

JOSE FERRATER MORA

**DICCIONARIO
DE
FILOSOFIA**



MONTECASINO

G

G. La letra mayúscula 'G' es usada con frecuencia para representar la conclusión en el esquema del juicio o de la proposición que constituye la conclusión de un silogismo. Por lo tanto, la letra 'G' ejerce la misma función que la letra 'P'. Para el uso de 'G' en la lógica cuantificacional, véase F.

GABRIEL BIEL (1425-1495) nac. en Speyer, ingresó en 1457 en la Congregación de Canónigos Regulares de San Agustín o Hermanos de la Vida en Común. En 1484 fundó la Facultad de Teología de la Universidad de Tubinga. Seguidor del occamismo y de la *via moderna*, hasta el punto de que fue considerado como uno de los más fieles expositores y comentaristas del *Venerabilis Inceptor*, Gabriel Biel influyó sobre muchos teólogos de los siglos XVI y XVII — los llamados *gabrielistas*—, especialmente en las Universidades de Erfurt y Wittenberg. Entre estas influencias destaca la que ejerció sobre Lutero, cuya doctrina de la predestinación fue elaborada en gran parte al hilo de una meditación sobre los comentarios a las *Sentencias* de Gabriel Biel. En efecto, con el fin de contrarrestar las consecuencias del pelagianismo (VÉASE), al cual pareció inclinarse al discutir el problema de la acción moral humana, Gabriel subrayó la absoluta voluntad y "arbitrariedad" divinas al tocar la cuestión de la gracia (v.) y de las virtudes teologales. Estas últimas fueron consideradas, en efecto, por Gabriel Biel como independientes de las morales. La aceptación del hombre por Dios resulta, así, enteramente "gratuita"; no depende de lo que el hombre haga, de su vida virtuosa o pecadora, sino de la voluntad última de Dios.

La obra capital y más influyente de Gabriel Biel es el *Epitome et Collectorium ex Occamo super quatuor libros sententiarum*, 1495, 1501, 1512,

1514, 1521; con el llamado *Supplementum Gabrielis Bieli*, 1568, 1574. Otras obras: *Sermones dominicales de tempore*, 1499, 1510. — *Defensorium oboedientiae apostolicae*. — *Tractatus de potestate et utilitate monetarum*, 1542, 1605. — Véase C. Feckes, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biels und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule*, 1925 [Münsterische Beiträge, zur Theologie, Heft 7]. — E. Bonke, "Doctrina nominalistica de fundamento ordinis moralis apud Gulielmum de Ockham et Gabriel Biel", *Collectanea Franciscana* (1944), págs. 57-83. — J. L. L. Aranguren, *El protestantismo y la moral*, 1954, págs. 50-73. — Heiko Augustinus Oberman, *The Harvest of Medieval Theology: G. B. and Late Medieval Nominalism*, 1963. — Véase también P. Vignaux, *Luther, commentateur des sentences (Libre I, Distinction xvii)*, 1935 [Études de philosophie médiévale, 21].

GAETANO DA THIENE. Véase CAYETANO DE THIENE.

GALENO [GALENOS] (CLAUDIUS GALENUS) (130-200) nac. en Pérgamo, vivió más de la mitad de su vida (desde ca. 162) en Roma. Conocido sobre todo como médico (el *Corpus Galenicum* ejerció persistente influencia hasta bien entrada la época moderna), es considerado en filosofía como un peripatético. Sin embargo, podría ser asimismo incluido en la tendencia empírica que se difundió considerablemente por el mundo antiguo desde el siglo I antes de J. C., y a la cual pertenecieron filósofos de varias tendencias (peripatéticos, epicúreos y escépticos principalmente). Se trata, no obstante, de una tendencia empírica que buscaba siempre reglas y que se orientaba hacia la constitución de una metodología. Ahora bien, para la formación de ésta era indispensable, según Galeno, la ayuda de los filósofos, no solamente de Aristóteles, sino también de Platón, Teofrasto y Crisipo — a quienes destacó entre todos los demás pensadores. La orientación peripatética se manifestó

en Galeno principalmente por la adopción de varios conceptos fundamentales del Estagirita; la platónica y estoica, por ciertos rasgos religiosos de su cosmología. Galeno es conocido en la historia de la lógica por la llamada *figura galénica*, de que hemos tratado en otro artículo (véase FIGURA); sin embargo, como hemos visto, la atribución a Galeno carece de fundamento.

Edición de obras por C. G. Kühn, *Corpus medicorum Graecorum*, I-XX, 1821-1833; nueva ed. (todavía incompleta) por la Preussische Akademie der Wissenschaften, 1914 y sigs. — Hay numerosas ediciones de obras separadas de Galeno, tanto de las médicas como de las filosóficas; citamos: *De victu attenuante*, 1898, ed. C. Kalbfleisch; *Institutio logica*, 1896, ed. C. Kalbfleisch; *De temperamentis*, 1904, ed. G. Helmreich, 1904; *De usu partium*, 2 vols., 1907-1909, ed. G. Helmreich. — *Scripta minora*, 3 vols., 1884-1893, ed. J. Marquardt, I. Müller y G. Helmreich. — *Instituto logica (Einführung in die Logik. Kritischesexegetischer Kommentar)*, por Jürgen Mau, 1960. — La bibliografía sobre Galeno es considerable; en su mayor parte se refiere a diversos detalles de la obra del médico y filósofo. Destacamos, en lo que toca a la lógica, J. W. Stakelum, *Galen and the Logic of Propositions*, 1940 (*Logica*, N° 2, ed. I. M. Bocheński) [tesis]. — J. Mewaldt escribió el artículo sobre Galeno (Galenos, 2) en Pauly-Wissowa. — Sobre el conjunto de la obra científica de Galeno: G. Sarton, *Galen of Pergamon*, 1956 [Logan Clendinning Lectures on the History and Philosophy of Medicine, 3].

GALILEI (GALILEO) (1564-1642 [citado en español como Galileo] nació en Pisa, enseñó desde 1585 en la Academia Florentina y desde 1588 a 1591 en la Universidad de Pisa. Luego pasó a Florencia y desde 1592 a 1610 profesó en Padua. De nuevo en Florencia en 1610, profesó en esta ciudad. Durante todos

GAL

estos años efectuó una serie de descubrimientos que hicieron famoso su nombre. En 1581 descubrió el isocronismo del péndulo observando la oscilación regular de una lámpara colgada de un techo de la catedral de Pisa. En 1586 descubrió la balanza hidrostática; en 1588, el centro de gravedad de los sólidos; desde 1589 a 1591 formuló los principios de la dinámica, estableciendo el principio de inercia, observando que los cuerpos caen todos con la misma velocidad en el vacío, independientemente de su peso, y mostrando que los proyectiles describen una parábola. Hacia 1608 descubrió el telescopio y con ayuda del mismo, en 1610, los satélites de Júpiter, confirmando con ello la teoría copernicana. Por intentar acordar el sistema copernicano con las Sagradas Escrituras pasó un largo período de dificultades. En 1615 fue amonestado en el sentido de no enseñar el sistema de referencia, lo cual aceptó. Una censura dictada por el Santo Oficio el 24 de febrero de 1616 sobre dos doctrinas, la estabilidad del Sol y el movimiento de la Tierra (consideradas como *propositiones censurandae*) y la subsiguiente condena, el 5 de marzo del mismo año, de la obra de Copérnico *De revolutionibus orbium coelestium*, mostraron a Galileo que tal doctrina podía ser admitida a lo sumo *ex suppositione*, pero no *absolute*. Por considerarse que la había tomado en el segundo sentido, pero no en el primero, la Inquisición prohibió en 1633 el *Diálogo* que Galileo había publicado un año antes. Galileo se sometió al dictamen y fue condenado a la cárcel, pero sin que se cumpliera la sentencia (que, por lo demás, no fue ratificada por el Papa). Pasó un tiempo relegado a la Villa Medici, en la Trinità del Monte, y luego fue a Siena, en casa de uno de sus defensores y admiradores, el Arzobispo Piccolomini. En 1633 se trasladó a Florencia, donde permaneció en estado de libertad condicionada, pero sin disminuir su actividad científica y literaria. Observemos que la célebre frase *'Eppur si muove!'* que se le atribuye al oír la sentencia condenatoria es apócrifa.

Nos hemos detenido en las circunstancias biográficas de la vida de Galileo, porque es frecuente referirse a ellas en la explicación de los orígenes de la ciencia moderna. De hecho, Ga-

GAL

lileo puede ser considerado como el momento de *madurez* de esta ciencia. Y ello no sólo por predicar la observación y la experiencia y oponer a los aristotélicos el *ejemplo* del propio Aristóteles. Pues la investigación natural en el sentido de Galileo no consiste en una simple recopilación de los datos sensibles, sino en una cierta ordenación de los mismos por la razón matemática, en la cual están fundadas las relaciones legales de los fenómenos. Esta ordenación se expresa claramente en el famoso pasaje que Galileo inserta en las páginas iniciales del *Saggiatore* y que no hace sino formular claramente lo que había sido ya anticipado por Leonardo da Vinci y otros artistas y pensadores. "La filosofía está escrita en este grandísimo libro que continuamente está abierto ante nuestros ojos (digo: el universo), pero no puede entenderse si antes no se procura entender su lengua y conocer los caracteres en los cuales está escrito. Este libro está escrito en lengua matemática, y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es totalmente imposible entender humanamente una palabra, y sin las cuales nos agitamos vanamente en un oscuro laberinto." Toda consideración cualitativa queda así suprimida de la física; en vez de ella surge por vez primera, con toda claridad y con toda consecuencia, la noción de una ciencia natural puramente cuantitativa, cuyo horizonte está determinado por lo mensurable. La base de todos los fenómenos es la cantidad, la relación numérica y matemática. La continuidad del movimiento queda descompuesta en elementos simples y mensurables. De ahí la elaboración de diversas nociones posteriormente aceptadas en toda su amplitud, como las de causalidad (en el sentido moderno de la causa. VÉASE) y simplicidad del acontecer natural. La parte que desempeña el entendimiento en la formación de la ciencia natural radica en la necesidad de superar la apariencia sensible; su método es a la vez inductivo y deductivo, "compositivo y resolutivo". El primero reduce a una forma legal, a una fórmula matemática, los diversos hechos observados; el segundo deduce de la ley general los mismos hechos contenidos en ella. Ambos métodos se complementan. Las consideracio-

GAL

nes físicas de Galileo le condujeron a la aceptación, no sin reservas, de las doctrinas corpusculares y atomistas, así como a la afirmación de la subjetividad de las cualidades sensibles o cualidades secundarias frente a la objetividad de las relaciones numéricas y geométricas (véase CUALIDAD).

La importancia de Galileo para el pensamiento filosófico consiste en que su nueva idea de la física hizo posible una nueva idea de la filosofía. Sin la imagen física de Galileo no es comprensible la imagen filosófica de Descartes y, en general, del pensamiento moderno. Al reducir los fenómenos a lo cuantitativo, al poner como base de ellos a lo mensurable y a lo matemático, Galileo inicia una nueva temática que todavía alienta en la filosofía kantiana. A esta temática se ha llamado a veces (Ortega y Gasset) "la razón física"; con ella se define uno de los rasgos principales de la filosofía moderna (VÉASE).

Obras principales: *Il Saggiatore*, 1623 (trad. esp. en las publicaciones del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires). — *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*, 1638. — *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, 1632 (trad. esp.: *Diálogo sobre los sistemas del mundo*, 1946). — Edición de *Opere complete* por Alberi, 15 vols., Florencia, 1842-1852. Edición nacional: *Le opere di G. G.*, Firenze, 1890-1909; reimp., 1929-1939. — Bibliografía: A. Carli y A. Favaro, *Bibliografia galileiana*, 1896 (de 1586 a 1895). — Véase Max Parchappe, *Galilée*, 1866. — Grisar, *Galilei-studien*, 1882. — Kurd Lasswitz, *Galileis Theorie der Materie. I. Die intensive Realität im Zeitemoment. II. Die extensive Realität im Raummoment*. Conclusión: "Galilei und Descartes", *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, XII (1888), XIII (1889). — A. Paoli, *La scuola di Galilei nella storia della filosofia*, I, 1897-1899. — Giuseppe Rossi, *La continuità filosofica del Galileo al Kant*, 1901. — V. Grimaldi, *La mente di Galilei, desunta principalmente dal libro De motu gravium*, 1901. — J. J. Fahie, *G. His Life and Work*, 1903, reimp., 1962. — A. Favaro, *G. G.*, 1910. — A. Müller, *G. und das kopernikanische Welt-system*, 1911. — W. Wohlwill, *Galilei und sein Kampf für die kopernikanische Lehre. I. Bis zur Verurteilung der kopernikanischen Lehre durch die römischen Kongregationen*, 1909. — Antonio Favaro, *Galileo Galilei*, 1910.

GAL

— Fazio-Allmayer, *G. Galilei*, 1912. — Leonard Olschki, *Galilei und seine Zeit*, 1927. — U. Forti, *Introduzione storica alla lettura del Dialogo sui massimi sistemi di Galilei*, 1931. — A. Banfi, *Vita di G. Galilei*, 1930, 2ª ed. con el título: *G. G.*, 1949. — José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo* [conferencias de 1933], en *Obras completas*, V (1947), 2ª ed., 1951), págs. 9-164; ed. separada, 1956. — Alexandre Koyré, *Études galiléennes*, 3 vols., 1940 (I. *À l'aube de la science classique*; II. *La loi de la chute des corps*; III. *La loi de l'inertie*). — Cortés Pla, *G. Galilei*, 1943. — Rodolfo Mondolfo, *El pensamiento de Galileo y sus relaciones con la filosofía y la ciencia antiguas*, 1944. — G. Pighini, *Galileo, l'uomo e i tempi*, 1947. — Mattos Romao, *Galileu e o método científico*, I, 1944. — A. Aliotta y C. Carbonara, *Galilei*, 1949. — S. Vecchia, *La filosofía di Galilei*, 1950. — E. A. Moody, "Galileo and Avempace. The Dynamics of the Leaning Tower Experiment", *Journal of the History of Ideas*, XII (1951), 163-93, 375-422. — G. de Santillana, *The Crime of Galileo*, 1955 (trad. esp.: *El crimen de Galileo*, 1960). — L. Geymonat, *G. G.*, 1957.

GALLARATE (MOVIMIENTO DE). En 1945 se inició en Gallarate (Lombardía, Italia) un movimiento filosófico del que han sido propulsores especialmente F. Battaglia, A. Guzzo, M. F. Sciacca, C. Giacon, U. A. Padovani y L. Stefanini. Este movimiento, de tipo espiritualista cristiano, aspira a una renovación espiritualista e idealista, entendiendo lo último más bien en un sentido ético y religioso que epistemológico. Un importante elemento del personalismo cristiano es que no se restringe al individuo, sino que se extiende a la comunidad humana, por lo cual puede recibir el nombre de "personalismo social". El movimiento de Gallarate pretende enlazar con la tradición de todo el espiritualismo cristiano europeo, pero presta especial atención a la tradición espiritualista y personalista italiana. Bajo la dirección de los filósofos citados, y con ayuda de numerosos colaboradores italianos y no italianos, se ha publicado la *Enciclopedia Filosofica Italiana*, 4 vols., 1957. Se han celebrado varios *Congresos* cuyas *Actas* han sido publicadas; he aquí títulos: *Il primo convegno*, s/f. (1951); *Filosofía e cristianesimo* (1947); *Attualità filosofiche* (1948); *Ricostruzione metafisica*

GAL

(1949); *Fondazione della morale* (1950); *Persona e società* (1951); *Estetica* (1952); *Il problema della storia* (1953); *Il problema della scienza* (1954); *Il problema pedagogico* (1955); *La fenomenologia* (1956); *Il problema del valore* (1957); *L'ateismo* (1960); *Il problema della esperienza religiosa* (1961), etc.

C. Giacon, S. J., *Il movimento di Gallarate. I dieci convegni dal 1945 al 1954*, 1955. — M. Mindán, "El movimiento filosófico de Gallarate y su XI Convenio", *Revista de filosofía*, XIV, Nros. 53-54 (1955). — A. Muñoz Alonso, "El movimiento de Gallarate", *Augustinus*, II (1957), 77-87.

GALLI (GALLO). nac. (1889) en Montecarotto (Ancona, Italia), discípulo de Varisco (VÉASE), ha sido profesor en las Universidades de Cagliari (1936-1939) y Turin (desde 1939). Galli ha proseguido el pensamiento de Varisco en el sentido del llamado idealismo crítico, pero ha desarrollado su pensamiento filosófico en varios puntos capitales dentro de una vía distinta de la seguida por su maestro. Así, Galli parece haber desembocado en gran parte en una filosofía de la inmanencia concreta o, como él la llama, en un "inmanentismo verdadero y concreto". Adversario del realismo vulgar, del intelectualismo abstracto y del activismo pragmatista, Galli ha intentado mostrar en su dialéctica de la realidad espiritual, que ésta se polariza en cuatro modos fundamentales: el conocimiento sensible, el conocimiento racional, la actividad impulsiva y la actividad volitiva. Todos estos modos son resultantes de una oposición primaria y continuamente renovada entre la realidad fáctica y la idea universal. Ahora bien, el puro descriptivismo de Galli no significa en modo alguno, a su entender, la adhesión al solipsismo. En verdad, el inmanentismo concreto es para él el único modo de superar el solipsismo, en el cual recaen justamente las posiciones combatidas. En el curso de la dialéctica de la realidad espiritual se muestra el elemento verdaderamente realista (opuesto al realismo vulgar y coincidente con el inmanentismo concreto) y, a través de él, la trascendencia. Esta trascendencia —manifestada en la intersubjetividad o pluralidad de sujetos— es acentuada de tal modo

GAL

por Galli, que su doctrina resulta acaso equívocamente designada con el término "inmanentismo". Pues Galli llega inclusive a sostener la realidad de un Absoluto. Sólo el hecho de la vida en lo particular hace olvidar que el individuo se mueve y vive en el elemento de lo Absoluto, el cual no es irracional, sino justamente el fundamento de toda particular racionalidad.

Obras principales: "L'Essere" *Rivista di Filosofia*, II (1914). — *Kant e Rosmini*, 1914. — *Spirito e Realtà*, I, 1927. — *L'idea dell'essere e le categorie dell'uno e del molteplice* (Anuario R. Liceo "Galvani", 1930-1931). — "La realtà spirituale e il problema dell'oggetto". *Giornale critico della filosofia italiana* (1930-1931). — *Idee su alcune esigenze d'una vera dottrina filosofica* (Ann. R. Liceo "Galvani", 1932. — "Il problema dell' universale-particolare" *Logos* (1933). — *Saggio sulla dialettica della realtà spirituale*. I. *I problemi fondamentali*, 1933, 3ª ed., 1950. — *Studi storici-critici sul Renouvier* (I. *La filosofia dei manuali*, 1933; II. *La legge del numero*, 1934). — *Lineamenti di filosofia*, 1935. — *Studi cartesiani*, 1934. — *L'uno e i molti*, 1939, 2ª ed., 1944. — *Dall'idea dell'essere alla forma della coscienza*, 1944 (ed. revisada de varios escritos, entre ellos el citado "L'Essere"). — *Prime linee di un idealismo critico e due studi sul Renouvier*, 1945. — *Study sulla filosofia di Leibniz*, 1948. — *Sul pensiero di A. Carlini ed altri studi*, 1950. — *Tre studi di filosofia*, 1956 ("Pensiero ed esperienza", "Sulla persona", "Su Dio e sull'immortalità"). — *Da Talete al "Menone" di Platone*, 1956. — *Socrate ed alcuni dialoghi platonici. Apologia, Convito, Lachete, Eutifrone, Liside, Jone*, 1958 (artículos). — *Filosofi italiani d'oggi ed altri scritti*, 1958. — *Linee fondamentali d'una filosofia dello spirito*, 1962. — Véase también el artículo "Per la fondazione del concreto e vero inmanentismo", en el volumen de M. F. Sciacca, *Filosofi italiani contemporanei*, 1944, págs. 207-27.

GALLUPPI (PASQUALE) (1770-1846) nacido en Tropea (Calabria), al sur de Nápoles, estudió en la Universidad de Nápoles interesándose sucesivamente por el leibnizianismo, el cartesianismo, el sensualismo de Condillac y el kantismo. Desde 1831 profesó en la citada Universidad, desarrollando doctrinas propias a las que llegó tanto por evolución de su propio pensar como por las corrientes coetà-

GAL

neas francesas (Maine de Biran y Roller-Collard principalmente).

La filosofía de Galluppi ha sido calificada con frecuencia de "filosofía de la experiencia". Se trata de una descripción y análisis de varios problemas fundamentales ontológicos a base de una psicología descriptiva que no se detiene en la "periferia" de los fenómenos sensibles. Este tipo de análisis psicológico conducía a Galluppi al reconocimiento de la unidad de un yo no derivable de nada "externo", y, a través de él, a la fundamentación de cualquier conocimiento de la realidad externa. Así, el resultado primario del análisis interno no es el saber intelectual por el cual se reconoce lo que algo es, sino la certidumbre de una voluntad que se manifiesta como la resistencia del yo y que permite un punto de partida en la misma existencia. En esta evidencia primaria se funda, según Galluppi, todo conocimiento, y ella es la que permite elaborar una teoría del saber tanto como una teoría del querer. Esta última está montada, por otro lado, sobre la afirmación de la subsistencia de la voluntad como factor capital de la vida psíquica, pero ser factor capital quiere decir ante todo ser el núcleo en torno al cual se asienta toda posible evidencia, tanto del existir como del consistir. De ahí que Galluppi trate, en último término, la ontología como una ideología, la cual es, en sus propios términos, "la ciencia de las ideas esenciales al espíritu humano" (*Lezioni*, ed. 1841, III, pág. 31) y, por lo tanto, mucho menos un saber de lo que la mente posee cuando reflexiona sobre las cosas que el fundamento de toda posible reflexión.

Obras: *Memoria apologetica*, 1795. — *Dell'analisi e della sintesi*, 1807. — *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, 6 vols., 1819-1823. — *Elementi di filosofia*, 6 vols., 1820-1827. — *Lettere filosofiche sulle vicende della filosofia relativamente ai principii delle conoscenze umane da Cartesio sino a Kant inclusivamente*, 1827 (13 cartas). — *Lezioni di logica e metafisica*, 4 vols., 1832-1834. — *Filosofia della volontà*, 4 vols., 1832-1840. — *Considerazioni sull'idealismo trascendentale e sul razionalismo assoluto*, 1841. — *Storia della filosofia*, I, 1842. — Véase Pagano, *Galluppi e la filosofia italiana*, 1897. — C. Toraldo-Tranfo, *Saggio sulla filosofia del Galluppi e le sue relazioni col kantismo*, 1902. —

GAO

G. Gentile, *Dal Genovesi al Galluppi*, 1903, 2ª ed. con el título: *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al G.*, 2 vols., 1930. — F. Palhoriès, *La théorie idéologique de Galluppi*, 1909. — Luigi Tomeucci, *La filosofia della volontà di P. Galluppi*, 1934. — Maria Anna Rocchi, *Pasquale Galluppi, storico della filosofia*, 1934 (con bibliografía de Galluppi). — Guido de Giuli, *La filosofia di Pasquale Galluppi*, 1935. — Giovanni di Napoli, *La filosofia di Pasquale Galluppi*, 1947. — Elsa Cardone, *La teologia razionale di P. G.*, 1959.

GAOS (JOSÉ) nac. (1900) en Gijón (Asturias), fue profesor en la Universidad Central de Madrid y lo es actualmente de la Universidad de México, donde ha formado un grupo de discípulos que se han distinguido especialmente en el estudio de la historia de las ideas. Gaos ha empleado en sus análisis filosóficos conceptos procedentes del existencialismo (aunque ha negado ser existencialista) y sobre todo de la filosofía de Heidegger, a quien ha traducido y comentado. El tema principal del pensamiento de Gaos es la actividad filosófica. Pero la "filosofía de la filosofía" a que conduce tal pensamiento no es una disciplina filosófica más; es el resultado del ponerse en cuestión el filósofo a sí mismo. Por lo demás, tal filósofo no es el filósofo en general, sino un hombre concreto a quien le ocurre haber sido seducido por la vida filosófica en un acto de vocación, haber descubierto el fracaso de tal vocación, haberse obstinado soberbiamente en ella y haber terminado por reconocer que lo que pretendía al comienzo no es susceptible de comunicación a los demás y se transforma en una confesión personal. Las consecuencias más inmediatas de esta actitud son, pues, la afirmación de un completo inmanentismo. Pero ello no conduce, al parecer, a la destrucción de la filosofía, sino a su purificación de toda pretensión falsamente objetivante. Una vez reconocido el carácter personal del filosofar, se descubre que en esta vivencia se hallan elementos que ligan al hombre a algo que está más allá de él. La actividad filosófica es, pues, constitutivamente abierta y no cerrada. Ello permite establecer una auténtica fenomenología de la filosofía. En un escrito de 1954 Gaos se manifiesta muy explícitamente so-

GAO

bre sus propios puntos de vista: la metafísica —dice— concluye en el fracaso; la filosofía es menos de índole histórica que "personal"; hay que admitir solamente los hechos, los fenómenos (pero en un sentido más amplio que el concebido por el positivismo cientificista: incluyendo, por ejemplo, valores). Gaos predica un "re-kantismo" en el cual la "filosofía de la filosofía" se convierte en ciencia, pues es la única capaz de afrontar los sistemas filosóficos como fenómenos. "Adiós a los sistemas metafísicos del universo, en lo que tienen de seudocientíficos, no en lo que contienen de fenomenología."

Estos puntos de vista, y otros similares, han sido recogidos y organizados por Gaos en su curso de 1960 (*De la filosofía*), que a la vez anuncia y postula muy diversos desarrollos —entre ellos, desarrollos éticos. Gaos ha tratado en este curso el problema de las expresiones verbales en general y de las expresiones filosóficas en particular, así como el problema de la existencia. El problema de las expresiones incluye temas tales como el de la substancia y sus modos, lo singular y lo plural, los todos y las partes, los universales, los conceptos y las situaciones. El problema de la existencia incluye temas tales como el ser, el ente, el fenómeno, la negación, la razón de ser, etc. En el tratamiento de todos estos temas Gaos ha insistido en el carácter subjetivamente válido de sus proposiciones —que son proposiciones filosóficas relativas a la filosofía—, pero ha entendido 'subjetivo' en un sentido distinto del habitual. En efecto, por un lado la subjetividad ha sido entendida como "momentaneidad", de suerte que el autor entiende que puede ir disintiendo de sus propias proposiciones. Mas, por otro lado, tal subjetividad es una realidad plena, realidad de "sujeto demasiado humano", por lo que al "rekantismo" antes indicado ha podido añadirse un "renietzscheanismo".

Obras: *Dos ideas de la filosofía*, 1940 (en colaboración con F. Larroyo). — *La filosofía de Maimónides*, 1940. — *El pensamiento hispanoamericano*, 1944. — *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, 1945. — *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, 1947. — *Un método para resolver los problemas de nuestro tiempo (la filosofía del Profesor Northrop)*, 1948 [crítica del li-

GAO

bro de Northrop, *The Meeting of East and West*, 1946, trad. esp.: *El encuentro de Oriente y Occidente*, 1948 y de *The Logic of the Sciences and the Humanities*, 1947]. — *Introducción a "El Ser y el Tiempo"*, de Martin Heidegger, 1951. — *En torno a la filosofía mexicana*, 2 vols., 1952-1953. — *Filosofía mexicana de nuestros días*, 1954. — *La filosofía en la Universidad*, 1956. — *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y en la América española*, 1957, 2ª ed., 1959. — *Confesiones profesionales*, 1958. — *La filosofía en la Universidad. Ejemplos y complementos*, 1958. — *Introducción a la fenomenología, seguida de La crítica del psicologismo en Husserl*, 1960 [La crítica del psicologismo en Husserl, es la tesis doctoral de Gaos]. — *Sobre enseñanza y educación*, 1960. — *Orígenes de la filosofía y de su historia*, 1960. — *Museo de filósofos*, 1960. — *De la filosofía*, 1962. — *Las Críticas de Kant. Pensamiento de lengua española*, 1945. — *Filosofía*, 1962. — *Filosofía contemporánea*, 1962.

El escrito de 1954 a que nos hemos referido en el texto es: "Discurso de filosofía", *Cuadernos americanos*, Año XIII, 2 (1954), 77-95.

Gaos es autor de varias antologías: griega (1941), del pensamiento español (1945), del pensamiento de lengua española (1945), de una "sala de cartesianos" (1960). Ha publicado y anotado la *Filosofía del entendimiento*, de Bello (1948) y varios tratados de J. B. Díaz de Gamarra (1947). Ha realizado numerosas traducciones (Kant, Fichte, Hegel, Husserl, Scheler, etc., etc.); entre ellas destaca la de *Sein und Zeit*, de Heidegger.

La impulsión que ha dado Gaos al estudio de historia de las ideas en países de lengua española se ha manifestado, entre otras formas, en las publicaciones surgidas de seminarios por él dirigidos; entre estas publicaciones citamos: Leopoldo Zea, *El positivismo en México* (1943) y *Apoqueo y decadencia del positivismo en México* (1944); V. Junco Posadas, *Algunas aportaciones al estudio de Gamarra o el eclecticismo en México* (1944 [mimeog.]); Mona Lisa Pérez-Marchand, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México, a través de los papeles de la Inquisición* (1945); B. Navarro, *La introducción de la filosofía moderna en México* (1948); O. V. Quiroz-Martínez, *La introducción de la filosofía moderna en España. El eclecticismo español de los siglos XVII y XVIII* (1949); L. Villoro, *Los grandes momentos del in-*

GAR

digenismo en México (1950); Vera Yamuni Tabush, *Conceptos e imágenes en pensadores de lengua española* (1951); F. López-Cámara, *La génesis de la conciencia liberal en México* (1954); F. Salmerón, *Las mocedades de Ortega y Gasset* (1960).

GARCÍA BACCA (JUAN DAVID) nac. (1901) en Pamplona, profesor en las Universidades de Barcelona, Quito y México, y actualmente en la de Venezuela (Caracas), ha defendido una teoría del ser de las cosas como ser en "equilibrio entitativo"; el ser de las cosas se halla sometido a una doble dirección: la que va hacia el Ser (entificación) y la que va hacia la Nada (aniquilación). Esta teoría se halla ligada a una antropología filosófica en la cual el hombre es concebido como una entidad poseedora de una potencia transfinita (o trascendente), transespiritual y transcorporal; el hombre topa constantemente con límites y constantemente quiere franquearlos. La transfinitud del hombre no es, empero, la propiedad exclusiva de una "cosa" entre otras; es el origen de la trascendencia y lo que hace posible el filosofar como meta-física. Tampoco es una teoría filosófica entre otras; es, al entender de García Bacca, el marco dentro del cual pueden ser ordenadas las distintas concepciones filosóficas y los correspondientes planos categorial-vitales a los cuales cada concepción da origen. Muchas concepciones que aparecen entre sí irreductibles —pensamiento escolástico, existencialismo, historicismo, vitalismo, científicismo, etc.— son conjugadas de este modo en una síntesis en cuya fundamentación metafísica última está el autor actualmente trabajando. Característico de García Bacca es la atención prestada en todos los casos al lenguaje filosófico y a las estrechas relaciones que éste mantiene por un lado con el lenguaje científico y por el otro con el literario. Lo que hay de filosofía en la literatura y de literatura en la filosofía ha sido, en efecto, repetidamente subrayado por el autor, el cual supone que no hay filosofía auténtica posible sin una cierta previa desintegración —para luego recomponerla— de la expresión.

