Naturaleza, un trozo de mármol cuyos caracteres estudia la física y la mineralogía, es, desde el punto de vista de la cultura, una forma valiosa, un objeto al cual está incorporado el valor de la belleza o el valor de la utilidad. Los objetos de la cultura son así objetos formados —o transformados— por el espíritu. Pero los objetos culturales no necesitan ser forzosamente objetos de la Naturaleza elaborados y cultivados, como lo es el campo labrado o el trozo de mármol esculpido; pueden ser también, y son en la mayor parte de los casos, objetos no representados a través de una entidad natural: mitos, leyendas, creencias religiosas, organizacio-

## CUL

nes políticas, ideas científicas, prácticas morales, costumbres. Toda esa gran cantidad de objetos, que pueden o no estar encarnados en un objeto natural, pero que en todos los casos hacen referencia a un valor o disvalor, constituyen el mundo de la cultura, cuya diferencia (por lo menos conceptual) con respecto al mundo simplemente natural comienza a reconocerse hoy con todas sus consecuencias y en toda su amplitud. Pero la cultura no es solamente lo creado, lo formado y lo transformado; es también el acto de esta transformación, el proceso de la actividad humana que se objetiva en los bienes. A este proceso se llama habitualmente espíritu subjetivo, a diferencia del espíritu objetivo, de la vida humana objetivada, que constituye el orbe de los objetos culturales. Los problemas de la filosofía de la cultura se refieren principalmente, en primer lugar, a la creación y transformación de los bienes culturales; en segundo término, a los propios bienes culturales, a su estilo, forma y estructura en cuanto se han independizado de la vida humana y constituyen, como dice Simmel, "la provisión de espiritualidad objetivada por la especie humana en el curso de la historia"; finalmente, se refieren a la mutua relación entre los espíritus subjetivo y objetivo, a la formación o alteración de este último por el primero y a las formas de la vida humana adoptadas de acuerdo con el mundo cultural preexistente. Si la vida humana es continuamente una formación y transformación de bienes culturales según su espontaneidad originaria, es también, al mismo tiempo, un vivir dentro de los bienes transmitidos o reconocidos, un existir dentro de la continuidad histórica y de la tradición. La primera de dichas investigaciones supone una teoría de la vida, una determinación de la esencia del hombre en el marco de una antropología filosófica; la segunda comporta un examen del espíritu objetivo, de sus estilos efectivos y posibles, de sus formas y clasificaciones; la tercera es, como culminación de toda filosofía de la cultura, el resultado de las anteriores investigaciones parciales y supone, entre otras cosas, una dilucidación de las distintas formas del saber y una completa filosofía de la existencia.

## CUL

Los problemas que afectan a la estructura interna de la cultura son múltiples. Señalemos sólo por el momento uno de muy particular interés: el de la unidad intrínseca de las diversas ramas de la cultura, especialmente del arte, de la filosofía y de la ciencia. Las tendencias internas de cada una de estas actividades parecen negar de continuo la posibilidad de toda unidad entre ellas. Pero, al mismo tiempo, la unidad parece imponerse tan pronto como las contemplamos desde el punto de vista de su desarrollo histórico, sin necesidad por esto de adherirnos de un modo estricto a la noción hegeliana del desenvolvimiento del Espíritu. Así lo indica taxativamente Bogumil Jasinowski (véase también DIALÉCTICA, HISTORIA) cuando señala que la afirmación de la unidad de la historia de la cultura como unidad de las diversas ramas de la cultura espiritual no significa que tales ramas tengan en común algo parecido a un contenido meramente *conceptual* — lo que, al entender de Jasinowski, equivaldría a una desfiguración intelectualista de algunas de ellas, como el arte. La unidad se refiere, para dicho autor, a un subsuelo de carácter valorativo (o valorice) subyacente al arte, a la filosofía y a la ciencia. Sólo de este modo la historia de las ciencias, de la filosofía y del arte se integraría en la historia del Espíritu, lo que sería especialmente importante para una nueva comprensión de la ciencia exacta. En todo caso, el desarrollo de las citadas ramas culturales como manifestaciones de la misma aptitud axiológica no se presenta, según Jasinowski, como una simultaneidad de fenómenos, sino que obedece a una cierta ley de sucesión determinada: el arte precede axiológicamente a la filosofía y ésta a la ciencia. Se trata de una "ley de correspondencia diacrónica" — o, mejor, diacrónica, si con ello queremos aludir a un orden determinado de sucesión entre diversas ramas de la cultura. Un ejemplo particularmente iluminador de este orden de sucesión es el hecho de que el arte griego hallara su expresión máxima en el siglo V antes de J. C., la filosofía clásica en el IV y la ciencia en el III. Según esto, podría decirse que para que un período histórico fuese homogéneo en su esen-