Obras principales: *Introducción a la logística amb aplicacions a la filosofia i a les matemàtiques*, 2 vols, 1934 [Biblioteca filosófica, vols. 3 y 4]. —

GAR

Introducción a la lógica moderna, 1936. — *Introducción al filosofar*, 1939. — *Invitación a filosofar*, 1940. — *Filosofía de las ciencias*, I, 1940. — *Tipos históricos del filosofar físico desde Hesíodo hasta Kant*, 1941. — *Filosofía en metáforas y en parábolas, introducción literaria a la filosofía*, 1945. — *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, 2 vols., 1947 (Bergson, Husserl, N. Hartmann, Unamuno, Ortega y Gasset, Whitehead, Scheler, Heidegger, James). — *Introducción general a las Eneadas de Plotino*, 1948. — *Siete modelos de filosofar*, 1950. — *Las ideas de ser y estar; de posibilidad y realidad en la idea del hombre, según la filosofía actual*, 1955. — *Filosofía y teoría de la relatividad*, 1956 (monog.). — *Antropología filosófica contemporánea*, 1957 (Diez conferencias, 1955). — *Gnoseología y ontología en Aristóteles*, 1957 (monog.). — *La filosofía en Venezuela desde el siglo XVII al XIX*, 1958 (monog.). — "Planes de lógica jurídica", *Studia iuridica* (Caracas), N° 2 (1958), 13-90. — "Ensayo de catalogación ontológico-fundamental de los sentimientos", *Episteme* (Caracas), II (1958), 5-118. — *Elementos de filosofía*, 1961. — *Existencialismo*, 1962 [artículos publicados desde 1942; Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Veracruzana, 11]. — *Metafísica, natural, estabilizada y problemática. Metafísica espontánea*, 1963. — Durante muchos años García Bacca había estado preparando una extensa *Metafísica*. A medida que iba trabajando en ella, sin embargo, se fueron modificando sus concepciones filosóficas o, mejor dicho, su modo de concebir la filosofía. Cada vez más hostil a un pensamiento filosófico desarraigado —desarraigado de la vida humana y de los modos de expresión de la vida humana: ciencia, arte, política, economía, etc.—, García Bacca ha ido tendiendo a otra especie de "metafísica": a una "metafísica natural" que es a la vez una "metafísica espontánea". Como "natural" y "espontánea", esta metafísica no es una elucubración, sino una actividad: la actividad pensante del hombre como ser que trabaja y organiza, o trata de organizar, cada vez más justamente, los frutos de su trabajo y que se esfuerza por comprender el mundo en su realidad, es decir, en su "intra-mundinidad". Ello implica una concepción de la historia humana como un conjunto de modos de ser, de comportarse, de pensar, etc., dotados de un sentido, que se va diluyendo en significación y luego en mero comunicado, pero que no desaparece to-

GAR

talmente, pues cada cultura humana "asume" su propio sentido. — Véanse además, numerosos artículos y reseñas en revistas, traducciones y comentarios, especialmente de textos griegos (Aristóteles, Platón, Euclides, Jenofonte, presocráticos), y ediciones con comentarios de textos filosóficos venezolanos.

GARCÍA MÁYNEZ (EDUARDO) nac. en 1908, profesor en la Universidad Nacional de México, presidente del Centro de Estudios filosóficos de dicha Universidad y director de la revista *Filosofía y Letras*, se ha destacado en la filosofía del Derecho y en investigaciones filosóficas —principalmente axiológicas— relacionadas con la misma. Influido al principio por la filosofía alemana de los valores de orientación objetivista, García Máynez propugnó la elaboración de una axiología jurídica que pudiese fundamentar el Derecho positivo, axiología que debía ser objetiva a la vez que anti-formalista. Dentro de estas ideas se sitúa su teoría de la libertad en tanto que facultad fundante capaz de constituir la base de la facultad fundada de índole jurídica. En los últimos años García Máynez ha trabajado en la fundamentación y desarrollo de una lógica del deber jurídico para la cual ha utilizado los métodos de la axiomática contemporánea; se trata de un amplio intento de formalización del Derecho que es a la vez un sistema de principios ontológicos y ontológico-jurídicos. La axiomática jurídica especial de García Máynez está basada en una lógica jurídica general en la cual se establecen principios jurídicos de identidad, contradicción, tercio excluso y razón suficiente. V. también DERECHO Y FILOSOFÍA AMERICANA.

Obras: *El problema filosófico-jurídico de la validez del Derecho*, 1935. — *El Derecho natural en la época de Sócrates*, 1939. — *Libertad como derecho y como poder*, 1941. — *Una discusión sobre el concepto jurídico de la libertad (Respuesta a Carlos Cossio)*, 1942. — *Ética*, 1944, 2ª ed., 1949. — *La definición del Derecho: ensayo de perspectivismo jurídico*, 1948, 2ª ed., 1960. — *Principios supremos de la ontología formal del Derecho y de la lógica jurídica*, 1955 (monografía del Seminario de problemas científicos y filosóficos, N° 5, México). — *Lógica del juicio jurídico*, 1956. — *Lógica del concepto*

GAR

jurídico, 1959. — *Ensayos filosófico-jurídicos*, 1959. — *Ética empírica. Ética de bienes. Ética valorativa*, 1963. — *Introducción al estudio del Derecho*, 1963. — N. Bobbio, *La lógica jurídica de E. García Máynez*, 1956 (Suplementos del Seminario de problemas científicos y filosóficos, N° 5, México).

GARCÍA MORENTE (MANUEL) (1888-1942), nac. en Arjonilla (Jaén), fue profesor desde 1912 en la Universidad de Madrid e intervino luego activamente, como Decano, en la reforma universitaria. Procedente de la Institución Libre de Enseñanza, y formado filosóficamente en el neokantismo de la escuela de Marburgo, se orientó luego cada vez más, bajo la influencia de su maestro Ortega y Gasset, hacia la filosofía de la razón vital. La labor filosófica de García Morente no se limitó, empero, a la exposición, verbal o escrita, de las citadas tendencias filosóficas o, en general, a la presentación de filosofías ajenas, sino que consistió en buena parte en la elaboración original de varios temas centrales pertenecientes a la ética, a la filosofía de la historia, a la teoría de los valores y a la metafísica. Mencionamos dos de estas elaboraciones. La primera, de carácter axiológico y filosófico-histórico, culminó en una rigurosa distinción entre la noción de proceso y la de progreso. Según García Morente, tanto Hegel como las tendencias naturalistas y positivistas han cometido el error de confundir las mencionadas nociones, lo cual ha viciado radicalmente sus respectivas filosofías de la cultura. Pues mientras el proceso es un mero acontecer mecánico y natural, el progreso es un acontecer espiritual consistente en el descubrimiento y apropiación de los valores. La segunda elaboración de carácter metafísico culminó en un intento de superación del realismo y del idealismo, los cuales han compartido el predominio en la historia de la filosofía desde los jónicos hasta Descartes y desde éste hasta el final de la filosofía moderna. Hacia el final de su vida (1936/1937) García Morente experimentó una fuerte crisis espiritual, que lo llevó al catolicismo y luego al sacerdocio.

Obras: *La filosofía de Kant*, 1917. — *La filosofía de Bergson*, 1917. — *Ensayos sobre el progreso*, 1932. — *Lecciones preliminares de filosofía*,

GAR

1937 (varias ediciones). Esta obra, con ciertos cambios, y con otra obra de Juan Zaragüeta, en el volumen: *Fundamentos de filosofía*, 1944. — *Idea de la hispanidad*, 1941. — *Ensayos*, 1945. — *Ideas para una filosofía de la historia de España*, 1958 (Estudio preliminar de Rafael Gamba). — *Ejercicios espirituales*, 1961 (presentación de M. Iriarte, S. J.). — Véase Julián Marías, *La filosofía española actual*. Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri, 1948, reimp. en *Filosofía actual y existencialismo en España*, 1955 (sobre García Morente, págs. 305-15). — M. de Iriarte, *El profesor García Morente, sacerdote. Escritos íntimos y comentario biográfico*, 1951. — Julián Marías, "Dios y el César", en *Ensayos de convivencia*, 1955, págs. 40 y sigs. GARDEIL (AMBROISE) (1859-1931), nac. en Nancy (Meurthe-et-Moselle), fundador (1904) del *Studium generale* del Saulchoir, regente de estudios en Le Saulchoir (v.) de 1897 a 1912, y alma de la llamada "Escuela del Saulchoir" en la que trabajaron y profesaron, además del propio Gardeil, P. Mandonnet, M.-D. Roland-Gosselin, A. D. Sertillanges, M.-D. Chenu, M.-J. Congar, D. Dubarle, A. J. Festugière, H.-D. Gardeil, G. Théry, R. de Vaux y otros. A. Gardeil defendió un tomismo no menos ortodoxo porque estuviese en ocasiones impregnado de agustinismo y, en todo caso, adversario del voluntarismo que desde Duns Escoto se transmitió, según Gardeil sostiene, a Descartes, Kant y a varias direcciones contemporáneas, especialmente Bergson y Blondel. La lucha contra el inmanetismo constituye de este modo el punto de partida de su meditación filosófica. Y, con ello, la preocupación por el problema de la fuente misma del sentido de lo real y de la certidumbre. Ahora bien, si este problema no puede ser resuelto, según Gardeil, por un inmanentismo, tampoco puede serlo por un extremo objetivismo extrínseco. El examen de la estructura interna del alma parece ser, así, la condición indispensable para hallar un justo medio entre un extremo voluntarismo arbitrista y un exagerado objetivismo casi fatalista. De ahí la afirmación de un dinamismo no arbitrista del alma y la tesis de que el alma percibe, y no sólo de un modo confuso, su propia existencia y sus propias experiencias. Esta percepción es efectiva y, por así decirlo, experimental; en efecto,

GAR

el alma se percibe como una actividad y, a la vez, como el principio de ella. Esta percepción no es menos cierta por el hecho de realizarse mediante los actos y de alcanzarse su propia inteligibilidad sólo en potencia. Sólo este reconocimiento permitiría, pues, evitar los escollos opuestos de un conocimiento que niega la eficacia de lo sensible y de un conocimiento que hace de lo sensible el patrón sobre el cual se modela la actividad del alma y, por lo tanto, que obliga a negar su activa substantialidad.

Obras: *La crédibilité et l'apologétique*, 1908 (con una "Note sur la preuve par le miracle"), 2ª ed., 1912 (con tres apéndices), 3ª ed. (sin los apéndices), 1928. — *Le donné révélé et la théologie*, 1910, 2ª ed., 1932. — *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2 vols., 1927. Además, los siguientes artículos. En la *Revue Thomiste*: "L'évolutionnisme et les principes de Saint Thomas", I, (1893), 27-45, 316-27, 725-37; II (1894), 29-42; III (1895), 61-84, 607-33; IV (1896), 64-86, 215-47. — "L'action. Ses exigences objectives", VI (1898), 125-38, 269-394; "Ses ressources subjectives", VII (1899), 23-39; "Les ressources du vouloir", VII (1899), 447-61; "Les ressources de la raison pratique", VIII (1900), 377-99. — "Ce qu'il y a de vrai dans le néo-scotisme", VIII (1900), 531-50, 648-65; IX (1901), 407-43. — "La réforme de la théologie catholique", XI (1903), 5-19, 197-215, 428-57, 633-49; XII (1904), 48-76. — En la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*: "La notion de lieu théologique", II (1908), 51-73, 246-76, 484-505. — "La certitude probable", V (1911), 237-66, 441-485. — "Bulletin d'introduction à la théologie", IV (1910), 800-10; V (1911), 821-24; VI (1912), 823-29; VII (1913), 786-95; IX (1920), 648-65; VI (1922), 688-92; XIII (1924), 576-90; XV (1926), 585-604. — Sobre G. véase: H. D. Gardeil, *L'oeuvre théologique du père A. G.*, 1954.

GARRIGOU-LAGRANGE (RÉGINALD) (1877-1964) nac. en Auch (Gers.), ha sido profesor en el *Angelicum* de Roma, Garrigou-Lagrange se destacó por su lucha contra las distintas formas de modernismo (véase) y muy en particular por su crítica de la teoría de la estructura de los dogmas sustentada por Édouard Le Roy (véase). Contra el nominalismo y el anti-intelectualismo, Garrigou-La-

GAR

grange sostiene un "realismo metódico y crítico" que, basado en Aristóteles y Santo Tomás, está destinado a mostrar el carácter empírico-sensualista y nominal-conventionalista del intuicionismo contemporáneo. Éste desconoce, según Garrigou-La-grange, la inteligibilidad; desconoce, además —como lo había hecho ya el idealismo subjetivista—, el primado del ser en tanto que ser inteligible —no simplemente mental o general—, es decir, en tanto que primer objeto formal de la inteligencia, con abstracción de sus estados posible y actual. Este ser es el ser "real", que no puede ser reducido ni a lo ideal ni a lo fenoménico, pues constituye el fundamento de todo conocimiento y el principio de toda operación cognoscitiva. Los principios inteligibles del ser y los trascendentales no son, pues, para Garrigou-Lagrange, meras "leyes ideales": son los fundamentos mismos de lo real y de su conocimiento. Ahora bien, el realismo de Garrigou-Lagrange es, en todas sus partes, un realismo crítico y moderado; no se trata, en efecto, de derivar lo sensible de lo inteligible ni a la inversa, sino de mostrar hasta qué punto los principios inteligibles son la trama ontológica del ser. La afirmación del ser, de su estabilidad y de su identidad consigo mismo es de este modo lo que condiciona un conocimiento que de otra suerte sería impensable. Tal conocimiento ofrece, según nuestro autor, los caracteres de la intuición abstractiva y no sólo los derivados de la mera convencionalidad.

Obras principales: *Le sens commun, la philosophie de l'Être et les formules dogmatiques*, 1909, 4ª ed., 1936 (trad. esp.: *El sentido común*, 1944). — *Dieu, son existence et sa nature*, 1915, 11ª ed., 1950 (trad. esp.: *Dios, su existencia, su naturaleza*, 1950). — *Le réalisme du principe de finalité*, 1932 (trad. esp.: *El realismo del principio de finalidad*, 1949). — *Le sens du mystère et le clair obscur intellectuel; naturel et sur-naturel*, 1934 (trad. esp.: *El sentido del misterio y el claroscuro intelectual*, 1945). — *La synthèse thomiste*, 1945, 2ª ed., 1950 (trad. esp.: *La síntesis tomista*, 1947). — Además, el *Commentarium in Summam Theologiae S. Thomae Aquin*, 7 vols., 1938-1951 (*De Deo Uno, De Deo trino et Creatore, De Gratia, De Christo Salvatore, De Eucharistia, De*

GAS

Revelatione) y el tratado *De sanctificatione sacerdotum, secundum nostris temporis exigentias*, 1948. — Bibliografía: "Essai de bibliographie du R. P. G.-L.", *Angelicum* (1937), 5-37. — Véase F. M. Braun, *L'oeuvre du Père Lagrange. Étude et bibliographie* (1948).

GASSENDI (PIERRE) (1592-1655) nac. en Champtercier (Provenza), estudió en Aix-en-Provence, donde se doctoró y donde fue maestro de teología durante algunos años. En 1633 fue nombrado proboste de la catedral de Digne y en 1645 profesor de matemáticas en el Collège Royal de París, donde profesó hasta 1648. Gassendi estuvo muy vinculado con el Padre Mersenne (véase) y su círculo. En la actualidad es recordado sobre todo por sus "objecciones a Descartes" (las "Quintas objeciones" a las *Meditaciones*) y por su "renovación del atomismo", pero su papel filosófico e intelectual en el siglo XVII fue mayor de lo que tal recuerdo permite suponer.

La primera obra importante de Gassendi, las *Exercitationes* (véase *infra*), constituyen un ataque sostenido y violento contra los "aristotélicos" y son aproximadamente el contenido de sus primeras enseñanzas en Aix, aproximadamente entre 1615 y 1623. Aunque las *Exercitationes* son más que nada "disputas" y "altercados", eso es precisamente lo que Gassendi atribuye a los aristotélicos. En efecto, les acusa de concebir la filosofía como mera *philologia* —o "asunto de palabras"—, como simple *philosophia disputatrix* (*Exercitationes*, ed. B. Rochot [Cfr. *infra*], 110 b). Los aristotélicos descartan de la filosofía todas las partes que, como las matemáticas, no son litigiosas, y únicamente se interesan en *rixae* y *contentiones* (*op. cit.*, 107 a). Los aristotélicos no tienen una filosofía propia o, mejor, carecen de la libertad de tenerla (111 a). Además, no siguen propiamente a Aristóteles, pues éste buscó la verdad, y los aristotélicos se contentan con aceptar lo escrito. Esto no quiere decir que Gassendi defendiera a Aristóteles contra sus secuaces; hay en Aristóteles muchas cosas deficientes y no pocas superfluas. La dialéctica, por ejemplo, no es ni necesaria ni útil (149 a sigs.). Toda esta disputación contra las disputaciones aristotélicas lleva a Gassendi a una posición pirrónica — y al efecto utiliza los argumentos pirrónicos con-

GAS

tenidos en Sexto el Empírico, cuyas *Hypotyposes* habían alcanzado en la época gran difusión (véase ESCEPTICISMO, ESCÉPTICOS). No es un pirronismo completo, sino más bien una mezcla de escepticismo contra los "dogmáticos" y de empirismo y sensualismo gnoseológico. Según Gassendi, hay dos clases de "ciencia": una es un saber de las cosas por sus cualidades experimentadas, como, por ejemplo, saber que la miel es dulce; la otra es un saber (o, mejor, pretender) saber las cosas por medio de causas necesarias y demostraciones (formales), como, por ejemplo, saber si la miel es dulce por su propia naturaleza. Lo primero es verdadera ciencia, o fundamento de ella y, por tanto, auténtico saber; lo segundo no es ni ciencia ni saber (192 b). Así, pues, sólo se puede saber cómo una cosa parece a unos y a otros (203 a), de modo que habría que concluir que nada se sabe — *quod nihil scitur* (203 b) o, por lo menos, que nadie ha encontrado la verdad. Pero aunque toda ciencia sea sólo ciencia de experiencias o de manifestaciones, *vel apparentiae* (206 b), ello no equivale a decir que hay que negarlo todo; todo conocimiento en nosotros es de los sentidos o viene de los sentidos, *a sensibus* (192 b), de modo que los escépticos o pirrónicos tienen plena razón contra los dogmáticos, pero no en la medida en que lo niegan todo, sino sólo en la medida en que rehusan que haya verdades absolutas.

En estas "levadas contra Aristóteles y sus secuaces" la doctrina de Gassendi tiene dos aspectos. Uno, negativo, en cuanto se opone al dogmatismo por medio de argumentos pirrónicos. Otro, positivo, en cuanto quiere fundar el saber en la percepción sensible. En sus obras posteriores, y especialmente en su obra sistemática fundamental, el *Syntagma philosophicum*, Gassendi adopta con más firmeza este camino intermedio entre los escépticos y los dogmáticos *media quadam via inter Scepticos & Dogmaticos* (*Syntagma, Logica*, II, 5). En vez de dudar de todo o de especular sin fundamento, Gassendi funda el conocimiento y la explicación de las apariencias en una doctrina sensualista para la cual aprovecha los elementos básicos del atomismo de Epicuro y, sobre todo, de la "Canónica" (véase) del epicureísmo. De acuerdo con

GAS

ello, desarrolla una teoría de las impresiones sensibles según la cual éstas consisten en formas o especies de movimiento recibidas por los órganos sensibles y usadas como signos de las causas que las han producido. Se trata de una teoría causal de la percepción en la que se admiten "especies sensibles" similares a las aristotélicas, pero de carácter causal-mecánico. Todas las percepciones son, pues, verdaderas; sólo los juicios formulados sobre las cosas que engendran las percepciones pueden ser falsos. Ello no quiere decir que el juicio correcto consista simplemente en superponer exactamente la razón a la percepción. En verdad, la razón yerra, o puede errar, cuando se limita a enjuiciar una percepción sensible sin tener en cuenta otras percepciones sensibles. Así, la percepción de que el Sol es pequeño es verdadera, pero no lo es el juicio de que el Sol es pequeño, ya que entonces la razón no tiene en cuenta otras percepciones. Las ideas producidas en la razón deben, pues, fundarse en la experiencia, pero no en experiencias particulares y aisladas, sino en un conjunto de percepciones suficientemente amplio. Gassendi usa a tal efecto la noción epicúrea de la "anticipación" (véase), πρόληψις, es decir, de una "pre-noción" o sistema de "pre-nociones" que constituyen los principios inteligibles de interpretación de la experiencia. Estas pre-nociones explican la estructura mecánica y atomista de la realidad. En efecto, los átomos no son visibles y perceptibles sino en sus efectos. El atomismo es, pues, una hipótesis, pero una hipótesis sumamente plausible y más explicativa que cualquiera otra. Son también hipótesis plausibles y explicativas las ideas de espacio y tiempo, las cuales son consideradas por Gassendi como "continentes absolutos" de los movimientos (véase ESPACIO). Espacio y tiempo absolutos, así como los átomos, son pre-nociones básicas. De este modo Gassendi aspiró a combinar una doctrina sensualista del conocimiento con el mecanicismo. Contra Descartes, Gassendi afirmó que no pueden identificarse los cuerpos con el espacio; los cuerpos poseen ciertas propiedades, tales como solidez e impenetrabilidad. Los cuerpos "se hallan" en el espacio y en el tiempo y en ellos ejecutan sus "movimientos".

GAS

Por otro lado, contra el epicureísmo tradicional, Gassendi afirmó que el orden del universo no puede explicarse por meras fortuitas combinaciones de átomos. Es necesario admitir la existencia de una substancia espiritual infinita, esto es, la existencia de Dios. La idea de Dios no es una idea innata, pero es una pre-noción fundamental sin la cual no se explicaría el universo y su estructura, y no digamos su armonía. También admitió Gassendi la existencia de las almas inmateriales humanas, sin las cuales no se explicaría la reflexión del hombre sobre sí mismo ni tampoco la existencia — que Gassendi estimó indudable — de la libertad. Por esta libertad le es posible alcanzar al hombre lo que Gassendi estima como el fin de la acción moral: la felicidad como "tranquilidad del ánimo", en un sentido parecido al del epicureísmo antiguo, pero doblado con nociones cristianas.

Obras: *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*, libro primero, 1624; comienzos del libro segundo, en *Opera*, 1658. No se ha encontrado el resto del manuscrito (fin del libro segundo y libros tercero a sexto). Ed. crítica y trad. francesa por Bernard Rochot en: *Dissertations en forme de paradoxes contre les aristotéliens (Exercitationes, etc.)*, Livres I, II, 1959. — *Epistolica dissertatio in qua praecipua principia philosophiae Fluddi deteguntur*, 1630 (contra Robert Fludd). — *De vita, moribus et placitis Epicuri libri octo seu Animadversiones in decimum librum Diogenis Laerti*, 1649 (bajo el título: *Syntagma Philosophicum*, en tomos I y II de *Opera*, 1658). — *Syntagma philosophiae Epicuri, cum refutatione dogmatum quae contra fidem Christianorum ab eo asserta sunt*, 1649. — Gassendi escribió asimismo las *Quintas objeciones a las Meditationes de prima philosophia*, de Descartes (1642) y luego la *Disquisitio metaphysica, seu Dubitationes et Instantiae adversus Cartesii metaphysicam* (1644). — Obras: *Opera omnia*, 6 vols., Lyon, 1658; reimp., Florencia, 1727; reimp. de esta última edición a cargo de N. Averrani, con prefacio de H. W. Arndt, 1962. El tomo I de *Opera* contiene la "Vie de Pierre Gassendi", por J. Bougerel. Poco después de la muerte de Gassendi se publicó un "resumen" de su filosofía: F. Bernier, *Abregé de la philosophie de Gassendi*, 7 vols., 1678, 1684. — Véase F. Thomas, *La philosophie de G.*, 1889. — Kurd Lasswitz, *Geschichte der*

GAS

Atomistik, 2 vols., 1890, 2ª ed., t. II, 1925. — X. Kiefl, *P. Gassendis Erkenntnistheorie und seine Stellung zum Materialismus*, 1893. — Henri Berr, *An iure inter scepticos Gassendus numeratus fuerit*, 1898 (tesis). Trad. francesa: *Du scepticisme de G.*, 1960. — Hermann Schneider, *Die Stellung Gassendis zu Descartes*, 1904 (Dis.). — Paul Pendzig, *P. Gassendis Metaphysik und ihr Verhältnis zur scholastischen Philosophie*, I, 1908 (Dis.). — Id., id., *Die Ethik Gassendis und ihre Quellen*, 1910. — G. S. Bratt, *The Philosophy of G.*, 1908. — Louis Andrieux, *P. Gassendi*, 1927. — Conrad Marwan, *Die Wiederaufnahme der griechischen Atomistik durch Pierre Gassendi und ihre Herausarbeitung in der modernen Physik und Chemie*, 1935 (Dis.). — Gerhard Hess, "Pierre Gassendi, der französische Späthumanismus und das Problem von Wissen und Glauben" (*Berliner Beiträge zur romanischen Philologie*, Band IX, 3-4, 1939). — René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIIe siècle*, 1943. — R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, 1943. — Bernard Rochot, *Les travaux de Gassendi sur Epicure et sur l'atomisme (1619-1658)*, 1948. — Rochot ha publicado también una serie de cartas: *Lettres familières à François Luillier pendant l'hiver 1632-1633*, 1944. — B. Rochot, A. Koyré, G. Mongrédién, A. Adam, *P. Gassendi, 1592-1655, sa vie et son oeuvre*, 1955 (Conferencias en las "Journées Gassendistes", de abril, 1953). — Francisco Solano de Aguirre, *El atomismo de G.*, 1956. — Antonione Adam et al., *Tricentenaire de G. (1655-1955)*, 1958. — Tullio Gregory, *Scetticismo ed empirismo. Studio su G.*, 1961.

GAUNILLO (GAUNILON) (t 1083), monje benedictino de Marmoutier (Tours), es conocido por su refutación del argumento de San Anselmo para demostrar la existencia de Dios — el llamado luego "argumento ontológico" y también "prueba ontológica" (véase ONTOLÓGICA [PRUEBA]). Gaunilo se opuso al citado argumento tal como San Anselmo lo formuló en el *Proslogion*, mediante el opúsculo usualmente titulado *Liber pro insipiente* (*En defensa del necio* — su título completo es: *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente*). El título se debe a que en el Capítulo II del *Proslogion*, al afirmar que cree en Dios como "algo mayor que lo cual nada puede pensarse", San An-

GAS

selmo se refiere al pasaje de los *Salmos* (XIII, 1): "El necio (*insipiens*) dijo en su corazón: No hay Dios."

En el artículo Ontológica (Prueba) nos hemos referido a la refutación de Gaunilo. Agreguemos aquí que, según Gaunilo, hay muchas cosas falsas y dudosas que se hallan en el entendimiento y, por lo tanto, hay todavía que demostrar que la representación de "algo mayor que lo cual nada puede pensarse" no es una de tales cosas. Tal representación no puede relacionarse con nada conocido; no hay, pues, concepto claro de "algo mayor que lo cual nada puede pensarse". Por otro lado, el hecho de tener en mi entendimiento un concepto no prueba todavía que haya una realidad correspondiente: las Islas Afortunadas, llenas de perfección, no existen por el hecho de ser pensadas. Finalmente, "cuando se dice que esa cosa suprema no puede pensarse como inexistente, quizá sería mejor decir que su inexistencia o aun la posibilidad de su inexistencia no puede entenderse: pues las cosas falsas no pueden entenderse, conforme al sentido propio de esta palabra, aunque es cierto que se las puede pensar tal como lo hizo el necio pensando que Dios no existe. Y yo también sé con toda seguridad que existo, pero sé no obstante que puedo no existir, mientras que entiendo indudablemente, respecto de aquel ser supremo que es Dios, que existe y no puede no existir. Ahora, pensar que no existo, cuando conozco mi existencia con toda certeza, no sé si lo puedo; pero si lo puedo, ¿por qué no lo podría respecto de cualquier otra cosa que yo sepa con la misma seguridad? Y si no puedo, ya no sería eso una particularidad de Dios" (*Liber pro insipiente*, VII; trad. R. P. Labrousse, véase *infra*).

San Anselmo contestó a Gaunilo con su breve *Liber apologeticus adversos respondentem pro insipiente*.

Trad. esp. del opúsculo de Gaunilo, con el *Proslogion* de San Anselmo, respuesta de San Anselmo y varios textos relativos a la prueba ontológica, en el libro *La razón y la fe*, a cargo de Roger P. Labrousse, 1945. — Otra trad. esp. de San Anselmo, *Proslogion*, seguido del opúsculo de Gaunilo (con el título *En favor del insensato*) y de la *Respuesta a Gaunilo*, de San Anselmo, a cargo de M. Fuentes Benot, 1957. — En la edición

GEI

de obras de San Anselmo por F. S. Schmitt, O. S. B. (Véase ANSELMO [SAN], el *libellus* de Gaunilo figura en Vol. I (1946), págs. 125-29. — Para bibliografía véase ANSELMO (SAN); casi todas las obras allí citadas se refieren a Gaunilo.

GAZA (ESCUELA DE). Dentro de la filosofía bizantina (VÉASE), y especialmente de la teología bizantina, se destacaron tres pensadores que nacieron o vivieron y profesaron en Gaza (Palestina) desde fines del siglo v hasta la primera mitad del siglo VI. Son: Eneas de Gaza, Zacarías de Mitilene y Procopio de Gaza.

Hemos dedicado artículos a cada uno de estos filósofos y teólogos. Nos limitaremos a indicar aquí que lo común a todos ellos es el haber defendido algunas tesis teológicas cristianas fundamentales —especialmente la idea de la creación del mundo por Dios contra la idea de la eternidad del mundo— en lenguaje y estilo de la tradición helénica, y muy especialmente del platonismo. Las tesis de referencia fueron defendidas por los pensadores de la Escuela de Gaza generalmente contra opiniones mantenidas por autores neoplatónicos, en particular contra opiniones de Proclo y de algunos de sus discípulos. La Escuela de Gaza es, así, un ejemplo de escuela teológica cristiana fuertemente helenizada, pero a la vez muy hostil al paganismo. Por ello suele ser llamada también "Escuela cristiana de Gaza".

Además de las bibliografías de cada uno de los tres autores mencionados, véase: K. Leitz, *Die Schule von Gaza, eine literaturgeschichtliche Untersuchung*, 1892. — O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. II, 1932. — Basile Tatakis, *La philosophie byzantine*, 1949, págs. 27-39 y 90-1 [Fascículo suplementario II a *Histoire de la philosophie*, de É. Bréhier; trad. esp.: *La filosofía bizantina*, 1951, incluida luego en la trad. esp. de la *Historia*, de Bréhier].