## CUL

cia, tendría que desplegarse heterogéneamente en el curso del tiempo, siendo entonces el "tiempo del período histórico" algo distinto del tiempo extrínsecamente cronológico. Jasinowski explica la raíz de la citada ley por la mayor cercanía respectivamente del arte, la filosofía y la ciencia a las capas profundas de la vitalidad anímica del hombre.

La cultura es el mundo propio del hombre, lo cual no significa que el hombre no viva también dentro de la Naturaleza y dentro o bajo lo trascendente. Lo que caracteriza al hombre es el espíritu (VÉASE), y éste puede ser entendido no sólo como una espontaneidad, sino también como un conjunto de formas que fueron antes vivas y espontáneas y que poco a poco se transforman en estructuras rígidas, en modelos. Cultura es, como dice Scheler, humanización, pero esta humanización se refiere tanto al "proceso que nos hace hombres" como al hecho de que los productos culturales queden humanizados. La historia del hombre como historia de la cultura es así el proceso de la transformación de su mundo y simultáneamente de la transformación del hombre. Por eso la filosofía de la cultura no es meramente el conjunto de investigaciones que tienden a la clasificación y ordenación de los objetos culturales, sino también y muy especialmente uno de los capítulos fundamentales de la filosofía de la existencia humana. La cultura debe ser, en fin de cuentas, algo que tiene sentido para el hombre y sólo para el hombre. La filosofía de la cultura implica así la discusión del sentido de la propia cultura como algo que acontece en la vida humana, como algo que esta vida crea, transforma y se apropia. La cultura es, en el fondo, como dice Ortega y Gasset, "un movimiento natatorio", un bracear del hombre en el mar sin fondo de su existencia con el fin de no hundirse; una tabla de salvación por la cual la inseguridad radical y constitutiva de la existencia puede convertirse provisionalmente en firmeza y seguridad. Por eso la cultura debe ser, en última instancia, lo que salva al hombre de su hundimiento, una salvación que no debe ser, por otro lado, "excesiva", porque "el hombre se pierde en su propia riqueza, y su

## CUL

propia cultura, vegetando tropicalmente en tomo a él, acaba por ahogarle". La cultura podría definirse así como aquello que el hombre hace, cuando se hunde, para sobrenadar en la vida, pero siempre que en este hacer se cree algún valor.