GEIGER (MORITZ) (1880-1937), nac. en Frankfurt a.M., fue "profesor extraordinario" en Munich (1915-1923, y profesor en Gottinga (1923-1933) y en Vassar Collège, Poughkeepsie, New York (1933-1937). Colaborador de Husserl, y co-director del *Jahrbuch* de éste, Geiger no se limitó a una aplicación del método fenomenológico. Por un lado, lo relacionó con otros métodos e intereses — la psicología, que estudió con Lipps;

GEI

la estética; la teoría de los objetos de Meinong; la versión de la fenomenología dada por Pfänder y el llamado "círculo de Gottinga"; la ontología crítica de Nicolai Hartmann, etc. Por otro lado, examinó los límites del método fenomenológico, el cual consideró infecundo en diversas esferas, tal como, por ejemplo, la matemática. La posición de Geiger dentro de la fenomenología es considerada a veces como característica de una de las "vías" fenomenológicas fundamentales; en gran parte las orientaciones fenomenológicas de Geiger estuvieron determinadas en el llamado "círculo de Munich", formado en gran parte por seguidores de Lipps. Las más influyentes contribuciones de Geiger radican en el terreno de la estética y de la psicología. En el primero Geiger se ocupó de la descripción del fenómeno del "goce estético", a diferencia de otros tipos de "goce". Para Geiger, el goce estético se caracteriza por una especie de concentración en el objeto; el goce estético es, pues, "objetivista". En el terreno de la psicología, Geiger se ocupó de los problemas de "la profundidad de experiencia" y del inconsciente.

Obras: "Bemerkungen zur Psychologie der Gefühlselemente und Gefühlsverbindungen", *Archiv für die gesamte Psychologie*, IV (1904), 233-88 ("Observaciones para la psicología de los elementos y de los enlaces afectivos"). — "Methodologische und experimentelle Beiträge zur Quantitätstheorie", en *Psychologische Untersuchungen*, ed., Theodor Lipps, I (1907), págs. 325-522 ("Contribuciones metodológicas y experimentales a la teoría de la cantidad"). — "Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I (1913), 567-684 ("Contribuciones a la fenomenología del goce estético"). — "Das Unbewusste und die psychische Realität", *ibid.* IV (1921), 1-138 ("Lo inconsciente y la realidad psíquica"). — *Die philosophische Bedeutung der Relativitätstheorie*, 1921 [conferencia] (*La significación filosófica de la teoría de la relatividad*). — *Systematische Axiomatik der euklidischen Geometrie*, 1924 (*Axiomática sistemática de la geometría euclídea*). — *Zugänge zur Ästhetik*, 1928 (*Aproximaciones a la estética*) (Hay trad. esp. de unas páginas de esta obra en el artículo titulado "Acción superficial y acción profunda del arte", publicado en *Revista de Occidente*, XXII [1928], 44-67). — *Die Wirk-*

GEM

lichkeit der Wissenschaften und die Metaphysik, 1930, reimp., 1962 (*La realidad de las ciencias y la metafísica*). — Reconstrucción de apuntes por Herbert Spiegelberg de un libro que M. G. se proponía escribir sobre la filosofía existencial: "An Introduction to Existential Philosophy", *Philosophy and Phenomenological Research*, III (1942-1943), 255-78. — Véase R. B. Perry, M. G. *An Address*, 1937. — Francisco Romero, "Nota sobre M. G." (1948) en el libro del autor, *Estudios de historia de las ideas*, 1953, págs. 171-77. — H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, vol. I, 1960, págs. 206-18 [*Phaenomenologica*, 5].

GEMELLI (AGOSTINO) (1878-1959) nac. en Milán, se convirtió al catolicismo, fue ordenado sacerdote en 1908 e ingresó en la Orden Franciscana. En 1909 Gemelli fundó la *Rivista di filosofia neoscolastica* y en 1914 la revista *Vita e pensiero*. Fue uno de los fundadores (1919) de la Universidad Católica (Università Cattolica del Sacro Cuore) de Milán, de la cual fue rector y director de su Laboratorio de psicología. Gemelli se distinguió por sus trabajos de psicología experimental y por sus contribuciones a la pedagogía, interesándose en el problema de la personalidad y de la orientación profesional. Desde el punto de vista filosófico, consideró haber fomentado el pensamiento neoescolástico, orientándolo hacia las fuentes medievales pero sin perder contacto con la ciencia moderna. Gemelli se opuso, en nombre de la neoescolástica, a las direcciones idealistas y positivistas.

Obras principales: *Il divenire psichico: principio e legge*, 1901. — *Per l'evoluzione*, 1906. — *Psicologia e biologia*, 1908, 3ª ed., 1913. — *L'origine dell'uomo e la falsificazione di Haekel*, 1910, 2ª ed., 1912 (en colaboración con A. Brass). — *L'enigma della vita e i nuovi orizzonti della biologia*, 1910, 2ª ed., 1914. — *Nuovi metodi ed orizzonti della psicologia sperimentale*, 1912, 3ª ed., 1926 (trad. esp.: *Nuevos métodos y horizontes de la psicología experimental*, 1927). — *Psicologia e patologia*, 1913. — *La dottrina delle localizzazioni cerebrali. Osservazioni di un filosofo*, 1918. — *Scienza ed apologetica*, 1920. — *Il mio contributo alla filosofia neoscolastica*, 1926, 2ª ed., 1932. — *L'anima dell'insegnamento*, 1928, 3ª ed., 1945. — *La psicologia a servizio dell'orientamento professionale nelle scuole*, 1943. — *La psicologia applicata*

GEN

all'industria, 1944. — *La persona del delinquente nei suoi fondamenti biologici e psicologici*, 1946. — *Introduzione alla psicologia*, 1947, 4ª ed., 1954 (en colaboración con G. Zuni) (trad. esp.: *Introducción a la psicología*, 1953). — *La psicología del 'età evolutiva*, 1947, 5ª ed., 1956 (en colaboración con A. Sidlauskaite) (trad. esp.: *La psicología de la edad evolutiva*, 1952, 2ª ed., 1957). — *La psicanalisi oggi*, 1953. — *Psicologia e religione nella concezione analitica di C. G. Jung*, 1955. — Véase G. B. Montini, G. Urbani, A. Sèpinski et al., *Fede e scienza nella vita e nell'opera di A. G., francescano*, 1960.

GENEALOGÍA, GÉNESIS, GENEALOGÍA. En los artículos DEVENIR y GENERACIÓN nos hemos referido al sentido del vocablo griego γένεσις (*généσις*). En el artículo DEFINICIÓN hemos tratado de la llamada "definición genética". En el presente artículo trataremos de ciertos modos de pensar que pueden ser llamados "genéticos" o, más propiamente, "geneológicos" y que se fundan en la idea de una exploración en busca de la génesis del propio pensar.

Debemos la idea de pensar genético o geneológico a Jean Beaufret, en su "Préface" a la traducción francesa de la obra de Heidegger, *Der Satz vom Grund (Le principe de raison)* [1957], págs. 9-34. Jean Beaufret llama la atención sobre un modo de pensar que consiste en "remontarse [o descender] a las fuentes", modo de pensar que, a su entender, constituyó el método más constante de Nietzsche. Ejemplos de ello los tenemos las obras de Nietzsche *El origen de la tragedia en el espíritu de la música (Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik)*, 1872) y *La genealogía de la moral (Zur Genealogie der Moral)*, 1887). En esta última obra Nietzsche se pregunta por el origen de nuestros conceptos morales y menciona al efecto "los psicólogos ingleses" a los cuales "se deben los únicos ensayos realizados hasta el presente de escribir una genealogía de la moral". Esta genealogía no es simplemente una historia (aun cuando pueda, y aun deba, suponer una historia): es un buceo en el ser del hombre como ser histórico.

Aunque más decididamente histórico, el modo de pensar de Dilthey puede ser calificado asimismo de geneológico. El fondo del cual emerge toda "génesis" es para Dilthey "la vida",

GEN

la cual es fundamentalmente "genética" o, más propiamente, "histórico-genética".

Husserl dio durante el semestre del invierno de 1919-1920 un curso sobre "lógica genética". Parte de las ideas de este curso fueron incorporadas por Ludwig Landsgrebe en su preparación y elaboración de la obra de Husserl *Erfahrung und Urteil* (1939), la cual lleva justamente por subtítulo *Untersuchungen zur Genealogie der Logik (Investigaciones para la genealogía de la lógica)*. Se trata de una explicación del origen (*Ursprungsklärung*) que no es ni un problema de historia de la lógica ni tampoco tiene por tema la psicología genética. La genealogía de la lógica es la investigación del fondo del cual emerge el juicio predicativo. La aclaración del origen de un concepto (*Begriff*) es un "pre-concepto" (*Vorbe griff*) que lleva genéticamente al primero.

Beaufret ha puesto de relieve que hay en Heidegger una auténtica preocupación genealógica. Ésta se manifestaba ya en *El Ser y el Tiempo* como investigación a partir de "una fuente más esencial". En otras obras de Heidegger esta tendencia se ha acentuado. El interés por el *Rückgang*, por "el regreso al fundamento", por el "fondo del fondo" (o "razón de la razón"), *Grund des Grundes*, parece ser una constante en el modo de pensar de Heidegger. La "vuelta a los griegos" y especialmente a los presocráticos (v.) no es, así, manifestación de interés puramente "arcaico", sino expresión de un modo de pensar esencialmente genealógico. La filosofía consiste de este modo en un constante regresar a su origen en cuanto fondo (*Grund*); en una incesante vuelta a las fuentes, pero no para hacer con ello una historia, ni tampoco para complacerse en revivir el pasado, sino para hacer el pasado "presente" y "trans-parente". La filosofía es un "fundar" en constante persecución del fondo o fuente de este fundar. Con ello se procede genealógicamente más bien que genéticamente — en el sentido usual de este último vocablo. "La génesis —escribe Beaufret— se limita a desarrollar una serie de transformaciones por medio de las cuales se efectúa, según leyes naturales, el paso de un estado a otro. La genealogía, en cambio, implica una hermenéutica más esencial. Lo que la ca-

GEN

racteriza es el sentido de la filiación que acerca al origen lo que emerge del origen... La genealogía es menos conocimiento que reconocimiento; es menos explicativa que aclaradora, pero es por ello tanto más transformadora" (*op. cit.*, pág. 12). Por eso puede decirse que el modo de pensar genealógico no es meramente una reconstrucción, sino una re-fundamentación de lo fundamentado. Observemos que este afán de "regreso al fundamento" (*Grund*) de carácter "genealógico" ha sido manifestado asimismo por otros autores; ejemplos los tenemos, entre otros, en Böhme y, sobre todo, en Schelling, donde el fundamento aparece como un principio y a la vez como una fuerza propulsora (véase, entre otros textos de Schelling, *Philosophie der Mythologie*, leccs. XV y XXV; Cfr. también *Weltalter*, VIII).

GENERACIÓN. Muchos filósofos griegos se ocuparon de cómo unas cosas se transforman en otras; este es el problema del cambio o devenir (VÉASE), a diferencia del problema del movimiento propiamente dicho o locomoción. Si existiera una sola substancia, y sólo pudiera existir una sola substancia, ésta no se transformaría nunca en otra, de modo que sería difícil explicar el cambio. A lo sumo, se podría decir que la substancia única experimenta modificaciones, las cuales tendrían que ser siempre accidentales. Los pluralistas (Empédocles, Anaxágoras, Demócrito) intentaron resolver el problema afirmando la existencia de una pluralidad de "substancias" o "elementos"; todo cambio es entonces explicado por la combinación y mezcla de tales "substancias" o "elementos". Esta combinación y mezcla pueden ser de naturaleza cualitativa (como en Empédocles y Anaxágoras) o estar fundadas en características cuantitativas o "posicionales" (como en Demócrito).

En el artículo DEVENIR nos hemos referido a las doctrinas de Platón y de Aristóteles respecto a la generación, *γένεσις*, y al cambio contrapuesto a la generación: la corrupción, *φθορά*. Completaremos aquí la información dada con referencias suplementarias al uso del término *γένεσις*; en Aristóteles y al modo como el concepto de generación (en sentido "físico" y, en el vocabulario moderno, "ontológico") fue desarrollado por otros autores. Solamente nos referi-

GEN

remos a algunos autores antiguos y medievales. Aunque en la época moderna se ha tratado la cuestión de la generación "física" ("o biológica") con frecuencia, se ha tendido a dar explicaciones muy distintas de este tipo de cambio. Sobre todo, el motivo de no referirnos aquí a autores modernos es porque no se han usado ya, o se han usado con mucha menor frecuencia, los vocablos 'generación' y 'corrupción' cuino vocablos filosóficos "técnicos".

Además de los textos de Aristóteles aducidos en el artículo DEVENIR, llamamos la atención sobre el siguiente: "El cambio de un no-ser a un ser, que es su contradictorio, es la generación, que para el cambio absoluto es generación absoluta y para el cambio relativo es generación relativa. El cambio de un ser a un no-ser es la corrupción, que para el cambio absoluto es corrupción absoluta, y para el cambio relativo es corrupción relativa" (*Met.*, K, 11, 1067 b. 20-5). Absoluto' y 'relativo' tienen aquí los sentidos de 'no cualificado' y 'cualificado' respectivamente. En *De generatione et corruptione* Aristóteles estudia el "llegar a ser" y el "dejar de ser" en tanto que son "por naturaleza" y pueden predicarse uniformemente de todas las cosas (naturales). Este llegar a ser (generación) y dejar de ser (corrupción) son especies de cambio estrechamente relacionados con los cambios de cualidad y los cambios de tamaño. Aristóteles se opone a las teorías de los filósofos anteriores, subrayando las dificultades que cada una de ellas encuentra. A su entender, no se puede hablar de una generación "absoluta" y de una corrupción "absoluta" (o "no cualificadas") si ello equivale a afirmar que una substancia procede de la nada y se convierte en nada. Pero se puede introducir el concepto de generación, y el de corrupción, en relación con la idea de privación y, de consiguiente, con referencia a alguna forma de "no ser" — por lo meaos en tanto que "no ser algo determinado". Más propiamente se habla de generación y corrupción "relativas" o "cualificadas", por cuanto se asume la existencia de una "materia" o "substrato" que adopta diversas formas substanciales. Así, se puede decir que se engendra una substancia en cuanto se "corrompe" (o destruye) otra substancia, y vice-

GEN

versa. Aun dentro de esta cualificación puede distinguirse entre una generación en la cual hay un substrato que como tal persiste, pero no es perceptible, y la generación en la cual hay un substrato que como tal persiste, pero que, además, es perceptible (Cfr. *Phys.*, VII, 3, 245 b 3 y sigs. y *De gen. et cor.*, II, 332 a 25 y sigs.).

La cuestión de la generación y corrupción de los cuerpos y de las substancias del mundo (sensible) fue tratada por la mayor parte de los autores antiguos. Aunque se manifestaron muchas opiniones al respecto, pueden dividirse en tres fundamentales: según ciertos autores, el modo de explicación aristotélica (aunque modificable en ciertos puntos) es básicamente aceptable, por lo menos en lo que toca a los entes naturales "sublunares"; según otros, hay que seguir el tipo de explicación más simple dado por los atomistas; según otros, los conceptos de generación y corrupción, aunque aplicables particularmente al mundo sensible, son derivables de conceptos procedentes del estudio del mundo no sensible. A ello se refiere acaso Plotino al indicar que la alteración es el fundamento de la generación (Enn., VI, iii, 21).

Los autores medievales, y en particular los escolásticos, tendieron a distinguir entre diversas nociones de "generación". Lo más común fue distinguir ante todo entre generación, *generatio*, y creación (VÉASE), *creatio*. La primera es producción a partir de algo, y especialmente por la introducción de una nueva forma en la materia. La generación es entendida siempre como cambio, *mutatio*, no como movimiento, *motus*. El cambio en cuestión es súbito, *mutatio súbita*, pues no se puede decir que entre dos cosas, *a* y *b*, hay una tercera, *c*, que se interpone de forma que *a* produce *c* y luego *b*; esto equivaldría a tres cosas y no sólo a dos. Debe advertirse que la generación no afecta propiamente ni a la forma ni a la materia, sino sólo al compuesto; en efecto, materia y forma no pueden cambiar en sí mismas.

Santo Tomás siguió a Aristóteles en su explicación de la generación, definiendo ésta como el "llegar a ser", a diferencia de la corrupción, que es un "dejar de ser" (*Cont. Gent.*, I, 28). Guillermo de Occam distinguió entre

GEN

una *generado simpliciter* y una *generatio secundum quid*. (Cfr. *Quaestiones un libros Phys.*, q. CVII y *Summulae in libros Phys.*, III, 8, apud. L. Baudry, *Lexique philosophique de G. d'Ockam*, s.v. "Generatio"). La primera consiste en la producción de una realidad nueva que antes no existía, como cuando se introduce en la materia una nueva forma substancial. La segunda consiste en cualquier cambio real que puede sobrevenir a una cosa tal que sea posible formular una nueva proposición sobre ella.

El término *generatio* fue empleado asimismo por algunos autores medievales en contextos teológicos, llamándose "generación" a la procesión del Verbo (Cfr. Santo Tomás, *S. theol.*, I, q. XXVII, a 2). Aunque esta idea de generación está formada, cuando menos en parte, por analogía con la noción de generación biológica —especialmente en cuanto esta última es entendida como el proceso mediante el cual se origina un ser vivo de un principio vivo al que se halla unido *por semejanza de naturaleza*—, no debe extenderse la analogía más allá de lo necesario para la comprensión.

Debe distinguirse entre el concepto biológico y, en general, natural de generación y el concepto lógico, introducido cuando se habla, por ejemplo, de definición (VÉASE) por generación (o definición genética). Sin embargo, hay ciertas formas de pensar en las cuales parece revelarse una aproximación entre lo lógico y lo real (metafísico u ontológico) considerados "genéticamente" o "generativamente". Así, por ejemplo, en Hegel tenemos una concepción logo-onto-genética, por cuanto la "génesis" o "generación" de la Idea es equivalente a la de la Realidad — lo cual no significa que se trate de una "génesis" o "generación" causales. Por otro lado, hay una cierta idea de algo "genético" en la idea aristotélica de género (VÉASE), no sólo por el significado común de γένος (= "raza", "descendencia"), sino también, y sobre todo, porque los géneros y las especies se articulan en forma de "descendencia" (y "ascendencia") — por supuesto tampoco no causales. En ambos casos se trata, si se quiere, de una vaga analogía, pero que puede proyectar luz sobre el modo, o modos, como en los dos autores se articula lo "lógico" con lo "real". En sentido diferente se habla de

GEN

generación como de una realidad primaria para entender el proceso histórico: la generación es entonces un complejo material-espiritual anterior a los motivos de carácter ideal — como las "ideologías". La tesis de las generaciones ha sido fundamentada y consecuentemente desarrollada por Ortega y Gasset. Para este filósofo, en efecto, la historia se compone de generaciones, las cuales constituyen unidades culturales propias que siguen un ritmo específico y perfectamente determinable. La generación es, "como órgano visual con que se ve en su efectiva y vibrante autenticidad la realidad histórica", "una y la misma cosa con la estructura de la vida humana en cada momento", de modo que "no se puede intentar saber lo que en verdad pasó en tal o cual fecha si no se averigua antes a qué generación le pasó, esto es, dentro de qué figura de existencia humana aconteció" (*Esquema de las crisis*, 1942, pág. 13). La teoría de las generaciones forma así una parte esencial de la historiología, que no es ni una filosofía constructiva de la historia ni una mera técnica historiográfica. La generación resulta, según ello, lo único substantivo en la historia y lo que permite articularla en una continuidad que rompe los cuadros de toda clasificación formal. Ahora bien, puede ya hoy día bosquejarse una historia de la idea de las generaciones que muestre precisamente hasta qué punto se trata de una idea "nueva". Esta historia ha sido realizada por dos autores españoles que se han ocupado minuciosamente del problema: Pedro Laín Entralgo y Julián Marías. Laín Entralgo distingue entre un período pre-científico y uno científico del vocablo 'generación'. Este último comprende a Leopold von Ranke (1795-1886), a Wilhelm Dilthey (VÉASE), a Justin Dromel, a Ottokar Lorenz (1832-1907), a Ortega y Gasset (VÉASE), a Julius Petersen (1878-1941), a Eduard Wechsler (nac. 1869), a Wilhelm Pinder (1878-1947), a E. Drerup (nac. 1871) y a Karl Mannheim (VÉASE), cuyas obras principales sobre este problema se indican en la bibliografía. Laín Entralgo acepta la idea de generación con restricciones; supone que su origen es todavía de carácter naturalista y biologista,

GEN

no considera que pueda ordenar absolutamente a la historia (*Las generaciones en la historia*, 1945, pág. 276) y afirma que es una convención historiográfica (*ibid.*, pág. 277). La generación no es, pues, para Laín Entralgo, una categoría histórica, sino un suceso histórico (pág. 281); es un concepto útil y eficaz, lo cual no quiere decir que las generaciones no tengan estructura real (pág. 305), pues una generación es "una fuerte semejanza histórica de varios hombres coetáneos". La historia de la idea de generación bosquejada por Julián Marías en su libro *El método histórico de las generaciones* (1949) abarca los nombres antes citados y algunos más, en quienes el autor ve precedentes de la idea. Toma, en efecto, como jalones de esta historia a Auguste Comte (véase), a John Stuart Mill (véase), a Justin Dromel (con un precedente francés en la idea de generación como período de quince años que se halla en Jean-Louis Giraud, llamado Soulavie, 1753-1813), A. Cournot (véase), Giuseppe Ferrarri (1812-1876), Gustav Rümelin (1815-1889), Dilthey (véase), Ranke, Ottokar Lorenz. Pero según Marías sólo hay una rigurosa teoría de las generaciones en Ortega; en efecto, la teoría de las generaciones no es en dicho filósofo una doctrina aislada, sino una pieza indispensable de una "teoría general de la realidad histórica y social" (*op. cit.*, pág. 73), con fundamentos en una metafísica de la vida humana. Marías examina asimismo las vicisitudes del tema de las generaciones en el siglo xx e incluye entonces las figuras mencionadas por Laín Entralgo, más a François Mentré, mencionando asimismo varias resonancias españolas del tema, en particular las que han estudiado las recientes generaciones de escritores españoles (como la generación del 98). De estas resonancias la más completa es la de Laín Entralgo, pero Marías rechaza las objeciones que Laín puso a Ortega —las objeciones de biología y vitalismo— para señalar que la generación no es un mero suceso histórico (pág. 148), pues las generaciones determinan efectivamente la articulación del cambio histórico. Si la teoría de las generaciones es un

GEN

instrumento, lo será entonces de la razón histórica (pág. 184).

Las objeciones a la teoría de las generaciones —queremos decir las objeciones de principio— son varias; entre ellas han adquirido mayor resonancia las de J. Huizinga (1872-1945) en sus *Problème der Kulturgeschichte* (1926; trad. esp.: "Problemas de historia de la cultura", en el volumen *El concepto de la historia y otros ensayos*, 1946) y en particular Benedetto Croce en *La storia como pensiero e como azione*, 1938 (trad. esp.: *La historia como hazaña de la libertad*, 1943), donde dice, al referirse a O. Lorenz, que éste no pareció "tomar en consideración que en la historia son las ideas las que forman y califican a las generaciones y no al revés" (trad. esp., pág. 100).

Mencionamos algunas de las obras de los autores señalados en el texto, especialmente la de aquellos autores a quienes no se han dedicado artículos especiales en este Diccionario. La obra de Dromel es: *La loi des révolutions. Les générations, les nationalités, les dynasties, les religions* (1861); la de Ferrari es la *Teoría dei periodi politici* (1874); las principales obras al respecto de O. Lorenz son: *Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben kritisch erörtert* (1886-1891) y *L. von Ranke, die Generationslehre und der Geschichtsunterricht* (1893); la obra de Rümelin es el ensayo titulado "Ueber den Begriff und die Dauer einer Generation" (en *Reden und Aufsätze*, vol. I, 1875). Ortega ha expuesto su teoría de las generaciones en varias obras, pero especialmente en la mencionada en el texto del artículo *En torno a Gahleo* (conferencias de 1933 [incluye la publicada en *Esquema de las crisis* de la que se ha sacado la cita], *Obras completas*, V, 1947, 2ª ed., 1951, págs. 9-164, ed. separada, 1956) y en *El tema de nuestro tiempo* (1921). Mentré es autor del libro *Les générations sociales* (1920). Para Plnder véase *Das Problem der Generation in der Kunstgeschichte Europas*, 1926 (trad. esp.: *El problema de las generaciones en la historia del arte en Europa*, 1946). Para Petersen es importante su estudio "Die literarische Generationen" en el volumen colectivo *Philosophie der Literaturwissenschaft*, ed. Ermatinger, 1930 (trad. esp.: "Las generaciones literarias", en el volumen: *Filosofía de la ciencia literaria*, 1946, págs. 137-93); este ensayo de Petersen incluye, además, una historia de la idea de generación histórica. Para Drerup,

GEN

véase *Das Generationsproblem in der griechischen und griechisch-römischen Kultur* (1933), aplicación de la idea de generación al mundo antiguo. Para Mannheim véase "Das Problem der Generationen" (en *Kölner Vierteljahrshäfte für Soziologie*, VII, Hefte 2-3 (1928). Para Wechsler, véase: "Die Generation als Jugendgemeinschaft" (publicado en 1927); "Das Problem der Generation in der Geistesgeschichte" (*id.*, 1929). Sobre sociología de las generaciones: Paulo Crestella Sobrino e Irineu Strenger, *Sociologia das Gerações*, 1952. — Entre lo que Marías llama las "resonancias españolas" cabe mencionar los ensayos de Dámaso Alonso ("Una generación poética [1920-1936]"), de 1948, y antes el de Pedro Salinas, "El concepto de generación literaria aplicado a la del 98", de 1935 (recogido en *Literatura española siglo XX*, 1941; 2ª ed., 1949).

GENERACIONISMO. Véase ALMA (ORIGEN DEL), TRADUCIANISMO.

GENERAL. El término 'general' se usa en lógica (y con frecuencia en epistemología y en metodología) en dos sentidos.

(1) Se dice de un *concepto* que es general cuando se aplica a todos los individuos de una clase dada; por ejemplo, el concepto *Hombre* es un concepto general. El concepto general se distingue en este caso del concepto colectivo, que se aplica a un grupo de individuos en tanto que grupo, pero no a los individuos componentes; por ejemplo, el concepto *Rebaño* es un concepto colectivo, pero no general. A veces el término 'general' se usa en el mismo sentido que el término 'universal' (véase). Sin embargo, se ha advertido que esta confusión debe evitarse en la medida de lo posible. En efecto, 'general' debe usarse (como proponen Gblot y Maritain) solamente en el sentido de 'universal en tanto que abstracto' y nunca en el sentido de 'universal en tanto que distributivo'. De este modo el concepto particular se opone al concepto universal distributivo, pero no al concepto universal en tanto que abstracto. Además, ello hace posible que el concepto general se oponga a un concepto menos general o menos universal, pero no a un concepto particular (Cfr. Maritain, *Petite Logique*, Cap. I, sec. 2, § 4). Por ejemplo, el concepto *Hombre* es más general que el concepto *Europeo*, y el concepto *Europeo* es más

GEN

particular que el concepto *Hombre*. (2) Se dice de un *juicio* que es general cuando se refiere a un número finito o indefinido de individuos. A veces se confunde el juicio general con el juicio colectivo; según Goblot, esta confusión es inadmisibles, porque mientras el juicio colectivo total se funda en los juicios singulares que totaliza, el juicio general no procede por totalización, sino por generalización de juicios singulares (Cfr. Goblot, *Logique*, 5 110). A veces se identifica el juicio general con el juicio universal. También esta confusión es inadmisibles; en efecto, mientras es posible decir 'es un juicio muy general' no es posible decir 'es un juicio muy universal'. Dicho sea de paso, el mencionado uso de 'general' aplicado al juicio se funda en la vaguedad de su significación. Por ese motivo, Lalande recomienda (Cfr. *Vocabulaire*, s. v. "Général") no usar 'general', sino, según los casos, 'universal' o 'genérico' cuando se habla de un juicio o de una proposición. Esta recomendación es seguida por cierto número de lógicos y metodólogos en lo que toca al juicio. En cambio, en lo que se refiere al concepto los lógicos clásicos siguen usando 'general' y distinguiéndolo de 'universal' en tanto que los lógicos actuales evitan emplear el término o bien lo emplean consistentemente en el sentido de 'universal'.

GENÉRICO. Se llama concepto genérico al concepto del género (VÉASE). Con ello se distingue el concepto genérico del concepto general (v.). Se llama juicio genérico al que se refiere a una característica del concepto del juicio observada en un número indeterminado (pero no completo) de miembros. Algunos autores (como Pfänder) definen el juicio genérico como aquel que tiene como objeto-sujeto un género determinado de objetos. Según dicho autor, los juicios genéricos pueden dividirse en cinco clases: (1) Juicios cuyo concepto-sujeto se refiere en todos los casos al género; (2) Juicios donde el concepto-sujeto se refiere al género sólo en el caso normal; (3) Juicios cuyo concepto-sujeto puede referirse al género en el caso medio; (4) Juicios cuyo concepto-sujeto puede referirse al género en el caso típico; (5) Juicios cuyo concepto-sujeto pue-

GEN

de referirse sólo al género en el caso ideal. Tanto la expresión 'concepto genérico' como la expresión 'juicio genérico' (o 'proposición genérica', 'enunciado genérico', etc.) son evitadas en la lógica contemporánea.

GÉNERO. En lógica se llama *género* a una clase que tiene mayor extensión (VÉASE) y, por consiguiente, menor comprensión (v.) que otra, llamada especie (v.). Así, por ejemplo, la clase de los animales es un género con respecto a la clase de los hombres, la cual es una especie de dicho género. Pero la clase de los animales es una especie del género que constituye la clase de los seres vivientes. Cuando un género abarca todas las especies se llama *género supremo* o *generalísimo*: ejemplos de este género son (según los autores), la substancia, la cosa o el ser. Algunos autores, empero, hablan de géneros supremos (en plural) y los consideran como géneros indefinibles que sirven para definir los otros géneros y no son ellos mismos especies de ningún otro género; tales géneros equivalen entonces a las categorías consideradas como nociones primordiales e irreductibles. El género se usa, en la lógica clásica, para la definición combinándolo con la diferencia específica (VÉASE); en tal caso el género comúnmente usado es el llamado *género próximo*.

La noción de género ha sido definida de muchas maneras por los filósofos, quienes, además, la han identificado con frecuencia con otros conceptos. Platón, por ejemplo, habla muchas veces de los géneros como ideas. Aristóteles (en *Top.*, I 5, 102 a 31) define el género, *γένος*, como el atributo esencial aplicable a una pluralidad de cosas que difieren entre sí específicamente; la definición aristotélica constituye, en líneas generales, la base para la concepción que tienen del género los lógicos de tendencia clásica. Porfirio discute el género en la *Isagoge* como uno de los predicables (VÉASE); las ideas porfirianas sobre las analogías y diferencias entre el género y los demás predicables han sido reseñadas en el artículo dedicado a este último concepto. Varias escuelas (principalmente los estoicos) definen el género como un concepto colectivo; otras tienden a identificar el concepto de género

GEN

con el concepto de universal. Esta última tendencia explica la frecuente presentación de las diversas doctrinas medievales sobre los universales (v.) como doctrinas relativas a la naturaleza ontológica de los géneros, si bien a veces se añaden (como ya hizo Porfirio) los géneros a las especies para preguntarse acerca de su *status*. Las definiciones que dentro de la disputa de los universales se dan del género corresponden a las diversas posiciones adoptadas: los géneros son presentados, en efecto, como entidades, enunciados (*sermones*), etc. Ello no significa que haya siempre confusión entre el género entendido en sentido ontológico y el género entendido en sentido lógico. Muchos autores medievales establecen cuidadosamente la distinción entre el *genus naturale* y el *genus logicum*: el primero es un universal cuya naturaleza ontológica se trata de determinar; el segundo es una forma de predicación. Tal distinción es desatendida por muchos autores modernos, los cuales usan el término 'género' a la vez en los dos mencionados sentidos. Las razones (implícita o explícitamente) aducidas para adoptar este último uso se basan en la idea de que no es necesario separar la cuestión de los universales en una parte ontológica y otra parte lógica; la cuestión surge, en efecto, tan pronto como es planteada desde el campo de la lógica y se advierte que toda solución requiere una previa ontología acerca del *status* de las entidades lógicas.

GENIO. El problema de la naturaleza del genio y de la genialidad ha sido tratado en filosofía especialmente dentro de la estética y de la filosofía del arte. El interés por la cuestión del genio se despertó en el siglo XVIII. Fue frecuente en los autores de tal siglo referirse al respecto a Platón y a Aristóteles. La teoría platónica del genio se expresa en la doctrina de la inspiración como locura divina (*Fedro*, 244 A sigs.). La teoría aristotélica se expresa en la doctrina de la capacidad inventiva, pero no necesariamente irracional o "loca", del creador artístico. Los autores referidos se apoyaron a veces en Platón y a veces en Aristóteles, pero ello no significa que sus ideas sobre la noción de genio fueran simple continuación de las doctrinas antiguas sobre la inspiración poética.

GEN

Importante en la evolución de las ideas sobre el problema fue el escrito de Alexander Gérard, *An Essay on Genius* (1774). Gérard estima que el genio es equivalente a la originalidad; no es, pues, la imitación, por talentosa que sea, de un modelo, sino la producción de un modelo. En la *Crítica del Juicio* (véase especialmente § 46) Kant desarrolló una idea semejante: el genio es "la disposición mental innata (*ingenium*) mediante la cual la Naturaleza da la regla al arte". El genio no es, pues, simplemente el talento o el ingenio, por grandes que sean éstos; posee una cualidad propia que ningún talento o ingenio posee: la de producir reglas. El genio no necesita, así, someterse a reglas, puesto que las produce, pero no debe confundirse esta libertad del genio con la mera arbitrariedad; las reglas producidas por el genio no son derivables de otros modelos, pero son reglas.

La mayor parte de los autores después de Kant se bastaron de algún modo en éste; así ocurre, por ejemplo, con Schopenhauer. Pero Schopenhauer especificó la noción de genio en relación con su propia metafísica; el genio es para este autor (*Welt.*, III, sup. iii) el que es capaz de ver la Idea en el fenómeno. No pocos autores idealistas extremaron la concepción del genio como originalidad y a la vez —paradójicamente— hicieron del genio el capaz de la revelación de lo Absoluto, el cual, por así decirlo, está ya "dado". Ésta es la llamada "concepción romántica" del genio, que es a la vez el que crea la obra de arte y posee la intuición de lo Absoluto; en rigor, el genio es presentado como encarnación del Absoluto. Por eso se afirmaba la soledad, la infelicidad, la melancolía del genio, así como su incommensurabilidad —tanto social como ética— respecto a los demás seres humanos.

En una tesis resonante, y no ajena a las concepciones románticas del genio, Cesare Lombroso sostuvo la íntima relación del genio con la locura (*Genio e follia*, 1864, 4a ed., rev., 1882) — la llamada "teoría patológica del genio". Pero el genio posee o puede poseer también, según Lombroso, caracteres de degeneración (*Genio e degenerazione*, 1897).

En la época actual el problema del genio sigue examinándose en su aspecto estético, casi siempre siguiendo

GEN

las huellas de Gérard y Kant, y se estudia asimismo en sentido psicológico, este último como "medida de la inteligencia".

Historia: G. Zilsen, *Die Entstehung des Geniebegriffs*, 1926. — H. Wolff, *Versuch einer Geschichte des Geniebegriffs in der deutschen Ästhetik des XVIII. Jahrhunderts*, 1923. — Pierre Grappin, *La théorie du genie dans le pré-classicisme allemand*, 1952.

El problema del genio: J. P. Segond, *Le problème du genie*, 1930. — R. A. Tsanoff, *The Ways of Genius*, 1940. — Heinrich Scholz, *Zur Erhellung der Kunst und der Genie*, 1947 [folleto]. — G. Revész, *Talent en Genie*, 1953. — A. Gemant, *The Nature of Genius*, 1961.

Varias de las obras sobre cuestiones estéticas (véase bibliografía de ESTÉTICA) tratan del problema del genio. Como ejemplos indicamos: Obra histórica: K. E. Gilbert y H. Kuhn, *A History of Esthetics*, 1939, 2ª ed., 1954, especialmente págs. 257 y sigs.; 341 y sigs. — Obra sistemática: M. C. Nahm, *The Artist as Creator*, 1956, especialmente págs. 153 y sigs.; 172 y sigs.; 205 y sigs.; 214 y sigs.; 294 y sigs.

GENOVESI [GENOVESE] (ANTONIO) (1713-1769), nac. en Castiglione (Salerno), fue ordenado sacerdote en 1737 y profesó en la Universidad de Nápoles desde 1741. En 1753 comenzó a enseñar en la misma Universidad economía política. El principal problema filosófico de que se ocupó Genovesi fue el del origen y naturaleza de las ideas en un sentido de este término análogo al de los pensadores ingleses de la época, y especialmente de Locke. Genovesi atacó el problema mediante un análisis de la experiencia en el curso del cual puede mostrarse por un lado que no hay conocimiento posible sin atenerse al mundo fenoménico y por otro lado que la razón constituye el último criterio para determinar la validez o falta de validez de las ideas de las cosas sensibles, es decir, la correspondencia o no correspondencia de tales ideas con aquello de que son ideas. La certeza de los juicios cambia, según Genovesi, de acuerdo con el carácter de las ideas, desde las ideas sensibles a lo que llama ideas históricas, pasando por las ideas abstractas. En su metafísica, Genovesi se inclinó hacia la doctrina monadológica leibniziana sin admitir, sin embargo, ni el carácter completamente "interno" de las mónadas ni tampoco la

GEN

necesidad de la armonía preestablecida.

Obras principales: *Elementa metaphysicae mathematicum in morem adornata. Pars prior. Ontosophia*, 1743. — *Appendix ad priorem Metaphysicae partem*, 1744. — *Principia philosophiae*, 1747 [segunda parte de los *Elementa*]. — *Principia theosophiae naturalis*, 1747 [tercera parte de los *Elementa*]. — *Elementorum metaphysicae tomus quartus sive De Principiis legis naturalis*, 1752 [cuarta parte de los *Elementa*]. — *Elementorum artis logico, criticae libri V*, 1745. — *Disputatio physico-historica de rerum corporum origine et constitutione*, 1745. — *Discorso sopra il vero fine delle lettere e della scienza*, 1753. — *Meditazioni filosofiche sulla religione e sulla morale*, 1758, ed. rev., 1781. — *Lettere filosofiche ad un amico provinciale per servire di rischiaramento agli Elementi metafisici*, 1759. — *Della diceosina o sia della filosofia del giusto e dell'onesto*, 2 partes, 1766-1777. — *Lettere familiari*, ed. Domenico Forges Davanzati, 1775. — Véase G. Gentile, *Dal Genovesi al Galuppi*, 1903, reimp. en *Storia della filosofia italiana*, I, 1930. — E. Gambini, A. G., *la sua filosofia e l'istruzione a Napoli nel secolo XVIII*, 1910. — A. Tisi, *Il pensiero religioso di A. G.*, 1932.

GENTILE (GIOVANNI) (1875-1944, nac. en Castelvetrano (Trapani, Italia), fue profesor en las Universidades de Palermo (1906-1913), Pisa (1914-1916) y Roma (desde 1917), colaborando con Croce (v.) en *La Critica*. En 1920 fundó el *Giornale critico della filosofia italiana*, que dejó de dirigir en 1943. Desde 1922 a 1925 fue Ministro de Instrucción Pública, y en 1923 inició la reforma escolar llamada "reforma Gentile". Idealista y hegeliano en un sentido análogo a Croce (véase), Gentile define su filosofía como un actualismo (v.) en el cual lo Absoluto, como acto creador del Espíritu, no representa nada trascendente al pensamiento, pues todo cuanto es de alguna forma, inclusive lo que es representado como externo y ajeno, es dentro de la esfera del sujeto. En el Espíritu se identifican la forma y el contenido concreto, pues lo Absoluto espiritual no es más que el acto puro que se realiza en el curso concreto de toda realidad. La filosofía de Gentile se centra, pues, en una gran medida en torno a la noción del acto (véase) puro, que

GEN

entiende, por lo pronto, como una pura actividad o, mejor dicho, como el puro automoverse del yo. El idealismo actual o actualismo sostiene, por consiguiente, el primado ontológico de la actividad como tal, la cual es causa de sí misma y, por este motivo, libertad. El acto se opone, así, radicalmente al hecho, al efecto, a la cosa, sometidos al mecanicismo y, en el caso más favorable, a la contingencia, pero imposibilitados de realizarse a sí mismos, pues su ser es meramente su ser ya dado. Mientras las cosas son, la actividad y el yo devienen; por eso las primeras son múltiples e implican su numerabilidad, mientras los últimos son únicos y suponen últimamente la radical unidad. El idealismo actualista permite, al entender de Gentile, superar dialécticamente todas las oposiciones sin suprimirlas, pues es una dialéctica del *pensamiento pensante* y no simplemente del *pensamiento pensado*. Más aun: el idealismo actualista es el verdadero misticismo, a diferencia del misticismo habitual, que es de naturaleza intelectualista. La ontología dinámica que se halla en la base de esta concepción de Gentile puede comprenderse, sin embargo, sólo en la medida en que el acto es visto desde el ángulo del Espíritu concreto que, a su vez, representa el punto donde se centra la actividad de su historia. Del Espíritu no puede decirse propiamente que sea, a menos que entendamos entonces el ser en un sentido claramente distinto y aun opuesto al que corresponde a la definición del hecho y de la cosa; el devenir absoluto del Espíritu es, en efecto, el movimiento que quiebra todos los marcos del ser. Ahora bien, la dialéctica del pensamiento pensante no es, por lo anteriormente dicho, una mera sucesión arbitraria. La justificación de cada uno de los momentos del Espíritu absoluto se realiza siguiendo el precedente de la dialéctica: la filosofía, como síntesis del arte y de la religión, es para Gentile el momento superior y definitivo de una oposición entre lo subjetivo y lo objetivo, oposición que conserva, naturalmente, cada uno de los contrarios. En el paso de lo trascendente a lo inmanente o, mejor dicho, en la supresión de lo trascendente como innecesario reside, según Gentile, la

GEN

solución del problema de la metafísica, pues ésta trata entonces de un modo directo con un Absoluto experimentable, dado inmediatamente en el acto creador de la actividad espiritual. La filosofía de Gentile es, en efecto, un intento de superación, desde dentro, de las dificultades que implica el inmanentismo de un espíritu que no solamente no excluye cierto trascender, sino que tiende a reconocer, sin sacrificio de la identidad esencial del acto puro del pensar, la peculiaridad y la diferencia. El fundamento de semejante filosofía es, desde luego, el reconocimiento de que todo, aun lo impensable, necesita ser pensado para ser reconocido. Pero la anterioridad del pensar como acto puro no es la anterioridad de una conciencia subjetiva frente a un mundo objetivo. Sujeto y objeto no son más que ulteriores distinciones realizadas precisamente por el acto del pensar. El pensar puro, la absoluta actualidad que Gentile afirma continuamente contraponiéndola a todo lo meramente pensado y a todo lo ya hecho, es un pensar que trasciende toda mera subjetividad: es pensar trascendental y no sujeto que conoce, y menos aun sujeto psicológico. La filosofía de Gentile se enlaza de este modo, aun sin proponérselo deliberadamente, con algunas de las direcciones más características del posthegelianismo: el predominio del pensar como acto puro y absolutamente actual es, en el fondo, el predominio de una acción destinada a resolver las contradicciones que plantea el pensamiento mismo. De ahí que la última fase del pensamiento de Gentile no desmienta la conclusión de sus primeras tesis acerca del pensar como acto puro. La conclusión a que llegará siempre el idealista actual es, en efecto, la de que "yo no soy jamás yo sin estar todo entero en lo que pienso, y lo que pienso es siempre uno, en cuanto soy yo". Por eso "la mera multiplicidad pertenece siempre al contenido de la conciencia abstractamente considerado, y en realidad queda siempre resuelta en la unidad del Yo. La verdadera historia no es, así, la que se despliega en el tiempo, sino la que se recoge en lo eterno del acto del pensar en el cual de hecho se realiza" (*Teoria dello Spirito*, XVIII, 14).

GEN

Continuadores del pensamiento de Gentile son, entre otros, el pedagogo Giuseppe Lombardo-Radice (1879-1938: *Studi platonici*, 195. — *Saggi di propaganda politica e pedagogia*, 1910. — *Lezioni di Didattica e ricordi di esperienza magistrale*, 1911. — *L'ideale educativo e la scuola nazionale*, 1915. — *Saggi di critica didattica*, 1927. — *Il problema dell'educazione infantile*, 1928. — *Pedagogia di apostoli e di operai*, 1937), Vito Fazio-Allmayer (nac. 1885: *Materia e sensazione*, 1913. — *La teoria della libertà nella filosofia di Hegel*, 1920. — *Moralità dell'arte*, 1953), Giuseppe Saitta (nac. 1881: *Lo spirito come eticità*, 1921, 2a ed., 1947. — *Filosofia italiana e Umanesimo*, 1928. — *La personalità umana e la nuova coscienza illuministica*, 1938. — *La libertà umana e l'esistenza*, 1940. — *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, 3 vols., 1949-1951. — *Il problema di Dio e la filosofia dell'immanenza*, 1953), Ernesto Codignola (nac. 1885: *La riforma della cultura magistrale*, 1917. — *La pedagogia rivoluzionaria*, 1919, 2a ed., 1925. — *La riforma scolastica*, 1927. — *Il problema educativo*, 3 vols., 1935, 3a ed., 1952. — *Carteggi di giansenisti liguri*, 3 vols., 1941-1942) y otros. Puede considerarse como "órgano" de la escuela gentiliana el citado *Giornale critico della filosofia italiana*. Gentile ha influido asimismo en otros autores, tales como Armando Carlini y Augusto Guzzo (VÉANSE).

Las obras de Gentile son numerosas; citamos: *Rosmini e Gioberti*, 1898. — *La filosofía de Marx. Studi critici*, 1899. — *Dal Genovesi al Galuppi*, 1903. — *La filosofía*, 1904-1915 (Historia de la filosofía italiana). — *Il modernismo e i rapporti fra religione e filosofía*, 1909. — *I problemi della scolastica*, 1913. — *La riforma della dialettica hegeliana*, 1913 (incluye la conferencia dada en 1911: *L'atto del pensare come atto puro*, publicada en 1912). — *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, 2 vols., 1913-1914 (trad. esp.: *Sumario de pedagogía como ciencia filosófica*, 1946). — *Studi vichiani*, 1915. — *Teoria generale dello Spirito*, 1916. — *I fondamenti della filosofía del diritto*, 1916. — *Sistema di logica come teoria del conoscere*, 2 vols., 1917-1923. — *Le origini della filosofía contemporanea en Italia*, 4 vols., 1917-1923. — *Discorsi di religione*, 1920. — *La riforma dell'educazione*, 1920. — *Educazione e scuola laica*, 1921. —

GEN

G. Capponi e la cultura toscana del secolo XIX, 1922. — *Studi sul Rinascimento*, 1923. — *Dante e Manzoni*, 1923. — *I profeti del Risorgimento italiano*, 1923. — *Albori della nuova Italia*, 2 vols., 1923. — *Preliminari allo studio del fanciullo*, 1924. — *Difesa della filosofia*, 1924. — *B. Spaventa*, 1924. — *La nuova scuola media*, 1925. — *L'eredità di V. Alfieri*, 1926. — *Manzoni e Leopardi*, 1928. — *La riforma della scuola in Italia*, 1932. — *Introduzione alla filosofia*, 1933. — *Il pensiero italiano del Rinascimento*, 1940. — *Genesi e struttura della società. Saggio di filosofia pratica*, 1946. — Entre las obras de carácter más directamente político mencionamos: *Dopo la vittoria*, 1920. — *Che cosa è il fascismo*, 1925. — *Fascismo e cultura*, 1928. — *Memorie italiane*, 1936. — De la mayor parte de las obras se han hecho reediciones. — Ediciones de obras: *Opere di G. G.*, 1929-1932, ed. R. Treves; obras completas, *Opere complete*, en 59 vols. repartidas en cinco grupos: obras de filosofía sistemática (9 vols.); trabajos históricos (26 vols.); obras varias (11 vols.); fragmentos de obras u obras inacabadas (8 vols.); correspondencia (unos 4 vols.), a cargo de M. Vito y V. A. Bellezza (en curso de publicación; hasta el presente han aparecido más de 40 vols.). — Véase J. A. Smith, *The Philosophy of G. G.*, 1919. — E. Chiochetti, *La filosofia di G. G.*, 1922. — Vincenzo La Via, *L'idealismo attuale di G. G.*, 1925. — Johannes Baur, *G. Gentiles Philosophie und Pädagogik*, 1935 (Dis.). — R. W. Holmes, *The Idealism of G. G.*, 1937. — Patrick Romanell, *Gentile: The Philosophy of G. Gentile*, 1938. — Id. id., *Croce versus Gentile. A Dialogue on Contemporary Italian Philosophy*, 1946 (trad. esp.: *La polémica entre Croce y Gentile. Un diálogo filosófico*, 1946). — V. A. Bellezza, *G. G. La vita e il pensiero*, 1950. — U. Spirito, *Note sul pensiero di G. G.*, 1954 (tres ensayos). — F. Puglisi, *La concezione estetico-filosofica di G. G.*, 1955. — A. Carlini, *G. G.: La vita e il pensiero*, 1937 [Studi gentiliani, 8]. — Domenico d'Orsai, *Lo spirito come atto puro in G. G.*, 1957. — M. A. Giganti, *Storia e storia della filosofia in G. G.*, 1959. — H. S. Harris, *The Social Philosophy of G. G.*, 1960. — A. Negri, A. Capizzi et al., *G. G., la vita e il pensiero*, 1962. — Véase asimismo la serie del *Giornale critico della filosofia italiana* (desde enero de 1947 aparece la Tercera Serie del *Giornale*, con artículos de discípulos de Gentile, incluyendo páginas inéditas del filósofo. El *Giornale* es

GEN

publicado por la *Fondazione Giovanni Gentile per Gli Studi Filosofici*, cuyo Comité directivo está formado por Pantaleo Carabellese, G. Chiavacci, V. Fazio-Allmayer, E. Garin, B. Nardi, G. Saitta y Ugo Spirito).

GENUS. Véase GÉNERO.

GERBERTO DE AURILLAC (f 1003), monje en Aurillac, vivió en la España cristiana de 967 a 970, estudió en Reims y fue obispo en Reims y Ravena. Elevado al papado en 999 con el nombre de Silvestre II, dio con su actividad docente y con sus comentarios a los escritos lógicos y teológicos un nuevo impulso a la especulación filosófica y a la dialéctica a través de sus numerosos discípulos, particularmente de Fulberto, iniciador de la escuela de Chartres (VÉASE). Gerberto es autor, entre otras obras, del tratado *De rationali et ratione uti*, en el cual se debate el problema de la distinción de los predicados en esenciales y accidentales, problema que alcanza el fondo de la disputa de los universales (VÉASE). Gerberto no niega la incomprendibilidad de los misterios expresados en los dogmas, pero confía en la fuerza de la dialéctica para penetrar en la medida de lo posible dentro de los mismos. Por eso la filosofía es para Gerberto, como Picavet ha mostrado, "el estudio por excelencia, el que realiza la síntesis entre la especulación y la práctica" (*op. cit. infra*, pág. 136). — La preocupación por la función del razonamiento y por lo que él permite descubrir en las predicaciones, el interés por las matemáticas y por la apropiación de la sabiduría antigua hacen, pues, de Gerberto una figura sobre la cual se tejó la leyenda de la "sabiduría mágica", pero el saber profano de Gerberto estaba continuamente encaminado a buscar el equilibrio entre razón y fe que constituyó precisamente una de las aspiraciones capitales de la filosofía de la Edad Media. Así, Gerberto fue "un pensador original, menos por las ideas de las cuales fue propagador, que por el sistema en el cual las hizo entrar" (*op. cit.*, pág. 219). Este sistema puede ser llamado el sistema de la fe razonable, que no niega la autoridad, pero subraya que en último término ella no viene de los hombres, sino de Dios.

Edición del *De rationale et ratione*

GER

uti y del *De corpore et sanguine domini* en Pez, *Thesaurus anecdotae novissimae*, I, 2, 1721. En la *Patrologia latina* de Migne figuran en el tomo CXXXIX. Véase también A. Olleris, *Oeuvres de Gerbert, collationnées sur les manuscrits, précédées de sa biographie, suivies de notes critiques*, 1867. — *Lettres de Gerbert* (983-997), por J. Havet, 1889. — Obras matemáticas: *Gerberti opera mathematica* (972-1003), por N. Bubnov, 1899; reimp., 1962 (una parte de las obras matemáticas fueron ya publicadas por V. Cousin en *Ouvrages inédits d'Abélard*, 1836). — Bubnov editó también la correspondencia de Gerberto: *De exemplari epistolarum Gerbertinarum ejusque auctoritate historica. Monographia critica ad codem fidem conscripta*, I, 1888; II, fasc. 1, 189; II, fasc. 2, 1890 (véase también *The Letters of Gerbert, with His Papal Privileges as Sylvester II* [trad. ing. e int. por H. P. Lattin], 1961). — Véase C. F. Hock, *Gerbert oder Papst Sylvester II und sein Jahrhundert*, 1837. — Max Büdinger, *Ueber Gerberts wissenschaftliche und politische Stellung*, 1951. — G. Friedlein, *Gerbert, die Geometrie des Boëthius und die indische Ziffern*, 1861. — Tappe, *Berbert, oder Papst Sylvester II und seine Zeit*, 1869. — A. Franck, "Gerbert (Le Pape Sylvestre II). Etat de la philosophie et des sciences au Xe siècle" (en *Moralistes et philosophes*, 1872, págs. 1-46). — Karl Werner, *Gerbert von Aurillac, die Kirche und Wissenschaft seiner Zeit*, 2ª ed., 1881. — J. Havet, *L'écriture secrète de Gerbert*, 1887. — H. Weissenborn, *Gerbert. Beiträge zur Kenntnis der Mathematik des Mittelalters*, 1888. — Id., id., *Zur Geschichte der Einführung der jetzigen Ziffern durch Gerbert*, 1892. — F. Picavet, *Gerbert, un pape philosophe d'après l'histoire et d'après la légende*, 1897. — J. Leflon, *Gerbert, Humanisme et Chrétienté au Xe siècle*, 1946.

GERDIL (GIACINTO SIGISMONDO) (1718-1802) nac. en Samoens (Savoya), fue profesor en la Universidad de Turin (1749-1764). En 1776 fue llamado a Roma y nombrado Cardenal de la Iglesia, interviniendo en la polémica contra el jansenismo. Filosóficamente, Gerdil se distinguió en la defensa de las doctrinas de Malebranche contra Locke, así como contra algunos de los llamados racionalistas continentales (Leibniz, Wolff). Gerdil insistió en la noción de infinito o, mejor, de Ser Infinito como prueba de la existencia de Dios y desarrolló varias de las implicaciones del ocasio-

GER

nalismo y de la doctrina malebranchiana de la visión de todas las cosas en Dios. En ética y en filosofía social Gerdil se opuso a las doctrinas de Hobbes y de Rousseau, destacando a la vez la sociabilidad y la moralidad fundamental del ser humano.

Obras principales: *L'immaterialité de l'âme démontrée contre M. Locke par les mêmes principes par lesquels ce philosophe démontre l'existence et l'immaterialité de Dieu*, 1747. — *Défense du sentiment du père Malebranche sur la nature et l'origine des idées contre l'examen de M. Locke*, 1748. — *Introduzione allo studio della religione*, I, 1745. — *Anti-Émile, ou Réflexions sur la théorie et la pratique de l'éducation, contre les principes de M. Rousseau*, 1763. — Gerdil es autor de numerosos escritos publicados en los *Mélanges de philosophie et de mathématique de la Société Royale*; nos limitamos a mencionar: "Mémoire de l'Infini absolu considéré dans la grandeur"; "Discours philosophique sur l'homme considéré relativement à l'état de nature et à l'état de société"; "Esame e confutazione de' principii della filosofia wolffiana sopra la nozione dell'esteso e della figura". Parte de los escritos se publicaron en el *Recueil de Dissertations sur quelques principes de philosophie et de religion*, 1760. — Edición de obras, 20 vols., 1806-1820. — Véase A. Lantrua, G., 1946. — A. Lantrua, G. S. G., filósofo e pedagogo, nel pensiero italiano del secolo XVIII, 1952. — A. Vesco, *Revisione dell'ontologismo di G. S. G.*, 1946.

GERSON (JUAN). Véase JUAN GERSON.

GESTALT. Véase ESTRUCTURA.

GEULINX (ARNOLD) (1624-1669), nacido en Amberes, profesor en Lovaina de 1646 a 1658; convertido al calvinismo, se trasladó a Leiden, donde falleció después de ocupar, a partir de 1665, una cátedra en la Universidad. Geulinx parte de la necesidad de eliminar la objetivación de las representaciones o modos del pensamiento; estos modos no son producidos, según él, por los cuerpos que, al carecer de conciencia, carecen de la facultad de acción propia, por lo cual hay que suponer la existencia de un ser pensante exterior al sujeto que haga producir en éste, por medio de los cuerpos mismos, los modos mencionados. La acción del cuerpo sobre la conciencia, acción que de hecho se experimenta y que, sin embargo, resulta incomprensible en vir-

GEU

tud de su irreductible dualismo, no puede ser, por consiguiente, una causa; es más bien una "ocasión" en la cual permite Dios la posibilidad de la influencia recíproca. Esta teoría de las causas ocasionales, desarrollada también por Malebranche, ha recibido el nombre de ocasionalismo (VÉASE). A base de ella, Geulinx erigió una ética que, por reconocer en Dios todo el poder, terminaba en una completa sumisión del hombre a la voluntad divina. Así, la reflexión filosófica de Geulinx se aplicaba sobre todo al campo lógico, ético y físico, y oscilaba entre una presentación *ad mentem peripateticam* y una presentación *vera o sui fundamenta* restituta. El punto de partida cartesiano, a través del cual la ciencia primera se convierte en *scientia de meo ipso* o autología, desencadenó en buena parte lo más característico de su pensamiento, que fue uno de los intentos realizados en la época para solucionar el conflicto dualista suscitado por Descartes. Pero el "absolutismo" en que desembocó Geulinx, sobre todo en su ética, no le impidió edificar un sistema de virtudes, no sólo porque, a su entender, la ética es la ciencia de la virtud (*Tractatum*, I, iii), sino también porque, como señala literalmente, el "premio de la virtud es el fin de la obra" y no el fin de la operación que la virtud realiza.

Obras: *Quaestiones quodlibeticae*, 1653 (la 2ª ed. apareció en 1665 bajo título *Saturnalia seu Quaestiones quodlibeticae*). — *Logica fundamentalis suis, a quibus hactenus collapsa fuerat restituta*, 1662. — *Methodus inveniendi argumenta, quae solertia quibusdam dicitur*, 1663. — Después de la muerte de Geulinx apareció la Ética "completa" con el título Γνωσις σεαυτου *sive A. Geulinx Ethica. Post tristia auctoris fata omnibus suis partibus in lucem edita per Philarethum* (pseudónimo de Cornelius Bontekoe), 1675. La Ética fue precedida por varios escritos tales como: *Disputatio ethica de virtute et primis eius proprietatibus*, 1664 y *A. Geulinx Antverpiensis De virtute et primis eius proprietatibus quae vulgo virtutes cardinales vocantur. Tractatus ethicus primus*, 1665 (ed., con trad. flamenca, e int. por H. J. de Vleerschauer, 1961). — También apareció después de la muerte del autor la *Physica vera*, 1688; la *Metaphysica vera et ad mentem peripateticam*, 1691; y anotaciones a los *Principios*,

GEY

de Descartes: *Annotata praecurrentia* y *Annotata maiora*, 1690-1691. — Edición de obras por J. P. N. Land: *Opera philosophica*, 3 vols., Amberes: I, 1891; II, 1892; III, 1893. — Quedan todavía inéditos (en la biblioteca de Leiden] varios manuscritos con sus lecciones sobre los principios de la filosofía cartesiana, metafísica, física, lógica y ética. — Véase E. Grimm, *A. Geulinx's Erkenntnistheorie und Occasionalismus*, 1875. — Edmund Pfeleiderer, *A. Geulinx als Hauptvertreter der occasionalistischen Metaphysik und Ethik*, 1882. — Id. id., *Leibniz und Geulinx mit besonderer Beziehung auf ihr beiderseitiges Uhrgleichnis*, 1884. — E. Göpfert, *Geulinx's ethisches System*, 1883. — G. Samleben, *Geulinx, ein Vorgänger Spinozas*, 1885. — J. P. N. Land, *A. Geulinx te Leyden (1658-1669)*, 1886. — Id., id., *A. G. und seine Philosophie*, 1895. — V. van der Haeghen, *G. Étude sur sa vie, sa philosophie et ses ouvrages*, 1886. — M. Paulinus, *Die Sittenlehre Geulinx's dargestellt in ihrem Zusammenhang mit der Metaphysik und beurteilt in ihrem Verhältnis zu der Sittenlehre Spinozas*, 1883 (Dis.). — E. Terrailon, *La morale de G. dans ses rapports avec la philosophie de Descartes*, 1912. — Alessandro Ottaviano, *Arnoldo Geulinx*, 1933. — P. Hausmann, *Die Freiheitsproblem bei G.*, 1934. — H. J. de Vleeschauer, *Three Centuries of G. Research*, 1957 (Communications of the University of South Africa, C. 1).

GEYSER (JOSEPH) (1869-1948) nac. en Erkelenz (Renania), profesor desde 1911 en Münster, desde 1917 en Friburgo, y desde 1924 en Munich, uno de los principales representantes de la neoescolástica contemporánea, ha trabajado sobre todo en los problemas de lógica, metafísica y teoría del conocimiento, y ha elaborado una síntesis no sólo de las doctrinas neoescolásticas, incluyendo desde luego el tomismo, sino también de la escolástica con varias direcciones filosóficas contemporáneas, en particular la fenomenología de Husserl, por lo menos en la medida en que ha sido fiel al punto de vista del realismo gnoseológico. Esto se muestra sobre todo en la idea de la lógica, que Geysen ha tratado desde un punto de vista teórico, depurada de todo psicologismo, pero también de todo ontologismo y sin recurrir por ello a un formalismo. La vinculación de la teoría del pensamiento lógico con la

GEY

teoría del ser no significa, en efecto, para Geyser la supresión de la peculiar autonomía de lo lógico; la coexistencia de la vinculación y de la autonomía se hace posible, a su entender, porque ni lo lógico es concebido como principio de lo real ni lo real es entendido, de un modo unilateral, como la representación de las existencias, sino de un modo amplio, como la serie, orden y jerarquía de las objetividades. En último término, es el sistema de las objetividades lo que posibilita la estructura cognoscitiva de las realidades. Geyser se ha ocupado también de las cuestiones relativas a la relación entre lógica y realidad en su doctrina de la "eidología", es decir, en su teoría de las formas de las significaciones, en tanto que distintas de los conceptos. Las "formas" son, en rigor, productos de una intuición trascendental que nos lleva a la posibilidad de lo concreto en tanto que concreto y que permite solucionar el problema que plantea la creciente pobreza de contenido del conocimiento conceptual cuando éste elimina, junto con el contenido, la forma y la significación (véase EIDÉTICA).