Heinrich Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 1899 (trad. esp.: *Ciencia cultural y ciencia natural*, 1922). — Leopold Ziegler, *Das Wesen der Kultur*, 1904. — F. Müller-Lyer, *Phasen der Kultur und Richtungslinien des Fortschritts*, 1908. — Alfred Vierkandt, *Die Stetigkeit im Kulturwandel*, 1908. — Leo Frobenius, *Paideuma. Umriss einer Kultur und Seelenlehre*, 1921 (véase en traducción española, *La cultura como ser viviente*, 1935). — Hans Freyer, *Prometheus. Ideen zur Philosophie der Kultur*, 1923. — Id., id., *Theorie des objektiven Geistes*, 1923. — Alois Dempf, *Kulturphilosophie*, 1923 (trad. esp., *Filosofía de la cultura*, 1933). — Albert Schweitzer, *Kulturphilosophie (I. Verfall und Wiederaufbau der Kultur. II. Kultur und Ethik)*, 1923. — E. Spranger, *Die Kulturzyklentheorie und das Problem des Kulturverfalls*, 1926. — Id., *Probleme der Kulturmorphologie*, 1936 (trad. esp. de estas dos últimas obras en el volumen: *Ensayos sobre la cultura*, 1947). — Max Scheler, *Die Formen des Wissens und die Bildung*, 1925 (reimpreso en: *Philosophische Weltanschauung*, 1929; el primer trabajo ha sido trad. al esp. en: *El saber y la cultura*, 1934). — Richard Kröner, *Die Selbstverwirklichung des Geistes. Prolegomena zur Kulturphilosophie*, 1928. — J. Huizinga, *Wege der Kulturgeschichte*, 1930. — Id., id., *Der Mensch und die Kultur*, 1938. — Alfred Weber, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, 1935, 2ª ed., 1950 (trad. esp. de la 1ª ed.: *Historia de la cultura*, 1941). — F. Romero "Los problemas de la filosofía de la cultura" (en *Filosofía contemporánea*, 1941). — E. Rothacker, *Probleme der Kulturanthropologie*, 1942 (trad. esp.: *Antropología cultural*, 1957). — Ernst Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, 1942 [Göteborgs Högskolas Årskrift, XLVIII] (trad. esp.: *Las ciencias de la cultura*, 1951). — Rodolfo Mondolfo, *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, 1942. — B. Malinowski, *A Scientific Theory of Culture*, 1944 (trad. esp.: *Una teoría científica de la cultura*, 1949). — James Feiblemann, *The Theory of Human Culture*, 1946. — Leslie Alvin White, *The Science of Culture*, 1949. — Otto Samuel, *Die Ontologie der Kultur. Eine*

## CUR

*Einführung in die Meontologie*, 1955. — Miguel Bueno, *Reflexiones en torno a la filosofía de la cultura*, 1956. — Eugenio d'Ors, *La ciencia de la cultura*, 1963.

CURA. Véase CUIDADO.

CURRY (HASKELL B[ROOKS]), nacido (1900) en Millis (Massachusetts, EE. UU.), ha sido profesor desde 1941 en Penn State Collège, actualmente Penn State University (University Park, Pennsylvania). Curry se ha distinguido por sus trabajos de fundamentación de la matemática, y dentro de ellos por su contribución a la formación y desarrollo de la llamada "lógica combinatoria" (véase LÓGICA, *ad finem*). En los trabajos indicados Curry ha insistido en la noción de "sistema formal", a diferencia del "sistema axiomático". Un sistema axiomático puede constituir el punto de partida para un sistema formal, pero con el fin de elaborar este último es menester eliminar la idea de que la validez de las reglas lógicas es intuitivamente evidente. Importante es en Curry la idea de aceptabilidad de un sistema formal, esto es, la idea de que un sistema formal dado es aceptable para determinados propósitos. Ello no significa que la aceptabilidad sea la única característica digna de tenerse en cuenta en los sistemas formales. Pueden destacarse asimismo características tales como la mayor o menor simplicidad, la mayor o menor relación que pueda establecerse con otros sistemas formales, etc., etc. En todo caso, la aceptabilidad no es equiparable simplemente a la validez. Curry ha puesto de relieve que el hecho de proceder a la "representación" de un sistema formal, es decir, el hecho de asignar cosas (símbolos, entidades reales, números, etc.) a los "objetos no especificados" de un sistema formal no hace a éste menos formal, pues el sistema es independiente de la "representación".

Obras: *A Theory of Formal Deducibility*, 1950 [Notre Dame Mathematical Lectures, 6]. — *An Outline of a Formalist Philosophy of Mathematics*, 1951. — *Leçons de logique algébrique*, 1952 [Colección de Logique mathématique, A, 2]. — *Combinatory Logic*, Vol. I, 1958 [en colaboración con Robert Feys y dos secciones por William Craig]. — *Foundations of Mathematical Logic*, 1963. — Entre los artículos publicados por Curry destacamos: "Grundlagen der kombinatorischen Logik", *American Journal*