Otros autores que siguieron un camino parecido al de Geyser son Wladislaus Switalski (nac. 1875 en Kranke [Prusia], influido por Theodor Lipps y Hans Cornelius: *Des Calcidium Kommentar zu Platons Timaios*, 1899 [Dis.]; *Dos Leben der Seele*, 1907; *Vom Denken und Erkennen*, 1914; *Der Wahrheitssinn*, 1917; *Die Idee als Gebilde und Gestaltungsprinzip des geistigen Lebens*, 1918; *Probleme der Erkenntnis*, 2 vols., 1923; *Die Philosophie ihr Sinn und ihre Bedingtheit*, 1927; *Deuten und Erkennen*, 1928; *Geist und Gesinnung*, 1923) y, en ciertos aspectos, J. Hessen (VÉASE).

Obras principales: *Das philosophische Gottesproblem in seiner wichtigsten Auffassungen*, 1899 (El problema filosófico de Dios en sus concepciones más importantes). — *Grundlegug der empirischen Psychologie*, 1902 (Fundamentación de la psicología empírica). — *Naturerkenntnis und Kausalgesetz*, 1906 (Conocimiento de la Naturaleza y ley causal). — *Lehrbuch der allgemeinen Psychologie*, 1908 (Manual de psicología general). — *Einführung in die Psychologie der Denkvorgänge*, 1909 (Introducción a la psicología de los procesos del pensar). — *Grundlagen*

GIL

der Logik und Erkenntnislehre, 1909 (Fundamentos de lógica y de teoría del conocimiento). — *Die Seele; ihr Verhältnis zum Bewusstsein und zum Leibe*, 1914 (El alma; su relación con la conciencia y con el cuerpo). — *Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur*, 1915 (Filosofía general del ser y de la Naturaleza). — *Neue und alte Wege der Philosophie. Eine Erörterung der Grundlagen der Erkenntnis in Hinblick auf E. Husserls Versuch ihrer Neubegründung*, 1916 (Nuevos y viejos caminos de la filosofía. Una discusión sobre las bases del conocimiento con respecto al ensayo de E. H. con vistas a su refundamentación). — *Die Erkenntnistheorie des Aristoteles*, 1917. — *Ueber Wahrheit und Evidenz*, 1918 (Sobre la verdad y la evidencia). — *Eidologie oder Philosophie als Formerkenntnis. Ein philosophischer Program*, 1921 (Eidología o filosofía como conocimiento de la forma. Un programa filosófico). — *Intellekt oder Gemüt Eine philosophische Studie über R. Ottos Buch "Das Heilige"*, 1921 (Intelecto o sentimiento. Estudio filosófico sobre el libro de R. Otto "Lo santo"). — *Abriss der allgemeinen Psychologie*, 1922 (trad. esp.: *Diseño de psicología general*, 1927). — *Einige Hauptprobleme der Metaphysik*, 1923 (Algunos problemas capitales de la metafísica). — *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart*, 1923 (San A. y la actual filosofía fenomenológica de la religión). — *Max Schelers Phänomenologie der Religion nach ihren wesentlichsten Lehren allgemeinverständlich dargestellt und beurteilt*, 1924 (La fenomenología de la religión, de M. S., presentada y juzgada en la forma general más accesible, a base de sus doctrinas más esenciales). — *Die mittelalterliche Philosophie*, 1925 (La filosofía medieval). — *Auf dem Kampffelde der Logik*, 1926 (En el campo de batalla de la lógica). — *Das Prinzip vom zureichenden Grunde*, 1930 (El principio de razón suficiente). — *Das Gesetz der Ursache: Untersuchungen zur Begründung des allgemeinen Kausalgesetzes*, 1933 (La ley causal. Investigaciones para la fundamentación de la ley causal general). — Autoexposición en *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestalten*, II, 1934. — En honor de Geyser: *Philosophia perennis*, 2 vols., 1930, ed. F. J. von Rintelen (con bibliografía).

GIL DE LESSINES. Véase EGIDIO DE LESSINES. GIL DE ROMA. Véase EGIDIO ROMANO.

GIL

GILBERTO DE LA PORREE (ca. 1076-1154), Gilbertus Porretanus o Pictaviensis, nac. en Poitiers, obispo de Poitiers desde 1142, discípulo de Bernardo de Chartres y canciller de las Escuelas de Chartres (VÉASE), se distinguió filosóficamente sobre todo por su análisis de las categorías aristotélicas. Éstas fueron divididas por Gilberto en dos grupos. Por un lado, hay la substancia, la cantidad, la cualidad y la relación. Por el otro lado, el lugar, el tiempo, la situación, la condición, la acción y la pasión. Las cuatro primeras categorías son las llamadas formas inherentes. Las últimas seis formas o principios son las formas accesorias o "asistentes". Las primeras son principios de la substancia o, mejor dicho, son la propia substancia y sus modos inherentes. Las últimas son determinaciones de la substancia que no le pertenecen sino de manera adyacente, aunque, en rigor, con diversos grados de pertenencia, desde la más intrínseca, como la situación, hasta la más extrínseca, como la condición. Se trataba, pues, de averiguar cuál era el *status* de cada categoría y, en último término, de solucionar el problema de los universales y de determinar la relación entre Dios y las formas. Gilberto sostiene en este punto una sentencia muy próxima al realismo, pero en modo alguno bajo una forma simple. En efecto, Gilberto distingue entre las ideas divinas y las formas que son meras copias o modelos ejemplares de las cosas sensibles. El problema de los universales tiene sentido precisamente, según Gilberto, cuando se refiere a estos modelos, que constituyen la trama inteligible de lo sensible o, mejor dicho, aquello por lo cual la cosa determinada es lo que es, en tanto, desde luego, que puede decirse participando en lo que es. Tal realismo de las esencias explicaría, por consiguiente, lo que cada ser tiene de inteligibilidad, pero también lo que tiene de substancia y, en parte, de esencia. Ahora bien, esto que sucede con lo creado no ocurre con Dios ni con las ideas divinas. Aquí hay una esencia que coincide con su ser y con la causa por la cual es. De ahí que sólo Dios propiamente sea, y que todos los demás entes estén compuestos de ser y, en parte, de algo que no son.

GIL

El considerable número de seguidores de Gilberto ha hecho hablar de "los porretanos" (*Porretani*). El más conocido de ellos es Alano de Lille (VÉASE). Se menciona también a este respecto a Nicolás de Amiens, autor de *De arte seu articulis catholicae fidei* (publicada en Migne, P. L., CCX, 595-618 bajo el nombre de Alano de Lille), y a Raül Ardent, así como los autores de las *Sententiae divinitatis*, publicadas por B. Geyer y consideradas como "el libro de sentencias de la escuela de Gilberto". Algunas consecuencias teológicas de las doctrinas de Gilberto fueron condenadas en 1147 y 1148 principalmente por la intervención de San Bernardo, que manifestó su carácter heterodoxo.

Además de comentarios a los *Salmos* y a los *Opúsculos teológicos* de Boecio, Gilberto escribió el citado comentario *De sex principiis*, donde consta su doctrina filosófica y teológica. Edición en Migne, P. L. LXIV y CLXXXVIII. Edición crítica de las *Sententiae divinitatis* por B. Geyer, *Die Sententiae divinitatis, ein Sentenzbuch der Gilbertschen Schule*, 1909 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VII, 2-3]. — Ed. de *Liber de sex principiis*, por A. Heyse, O. F. M., 1953. — Véase H. Usener, "Geislebert de la Porrée" (*Jahrbuch für protestantische Theologie*, V [1879], 183-92), recogido en *Kleine Schriften*, IV, 1913). — A. Berthaud, *Gilbert de la Porrée et sa philosophie*, 1892. — A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge, du V au XIV siècle*, 1895. — A. Hayen, "Le concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, X-XI (1935-1936), 29-102. — M. H. Vicaire, "Les Porrétains et l'avicennisme avant 1215", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XXVI (1937), 449-82. — M. E. Williams, *The Teachings of G. Porreta on the Trinity as found in His Commentaries on Boetius*, 1951. — S. Vanni-Rovighi, "La filosofia di G. P.", *Miscellanea del Centro di Studi Medievali* (Milán), 1956, págs. 1-64. — Martin Anton Schmidt, *Gottheit und Trinität nach dem Kommentar des Gilbert Porreta zu Boethius De Trinitate*, 1956.

GILSON (ETIENNE) nac. (1884) en París, profesor en la Universidad de Estrasburgo, en la Sorbona, en el Collège de France, y actualmente en Toronto (Canadá), se ha distin-

GIL

guido, dentro del neotomismo (VÉASE), por sus estudios y síntesis de filosofía medieval, especialmente por sus investigaciones acerca de la influencia ejercida por el pensamiento medieval sobre la filosofía moderna, sobre todo la cartesianiana. Su elaboración filosófica personal le ha conducido a la fundamentación de la posición realista, fundamentación de índole a la vez gnoseológica y metafísica que, con el nombre de "realismo metódico", se apoya en la intuición sensible considerada como una evidencia sobre la cual es posible montar la trama de los juicios existenciales. Ahora bien, tal intuición se acerca, en la medida en que tiene como objeto la existencia actual, a la aprehensión intuitiva por medio de los actos de trascendencia de la inteligencia. Ello supone la negación del carácter exclusivamente sensible del acto de existir y la acentuación de lo que hay en el tomismo de "existencialismo". Con lo cual la doctrina de la existencia (VÉASE) se convierte en el centro de la meditación de Gilson, el cual admite una experiencia existencial o una aprehensión directa de lo inteligible. El "método realista" supone de este modo la inserción del ser en el ámbito del conocer y el consiguiente primado de la metafísica en la gnoseología. Con mayor precisión ha fundamentado Gilson estas posiciones al examinar la distinción en el orden del conocer de la esencia y de la existencia, y al reafirmar en sus últimos escritos que la inaprehensibilidad conceptual del acto de existencia no impide su captura por medio de los actos de una inteligencia no reductible a las operaciones lógicas, es decir, por medio de un juicio no meramente atributivo, sino plenamente existencial.

La gnoseología de Gilson no constituye todo su pensamiento filosófico. Éste comprende asimismo un cierto número de posiciones metafísicas, la mayor parte de las cuales han sido expresadas al hilo de los numerosos trabajos realizados por el autor en el campo de la historia de la filosofía medieval y en el examen de la obra de varios grandes escolásticos (S. Buenaventura, Santo Tomás, Juan Duns Escoto). De estos trabajos ha resultado una clasificación de doctrinas sobre la realidad que tiene considerable importancia para la adop-

GIL

ción de un punto de vista metafísico. Estas doctrinas son: (1) la realidad es auto-identidad (platonismo) (2) la realidad es substancia (aristotelismo); (3) la realidad es esencia (esencialismo agustiniano y, sobre todo, aviceniano); (4) la realidad es existencia (tomismo). Esta última posición, y especialmente la interpretación de la misma en un sentido "existencial", ha sido durante un tiempo el foco de la atención metafísica de Gilson. Sin embargo, en los últimos años ha manifestado gran interés por la posición esencialista, no sólo desde un punto de vista histórico, sino también sistemático. Ello no significa que haya habido un cambio radical en las orientaciones metafísicas de nuestro autor, sino más bien una atención creciente por las diversas maneras posibles —y fundamentales— de entender la realidad y, con ello, un intento, todavía no cumplido por entero, de bosquejar en amplio estilo una especie de fenomenología de las posiciones metafísicas que puede arrojar viva luz sobre el problema mismo de la metafísica.

Entre las obras históricas de Gilson figuran: *La liberté chez Descartes et la théologie*, 1913. — *Index scolastico-cartésien*, 1913. — *Études de philosophie médiévale*, 1921. — *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* 1920, 5ª ed., 1945 (trad. esp.: *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, 1951). — *La philosophie au moyen âge*, 2 vols., 1922 (2ª ed., muy aumentada, 1947 (trad. esp.: *La filosofía en la Edad Media*, 2 vols., 1958). — *La philosophie de Saint Bonaventure*, 1924, 3ª ed., 1953 (trad. esp.: *La filosofía de San Buenaventura*, 1948). — *Saint Thomas d'Aquin*, 1927 (trad. esp.: 1929). — *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, 1929, 3ª ed., 1949. — *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 1930 (considerado como la parte II de los *Études* antes citados). — *L'Esprit de la philosophie médiévale* (Gifford Lectures), series I y II, 1932 (trad. esp.: *El espíritu de la filosofía medieval*, 1952). — *Les idées et les lettres. Essais d'art et de philosophie*, 1932. — *Héloïse et Abélard. Études sur le moyen âge et l'humanisme*, 1938. — *Dante et la philosophie*, 1939, 2ª ed., 1953 [Études de philosophie médiévale, 28]. — *Philosophie et incarnation, selon Saint Agustin*, 1947 (Conférence Al-

GIN

bert-le-Grand). — *L'École des Muses*, 1951. — *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, 1952 (trad. esp.: *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, 1954). — Jean Duns Scot. *Introduction à ses positions fondamentales*, 1952. — *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, 1955. — *Introduction aux arts du beau*, 1963. — Se le debe también edición crítica con comentario del *Discours de la méthode*, de Descartes (1930). — Ha dirigido la obra *A History of Philosophy* en 4 vols., a que nos hemos referido en FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA), 1961-1962, y ha escrito, en colaboración con Thomas Langan, los vols. III (*Modern Philosophy: Descartes to Kant*), 1962 y IV (*Recent Philosophy: Hegel to the Present*), 1962. — Entre los estudios sistemáticos destacamos: *La réalisme méthodique*, s/f. [1935] (trad. esp.: *El realismo metódico*, 1952). — *Christianisme et philosophie*, 1936. — *The Unity of Philosophical Experience*, 1937 (trad. esp.: *La unidad de la experiencia filosófica*, 1960). — *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, 1939. — *God and Philosophy*, 1941 (trad. esp.: *Dios y la filosofía*, 1945), especialmente Cap. IV. — *L'Être et l'Essence*, 1948, nueva ed., 1962 (trad. esp.: *El ser y la esencia*, 1951). — *Painting and Reality*, 1958 (A. W. Mellon Lectures 1955) (trad. esp.: *Pintura y realidad*, 1961). — *La philosophie et la théologie*, 1960 (trad. esp.: *La filosofía y la teología*, 1962). — *Introduction à la philosophie chrétienne*, 1960. — Importante para las ideas de Gilson es su artículo "De la connaissance du principe", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 66e année (1961), 373-97. — Véase J. Maritain, Mgr. de Solages, A. Forest, H. Gouhier, H.-I. Marrou, M. de Gandillac, Ph.-A. Audet, P. Vignaux, P. Mesnard, M. Chastaign, R. Verneaux, L.-B. Geiger, É. Gilson, E. G., *philosophie de la chrétienté*, 1949. — J. O'Neil, ed., *An E. G. Tribute*, 1959.

GINER DE LOS RÍOS (FRANCISCO) (1839-1915), nacido en Ronda (Málaga), discípulo de Julián Sanz del Río (VÉASE) y profesor de filosofía del Derecho en la Universidad de Madrid, abandonó la cátedra en 1875 por oposición a las medidas de coacción ministerial, fundando poco después la Institución Libre de Enseñanza, en la que profesaron, además de sus fundadores, muchos de sus discípulos (véase KRAUSISMO). La orientación práctica y ética dada al krausismo por Sanz del Río fue acentuada por Giner de los Ríos, quien hizo del

GIN

krausismo y de la Institución Libre de Enseñanza uno de los núcleos principales de la renovación intelectual española. La filosofía de Giner de los Ríos se halla centrada alrededor de la noción de la personalidad, por la cual no hay que entender al hombre como mero ser racional, sino justamente al individuo en cuanto centro de sus propias actividades, como un conjunto que integra todas sus manifestaciones parciales, desde los actos emocionales hasta el pensamiento puro. La personalidad, que constituye, por una parte, el elemento fundamental del Derecho, y, por otra, el principio del cual debe derivarse toda norma educativa, representa, por lo tanto, la unidad indisoluble de los principios teóricos y del obrar práctico, de la contemplación y de la actividad. En la personalidad, como en la Humanidad de Krause, se expresa la fusión de los dos elementos finitos que se hallan sumidos en la infinitud divina, la Naturaleza y el espíritu, fragmentos parciales aunque complementarios de la realidad total.

Partiendo de esta noción, el pensamiento filosófico de Giner de los Ríos ha procurado acordar el racionalismo krausista con el activismo que encuentra su más adecuada expresión en las manifestaciones temporales y concretas de la historia. Esta concordancia, esencial en la filosofía del Derecho, lo lleva a unir lo que en el Derecho es positivo con lo que es racional, es decir, con lo que racionalmente corresponde a las circunstancias históricas dadas. Racionalidad e historia se hallan, por decirlo así, fundidas en la unidad de un "Derecho natural positivo" que tiene en cuenta justamente lo que la personalidad exige por ser, en última instancia, una creación de la personalidad misma, un producto de su espontánea y libre actividad. El Derecho es, como concreción de la persona humana, un sistema de normas que no poseen, en su condición pura, ningún carácter coactivo, que no son sino el conjunto de relaciones por medio de las cuales la agrupación de las diferentes personas se convierte en una verdadera y auténtica solidaridad. Esta solidaridad esencial, a que apunta el ideal del Derecho, es al propio tiempo la finalidad última de la técnica y de la

GIO

acción pedagógica. En la educación y por la educación se convierte el individuo en persona, y, por lo tanto, en sujeto del Derecho. Pero la educación no debe ser a su vez una coacción sobre la individualidad humana, sino, de acuerdo con la estructura de ésta, el método que permita a cada cual desenvolver por sí mismo y desde sí mismo las fuerzas internas propias. Por eso la educación en su aspecto técnico no tiene que ser una mera tendencia a la acumulación de saberes, sino más bien el camino que conduce al educando, a través de la unidad esencial del proceso educativo, a la comprensión del sentido de su propia existencia, único medio de poder transformar a ésta en una unidad armónica de todas sus facultades, pues la personalidad exige la lucha constante contra todo intelectualismo y contra toda tendencia a cualquier forma de despersonalización.

Obras principales: *Bases para la teoría de la propiedad*, 1867. — *Leciones sumarias de psicología*, 1874. — *Prolegómenos del Derecho. Principios del Derecho natural*, 1874. — *Estudios jurídicos y políticos*, 1875. — *Estudios de literatura y arte*, 1876. — *Estudios filosóficos y religiosos*, 1876. — *Principios elementales del Derecho*, 1881. — *Estudios sobre educación*, 1886. — *Educación y enseñanza*, 1889. — *Resumen de filosofía del Derecho*, I, 1898. — *Estudios y fragmentos sobre la teoría de la persona social*, 1899. — *Filosofía y sociología*, 1904. — *Pedagogía universitaria*, 1905. — Edición de *Obras completas*, Madrid, 19 vols. 1916-1928. — Véase *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, febrero-marzo, 1915. — R. Altamira, *Giner de los Ríos, educador*, 1915. — Fernando de los Ríos, *La filosofía del Derecho en Don Francisco Giner y su relación con el pensamiento contemporáneo*, 1917 (incluido en el tomo del autor: *Estudios sobre el siglo XVI*, 1956, prólogo de A. del Río). — También de F. de los Ríos, selección e introducción en el tomo *El pensamiento vivo de Francisco Giner*, 1949. — Martín Navarro, *Vida y obras de D. Francisco Giner de los Ríos*, 1945. — R. Altamira, *Biografía intelectual y moral de Don F. G. de los Ríos*, 1955.

GIOBERTI (VINCENZO) (1801-1852) fue ordenado sacerdote en 1823. En 1825 inició su enseñanza en el Colegio teológico de la Universidad de Turin, y en 1826 fue nombrado

GIO

capellán de la Corte. Exilado en París (donde falleció) en 1833, profesó durante un tiempo en el Instituto Gaggia, de Bruselas.

Gioberti elaboró una filosofía de clara tendencia ontologista (véase ONTOLOGISMO) en muchos sentidos parecida a la de Rosmini, pero más radicalmente orientada hacia el primado ontológico. El interés de Gioberti por la resurrección moral y por la unidad de Italia determinaron asimismo considerablemente el curso de sus especulaciones filosóficas que, a su vez, matizaron sus ideas acerca de la rehabilitación de su país. Opuesto a las tendencias idealistas modernas, fundadas en la primacía del conocimiento sobre el ser, primacía no sólo gnoseológica, sino en muchos casos metafísica, Gioberti sostenía que el ser supremo y real, la divinidad, es según su conocida fórmula lo que crea lo existente. El conocer no es, por consiguiente, más que una intelección de esta existencia hecha por Dios, por el Ente, y, por lo tanto, no sólo el conocer, sino la existencia misma carecen de consistencia propia sin el ente al cual inevitablemente se refieren. La definición dada por Gioberti de la idea como "término inmediato de la intuición mental" (*Int. allo studio della filosofia*, Cap. III. *Op. edite ed inedite*, 4 vols., 1844), hace que la idea misma sea la verdadera substancia de la filosofía, el auténtico *fatto primitivo*. La idea es cualquier cosa menos algo derivable de otra realidad, y por eso está en la base de toda demostración. De ahí la reducción del pensamiento filosófico a la explicación sucesiva de la primera noticia ideal y el reconocimiento de la existencia de una trama ontológica poseída por el lenguaje cuando menta lo ideal. La diferencia entre el término y la idea es paralela a la diferencia entre lo sensible y lo inteligible. La filosofía se ocupa, por lo tanto, del "*primo filosófico*" o principio absoluto, del "*primo ontológico*" o primera cosa y del "*primo psicológico*" o primera idea, y solamente la unidad de estos tres "*primi*" hace la unidad del pensamiento. Rosmini, en cambio, sostenía que el "*primo psicológico*" no era idéntico al "*primo ontológico*"; la renovación de Malebranche que ello suponía era rechazada por Gioberti,

GIO

quien señalaba que la distinción entre las primeras instancias y el acercamiento a lo psicológico como base de lo ontológico destruyen la unidad misma del pensamiento. Reducir, como hace Rosmini, el conocimiento a una referencia de lo sensible a lo inteligible, fundar este conocimiento en una base psicológica es para Gioberti el origen de todo relativismo y de todo escepticismo; la primacía del Ser no admite ninguna fundamentación de este tipo, y si bien el Ser absoluto no puede ser captado por la inteligencia en un acto de conocimiento, no es por ello menos cierto y evidente. Por eso las ideas y los inteligibles del mundo real no forman parte más que de un modo relativo del Ser supremo; tienen en él su ser, pero les está vedado el acceso a su conocimiento. La creación por el ente de lo existente es la fórmula más perfecta a que puede llegar la inteligencia humana, que acepta la absoluta certidumbre de los misterios supraracionales, pero que no puede aspirar a su comprensión.

Obras: *Teorica del sovrannaturale*, 1838, 2ª ed., 1850. — *Introduzione allo studio della filosofia*, 1839-40. — *Considerazioni sulle dottrine religiose di V. Cousin*, 1840. — *Del bello*, 1841. — *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini*, 1841 (10 cartas), 2ª ed. con otras 2 cartas y los tres diálogos "Trilogía della formula ideale e dell'ente possibile", 3 vols., 1843 a 1844. — *Del buono*, 1842. — *Del primato morale e civile degli Italiani*, 1842-43. — *Prolegomeni al primato*, 1845. — *Il gesuita moderno*, 5 vols., 1846-47. — *Apologia del libro intitolato "Il Gesuita moderno", con alcune considerazioni intorno al Risorgimento italiano*, 1848. — *Discorso preliminare sulla teoria del sovrannaturale*, 1850. — *Opuscoli politici*, 1850. — *Del rinnovamento civile d'Italia*, 1851. — Obras póstumas: *Della riforma cattolica delle Chiesa*, 1856. — *Della filosofia della rivelazione*, 1856. — *Della protologia*, 2 vols., 1857 (véase asimismo, *Nuova protologia*, ed. G. Gentile, 2 vols., 1912). — *Miscellanea*, 2 vols., 1857. — *Ricordi biografici e corrispondenza*, 3 vols., 1860-1863 (con notas de G. Massari). — *Edizione Nazionale delle opere complete*, Milano, 1930 y sigs. — Véase A. Rosmini, *V. Gioberti e il panteismo*, 1848. — Di Giovanni, *Sulla riforma cattolica e sulla filosofia della rivelazione di V. Gioberti*, 1859. — B. Spaventa, *La filosofia di Gioberti*,

GNO

1863. — G. Prisco, *Gioberti e l'ontologismo*, 1867. — B. Labanca, *Della mente di V. Gioberti*, 1871. — D. Zacinelli, *Il pensiero civile di Gioberti*, 1901. — A. Bruers, *Gioberti*, 1924. — U. A. Padovani, *V. Gioberti ed il cattolicesimo* (1928). — F. Palhoriès, *Gioberti*, 1929. — Ilario Rinieri, S. J., *La filosofia di Gioberti*, 1931. — L. Stefanini, *Gioberti*, 1947. — G. Saitta, *Il pensiero di Gioberti*, 1947. — A. Anzillotti, *Gioberti*, 1947. — G. Bianchi, *Il problema morale in V. Gioberti*, 1953. — Ugo Redanò, *V. Gioberti*, 1958.

GLOSAS (GLOSSAE). Véase DISPUTACIÓN.

GLOSSAE (GLOSAS). Véase DISPUTACIÓN.

GNOSEOLOGÍA. En el artículo Conocimiento (VÉASE) hemos expuesto los problemas principales de la teoría del conocimiento y las diversas soluciones propuestas a tales problemas. En el presente artículo nos referiremos únicamente al término 'gnoseología' y a su uso en relación con otras expresiones empleadas para designar el estudio filosófico del problema y los problemas del conocimiento.

El vocablo 'gnoseología' fue empleado por vez primera en el siglo XVII (por ejemplo, por J. Micraelius en el *Lexicon philosophicum terminorum philosophiae usitatorum*, 1653, s.v. "Philosophia", y por George Gutke en su *Habitus primorum principiorum seu intelligentiae*, 1666) bajo la forma *Gnostologia*. Con él se designaba una de las disciplinas en que se divide la *Metaphysica*. La *Gnostologia* se ocupa del conocimiento. Como escribe Micraelius: "*Ad [Philosophiam] Theoreticam pertinent I. Metaphysica cui conjugunt vel submitunt Gnostologiam το γνωσόν seu omne scibile qua tale contemplantem*". Gutke escribe que la misión de la gnoseología es "*de apprehensione cognoscibilis & principiis essendi agens*". En época más reciente el término 'gnoseología' (en las diversas formas de los lenguajes modernos: *Gnoseologie*, *Gnoseology*, *Gnoseología*, etc.) ha sido empleado con frecuencia para designar la teoría del conocimiento. Sin embargo, es más frecuente el empleo de este término en español y en italiano que en alemán y en inglés. En alemán se usa con mayor frecuencia *Erkenntnistheorie* (teoría del conocimiento) y en inglés se usa con más frecuencia *Epistemology*. En francés

GNO

se usa casi siempre la expresión *théorie de la connaissance*, pero a veces se hallan los vocablos *gnoseologie* y *epistémologie*.

Es difícil unificar el vocabulario en este sentido. En español puede proponerse lo siguiente: usar 'gnoseología' para designar la teoría del conocimiento en cualquiera de sus formas, y 'epistemología' para designar la teoría del conocimiento cuando el objeto de ésta son principalmente las ciencias. Pero como no es siempre fácil distinguir entre problemas de teoría del conocimiento en general y problemas de teoría del conocimiento científico, es inevitable que haya vacilación en el uso de los términos. No hemos pretendido, pues, ser excesivamente rigurosos a este efecto en la presente obra; en ella se han usado las expresiones 'teoría del conocimiento' (y a veces 'crítica del conocimiento') que corresponde a la expresión alemana *Erkenntniskritik*, 'gnoseología' y 'epistemología', así como los adjetivos 'gnoseológico' y 'epistemológico'. Sólo en casos en que ha sido muy clara la referencia al conocimiento científico se han usado los vocablos 'epistemología' y 'epistemológico' con preferencia a los términos 'gnoseología' y 'gnoseológico'.

GNOSTICISMO. Se define de un modo general el gnosticismo como toda tendencia y pretensión de conseguir el saber, γνῶσις, absoluto, sin que ello signifique siempre el acceso al mismo por vía puramente racional o intelectual, sino más bien "mística" y extática. Ahora bien, esta definición no permite, por demasiado general, entender el significado concreto del gnosticismo, tal como se dio especialmente en el curso del siglo II, pero también tal como fue desarrollado, anteriormente, en la llamada gnosis mágico-vulgar. Usualmente se llaman gnósticos a una serie de pensadores que elaboraron grandes sistemas teológico-filosóficos en los cuales se hallan mezcladas las especulaciones de tipo neoplatónico con los dogmas cristianos y las tradiciones judaico-orientales sin que, por lo demás, la presencia de estos diversos elementos baste *por sí sola* para explicar los caracteres peculiares del gnosticismo. Por un lado, había ya algo de gnosticismo en el seno de la especulación filosófica griega de la "decadencia"; por otro lado, el gnos-

GNO

ticismo parece poder desarrollarse solamente dentro de la corriente cristiana. Esta doble y a la sazón contraria raíz del gnosticismo no es uno de los problemas menores de esta tendencia, y ello de tal modo que su comprensión depende decisivamente del mayor o menor peso dado a la "fuente" helénica o a la cristiana. Para algunos, en efecto, el gnosticismo es una "filosofía cristiana" o, por lo menos, un intento de ella; esta opinión, que defiende A. Harnack, no se halla muy lejos de la idea sustentada por Plotino, quien en su tratado contra los gnósticos no distingue entre ellos y los cristianos, y los sume a todos en un común sentimiento anti-helénico. Para otros, en cambio, el gnosticismo es una manifestación interna del pensamiento antiguo de la decadencia, que precisamente aprovecha para su constitución los elementos que le aporta el cristianismo y los aparentes conflictos entre la Antigua y la Nueva Ley. En todo caso, para los efectos de una descripción de sus caracteres no es posible eliminar ninguna de las dos fuentes. En general, el gnosticismo puede ser considerado como uno de los intentos de "salvación por el saber" que abundaron tan pronto se abandonó la vía estrictamente intelectual.

Históricamente suele distinguirse entre tres tipos de gnosis: la gnosis *mágico-vulgar*, la gnosis *mitológica* y la gnosis *especulativa*. Aquí nos interesa especialmente la última por la mayor relación que tiene con conceptos filosóficos, por lo que, además de referirnos más ampliamente a ella, dedicamos artículos separados a los más importantes gnósticos: Basílides, Carpócrates, Marción, Valentino. Antes hablaremos, sin embargo, de los dos primeros tipos mencionados de gnosis. Observemos que aunque hay considerables diferencias entre las tres gnosis, algunos de los temas de cada una pueden enlazarse con otros temas de las restantes. Así, hay rasgos mágicos en la gnosis especulativa y sobre todo en la mitológica, rasgos mitológicos en la especulativa y rasgos especulativos en la mitológica. Además, estas dos últimas tienen características comunes muy acusadas, tales como la tendencia a describir el cosmos mediante imágenes entresacadas a la vez de motivos orienta-

GNO

les (principalmente bíblicos) y griegos (principalmente míticos); la suposición de que hay dos polos —el positivo y el negativo, o el bien y el mal— entre los cuales se mueve el alma, y la creencia en la posibilidad de operar —mediante ritos o mediante el "pensamiento"— sobre el proceso cósmico.