## CZO

*of Mathematics*, LII (1930), 509-36, 789-834. — "Remarks on the Definition and Nature of Mathematics", *Journal of Unified Science*, IX (1939), 164-69, reimp. en *Dialectica*, VIII (1954), 228-33. — "Some Aspects of the Problem of Mathematical Rigor", *Bulletin American Mathematical Society*, XLVII (1941), 221-41. — "The Combinatory Foundations of Mathematical Logic", *Journal of Symbolic Logic*, VII (1942), 49-64. — "A Simplification of the Theory of Combinators", *Synthese*, VII (1948-1949), 391-99. — "Language, Metalanguage, and Formal Systems", *Philosophical Review*, LIX (1950), 346-53. — "On the Definition of Substitution, Replacement, and Allied Notions in an Abstract Formal System", *Revue Philosophique de Louvain*, L (1952), 251-69. — "A New Proof of the Church-Rosser Theorem", *Nederl. Akad. Wetens. Serie A*, LV [Indag. Mathe., 14] (1952), 16-23. — "Mathematics, Syntactics, and Logic", *Mind*, N. S., LXII (1953), 172-83. — "Theory and Experience", *Dialectica*, VII (1953), 176-78. — "Les systèmes formels et les langues", *Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*, XXXVI (1953), págs. 1-10.

CUSA (NICOLÁS DE). Véase NICOLAS DE CUSA.

CUSANO. Véase NICOLÁS DE CUSA.

CZOLBE (HEINRICH) (1819-1873), nac. en Danzig, partió de Feuerbach y de Bruno Bauer, y se inclinó al materialismo, al cual quiso proporcionar una base filosófica rigurosa por medio de una teoría sensualista del conocimiento. Los supuestos metafísicos solamente pueden eliminarse, según Czolbe, mediante una consideración estrictamente sensualista de la realidad. Pero esta consideración se ve a su vez obligada a rechazar el materialismo tal como era representado, entre otros, por Büchner y Moleschott, como una hipótesis sin fundamento y sin posibilidad de demostración, pues el materialismo no parte menos que el espiritualismo de principios trascendentes. El análisis consecuente del conocimiento según normas sensualistas llevó a Czolbe últimamente a una especie de materialismo espiritualista, que reconocía una ordenación teleológica del universo y otorgaba a lo espiritual una realidad espacial, la cual constituía, en última instancia, el fundamento de todos los atributos materiales y psíquicos.

### CZO

Obras: *Neue Darstellung des Sensualismus*, 1856 (Nueva exposición del sensualismo). — *Entstehung des Selbstbewusstseins, eine Antwort an Herrn Prof. Lotze*, 1856 (Origen de la conciencia de sí mismo. Una respuesta al profesor Lotze). — *Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntnis, im Gegensatz zu Kant und Hegel; naturalistisch-teleologische Durchführung des mechanischen Prinzips*, 1865 (Los límites y el origen del conocimiento humano en oposición a Kant y a Hegel; desarrollo naturalista-teleológico

### CZO

*del principio mecanicista*). — “Die Mathematik als Ideal für alle andere Erkenntnis”, *Zeitschrift für experimentale Philosophie*, VII (1866) (“La matemática como ideal de todos los demás conocimientos”). — *Grundzüge einer extensionalen Erkenntnistheorie. Eine räumliche Abbildung von der Entstehung der sinnlichen Wahrnehmung*, 1875, ed. Johnson (*Rasgos fundamentales de una teoría extensional del conocimiento. Una representación espacial del origen de la percepción sensible*). Esta última obra es

### CZO

una parte de un libro inédito titulado: *Raum und Zeit als die eine Substanz der zahllosen Attribute der Welt, oder eine räumliche Abbild von den Prinzipien der Dinge im Gegensatz zu Herbarths Philosophie des Unräumlichen* (en la que se defiende la última fase del materialismo de Ueberweg). — Véase Hans Vaihinger, “Die drei Phasen des Czolbeschen Naturalismus”, *Philosophische Monatshefte*, XII (1876), 1-31. — P. Friedmann, *Darstellung und Kritik der naturalistischen Weltanschauung H. Czolbes*, 1905.