1. *La gnosis mágico-vulgar.* Fue la propagada especialmente por Simón el Mago, de Samaria. Es el Simón que predicaba a los samaritanos mediante prácticas mágicas y al cual se refieren los *Hechos* de los Apóstoles (VII 9 sigs.): "Había antes en la ciudad un hombre llamado Simón que, creyéndose personaje importante, ejercía la magia y asombraba al pueblo de Samaria", que lo llamaba la fuerza (o potencia) de Dios. Ahora bien, aunque Simón el Mago aparece bajo el aspecto de un predicador mágico-religioso, se encuentran en él (según testimonios de San Ireneo y San Hipólito) tendencias a una especie de gnosis mágico-mitológica, por cuanto no solamente predicaba la existencia de una fuerza infinita, que era el Espíritu de Dios, sino que consideraba tal fuerza como el origen y la raíz —secretos— del universo. Estas últimas tendencias fueron acentuadas por otros gnósticos, tales como el discípulo de Simón, Menandro (que nació en Caparetea, Samaria, y vivió en Antioquía), y Satumilo de Antioquía.

2. *La gnosis mitológica.* Según Hans Jónas, esta gnosis tiene un origen oriental y se halla representada por varias sectas. Mencionaremos al gunas, (a) La secta de los *mandaeos* (partidarios del "poseer conocimiento" o *mandayya*), una secta judía mística —llamada también de los *nasoreos* y luego, aunque impropiamente, de los *sabeos*, *zabeos* o *cristianos de San Juan*. Fue coetánea de los orígenes del cristianismo, y, según varios autores, estaba tan cercana al mismo que, al decir de R. Bultmann (cuya opinión, sin embargo, ha sido rechazada por otras autoridades), el Evangelio de San Juan tiene origen gnóstico-mandeo más bien que cristiano-griego, (b) La secta de los *ofitas* —secta judía o sirio-alejandrina—, que tenía como símbolo la serpiente, ὄφις, y que fueron llamados también por este motivo (S. Hipólito) los *naasenos*

GNO

(del hebreo *Nachasch, serpiente*). (c) La secta de los *barbelo-gnósticos*, llamada por de Faye (junto con la de los ofitas) secta de los *Adeptos de la Madre*, por admitir la existencia de un principio femenino o *Primera Mujer* como tercer principio de una tríada fundamental, la cual incluía, además, como primer principio, el *Absoluto, Padre, Luz* o *Primer Hombre*, y como segundo principio el *Segundo Hombre*, o el *Hijo del Hombre*. Ofitas y barbelo-gnósticos ofrecían rasgos muy semejantes en el desarrollo de sus mitologías, en las cuales aparecía *Sabiduría* (entre los barbelo-gnósticos, *Barbelo*) como fuerza femenina creada por la *Primera Mujer*, fuerza que daba origen a una serie de criaturas (la primera, una *ogdoada*, formada por *Sabiduría* y sus siete hijos) y que terminaba con una lucha entre *Sabiduría* (representante del Bien) y los demonios creados por *Jaldabaoz* (representante del Mal), con la consiguiente victoria de la primera, la cual consiguió de *Absoluto* que enviara a la Tierra a Jesucristo, (d) La secta o sectas que produjeron el único escrito gnóstico completo que se posee: el llamado *Pistis Sophia* (véase bibliografía), una obra en copto descubierta en el siglo XVIII por el Dr. Askew y publicada por vez primera en 1851 por J. H. Petermann. Algunos autores relacionan las doctrinas de esta secta —probablemente de origen sirio— con las sostenidas por ofitas y barbelo-gnósticos, pero el problema permanece todavía sin solución satisfactoria. Indiquemos aquí sólo, como muestra de la fantasía que impregna esas manifestaciones de la gnosis mitológica, que en el escrito en cuestión se describe a Jesús, once años después de su resurrección, en conversación con sus discípulos en el Monte de los Olivos. El tema de la obra lo constituyen las revelaciones de Jesús sobre su viaje por el mundo sobrenatural. Jesús cuenta de su ascenso por las esferas hasta llegar al eón que había ocupado antes *Pistis-Sophia*, la cual, por deseo de elevarse hasta la suprema fuente, se precipitó en el caos, alcanzada por la venganza de los eones superiores. El hundimiento en el caos es equivalente a la sumersión en la materia informe, de la cual intenta escaparse, cosa que no consigue sino

GNO

después de haber recitado unos himnos y de haber recibido de Jesús una fuerza liberadora. El triunfo de *Sophia* sobre los arcontes vengativos, y su aproximación al *Absoluto*, constituyen el fin de la complicada historia. El elemento de lo fantástico está, pues, omnipresente en ella, pero cabe preguntar si la historia tiene una intención descriptiva o meramente alegórica. Esta última posibilidad no está excluida si pensamos que tanto en esta como en otras manifestaciones de la gnosis mitológica aparecen una serie de concepciones que se reiterarán —bien que en forma menos personalizada— en la gnosis especulativa. Entre estas concepciones figura en particular la del alma como ser desterrado de otro mundo, el mundo de la luz. Según ello, el alma habita un mundo extraño y vive siempre anhelosa de volar hacia otro mundo del cual procede y que no tiene relación con éste. Por eso aquel otro mundo es descrito como lo negativo (lo indecible): es el mundo escondido, en cuyo centro se encuentra el Dios también escondido e inaccesible. Extrañeza, destierro, cautiverio, mundo sobrenatural y luminoso, vuelo y anhelo, llamada y vigilia, mensaje y redención, evocación y recuerdo, constituyen, junto a embriaguez y sombra, olvido, sueño y muerte, algunas de las categorías dramáticas que predominan en el gnosticismo mitológico y que se centran en torno al destino del alma y su historia.

3. *La gnosis especulativa*. Como apuntamos, algunos de los temas anteriores pasaron a la gnosis especulativa, la cual puede ser considerada en parte como un desarrollo de la citada mitología con auxilio de los conceptos de la filosofía griega. Los principales representantes de la gnosis especulativa son Basílides, Carpócrates, Valentino y Marción, si bien este último es considerado por algunos autores (A. von Harnack, H. Leisegang) como un autor no gnóstico en vista de que su interés consistía más en la fundación de una comunidad religiosa y en las prácticas correspondientes que en el desarrollo de una especulación filosófico-teológica. Como algunos elementos de las concepciones de Marción pasaron al resto de la gnosis especulativa podemos, sin embargo, describir ésta mediante una serie de características

GNO

comunes. Ante todo, el apoyo en un dualismo entre el Dios malo, el demiurgo creador del mundo y del hombre, identificado muchas veces con el Dios del Antiguo Testamento, y el Dios bueno, revelado por Jesucristo. La redención del hombre por Cristo es precisamente la obra de la revelación; en ella consiste propiamente la gnosis, y sólo por ella podrá el hombre desprenderse de la materia y del mal en que se halla sumergido y ascender hasta la pura espiritualidad de Dios. Este ascenso no es, sin embargo, el resultado de un primado del ser sobre el no ser, sino la consecuencia de una lucha: el universo del gnóstico no es, en efecto, un universo estático, ni siquiera dialéctico, sino dinámico o, mejor aun, dramático. La lucha entre el Dios del mal y el Dios de la bondad, y la definitiva victoria de este último, forman la trama y la dramática peripécia en que consisten la historia de la Naturaleza y del hombre. El gnosticismo presupone ante todo no sólo la impotencia del Dios creador para ser plenamente bueno —y de ahí su fracaso en la creación—, sino que, además, coloca frente a él, como algo esencialmente preexistente y resistente, a la materia, que el Dios-demiurgo (según Marción, el Dios de los judíos, Dios inferior, vengativo y justiciero) no puede plasmar debidamente. El carácter dramático del proceso del universo es explicado más bien, sin embargo, por una continua producción de *eones*, que simbolizan las fuerzas esenciales. El sistema de Valentino es, en este respecto, el más explícito y el que más se atiene a una especulación intelectual, en ocasiones próxima a ciertos desarrollos neoplatónico. Así, Valentino supone que al comienzo había un principio masculino, el *Padre* o el *Abismo*, al que se agregó un principio femenino, el *Silencio*. La unión de los dos dio origen al *Nous* y al *Descubrimiento (Verdad)*. Los cuatro principios forman inmediatamente la primera Tetrada, pero los diversos elementos se unen entre sí y van engendrando otros principios y realidades. A la *Tetrada* sigue una *Ogdoada*; de ella surgen los *eones* y se constituye una *Pléroma*. Pero esta serie de producciones no desencadena aún el drama; éste surge por el deseo de *Sophia* de conocer la

GNO

naturaleza del *Primer Abismo*. El afán de conocimiento es, de este modo, el primer indicio de una rebelión que constituye el motivo del proceso dramático y también el motivo del intento de restablecer la situación originaria, el Orden esencial del Pléroma. No es extraño que poco a poco se fuera acentuando el dualismo de los gnósticos y que inclusive este dualismo fuera el que caracterizara la esencia de la gnosis. No obstante, el dualismo gnóstico se distingue del dualismo maniqueo en que, en todos los casos, el drama del universo está ya previamente, intelectualmente, resuelto por la mayor potencia y realidad del Principio bueno y superior.

El gnosticismo no descuidaba, por lo demás, los problemas morales, y una ética se derivaba frecuentemente de la gnosis. Ahora bien, es notable advertir que en ésta se da por lo menos una doble moral respecto al tratamiento por parte del hombre y, en general, de todo ser espiritual, de su propio cuerpo: la moral ascética y la moral relajada. En general, los grandes representantes del gnosticismo se decidieron por la primera. Pero la moral relajada no era en modo alguno ajena a la gnosis. En efecto, toda idea del cuerpo como algo absolutamente menospreciable (o inclusive "inexistente" en su principio), según sostenía la gnosis, puede dar origen a una moral de este tipo, pues lo que el cuerpo "haga" no afecta esencialmente a la "carretera" del alma.

Las doctrinas de los gnósticos son conocidas principalmente a través de varias refutaciones; entre ellas destacan las de San Ireneo y San Hipólito, pero hay que mencionar asimismo al respecto a San Justino, Tertuliano, Clemente de Alejandría, Orígenes, Eusebio, San Agustín y Plotino (*Enn.*, II ix). Textos reunidos sobre los partidarios de Basílides y Valentino en W. Voelker, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, 1932 [Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, N. F. S.]. — Edición por A. von Harnack de la *Carta del valentiniano Ptolomeo a Flora*, 1904. — Edición por W. Cureton del *Diálogo* de Filipo, discípulo de Bardesano, en *Spicilegium Syriacum*, texto sirio y trad. inglesa, 1855 (el mismo texto ha sido editado por Graffin, *Patrologia syriaca*, I, 2, 1907). Véase también para las fuen-

GNO

tes gnósticas E. Preuschen, *Die apokryphen gnostischen Adamschriften, gnostische Hymnen mit Text und Uebersetzung*, 1904. Selección de fuentes, en trad. alemana por W. Schultz, *Dokumente der Gnosis*, 1910. — Hacia 1945 se descubrieron en Nag Hamadi (Alto Nilo, Egipto) un número considerable de manuscritos en varias formas de copto, redactados probablemente entre los siglos II y IV, con literatura de índole gnóstica. Se hallan agrupados en 13 códices, conteniendo, entre otros escritos: "El Libro Secreto del Gran Espíritu Invisible" (Cod. 1); "Evangelio de la Verdad", un gran tratado teológico y cosmológico (Cod. 2, llamado *Codex Jung*, en posesión de "Instituto Jung de Psicología analítica", de Zürich); un "Evangelio según Tomás", una "Hipóstasis de los Arcontes" (Cod. 3); una "Interpretación de la Gnosis" (Cod. 6); una "Apocalipsis de Pablo" (Cod. 7); "El Pensamiento... del Gran Poder", de índole hermética (Cod. 9). Sobre estos manuscritos, en proceso de ed. y trad., véase Eva Meyerovitch, "Los manuscritos gnósticos del Alto Egipto", *Diógenes*, 25 (1959), 99-124 [bibliog. en págs. 123-4, de la que destacamos: H. Ch. Puech, "Découverte d'une bibliothèque gnostique en Haute-Egypte", *L'Encyclopédie française*, t. XIX, 1957, fasc. 19/42/4 a 19/42/13, y J. Doresse, *Les Livres Secrets des Gnostiques d'Égypte*, t. I, 1958; t. II, 1960]. — El escrito *Pistis Sophia* referido antes como texto clásico para el conocimiento de la gnosis de los ofitas ha sido transmitido en versión copta. Véase *Pistis Sophia: Opus gnosticum Valentino adjudicatum a codice manuscripto coptico Londinensi descriptis et latine vertit M. G. Schwartz. Edidit J. H. Petermann, Berlin*, 1851. Trad. francesa por C. Amélineau, 1895; trad. inglesa por G. R. S. Mead, 1921 (hay también una trad. del copto, por George Horner, con introducción de F. Legge, 1924), trad. alemana (junto con los otros dos textos a continuación mencionados) por Carl Schmidt, 1905 (en la serie: *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten*, mencionada en la bibliografía del artículo CRISTIANISMO). Los dos libros Jehú y un tratado anónimo, o sean los dos textos antes aludidos, han sido editados, a base de un códice copto (el *Papyrus Brucianus*) por Amélineau, *Notice sur le Papyrus gnostique Bruce*, 1891, y por Carl Schmidt, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus*, 1892. Sobre este último texto, véase la trad. del copto y el comentario de Charlotte A. Baynes,

GNO

A Coptic Gnostic Treatise contained in the Codex Brucianus (Bruce MS. 96. Bod. Lib. Oxford), 1933. — Véase el abundante material histórico y filológico contenido en A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, 1894 (especialmente el vol. I: *Die Chronologie*); por lo demás, todas las historias del cristianismo (véase) y de la filosofía se refieren al tema. De Harnack Cfr. asimismo *Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnostizismus*, 1873. — Además: H. L. Mansel, *The Gnostic Heresies of the First and Second Centuries*, ed. B. Lightfoot, 1875. — Ignaz von Döllinger, *Geschichte der gnostisch-manichäischen Sekten im früheren Mittelalter*, 1890. — C. Amélineau, *Essai sur le gnosticisme égyptien*, 1887. — Friendländer, *Der vorchristliche jüdische Gnostizismus*, 1898. — C. Schmidt, *Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum*, 1900. — E. de Faye, *Introduction à l'étude du gnosticisme au IIe et au IIIe siècles*, 1903. — E. H. Schmidt, *Die Gnosis. Grundlagen der Weltanschauung einer höheren Kultur*. I. *Die Gnosis des Altertums*, 1903. — Ernesto Buoiuti, *Lo gnosticismo, storia d'antica lotte religiosa*, 1907. — W. Bousset, *Hautprobleme der Gnosis*, 1907 (Bousset redactó los artículos sobre Gnosis y Gnosticismo en la *Realenzyklopädie*, de Pauly-Wissowa). — W. Köhler, *Die Gnosis*, 1911. — J. P. Steffes, *Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum katholischen Dogma*, 1922. — Hans Leisegang, *Die Gnosis*, 1924. — F. C. Burkitt, *Church and Gnosis. A Study of Christian Thought and Speculation in the second Century*, 1932 (Burkitt sostiene una tesis inversa a la de Gilson; el gnosticismo es, según él, un "problema interno" del cristianismo). — Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*. I. *Die mythologische Gnosis*, con una introducción titulada "Zur Geschichte und Methodologie der Forschung", 1934; 2ª ed., 1954; II, 1, *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, 1954. — S. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, 1947. — S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, 1947. — G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, 1951. — A. -J. Festugière, O. P., *La révélation d'Hermès Trimegiste* (tomo IV. *Le Dieu inconnu et la Gnose*, 1954). — H. Cornélis y A. Léonard, *La gnose éternelle*, 1959. — Serge Hurin, *Les gnostiques*, 1959 (Que sais-je?, 808). — S. Pétrement, "La notion de gnosticisme", *Revue de Méthaphysique et de Morale*, Année

GOB

65 (1960), 385-421. — K. Rudolph, *Die Mandäer*, 2 vols., 1960-1961. — A. Wlostock, *Laktanz und die philosophische Gnosis. Untersuchungen zur Gethichie und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung*, 1960. — Lady E. Stefana Drower, *The Secret Adam, A Study of Nasorean Gnosis*, 1961. — Véase también H. Söderber, *La religion des Cathares. Étude sur le gnosticisme de la basse antiquité et du moyen âge*, 1949.

GOBINEAU (ARTHUR, CONDE DE) (1816-1882), nac. en Ville d'Avray, en las proximidades de Paris, estudió, especialmente en su obra capital, el problema de la decadencia de las civilizaciones. Esta decadencia no es debida, a su entender, a las causas que usualmente se citan: la corrupción, la irreligión o la lujuria. Tampoco es debida a la acción de los gobernantes. Un pueblo degenerado o decadente, dice Gobineau, es aquel que ya no posee el mismo valor intrínseco que antes, es decir, "el que no posee ya la misma sangre en sus venas", a causa de haber sido afectada su sangre por "continuas adulteraciones" (*Essai*, Cap. IV). Esto supone que hay diferencias de valor entre razas humanas y que, por consiguiente, una raza puede "contaminar" a la otra. El biologismo que supone esta noción de Gobineau no ha sido negado por su autor. Todo lo contrario; él mismo compara un pueblo con un cuerpo humano, y hace consistir el valor primordial de éste en su "vitalidad". De ahí que Gobineau se ocupe especialmente de señalar cuáles son las condiciones que debe cumplir un pueblo para mantenerse inmune a la degeneración. Pero como estas condiciones dependen esencialmente, a su entender, de la pureza de la raza, resultará que la raza primero y su pureza después serán para él el fundamento de cualquier filosofía de la historia. La exaltación de la raza germánica debe ser comprendida a la luz de esta idea. Pues la raza germánica es, afirma, la mas alta variedad del tipo blanco, superior a las demás variedades y, por supuesto, incomparable con los tipos amarillo y negroide —para Gobineau, el ínfimo tipo— (*Essai*, Cap. XVI). En último término, decir "raza" es decir "raza germánica", en el mismo sentido en que se dice de alguien que es "un hombre de raza". Pero el término 'raza' se pue-

GOB

de aplicar también, a los efectos de la medición de valor, a los diversos tipos. En la raza radican, según Gobineau, todos los valores (o disvalores), no sólo físicos, sino también espirituales. Reducir la multiplicidad racial a la idea de un humanismo es, a su entender, una degeneración de la historia y el principio de la decadencia para todas las razas superiores. La desigualdad de las razas es, por consiguiente, una desigualdad física y espiritual; su mutua relación no es una función de su diferencia, sino de su necesaria subordinación. Por eso es preciso conservar pura la raza y en particular la raza germánica como natural dominadora de las restantes, pues su mezcla significaría necesariamente su desaparición. La filosofía de la historia de Gobineau se reduce de este modo a un naturalismo idealista, en el cual el primer término es representado por la interpretación de la historia a base de un factor real natural, y el segundo por la determinación de una finalidad.

La obra en la cual Gobineau desarrolla su teoría histórica es el *Essai sur l'inégalité des races humaines*, 4 vols., 1853-1855, nueva ed., 2 vols., 1940 (trad. esp.: *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, 1936). — Importante es también la obra *Les religions et les philosophies dans l'Asie Centrale*, 1865. — Véase también: *Correspondance entre Alexis de Tocqueville et Arthur de Gobineau*, 1908, ed. L. Schemann. — Véase: E. Kretzer, G., R. Dreyfus, *La vie et les prophéties du comte de G.*, 1905. — Fritz Friedrich, G.-Studien, 1906. — L. Schemann, *G. und die deutsche Kultur*, 1910, 7ª ed., 1934. — M. Lange, *Le comte de G. Étude biographique et critique*, 1924. — I. de Lacretelle, *Quatre études sur G.*, 1927. — Reinhold Falk, *Die weltanschauliche Problematik bei G.*, 1936. — A. Combris, *La philosophie des races du comte de G. et sa portée actuelle*, 1937.

GOBLOT (EDMOND) (1858-1935), nac. en Mamers (Sarthe), profesor en Caen y en la Universidad de Lyon, ha seguido fielmente la tradición racionalista francesa y en frecuentes ocasiones las tendencias de la "filosofía asimilacionista" en la que se han destacado, entre otros, Brunschvicg y Lalande. Estas tendencias han sido aplicadas por Goblot no solamente a los problemas lógicos y de

GOC

filosofía de las ciencias, sino también a problemas sociológicos. En su última obra importante, sobre la lógica de los juicios de valor, Goblot ha desarrollado algunos puntos de vista de índole personalista.

Obras: *Essai sur la classification des sciences*, 1898. — *Justice et Liberté*, 1902. — *Traité de Logique*, 1918 (trad. esp.: *Tratado de lógica*, 1929). — *Le système des sciences, le vrai, l'intelligible et le réel*, 1922. — *La barrière et le niveau. Étude sociologique sur la bourgeoisie française moderne*, 1930. — *La logique des jugements de valeur*, 1927. — Hay trad. esp. (1933 y otras ediciones) de su *Vocabulaire philosophique* (1901): *El vocabulario filosófico* (últ. ed., 1945). — Véase J. Kergomard, P. Salzi, F. Goblot, *Edmond Goblot (1858-1935). La vie, l'oeuvre*, 1937.

GOELENUS (RUDOLF [GLÖCKER]) (1547-1628), llamado "el Viejo", nac. en Corbach (Waldeck), fue profesor en la Universidad de Marburgo. Goelenius fue uno de los que siguieron a la vez las doctrinas aristotélicas de Melanchton y algunas de las teorías lógicas de Pierre de la Ramée (Petrus Ramus); es usual por ello llamarlo semi-remista. La importancia de Goelenius reside en sus contribuciones a la terminología filosófica (p. ej., en la introducción del vocablo 'psicología' [VÉASE] y en su recopilación y ordenación de los sentidos de los vocablos filosóficos en su influyente léxico). Por sus trabajos eruditos Goelenius fue llamado (por Ioan. Wirtzius Tig P. en el "Prefacio" al *Lexicon Goelenius Sophiae Titan*).

Obras: *Physicarum rerum... sequentes Theses philosophicas*, 1587. — *Problematum logicorum... pars prima*, 1589. — *Ψυχολογία, hoc est de hominis perfectione, animo, et in primis ortu hujus, commentationes et disputationes quorundam Theologorum & Philosophorum nostrae aetatis, quos proxime sequens praefationem pagina ostendit*, 1590. — *Problemata rhetorica*, 1596. — *Ratio solvendi vitiosas argumentationes*, 1598. — *Scholae seu disputationes physicae*, 1602. — *Conciliator philosophicus*, 1609. — *Isagoge in peripateticorum et Scholasticorum primam philosophiam quae vulgo dicitur Metaphysica*, 1612. — *Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*, 1613; reimp., 1962. — *Problematum logicorum et philosophicarum... partes iv*, 1614. — *Lexicon philosophicum graecum*, 1615 (con apéndice de voces y frases

GOD

latinas usadas en filosofía). — *Acro-
telention astrologicum*, 1618. — *Phy-
siognomia*, 1625.

GÖDEL (KURT) nac. (1906) en Brno (Checoslovaquia), se trasladó en 1924 a Viena y en 1940 a Princeton (New Jersey), donde es miembro permanente del Institute for Advanced Study. Entre sus contribuciones a la lógica matemática figuran su teorema de la incompletitud con la prueba de que la teoría numérica elemental y cualquier lógica suficientemente rica para alojarla son o inconsistentes (véase CONSISTENTE) o incompletas (v. COMPLETO); su teorema y la prueba de que no puede formalizarse una prueba de consistencia para todo sistema bien definido de axiomas a base de tales axiomas; y, finalmente, su demostración de que la hipótesis cantoriana del continuo (v.) es consistente con los demás axiomas de la teoría de los conjuntos si estos axiomas son consistentes. Nos extendemos con más detalle sobre los dos primeros teoremas en el artículo Gödel (Prueba de), donde resumimos su método de aritmetización de la sintaxis.

Escritos: "Die Vollständigkeit der Axiome des logischen Funktionenkalküls", *Monatshefte für Mathematik und Physik*, XXXVII (1930), 349-60. — "Ueber formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme", I, *Ibid.*, XXXVIII (1931), 173-98. "Zur intuitionistischen Arithmetik und Zahlentheorie", *Ergebnisse eines mathematischen Kolloquiums*, Heft 2 (de 1929-30, publicado 1932), págs. 34-8. — *On Undecidable Propositions of Formal Mathematical Systems*, 1934 (mimeog.). — *The Consistency of the Axiom of Choice and of the Generalized Continuum-Hypothesis with the Axioms of Set Theory*, 1940 (en *Annals of Mathematics*, 3), reimpressiones con ligeras correcciones y adiciones, 1951, 1953. — "Russell's Mathematical Logic", en *The Philosophy of B. Russell*, ed. P. A. Schilpp, 1944, págs. 123-53. — "Über eine bisher noch nicht benützte Erweiterung des finiten Standpunktes", *Dialectica*, XII (1958), 280-6.

GODEL (PRUEBA DE). Hasta 1931 se creyó que era posible llevar a cabo el programa de completa axiomatización de la matemática propugnado por David Hubert y otros autores. Se suponía que podía hallarse un sistema logístico en el cual se

GOD

alojara la matemática (clásica), y que podía probarse que tal sistema era completo (véase) y consistente (véase). Kurt Gödel (véase) echó por tierra semejante suposición. Mostró que, dado un sistema logístico razonablemente rico (el sistema de los *Principia mathematica* o el sistema axiomático de los conjuntos elaborado por Zermelo, Fraenkel y J. von Neumann), tal sistema es esencialmente incompleto, por aparecer cuando menos un enunciado o teorema que no es decidible (véase) en el sistema.

Con el fin de realizar su propósito, Gödel se valió de lo que se ha calificado de aritmetización de la sintaxis (véase). Consiste en correlacionar cada uno de los signos de un cálculo dado con números de la aritmética natural elemental. Así, tenemos las correlaciones siguientes.

Para los signos del cálculo:

' \sim ' se correlaciona con '1',
' \vee ' se correlaciona con '2',
' \supset ' se correlaciona con '3',
' \exists ' se correlaciona con '4',
' $=$ ' se correlaciona con '5',
'0' se correlaciona con '6',
'S' se correlaciona con '7',
'(' se correlaciona con '8',
)' se correlaciona con '9',
' \cdot ' se correlaciona con '10'.

Para las variables usadas en el cálculo:

'p' se correlaciona con '12',
'q' se correlaciona con '15',
'r' se correlaciona con '18',
'p'' se correlaciona con '21',
'q'' se correlaciona con '24',
'r'' se correlaciona con '27',

y así sucesivamente. A la vez:

'x' se correlaciona con '13',
'y' se correlaciona con '16',
'z' se correlaciona con '19',
'x'' se correlaciona con '22',
'y'' se correlaciona con '25',
'z'' se correlaciona con '28',

y así sucesivamente. A la vez:

'P' se correlaciona con '14',
'Q' se correlaciona con '17',
'R' se correlaciona con '20',

y así sucesivamente.

Para la lectura de los signos del cálculo correlacionados con '1', '2' y '3', véase CONECTIVA. Para la lectura del signo correlacionado con '5', véase IDENTIDAD. Para la lectura de los signos correlacionados con '8' y '9', véase PARÉNTESIS. El signo correlacionado con '6' es un cero. El

GOD

signo correlacionado con '7' se lee 'el próximo número sucesor' o 'sucesor'. El signo correlacionado con '10' es un signo de puntuación. Las variables correlacionadas con '12', '15', '18', etc., son variables sentenciales (véase SENTENCIA, PROPOSICIÓN). Las variables correlacionadas con '13', '16', '19', etc., son variables individuales (véase VARIABLE, CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL Y CUANTIFICADOR). Las variables correlacionadas con '14', '17', etc., son variables predicados (véase VARIABLE, PREDICADO, CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL Y CUANTIFICADOR; nosotros hemos usado comunmente en esta obra 'F', 'G', 'H', 'F'', 'G'', 'H'', etcétera). Se observará que cada serie de correlaciones empieza con un número y sigue según una cierta ley (sucesión de números naturales por enteros hasta 10 la primera serie, sucesión de números naturales a partir de 12, de modo que cada número sea mayor que 10 y sea divisible por 3 en la segunda, etc.).

Una vez en posesión de estas reglas, se procede a expresar numéricamente cualquier fórmula dada. A tal efecto, se van tomando los números que corresponden a cada uno de los signos (signos propiamente dichos y variables) y se colocan como exponentes de la serie de los números primos, se multiplican entonces entre sí tales números primos elevados a las correspondientes potencias, y se obtiene un número que es calificado de número gödeliano. Por ejemplo, el número gödeliano de la fórmula del cálculo sentencial $p \supset q$ es el producto siguiente:

$$2^{12} \times 3^3 \times 5^{15}$$

El número gödeliano de la fórmula del mismo cálculo $p \supset (p \vee q)$ es el producto siguiente:

$$2^{12} \times 3^3 \times 5^8 \times 7^{12} \times 11^2 \times 13^{15} \times 17^9$$

El número gödeliano de la fórmula del cálculo cuantificacional elemental ($\exists x$) Px es el producto siguiente:

$$2^8 \times 3^4 \times 5^{13} \times 7^9 \times 11^{14} \times 31^3$$

El número gödeliano de la fórmula correspondiente a uno de los axiomas de la teoría numérica elemental ($\exists x$) ($x = Sy$), o sea la fórmula según la cual cada número tiene un sucesor inmediato, es:

GOD

$2^8 \times 3^4 \times 5^{13} \times 7^9 \times 11^8 \times 13^{13} \times 17^5 \times 19^7 \times 23^{16} \times 29^9$, y así sucesivamente.

El cálculo queda, así, aritmetizado, y de tal suerte que a cada fórmula corresponde un número único, el cual puede descomponerse a su vez en sus factores primos, con lo cual, dado un número gödeliano, se puede ver a qué fórmula del cálculo corresponde.

A la posibilidad de representar numéricamente las fórmulas del cálculo se añade la posibilidad, en el presente caso más importante, de representar numéricamente enunciados metamatemáticos (locuciones sintácticas) sobre el cálculo. Así, por ejemplo, dado un cálculo, C , pueden aritmetizarse enunciados tales como: x es un signo de C , x es una prueba en C , así como enunciados sobre propiedades metalógicas de C , tales como: C es completo, C es consistente, etcétera.

De este modo, los metateoremas de la sintaxis de un cálculo dado pueden ser expresados mediante teoremas de la teoría numérica elemental y probados dentro de tal teoría.

Ahora bien, Gödel encontró una locución sintáctica relativa a una fórmula aritmética expresable mediante cierto número gödeliano que afirma que tal fórmula no es demostrable. La locución sintáctica en cuestión puede a su vez representarse mediante un número gödeliano correspondiente a una fórmula aritmética. Puede entonces probarse que tal fórmula es demostrable si y sólo si la negación de la misma fórmula es asimismo demostrable. Se trata, pues, de una fórmula indecidible.

A base de ello se establece entonces si la locución sintáctica que afirma la consistencia de la aritmética puede ser demostrada. El resultado es negativo. En efecto, la locución de referencia puede ser representada mediante una fórmula aritmética tal, que si esta fórmula es demostrable, entonces la mencionada fórmula indecidible es también demostrable. Mas puesto que se ha establecido que la fórmula indecidible no es demostrable, debe concluirse que la locución que afirma la consistencia de la aritmética no es tampoco demos-

GOD

trable. La locución que afirma que la aritmética es consistente es, pues, indecidible.

Aunque puede construirse un sistema lógico dentro del cual la locución que se había probado como indecidible resulte decidible, siempre será posible encontrar en tal sistema otra locución indecidible. La construcción de otro sistema lógico que resuelva la dificultad anterior no resolverá, empero, definitivamente la cuestión, pues en el interior de tal sistema se encontrará por lo menos otra locución indecidible. Por más sistemas lógicos que se construyeran, no se haría sino hacer retroceder indefinidamente el hallazgo de un supuesto cálculo completo y consistente capaz de alojar en su seno la matemática. Todo sistema lógico de tal especie debe poseer reglas de inferencia más ricas que el cálculo sobre el cual se pronuncia, y en el interior del sistema vuelve a aparecer la dificultad apuntada. En suma, si el sistema es completo, no es consistente; si es consistente, no es completo. J. Findlay (Cfr. art. cit. *infra*) ha presentado una interesante versión lingüística de los resultados de Gödel. Resumiremos (y simplificaremos) las ideas de Findlay en los siguientes párrafos.

Ante todo hay que distinguir entre un enunciado y un cuasi-enunciado (lo que Findlay llama *statement-form*). Un cuasi-enunciado es una expresión que contiene variables libres. Esta expresión se convierte en un enunciado cuando tales variables se sustituyen por expresiones con un significado constante.

Consideremos ahora un enunciado, el cual introduciremos como sigue: El enunciado resultante de sustituir la variable en el cuasi-enunciado X por el nombre del cuasi-enunciado en cuestión. (1)

Digamos de (1) que es indemostrable. Escribiremos entonces: Es indemostrable el enunciado resultante de sustituir la variable en el cuasi-enunciado X por el nombre del cuasi-enunciado en cuestión.

Consideremos ahora otro enunciado, el cual introduciremos como sigue:

El enunciado resultante de sustituir la variable en el cuasi-enun-

GOD

ciado 'Es indemostrable el enunciado resultante de sustituir la variable en el cuasi-enunciado X por el nombre del cuasi-enunciado en cuestión' por el nombre del cuasi-enunciado en cuestión. (2) De (2) podemos afirmar su indemostrabilidad. Tendremos entonces: Es indemostrable el enunciado resultante de sustituir la variable en el cuasi-enunciado 'Es indemostrable el enunciado resultante de sustituir la variable en el cuasi-enunciado X por el nombre del cuasi-enunciado en cuestión' por el nombre del cuasi-enunciado en cuestión. (3)

Llamemos E a (3). Es obvio que E afirma que un cierto enunciado es indemostrable. Ahora bien, si sustituimos la variable 'X' en el cuasi-enunciado a que nos referimos en E por el mismo cuasi-enunciado, obtenemos:

Es indemostrable el enunciado resultante de sustituir la variable en el cuasi-enunciado 'Es indemostrable el enunciado resultante de sustituir la variable en el cuasi-enunciado X por el nombre del cuasi-enunciado en cuestión' por el nombre del cuasi-enunciado en cuestión. (4)

Llamemos E' a (4). Es obvio que E' es igual a E . Por lo tanto, tenemos un enunciado que dice de sí mismo que es indemostrable. Esto significa que tal enunciado no es demostrable por medio del lenguaje al cual pertenece. Si el enunciado en cuestión es demostrable, entonces es indemostrable, pues tal enunciado afirma de sí mismo que es indemostrable. Si el enunciado en cuestión es refutable, entonces es demostrable. Tal enunciado es, pues, indecidible (véase DECIDIBLE) en el lenguaje en el cual se expresa.

Véase la bibliografía de GÖDEL (KURT). Además: B. Rosser, "An Informal Exposition of Proofs of Gödel's Theorems and Church's Theorem", *The Journal of Symbolic Logic*, IV (1939), 53-60. — J. Findlay, "Gödelian Sentences: A Non-Numerical Approach", *Mind*, N. S. LI (1942), 259-65. — A. Mostowski, *Sentences Undecidable in Formalized Arithmetic. An Exposition of the Theory of K. Gödel*, 1952. — J. Ladrière, *Le théorème de Gödel*, 1954. — Id., id., *Les limitations internes des formalismes. Étude sur la signification du*

GOD

théorème de Gödel et des théorèmes apparentés dans la théorie des fondements des mathématiques, 1956 (tesis). — Wolfgang Stegmüller, *Unvollständigkeit und Unentscheidbarkeit. Die metamathematischen Resultate von Gödel, Kleene, Rosser und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung*, 1959. — Ernest Nagel y James R. Newman, *Gödel's Proof*, 1958 (trad. esp.: *La prueba de Gödel*, 1959 [Centro de Estudios Filosóficos. Univ. Nac. de México, Cuaderno 6]) (Crítica en H. Putnam, *Philosophy of Science*, XXVII [1960], 205-7). — Véase también John Myhill, "Some Philosophical Implications of Mathematical Logic", *The Review of Metaphysics*, VI (1952), 165-98.

GODOFREDO DE FONTAINES, Godefredus de Fontibus (t 1306) nac. en Fontaines-lez-Hozémont, en la región de Lieja, estudió en París, donde fue maestro de teología y miembro de la Sorbona. En 1300 fue elegido obispo de Tournai, pero renunció al cargo por haber sido discutida la elección. Su filosofía sigue en general la línea del tomismo, oponiéndose al respecto a las tesis de Enrique de Gante. Sin embargo, en algunos puntos importantes Godofredo no se manifiesta partidario de la doctrina de Santo Tomás. Ello aparece sobre todo en la teoría de la distinción entre la esencia y la existencia. Según Godofredo, en efecto, no hay distinción entre ellas inclusive en los seres creados. Se ha observado, empero, que esta posición de Godofredo está destinada sobre todo a solucionar los inconvenientes que plantearía una distinción que equivaliera a una separación de esencia y existencia como si fueran dos cosas. En la doctrina del conocimiento, aunque Godofredo defiende la teoría tomista de la abstracción frente a la agustiniana de la iluminación, acentúa considerablemente la pasividad del entendimiento pasivo, haciendo que el entendimiento activo presente al pasivo la representación en tal forma que aparece la esencia sola y directamente aprehensible. Esta pasividad se manifiesta asimismo en la voluntad. En efecto, ésta es movida, según Godofredo, únicamente por el objeto. Ello no significa afirmar que los actos estén determinados. En rigor, el objeto de la voluntad es el bien indeterminado, el cual no se halla incorporado en ningún objeto particular. La voluntad quiere el bien, pero no

GOD

una determinada especie de bien. En lo que toca al problema del principio de individuación, Godofredo se inclinó en favor de la teoría que funda tal principio en la forma substancial.

Se deben a Godofredo de Fontaines quince *Quodlibetos* (*Quaestiones quodlibetales*). Edición de los mismos en *Les Quodlibets de Godefroid de Fontaines*, en la serie *Les Philosophes Belges: Les quatre premiers quodl.*, 1904, ed. M. de Wulf (Vol. II de la citada serie). — *Quodl. V, VI, VII*, 1914, ed. M. de Wulf y J. Hoffmans (vol. III). — *Quodl. VIII*, 1924, ed. J. Hoffmans (vol. III). — *Quodl. IX*, 1928, ed. J. Hoffmans (vol. IV). — *Quodl. X*, 1931, ed. J. Hoffmans (vol. IV). — *Quodl. XI, XII*, 1932, ed. J. Hoffmans (vol. V). — *Quodl. XIII, XIV*, 1935, ed. J. Hoffmans (vol. V). — *Quodl. XV*, 1937, ed. O. Lottin (vol. XIV). — El vol. XIV de *Les Philosophes Belges* incluye asimismo la ed. de *Tres Quaestiones Ordinariae* de G. de F. por O. Lottin y un "Étude sur les mas. des Quodlibets" por J. Hoffmans y A. Pelzer. — Permanecen inéditas tres *Quaestiones disputatae de virtutibus*, glosas a la *Summa Theologiae* de Santo Tomás. — Véase M. de Wulf, *Un théologien-philosophe du XIIIe siècle. Étude sur la vie, les oeuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines*, 1904. — O. Lottin, *Psychologie et morale au XIIe et XIIIe siècles*, I (1942), págs. 304-39; II, 267-9; IV, 575-99. — Id., id., "Le libre arbitre chez G. de F.", *Revue néoscholastique de philosophie*, XL (1937), 213-41. — Id., id., "Le Thomisme de G. de F.", *ibid.*, XL (1937), 554-73. — Robert J. Arway, "A Half Century of Research on Godfrey of F.", *The New Scholasticism*, XXXVI (1962), 192-218.

GODOFREDO DE SAN VÍCTOR (o de Breteuil) (t 1194), uno de los llamados "Victorinos" (VÉASE), trató en la *Fons philosophiae* de la clasificación de los saberes y de la cuestión de los universales. En los tres libros del *Microcosmus* presentó una imagen del hombre en su puesto dentro del cosmos. El hombre es, según Godofredo de San Victor, un reflejo del universo, un peregrino en lo natural hacia el reino de lo sobrenatural. Escrito en forma de un comentario a los primeros versículos del *Genesis*, la Escritura es interpretada simbólicamente. Así, los primeros días de la creación simbolizan la naturaleza; los últimos tres días, la gracia. Godofredo de San Victor reveló en esta última obra tendencias platónicas y huma-

GOE

nistas, habiendo sido calificado de "humanista cristiano" (Ph. Delhaye).

Edición de obras en Migne, P. L. CXCVI. Ed. de *Fons philosophiae* por A. Charma, 1868; ed. crítica por P. Michaud-Quantin, 1956 [Analecta mediaevalia namurcensia, 7]. Ed. crítica del *Microcosmus* por Philippe Delhaye: *Le Microcosmus de Godefroy de Saint-Victor. Étude théologique*, 1951, con introducción por el editor sobre la vida, obras y doctrina de Godofredo.

GOETHE (JOHANN WOLFGANG) (1749-1832), nac. en Frankfurt am M., es una de esas grandes figuras literarias que por lo común no suelen ser incluidas en las historias de la filosofía. Le dedicamos, sin embargo, unas líneas por las mismas razones que dedicamos un breve artículo a Dante (véase DANTE ALIGHIERI): porque se trata de uno de los grandes "poetas filósofos" en donde el pensamiento filosófico desempeña un papel más importante que en otros grandes poetas. De todos modos hay que reconocer que en la obra literaria de Goethe la filosofía no tiene una función tan importante como la que tiene la teología en la *Divina Comedia*, de Dante.

Aun cuando reconoció que no poseía "órgano apropiado" para el pensamiento filosófico, Goethe desarrolló y, sobre todo, dio por supuestas ciertas ideas filosóficas inspiradas en parte por su actitud frente a la Naturaleza y en parte por el conocimiento de ciertos autores de tendencia más o menos "monista" — autores como Giordano Bruno, Spinoza y, en su propia época, Schelling. Goethe concibió la realidad principalmente como "Naturaleza" y como una "Naturaleza que no se esconde" por ser lo mismo su "interior" y su "aparición". La Naturaleza es un gran "Todo" que manifiesta un número infinito de formas en evolución constante. Ello no significa que la Naturaleza sea "caótica". Las formas naturales están organizadas de acuerdo con "formas primitivas", *Urformen*. El conocimiento de estas "formas primitivas" se da a través de la observación, estudio y paciente clasificación de las "cosas naturales", pero en último término no es asunto de inducción, sino de intuición. Las protoformas naturales se intuyen en una sola mirada, de la cual sólo los "espíritus productivos" son capaces. Una vez conocida la proto-forma se cono-

GOE

cen y se comprenden las diversidades a que ha dado origen. El reconocimiento de que las formas naturales se hallan en evolución continua indica que Goethe era "evolucionista". Pero su evolucionismo no es mecanicista, sino, por decirlo así, morfológico. Las proto-formas pueden ser de las plantas (*Urelanzen*) y de los animales (*Urtieren*), pero es posible que unas y otras deriven de una más primitiva proto-forma natural (*Urform*).

Los dos movimientos principales en la evolución de las formas naturales son la concentración y la expansión. Entre los dos se establece un equilibrio dinámico que hace posible el cambio continuo sin que se produzcan desarmonías.

Muy discutida fue la teoría de los colores (*Farbentheorie*) de Goethe, aceptada por varios filósofos (por ejemplo, Schopenhauer) como la "verdadera teoría" frente a la teoría newtoniana. Goethe intentaba explicar todos los colores de acuerdo con combinaciones de luz y sombra y rechazaba toda explicación propiamente física, fuese atomista o fuese ondulatoria.

Interesante en el estudio de "la filosofía" de Goethe es su contacto con la filosofía kantiana, a cuyo estudio le indujo Schiller. Goethe encontró en la filosofía de Kant cierta confirmación de su tesis del "proto-fenómeno", el cual comparó con una idea (regulativa) de la razón.

De los "tratados filosóficos" y "científicos" de Goethe mencionamos: *Beiträge zur Optik*, 1791-1792 (ed. J. Schuster, 1928). — *Über den Zwischenkiefer des Menschen und der Tiere*, 1786. — *Versuch, die Metamorphose der Pflanzen zu erklären*, 1790. — *Zur Farbenlehre*, 1810 (ed. G. Ipsen, 9ª ed., 1937 y H. Wohlbold, 2ª ed., 1932). — *Zur Naturwissenschaft überhaupt, besonders zur Morphologie*, 1817-1824. — Selección de escritos de interés filosófico y científico: *Goethes Philosophie aus seinen Werken*, ed. M. Heynacher, 2ª ed., 1922. — Ed. crítica de escritos científicos: *Goethes Schriften zur Naturwissenschaft*, ed. R. Matthaei, G. Schmid, W. Troll, L. Wolff. Contiene 3 partes: I: Geología y mineralogía (3 vols., 1947-1949); II: Óptica (5 vols., vol. I, 1951); III: Morfología (5 vols., en curso de publicación). — Reveladoras con las conocidas *Conversaciones con Goethe*, de Eckermann. Entre las numerosas ediciones de obras de Goethe mencionamos: *Wer-*

GOM

ke, ed. K. Goedeke, Stuttgart (Cotta), 36 vols., 1882. — *Werke*, ed. Grote, 20 vols. — *Werke*, Sanssouci-Ausgabe, 10 vols., Potsdam. — *Sämtliche Werke in chronologischer Folge*, ed. Schüddekopf, Höfer y otros, Berlín, 45 volúmenes, 1909-1932. — *Werke*, ed. R. Müller-Freienfels, Berlín, 30 vols., 1921. — *Sämtliche Werke*, Jubiläums-Ausgabe, ed. E. von den Helten, Stuttgart (Cotta), 40 vols. y 1 de Índices. — *Werke*, ed. E. Merian-Genast, Basilea, 12 vols., 1949. — *Gedankenausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, ed. Ernst Beutler, 24 vols. (17 vols. con obras, 4 con correspondencia y 3 con conversaciones), Zürich (Artemis-Verlag), 1948 y siguientes. — Sobre Goethe, principalmente en su aspecto filosófico, véase: Hermann Siebeck, *Goethe als Denker*, 1902. — Thomas Davidson, *The Philosophy of Goethes "Faust"*, 1906. — Karl Vorländer, *Kant, Schiller, Goethe*, 1907. — George Santayana, *Three philosophical Poets* (Lucrecio, Dante, el "Fausto" de Goethe), 1910 (trad. esp.: *Tres poetas filósofos*, 1943). — Georg Simmel, *Goethe*, 1913 (trad. esp., 1949). — Bruno Bauch, *Goethe und die Philosophie*, 1928. — Ferdinand Weinhandl, *Die Metaphysik Goethes*, 1932. — Benedetto Croce, *Nuovi saggi sul Goethe*, 1934. — José Ortega y Gasset, *Pidiendo un Goethe desde dentro*, 1934. — Eduard Spranger, *Goethes Weltanschauung. Reden und Aufsätze*, 1946. — F. J. von Rintelen, *Der Rang des Geistes. Goethes Weltverständnis*, 1955. — C. I. Gulian, *Goethe si problemete filosofiei*, 1957 (*G. y los problemas filosóficos*).

GÓMEZ PEREIRA (1500-¿1558?) nac. probablemente en Medina del Campo, expuso en su obra principal, la *Antoniana Margarita*, la "paradoja" de que los animales carecen de facultades sensibles (*brutus sensa carere*), expresada comunmente mediante la tesis de que los animales no tienen alma. Gómez Pereira —que había estudiado la filosofía de su tiempo, especialmente, según indica Menéndez y Pelayo, las doctrinas nominalistas, transformadas por él en un sentido sensualista— se valió para exponer su doctrina sobre todo de argumentaciones racionales en forma silogística; no se trata ni de un intento de comprobación experimental ni tampoco, como lo fue luego en Descartes, de la consecuencia de una previa concepción metafísica. Si los brutos poseyeran sensibilidad, arguye Gómez Pereira, ha-

GOM

bría que atribuirles entonces una inteligencia como la del hombre. A su vez, la imposibilidad de atribuirles el entendimiento —imposibilidad tanto empírica como asegurada por la filosofía y la teología— hace que tampoco la potencia sensitiva les sea permitida, pues la sensibilidad externa requiere el sentido común que es consecuencia del uso de los sentidos. De ahí la afirmación de que el movimiento de los animales es de índole "mecánica" y no "espontánea" (Gómez Pereira incluye el instinto en los movimientos desencadenados por causas extrínsecas al animal). La doctrina del automatismo de las bestias, que alcanzó gran resonancia a través de la filosofía natural cartesiana, fue muy discutida durante los siglos XVII y XVIII. Se ha discutido sobre todo hasta qué punto Descartes conoció o no las doctrinas de Gómez Pereira; partidarios y adversarios de Descartes dilucidaron el punto largamente. (Véase ALMA DE LOS BRUTOS.)

La obra principal de Gómez Pereira se titula: *Antoniana Margarita, opus nempe physicis, medicis, ac theologis non minus utile, quam necessarium* (Madrid, 1554; 2ª ed., Francfort, 1610; 3ª ed., Madrid, 1749). Gómez Pereira escribió también un tratado de medicina: *Novae veraeque medicinae, experimentis et evidentibus rationibus comprobatae. Prima pars* (Medina del Campo, 1558; 2ª ed., Madrid, 1749). — Véase J. M. Guardia, "Philosophes espagnols. Gómez Pereira", *Revue Philosophique*, XXVII (1889), 270-91, 382-407, 607-34. — Eloy Bullón, *Los precursores españoles de Bacon y Descartes*, 1905. — Narciso Alonso Cortés, "Gómez Pereira y Luis de Mercado. Datos para su biografía", *Revue Hispanique*, XXXI, (1914), 1-29. — M. Menéndez y Pelayo, "La 'Antoniana Margarita' de Gómez Pereira" (*La Ciencia española*, ed. M. Artigas, t. I, 1933, págs. 395-476). — Marcial Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (Siglo XVI)*, t. I, 1941, págs. 209-71. — M. Sánchez Vega, "Estudio comparado de la concepción mecánica del animal y sus principios en G. P. y R. Descartes", *Revista de filosofía*, N° 50 (Julio-Sep. 1954). — Entre los adversarios contemporáneos de Gómez Pereira se cuentan Miguel de Palacios, especialmente en su opúsculo *Obiectiones Licenciati Michaelis a Palacios Cathedratrici sacrae Theo-*

GOM

logiae in *Salmantina Universitate adversus nonnulla ex multiplicibus paradoxis Antonianae Margaritae*, que se publicó en 1555 junto con la defensa (*Apologia*) del propio Gómez Pereira.

GOMPERZ (HEINRICH) (1873-1944), nac. en Viena, fue "docente privado" en Berna y Viena, y profesor en la Universidad de Viena (1920-1934). Heinrich Gomperz se distinguió no sólo por sus trabajos sobre filosofía griega, sino por una doctrina filosófica llamada "patempirismo", situada en la línea del empirismo positivista y del empiriocriticismo coetáneamente defendido por Avenarius y otros autores. Su reducción de los conceptos a experiencias no significa, sin embargo, que éstas hayan de ser entendidas sólo desde un punto de vista psicológico. La experiencia es una realidad total y "neutral" que permite un análisis y aun una "concepción del mundo" (cosmoteoría), dividida por Gomperz en noología, ontología y cosmología. Ahora bien, esta concepción del mundo, fundada en el análisis puro de la experiencia, representa al mismo tiempo la base de toda experiencia posible. Esta base es proporcionada asimismo por un examen histórico de las concepciones del mundo relativas a cada una de las nociones últimas, examen que muestra hasta qué punto cada concepción no es sino la traducción conceptual de experiencias fundamentales, bien que en modo alguno arbitrariamente subjetivas. El método de Gomperz es, así, un método introspectivo-analítico y, en gran proporción, endopático, continuamente oscilante entre la descripción psicológica y la construcción lógica de lo real.

Obras principales: *Zur Psychologie der logischen Grundtatsachen*, 1897 (*Para la psicología de los hechos fundamentales lógicos*). — *Kritik des Hedonismus*, 1898 (*Crítica del hedonismo*). — *Ueber den Begriff des sittlichen Ideals*, 1902 (*Sobre el concepto del ideal moral*). — *Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit*, I, 1904; II-III, 1915; 3ª ed., 1927 (*La concepción de la vida de los filósofos griegos y el ideal de la libertad interna*). — *Weltanschauungslehre*, I, 1905; II, 1908. — *Das Problem der Willensfreiheit*, 1907 (*El problema de la libertad de la voluntad*). — *Sophistik und Rhetorik*, 1912 (*Sofística y Re-*

GON

tórica). — *Philosophie des Krieges in Umrissen*, 1914 (*Filosofía de la guerra en bosquejos*). — *Die Idee der überstaatlichen Weltordnung nach ihren philosophischen Voraussetzungen*, 1920 (*La idea del orden mundial internacional según sus supuestos filosóficos*). — *Die indische Theosophie vom geschichtlichen Standpunkt gemeinverständlich dargestellt*, 1925 (*La teosofía india desde el punto de vista histórico expuesta en forma popular*). — *Die Wissenschaft und die Tat*, 1934 (*La ciencia y la acción*). — *Ueber Sinn und Sinngebilde, Verstehen und Erklären*, 1929 (*Sobre el sentido y las formas significativas; entender y explicar*). — *Limits of Cognition and Exigences of Action*, 1938. — *Interpretation. Logical Analysis of a Method of Historical Research*, 1939. — *Philosophical Studies*, 1953, ed. D. S. Robinson.

GONSETH (FERDINAND) nac. (1890) en Jonvilier (Cantón de Berna, Suiza), profesor (1920-1921; 1921-1929) en las Universidades de Berna y Zurich, y desde 1929 en la Escuela Superior Técnica de Zurich, ha defendido en la filosofía de la matemática y luego en la filosofía general un "idoneísmo" que ha constituido el germen de una nueva concepción de la dialéctica y de la ciencia dialéctica. Esta neodialéctica ha sido luego desarrollada por varios autores pertenecientes a la Escuela de Zurich (véase), de la cual Gonseth puede ser considerado como el animador principal. Opuesto tanto al puro formalismo como al empirismo radical, Gonseth se ha esforzado justamente por reunir de nuevo los dos términos, lo cual representa a su vez una reunión de los opuestos que en el pensamiento tradicional se han dado bajo las formas del racionalismo y del irracionalismo. Esta reunión o conciliación tiene lugar por medio de la dialéctica, concebida no como una disciplina dada de una vez para siempre o en la cual el carácter "dialógico" de lo real y de los conceptos esté predeterminado de antemano por una metafísica al modo de Hegel, sino como un "sistema abierto", como una "experiencia perfeccionable". Gonseth rechaza de este modo las exigencias de una legitimación última y radical de "primeros principios", tanto bajo la forma intuitiva cartesiana como bajo la forma axiomática contemporánea. Estas exigencias obedecen al prejuicio de que la ciencia

GON

tiene que ser "predicativa", establecida sobre un fundamento asegurado de una vez para siempre. Mas la objetividad de la ciencia, opina Gonseth, no depende de tal "predicatividad", sino de la sumisión a una experiencia siempre dispuesta a rectificarse a sí misma. Sólo así podrá insertarse en el cuerpo de la ciencia lo teórico, lo experimental y lo intuitivo sin cercenar arbitrariamente ninguno de estos elementos. La ciencia dialéctica no es una ciencia acabada, sino una ciencia viva, que se hace continuamente, que elude tanto las determinaciones inflexibles de un *a priori* eidético como la disolución completa en un *a posteriori* radicalmente empírico. Por eso puede ser, según Gonseth, al mismo tiempo abierta y sistemática, lo cual permitirá situar dentro de un mismo ámbito no sólo razón y pensamiento, sino también ciencia y filosofía, y aun filosofía y acción.

Obras: *Les fondements des mathématiques*, 1926. — *Les mathématiques et la réalité*, 1936. — *Qu'est-ce que la logique?*, 1937. — *Philosophie mathématique*, 1939. — *La géométrie et le problème de l'espace* (Fasc. I: *La doctrine préalable*, 1945; Fasc. II: *Les trois aspects de la géométrie*, 1946; Fasc. III: *L'édification axiomatique*, 1946; Fasc. IV: *La synthèse dialectique*, 1949; Fasc. V: *Les géométries non euclidiennes*, 1952; Fasc. VI: *Le problème de l'espace*, 1955). — *Les sciences et la philosophie*, 1950. — *Études de philosophie des sciences*, 1950. — Véase también el volumen *Déterminisme et libre arbitre*. Entretiens présidés par F. Gonseth (1944), y los editoriales y artículos aparecidos en la revista *Dialectica* (fundada por Gonseth junto con Gaston Bachelard y Paul Bernays) desde 1947. — Véanse S. Gagnebin, M. Aebi, P. Bernays, artículos sobre F. G. en *Dialectica*, XIV, Nos. 2-3 (1960), 105-276, con bib. de F. G.

GONZALEZ Y DÍAZ TUÑÓN (CEFERINO) (1831-1894), nac. en Villoria (Asturias), miembro de la Orden de los Predicadores, cardenal arzobispo de Toledo (desde 1885), fue el más constante defensor de la filosofía de Santo Tomás en la España del siglo XIX. Ceferino González señala que la defensa de Santo Tomás no tiene por pretensión anular de raíz el movimiento filosófico moderno que reconoce haber producido (ocasionalmente las más veces, pero de

GOO

modo eficaz algunas) muchos de los progresos particulares de las ciencias. Lo que pretende es "modificar y corregir" tal movimiento, no resucitar la pseudo-dialéctica de una escolástica decadente. A tal fin debe revalorizarse la doctrina de Santo Tomás, ampliarla y librarla de errores (incluyendo los derivados de una interpretación exclusivamente peripatética). Ahora bien, en el curso de muchos de sus trabajos, Ceferino González parecía sobre todo interesarse por denunciar todos los errores modernos (de los ocasionalistas, racionalistas, escépticos, idealistas, positivistas, materialistas, panteístas, utilitaristas y hasta "pseudo-espiritualistas" como Reid o Cousin), errores centrados en Descartes, pues "el método, la idea de substancia, la teoría de las esencias, la del supuesto humano, la ideología, todo en Descartes inició la catástrofe filosófica, y tras la filosofía la social que se llevó a cabo". (*Estudios religiosos, filosóficos, etc.*, tomo I, prefacio.)

Obras: *Estudios religiosos, filosóficos, científicos y sociales*, 2 vols., 1873. — *Estudios sobre la filosofía de Tanto Tomás*, 3 vols., 1864, 2a ed., 1866. — *Historia de la filosofía*, 3 vols., 1878-1879, 2a ed., 4 vols., 1885, frecuentemente reimpresa. — Es asimismo autor del manual titulado: *Philosophia elementaria ad usum academiae ac praesertim ecclesiasticae juventutis*, 3 vols., 1868, 2a ed., 1877; hay una trad. esp.: *Filosofía elemental*, 1894. — Véase Guillermo Fraile, O. P., "El P. Ceferino González y Díaz Tuñón (1831-1894)", *Revista de Filosofía*, XV (1956), 465-88.

GOODMAN (NELSON) nac. (1906) en Somerville, Massachusetts (EE.UU.), profesor desde 1946 en la Universidad de Pennsylvania, en Filadelfia, se ha destacado por sus trabajos de análisis de la estructura de la experiencia y del lenguaje. Goodman ha investigado los componentes de la experiencia fenoménica en términos de cualidades. Ha investigado el problema de los llamados "condicionales contra-fácticos" (véase CONDICIONAL). La distinción entre enunciados que expresan leyes naturales y enunciados que expresan una universalidad meramente accidental ha llevado a Goodman a examinar las cuestiones relativas a la inferencia científica y a la naturaleza de la predicción.

GOO

Goodman se ha adherido firmemente al nominalismo o, mejor dicho, ha dado una versión del nominalismo que estima la más aceptable. Originariamente rechazó las entidades abstractas, pero luego estimó que era mejor formular la posición nominalista en términos del rechazo de clases, o negación a reconocer las clases. "El nominalismo, tal como lo concibo (y no hablo aquí en nombre de Quine), no supone excluir las entidades abstractas, los espíritus, las insinuaciones de inmortalidad, o cualquier otra cosa parecida, sino que requiere únicamente que cuanto es admitido como una entidad sea interpretado como un individuo." En otros términos, todas las entidades admitidas, independientemente de lo que éstas sean, deben ser tratadas como individuos.

Según Goodman, no podemos saber cómo es el mundo intentando saber cómo es dado (a lo sumo, sabemos qué sentimos cuando el mundo nos es dado), o intentando saber cómo debe ser visto (pues hay muchos modos posibles de representárnoslo), o intentando saber cómo tiene que ser descrito (pues puede ser descrito mediante muy diversas convenciones). Ello no significa, sin embargo, que o no podamos saber el modo como el mundo es, o que haya un modo "absoluto" ("místico") de saber de él con respecto al cual todos los demás modos sean defectivos. Significa sólo que hay muchos modos posibles de hablar acerca del mundo sin presuponer que existe correspondencia exacta entre nuestro hablar y el modo como el mundo es.

Obras: *The Structure of Appearance*, 1951. — *Fact, Fiction, and Forecast*, 1955. — Entre los artículos publicados por N. G. destacamos: "Steps Toward a Constructive Nominalism", *The Journal of Symbolic Logic*, XII (1947), 105-22 (en colaboración con W. van Quine). — "The Problem of the Counterfactual Conditionals", *Journal of Philosophy*, XLIV (1947), 113-28 (reimp. en *Fact, Fiction, and Forecast*; trad. esp. de este artículo: "El problema de los condicionales contra-fácticos", en *Antología semántica*, 1960, ed. Mario Bunge). — "A World of Individuals", en el volumen *The Problem of Universals. A Symposium*, 1956, págs. 13-31 (otras colaboraciones en el mismo volumen por Alonzo Church y I. M. Bochenski, O. P.). — "The Way the World Is", *The Review of Metaphysics*, XIV (1960),

GOR

48-56. — "About", *Mind*, N. S. LXX (1961), 1-24.

GORGIAS (t. ca. 380 antes de J.C.) de Leontini (Sicilia) fue enviado por su ciudad a Atenas hacia 427. Maestro de retórica, es considerado como un escéptico radical por las tres tesis procedentes de su escrito *Sobre el no ser o de la Naturaleza* (Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως): 1) Nada existe, pues si algo existiera debería proceder de algo o ser eterno. No puede proceder de algo, pues en este caso debería proceder del ser — entendido, como en los eleáticos, a modo de realidad inmutable— o del no ser; no puede ser eterno, pues debería ser infinito. Mas lo infinito no está en parte alguna, pues no está en sí ni en ningún otro ser. 2) Aunque hubiera un ser sería desconocido, pues si hubiera conocimiento del ser debería ser pensado. Pero lo pensado es distinto de lo que es (de la realidad pensada). 3) Aunque hubiese conocimiento del ser, sería incomunicable, a causa de la diferencia entre lo que se mienta y lo mentado; en efecto, no pueden entrar por los oídos las cualidades que corresponden a los ojos.

Muchas son las interpretaciones dadas de las tesis de Gorgias. Para algunos se trata de la defensa de las tesis eleáticas. Otros manifiestan que Gorgias es simplemente un escéptico radical. Otros, que las proposiciones de Gorgias se refieren únicamente al ser absoluto, pero no al ser o a la existencia "reales" (Loenen). Otros, que las tesis de Gorgias constituyen una especie de "memorial" de un grupo de sofistas: Jeniades, Cratilo, inclusive Protágoras, en parte Demócrito (Gigon). Otros, que Gorgias era indiferente al relativismo sofístico de su época, de modo que sus tesis no son relativistas, sino "neutrales".

El escrito antes citado —del cual se conservan solamente los argumentos— no fue el único producido por Gorgias; se le deben, o atribuyen, varios otros escritos: *Discursos*, un *Arte oratoria*, un *Epitafio*, un *Elogio de Helena* y una *Defensa de Palamedes*. Sin embargo, los argumentos referidos son los únicos filosóficamente importantes.

Referencias a la doctrina de Gorgias en Sexto, *Adv. Math.* (7, 65 sigs.) y en el escrito pseudo-aristotélico *De Melisso, Xenophane, Gorgia* (caps. 5 y 6). — Véase Diels-Kranz 82 (76).

GOR

— Sobre Gorgias: C. Schönborn, *De authentia declamationum Gorgiae*, 1826 (Dis.). — H. E. Foss, *De Gorgia Leontino commentatio, interpositus est Aristotelis de Gorgia liber emendatus editus*, 1828. — Fr. Kern, *Kritische Bemerkungen zum 3. Teil der pseudoaristotelischen Schrift Ξενοφάνη, περί Ζήν., περί Γοργίου*, 1961. — H. Diels, *Gorgias und Empedokles*, 1884 [Sitzungsberichte der Ak. der Wissenschaften zu Berlin]. — O. Apelt, "Gorgias bei Pseudo-Aristoteles und bei Sextus Empiricus". *Rhein. Mus.*, N. F. XLIII (1888), 203-19. — Kar. Reich, *Der Einfluss der griechischen Poesie auf Gorgias, den Begründer der attischen Kunstprosa*, 1909 (Dis.). — L. Bianchi, *Sul frammento dell' Επιτάφιος λόγος di Gorgia*, 1912 (sobre el Epitafio citado por Aristoteles). — W. Nestle, "Die Schrift des Gorgias "Über die Natur oder über das Nichtseiende", *Hermes*, LVII (1922), 551-62. — Olof Gigon, "Gorgias 'Über das Nichtsein'", *Hermes*, LXXI (1936), 186-213. — G. B. Kerfeld, "Gorgias on Nature or That Which is Not", *Phronesis*, I (1955), 3-25. — Vincenzo di Benedetto, "Il περί τοῦ μὴ ὄντος di Gorgia e la polemica con Protagora", *Atti della Accademia Naz. dei Lincei*. Rend. della Cl. di Sc. mor. Serie VIII, 10 (1955), 287-307. — J. H. M. M. Loenen, *Parmenides, Melissus, Gorgias. A Reinterpretation of Eleatic Philosophy*, 1959.

GÖRLAND (ALBERT) (1869-1952), nac. en Hamburgo, fue profesor en la Universidad de Hamburgo (1923-1935). Miembro de la llamada "Escuela de Marburgo" (v.), Görland se ocupó principalmente de problemas de ética, teoría de los valores y filosofía de la religión en sentido neokantiano. La filosofía de la religión representa para Görland la culminación del sistema de la filosofía crítica, pues agrega el estudio de lo sagrado al de lo verdadero (lógica), lo bueno (ética) y lo bello (estética). El fundamento del sistema de la filosofía es la "lógica" en cuanto "prológica" o filosofía primera. El método de ésta es la "dialéctica". La "prológica" de Görland sigue las líneas del idealismo crítico marburguiano y se funda en un estudio crítico de la experiencia. Las demás partes del sistema constituyen otras tantas ramas de las "ciencias del espíritu", las cuales se hallan organizadas sistemáticamente de acuerdo con las esferas de valores y las correspondientes relaciones entre éstos.

GOR

Obras principales: *Aristoteles und Kant, bezüglich der Idee der theoretischen Erkenntnis untersucht*, 1909 (A. y K. investigados en relación con la idea del conocimiento teórico). — *Die Hypothese*, 1911. — *Ethik als Kritik der Weltgeschichte*, 1914 (La ética como crítica de la historia universal). — *Neubegründung der Ethik aus ihrem Verhältnis zu den besonderen Gemeinschaftswissenschaften*, 1918 (Nueva fundamentación de la ética en su relación con las ciencias especiales de la comunidad). — *Religionsphilosophie als Wissenschaft aus dem Systemgeiste des kritischen Idealismus*, 1922 (Filosofía de la religión como ciencia a base del espíritu sistemático del idealismo crítico). — *Prologik*, 1930. — *Aesthetik. Kritische Philosophie des Stils*, 1937. — Véase J. Hessen, *Die Religionsphilosophie des Neukantianismus*, 1924. — E. Gaede, *Die Religionsphilosophie von J. F. Fries und A. G.*, 1935. — P. H. von der Gulden, *A. Görlands systematische Philosophie*, 1943.

GOTTINGA [GÖTTINGEN] (CÍRCULO DE). Uno de los grupos fenomenológicos de lo que Herbert Spiegelberg llama "el antiguo movimiento fenomenología" (*The Phenomenological Movement*, t. I, 1960, págs. 168 y sigs.) fue el "Círculo de Gottinga", en cuya Universidad Husserl empezó a profesar en 1901. Según indica Spiegelberg, en 1905 llegaron de Munich Adolf Reinach, Moritz Geiger y algunos otros. En 1907 llegó a Gottinga Dietrich von Hildebrand y en 1911 Hedwig Conrad-Martius. Acudieron luego Alexandre Koyré, Jean Hering, Román Ingarden, Fritz Kraufmann y Edith Stein.

El Círculo comenzó a formarse en 1907, reuniéndose, con frecuencia en ausencia de Husserl, para discutir cuestiones relacionadas con la fenomenología y la posibilidad de aplicar el método fenomenológico. El interés principal de los miembros del Círculo era la descripción fenomenológica de esencias más bien que el estudio de la esencia de la conciencia. Los miembros del Círculo tenían escasa simpatía por las tendencias del propio Husserl a la fenomenología trascendental.

Influyente en el círculo fue Adolf Reinach. Asistió asimismo a muchas reuniones, a partir de 1910, Max Scheler. El Círculo se disolvió hacia los comienzos de la primera guerra mundial, cuando Husserl se trasladó a la Universidad de Friburgo i.B.

GOU

Se da a veces también el nombre de "Grupo de Gottinga" (o "Escuela de Gottinga") a la tendencia filosófica desarrollada por Léonard Nelson (VÉASE), asimismo conocida como "neofriesianismo" (véase FRIES [JAKOB FRIEDRICH]).

Sobre el círculo fenomenológico de Gottinga, además de la obra de H. Spiegelberg (*supra*), véase Franz Georg Schmücker, *Phänomenologie als Methode der Wesenserkenntnis*, 1956.

GOUHIER (HENRI) nac. (1898) en Auxerre (Yonne, Francia), profesor en la Universidad de Lille (1929-1941) y en la Sorbona (desde 1941), se ha distinguido por sus contribuciones a la historia de la filosofía, en particular de la filosofía francesa moderna (Descartes, Malebranche, Saint-Simon, Comte, Maine de Biran); en otro lugar nos hemos referido a su interpretación del biranismo. Desde el punto de vista sistemático destacan especialmente las contribuciones de Gouhier al estudio del problema que plantea la historia de la filosofía — estudio que implica asimismo un análisis del problema que plantea la filosofía de la historia. Según Gouhier, no pueden desligarse las filosofías de las visiones del mundo — que son modos distintos de descubrir el mundo. Por eso la filosofía, aunque posee sus propias técnicas y sus propios métodos, no vive de su propia substancia: su *élan vital* es de origen científico o de origen religioso. Ello no significa que todas las filosofías posean el mismo carácter; hay, en efecto, ciertas filosofías que pretenden dar razón de la realidad y explicarla (filosofías de la verdad, que tienden a lo abstracto) y ciertas otras filosofías que quieren establecer contacto con lo que es (filosofías de la realidad, que tienden a lo concreto). "Lo histórico" que baña a todas las filosofías del pasado no borra estas diferencias. Pero "lo histórico" es lo común de todas, porque expresa, según Gouhier, una dimensión existencial relativamente independiente de los valores intemporales. Por eso hay que distinguir entre la importancia actual de una filosofía y su alcance histórico. Lo histórico de una filosofía es aquel punto en el cual coinciden una doctrina filosófica y la existencia que le ha dado origen. Por eso "lo histórico" no es simplemente ni "lo

GOU

que ha pasado" ni "la historicidad": es un elemento concreto, no una hipótesis ni una abstracción.

Obras: *La pensée religieuse de Descartes*, 1924. — *La vocation de Malebranche*, 1926. — *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, 1926. — *Notre ami Maurice Barrès*, 1928. — *La vie d'A. Comte*, 1931. — *La jeunesse d'A. Comte et la formation du positivisme*, 3 vols. (I. *Sous le signe de la liberté*, 1933; II. *Saint-Simon jusqu'à la Restauration*, 1936; III. *A. Comte et Saint-Simon*, 1941). — *Essais sur Descartes*, 1937, 2ª ed., 1949. — *L'essence du Théâtre*, 1943 (trad. esp.: *La esencia del teatro*, 1955). — *La philosophie et son histoire*, 1944. — *Les conversions de Maine de Biran*, 1948. — *L'histoire et sa philosophie*, 1952. — *Le Théâtre et l'existence*, 1952. — *L'oeuvre théâtrale*, 1958. — *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'anti-renaissance*, 1958. — *Bergson et le Christ des Évangiles*, 1961. — *La pensée métaphysique de Descartes*, 1962.

GOURD (JEAN-JACQUES) (1850-1909) nac. en Le Fleix (Dordogne), profesor desde 1881 en Ginebra, desarrolló bajo la influencia de Renouvier una filosofía explícitamente calificada de fenomenista. El punto de partida de toda filosofía no es, en efecto, para Gourd, ni la experiencia sensible externa ni tampoco un conjunto de trascendentales supuestamente captados por la inteligencia o la razón, sino el campo de la conciencia. En la conciencia es dada la realidad como fenómeno; y aun el yo, que es el encargado de someter a análisis esta realidad, surge de ella como la parte activa, libre, finita. El monismo de la conciencia no significa de este modo la supresión de un cierto dualismo del conocimiento tanto más cuanto que la dualidad se introduce tan pronto como la realidad es analizada dialécticamente. Gourd señala, en efecto, que lo real presenta una serie de "incoordinables" al lado de una serie de "coordinables". Éstos se manifiestan a través del examen de la ciencia, que es una dialéctica teórica, y de la moral, que es una dialéctica práctica. La ciencia de los coordinables sigue, pues, una dirección asimilista e involucionista parecida a la defendida por Lalande. Pero la asimilación no es nunca absoluta, y por eso emerge la incoordinabilidad como el fundamen-

GRA

to de la dialéctica religiosa. De ahí que una "filosofía de la religión" sea la culminación de la primera filosofía de la ciencia y de lo coordinable en general, y de ahí también que el fenomenismo absoluto no elimine, antes afirma, según Gourd, la posibilidad de lo Absoluto y de la personalidad divina.

Obras principales: *Le phénomène*, 1888. — *Les trois dialectiques*, 1897. — *Philosophie de la religion*, 1912. — Véase Ch. Werner, *La philosophie de Jean-Jacques Gourd*, 1910. — H. Bockwitz, "Jean-Jacques Gourds philosophisches System", 1912 (en *Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte*, 18). — Gotlob Spörri, *Das Incoordinable. Die Bedeutung J. J. Gourds für Geschichtsphilosophie und Theologie*, 1929 (en *Forschungen zur Geschichte und Lehre der Protestantischen Religion*, II, 4). — Samuel Berthoud, *Trois doctrines: Ch. Secrétan, J. J. Gourd, L. Brunschvicg*, 1939. — Marcel Reymond, *La philosophie de Jean-Jacques Gourd (1850-1909)*, 1949.

GRABMANN (MARTIN) (1875-1945), nac. en Winterhofen (Baviera), fue profesor en Eichstätt (desde 1906), en la Universidad de Viena (desde 1913) y en la de Munich (1918-1939). Bajo la inspiración de H. Denifle y F. Ehrle, a quienes conoció durante su estancia en Roma (1900-1902), Grabmann se consagró a investigaciones de historia de la filosofía y la teología medievales, y llegó a ser uno de los más destacados e influyentes medievalistas. Se deben a Grabmann numerosísimos trabajos: sobre Santo Tomás, Alberto Magno, la influencia del aristotelismo en la Edad Media, la gramática especulativa, el método escolástico, la relación entre problemas filosóficos y teológicos en la Edad Media, etc., etc. Se le debe asimismo el descubrimiento de manuscritos, ediciones críticas de éstos y numerosas e importantes correcciones y precisiones de fechas y autores medievales. Desde 1925 Grabmann dirigió los *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*; desde su fundación en 1929 dirigió (con E. Pelster) la *Serie scholastica* de las *Opusculo et Textus historiam Ecclesiae ejusque vitam atque doctrinam illustrantia*.

De los numerosos escritos de Grabmann nos limitamos a mencionar: *Der Genius der Werke des heiligen Thomas und die Gottesidee*, 1899. — *Die*

GRA

philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matyhäus von Aquasparta, 1906. — *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 2 vols., 1909-1911, reimp., 1957 y 1961. — *Thomas von Aquin*, 1912. — *Der Gegenwartswert der geschichtlichen Erforschung der mittelalterlichen Philosophie*, 1913. — *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des 13. Jahrh.*, 1916. — *Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott*, 1916. — *Die Philosophia pauperum und ihr Verfasser Albert von Orlamünde*, 1918. — *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*, 1919. — *Die Philosophie des Mittelalters*, 1919. — *Die Idee des Lebens in der Theologie des hl. Th. von Aquin*, 1922. — *Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik*, 1922. — *Neu aufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boethius von Dacien*, 1924. — *Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von A.*, 1925. — *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, 3 vols. (I, 1926; II, 1935; III [ed. L. Ott], 1956). — *Der lateinische Averroismus und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung*, 1931. — *Der hl. Albert der Grosse*, 1932. — *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, 1933. — *Handschriftliche Forschungen und Funde zu den philosophischen Schriften des Petrus Hispanus des späteren Papsbtes Johannes XXI († 1277)*, 1936. — *Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom ΝΟΥΣ ΝΟΗΤΙΚΟΕ nach einer Zusammenstellung in Cod. B III 2 der Universitätsbibliothek Basel. Untersuchung und Textausgabe*, 1936, en *Sitzungsberichte der Bayer. Akademie der Wissenschaften*. Philos. hist. Abteilung, Heft 4. — Muchas de estas obras han sido reeditadas; varias han sido trad. al esp. (*Santo Tomás; Historia de la teología católica*, etc.). Nos hemos referido a escritos o ediciones de M. G. en diversos artículos sobre autores o temas medievales. — *Bibliografía de M. G.* en el tomo III de *Mittelalterliches Geistesleben*, y en la miscelánea *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, 2 vols., 1935. — Véase L. Ott, *M. G. zum Gedächtnis*, 1949.

GRACIA. El término 'gracia' ofrece interés filosófico principalmente en dos sentidos: el estético y el teológico. Hay ciertos elementos comunes en los dos sentidos: la gracia aparece como un don, como una concesión que se recibe sin esfuerzo o mérito, como algo que se tiene o no se tiene. Sin embargo, estos elementos comunes del

GRA

concepto de gracia dicen muy poco acerca del mismo. Además, no por ello se desvanecen las importantes diferencias entre el sentido estético y el teológico. Trataremos, pues, los dos separadamente. Por los muchos debates a que ha dado lugar entre teólogos, filósofos de propensión teológica y teólogos de inclinaciones filosóficas, trataremos el sentido teológico de 'gracia' con mayor detalle que el estético.

I. *Sentido estético*. Ya desde antiguo (especialmente en Platón y en Plotino) se ha ligado la idea de gracia a la de belleza. Con frecuencia se han identificado ambas: algo es bello, καλός (y, además, bueno, αγαθός) si tiene gracia, χάρις, y viceversa. A veces se ha dado el nombre de 'gracia' al "aspecto interno" de lo bello. Este "aspecto interno" puede consistir o en un elemento inteligible o en una cierta proporción o armonía, o en ambas cosas a un tiempo. La armonía en particular ha sido a menudo estrechamente vinculada a la gracia; se ha estimado que era difícil (o imposible) que algo fuese gracioso y a la vez inarmónico.

El concepto de gracia como concepto de algún modo irreductible a otras categorías estéticas fue introducido en el pensamiento estético hacia mediados del siglo XVIII. En su ensayo sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo bello y lo sublime (véase SUBLIME) Edmund Burke definió la gracia como una armonía. Pero, a diferencia de las concepciones "clásicas", Burke ligaba esta armonía al movimiento. La gracia aparece entonces como una belleza en movimiento, especialmente, y sobre todo, en movimiento de algún modo continuo (no brusco) y pausado (no violento). Estas ideas de Burke alcanzaron gran vigencia durante algunas décadas. Parte de estas ideas vuelven a encontrarse en el conocido ensayo de Friedrich Schiller (VÉASE) sobre la gracia (*Anmut*) y la dignidad (*Würde*). Schiller distingue entre la belleza fija y la belleza en movimiento. La primera es la belleza derivada de la necesidad; la segunda, la belleza derivada de la libertad. La gracia opera como una síntesis de ambos tipos de belleza y, por tanto, como una síntesis de necesidad (natural) y libertad (moral). Esta síntesis es voluntaria (es producto de la libertad de los movi-

GRA

mientos voluntarios). Por este motivo la gracia se distingue de la dignidad, en la cual predominan los movimientos involuntarios. Las ideas de Schiller sobre esta cuestión aprovecharon algunos resultados de los estudios históricos y teóricos de Johann Joachim Winckelmann (1717-1768), pero Schiller difería de Winckelmann al establecer una distinción entre gracia y dignidad; para Winckelmann, en cambio, ambas son similares y a veces no puede distinguirse entre ellas.

II. *Sentido teológico*. El problema de la realidad, naturaleza y formas de la gracia en sentido teológico se plantea dentro de diversas religiones: cristianismo, mahometismo, judaísmo. Pero ha sido tratado y discutido con particular detalle por teólogos y filósofos cristianos, por lo que nos referiremos exclusivamente a éstos.

En sentido teológico la gracia es también un "don", un "favor". Pero no se trata de un "don" o "favor" cualquiera. Por un lado es un don de Dios al hombre. Por otro lado, es un don concedido por Dios sin que haya, al parecer, "razones suficientes" (por lo menos en el sentido comente de 'razones'). Finalmente, es un don de Dios al hombre con vistas a la salvación de éste. Así, por ejemplo, los teólogos afirman que San Pablo se convirtió no por haber llegado a una convicción racional u otro motivo similar, sino por la "acción irresistible" de la gracia. Específicamente la gracia en sentido cristiano alcanza su más pleno sentido dentro del orden instaurado por la encarnación, vida y muerte de Cristo. Pero una vez aceptadas estas nociones generales, se suscitan numerosos problemas. Éstos se refieren a la relación entre la gracia y la naturaleza, entre la gracia y el libre albedrío (VÉASE), entre la gracia y la predestinación (v.), y otros similares. Presentaremos luego un resumen de las discusiones básicas acerca del problema de la gracia, pero precederemos este resumen con definiciones de varias formas de gracia introducidas por los teólogos.

Una primera distinción es la establecida entre *gracia santificante* y *gracia carismática*. La primera (llamada *gratia gratum faciens*) es un don de Dios con vistas a la santificación de quien lo recibe; por medio de esta gracia, indica Santo Tomás (S. *theol.*, I-IIa, q. CXI [las *questiones*

GRA

CIX-CXI de la S. *theol.*, I-IIa, tratan todas de la cuestión de la gracia]), el hombre se une a Dios. La segunda (o *gratia gratis data*) es un don de Dios con vistas al bien común de la Iglesia; por medio de esta gracia los infieles son llevados a creer, y los cristianos a perseverar. En ambos casos la noción de gracia excluye las nociones de deuda, recompensa y otras similares. La gracia carismática es esencialmente una "*gracia gratuita*" (por lo que se le da asimismo a veces este último nombre). Como (según Santo Tomás por lo menos) la gracia santificante añade algo a lo que hemos llamado "gracia carismática", la primera tiene también las mismas características que la segunda, por lo que en ocasiones las dos formas de gracia se funden en la noción de "lo gratuito", que es lo que tienen en común.

A veces se distingue entre gracia santificante y *gracia actual*. A veces se distingue entre la *gracia habitual* y la *gracia actual* como formas básicas de la gracia signficante. En rigor puede decirse que la gracia signficante es propiamente la gracia habitual; por ella participa el hombre de la naturaleza divina. La gracia habitual hace posible la dimensión sobrenatural del alma. La gracia actual, por otro lado, es la que concede Dios al hombre con ocasión de ciertos actos, esto es, la gracia otorgada por Dios con el fin de llevar al hombre a actuar con vistas a su salvación. La gracia actual puede ser *suficiente* o *eficaz*. La gracia suficiente es la que otorga al hombre la capacidad de actuar. La gracia eficaz es la que causa el acto mismo realizado. El nombre 'gracia suficiente' puede dar lugar a equívocos en quienes no estén familiarizados con las sutiles discusiones teológicas, pues para ciertos autores por lo menos la gracia suficiente no produce efecto, o puede no producir efecto, por falta de consentimiento o cooperación de quien la recibe, de modo que la "gracia suficiente" parece ser, en el fondo, una "gracia insuficiente". La gracia eficaz (llamada también "eficiente") es una gracia a la cual consiente el libre albedrío, discutiéndose si necesita o no la voluntad; los que afirman que no la necesita sostienen que la gracia eficaz es siempre, en efecto, "eficaz", esto es, produce invariablemente su efecto.

GRA

Se ha hablado también de *gracia previniente* y *gracia subsecuente*, de acuerdo con la anterioridad o posterioridad de un efecto de la gracia con respecto a otro; de *gracia operante* y *gracia cooperante*, según la forma de relación de la gracia con su objeto. Se ha calificado la gracia de muy otras maneras —*gracia irresistible*, *gracia sacramental*, etc.—, pero las formas indicadas bastan para el tratamiento de nuestro problema en el marco de la presente obra.

La mayor parte de las discusiones sobre la naturaleza de la gracia y los efectos de ésta se refieren, directa o indirectamente, a San Agustín. Empezaremos, pues, el anunciado resumen con una breve exposición de las opiniones agustinianas al respecto y de algunas de las cuestiones por ellas suscitadas.

Ante todo, cabe decir que, bastándose Dios a sí mismo, cuanto viene de Dios es resultado de una gracia. Hay, por tanto, una gracia común que se confunde con la naturaleza; es la gracia que le ha sido conferida a toda realidad por haberla hecho criatura. Sin embargo, hay una noción de gracia menos general, y más elevada: es la que viene de Dios por medio de Jesucristo. En virtud de ella algunos hombres son salvados, esto es, responden al llamado que Dios les hace. Esta gracia que opera después de la Caída es una gracia sobrenatural y se distingue de aquel "curso universal" que Dios presta a todas las criaturas. Sin embargo, como casi todas las discusiones de los teólogos y filósofos cristianos en torno a la gracia se refieren a la gracia sobrenatural mencionada, puede darse a ésta simplemente el nombre de "gracia".

Según San Agustín, la gracia restablece la naturaleza. La gracia es una condición necesaria para la salvación. La gracia es inmerecida — pues si fuera merecida no sería gracia, esto es, don verdaderamente "gratuito". Una vez admitido todo esto, se suscitan una serie de problemas. Por un lado, al subrayarse la "gratuidad" parece que prescindimos por entero del propio concepto de "elección". Por otro lado, si la gracia es don gratuito y no resulta de los méritos (ni siquiera de los "méritos futuros" previstos por Dios en su omnisciencia), parece que las nociones de "mérito" y hasta de "respuesta a una llamada de Dios por

GRA

la gracia" carezcan de sentido. Nos hemos referido a algunos de estos problemas en los artículos sobre las nociones de libre albedrío (véase ALBEDRÍO [LIBRE] y PREDESTINACIÓN (v.)), así como en artículos sobre varios autores o tendencias en los cuales desempeña un papel importante la cuestión de la gracia. Limitémonos a indicar aquí que según San Agustín la gracia no suprime la libertad, sino que posibilita la libertad. En efecto, la gracia da a la voluntad la fuerza de querer el bien y de realizarlo. A la vez, la libertad no es el querer el mal y realizarlo, sino el querer y realizar el bien. Por tanto, puede decirse que la gracia es la libertad.

El que recibe la gracia según San Agustín no es una entidad pasiva, sino el libre albedrío. La gracia cambia la dirección de la voluntad y hace posible que ésta use bien del libre albedrío (lo que equivale, en la concepción agustiniana, a la libertad). No se puede decir, pues, que la gracia es incompatible con el libre albedrío, puesto que éste recibe la gracia, sin la cual el libre albedrío se dirigiría hacia el mal.

Los textos en los cuales San Agustín trata de la cuestión de la gracia son numerosos; destacamos como especialmente importantes: *De libero arbitrio*; *De gratia et libero arbitrio ad Valentinum*; *De correptione et gratia*; *Opus imperfectum contra Julianum*. También pueden consultarse varias partes de *De civitate Dei* (Cfr. XII, XIV) y de *Retractationes* (Cfr. I) (Para fechas de composición, véase la bibliografía en Agustín [San].)

En Pelagianismo (VÉASE) nos hemos referido a las opiniones al respecto de Pelagio, el cual se opuso a San Agustín y fue a la vez combatido por éste (y por San Jerónimo). Característica general del pelagianismo es la tesis de que la gracia se halla en los bienes naturales. Puesto que, según Pelagio, Adán no transmitió el pecado, el nombre puede hacer el bien sin necesidad de una gracia especial sobrenatural y con el solo "curso universal" divino.

Para la historia del concepto de gracia son importantes, además de las mencionadas, las opiniones de San Anselmo y de Santo Tomás de Aquino. En sus obras *Cur deus homo* y *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero ar-*

GRA

bitrio, San Anselmo manifiesta que ninguna criatura posee una voluntad recta si no es por la gracia de Dios. En cierto modo, pues, todo puede ser imputado a la gracia. A la vez, San Anselmo indica que la gracia "auxilia" al libre albedrío, de modo que "la gracia y el libre albedrío no se hallan en discordia, sino que convienen para justificar y salvar al hombre". Parece conseguirse entonces un equilibrio (por lo demás, ya buscado con frecuencia por San Agustín), en tanto que Dios predestina (para la salvación) sólo a aquellos de quienes conoce (anticipadamente) que tendrán una voluntad recta — o acudirán al llamado de la gracia. Por su lado, Santo Tomás considera la gracia como un auxilio, un socorro, un don otorgado a quien sin él quedaría irremisiblemente perdido. Ello no significa que el libre albedrío sea innecesario. "La conversión del hombre a Dios se lleva a cabo por medio del libre albedrío. A la vez se manda al hombre convertirse a Dios. Pero el libre albedrío no puede convertirse a Dios si Dios no lo convierte a su vez" (*S. theol.*, I-IIa, q. CIX, a 6 ad 1).

En gran parte, las opiniones de San Anselmo y de Santo Tomás coinciden con las de San Agustín. Sin embargo, las de los dos primeros —y especialmente las de Santo Tomás— están muy íntimamente ligadas a una metafísica que explica el modo de intervención de Dios en las criaturas que actúan. Hay que tener, pues, en cuenta que en estos autores se presenta el problema en forma muy distinta de los modos "psicológicos" y "antropológicos" que a veces han solido adoptarse.

Prácticamente todos los teólogos y filósofos cristianos, y muy en particular los escolásticos medievales, se han ocupado de la cuestión de la gracia, y, por supuesto, de la cuestión de la "relación" entre la gracia divina y el libre albedrío humano. Desde Santo Tomás hasta los debates teológicos en los siglos XVI y XVII de que luego nos ocuparemos, ha habido numerosas doctrinas y debates al respecto. Destacaremos aquí sólo, por la importancia que adquirieron en los debates mencionados, algunas de las tesis de Occam y de Gabriel Biel. Occam y los llamados "occamistas" admitieron que el hombre puede por sí mismo encaminarse al bien, pero que no pue-

GRA

de salvarse a menos que Dios "acepte" las disposiciones humanas. Esta "aceptación" divina se efectúa de acuerdo con un decreto absoluto de Dios. Por tanto, Dios puede justificar o no al hombre independientemente de lo que el hombre haga: amar a Dios o no amarlo, pecar o no pecar. Gabriel Biel siguió a los occamistas en este respecto y subrayó al extremo la "potencia absoluta" de Dios en la justificación del hombre, sea éste o no pecador o "merezca" o no (desde el punto de vista "racional") la gracia. Las doctrinas de Gabriel Biel sobre esta cuestión influyeron en Lutero, el cual siguió muy de cerca los argumentos presentados por Gabriel Biel en sus *Commentarii in quattuor Sententiarum libros* (Comentarios a las Sentencias, de Pedro Lombardo).

Los historiadores de la teología están de acuerdo en subrayar la importancia que tuvieron en la cuestión de la gracia los debates sostenidos por teólogos y filósofos durante los siglos XVI y XVII. Intervinieron en estos debates (y a su vez determinaron en gran parte el giro que tomaron sus propias doctrinas) los protestantes (Lutero, Calvino), los "humanistas" (Erasmus), los jansenistas, los jesuitas, etc., etc. Particularmente importantes al respecto son la controversia entre Lutero y Erasmo, el desarrollo del jansenismo y las polémicas entre tomistas y molinistas, jansenistas y jesuitas. Nos hemos referido a estas cuestiones en varios artículos ya citados, a los que agregamos los dedicados a Concurso, Congruismo, Premoción, Molina (Luis de). Agregaremos que las posiciones mantenidas fueron muy diversas entre dos extremos: la afirmación de la gracia como puro don irresistible de Dios (luteranos, especialmente calvinistas; jansenistas con ciertas modificaciones) y la negación o casi negación de la gracia o la afirmación de que ésta se halla infusa en la creación (racionalistas, socinianos, naturalistas, humanistas, semi-pelagianos, pelagianos). Entre estas posiciones extremas oscilaron muchas otras: afirmación de la necesidad de una gracia irresistible dada solamente dentro de la Iglesia y nunca a la conciencia individual (jansenistas); afirmación de una influencia intrínseca de Dios o doctrina de la premoción física (tomistas); afirmación de una influencia extrínseca (agustinianos);

GRA

afirmación del concurso simultáneo (molinistas y, con modificaciones, congruistas). Como el problema de la gracia afectaba fundamentalmente el del libre albedrío, las posiciones acerca de la naturaleza de la primera eran paralelas a las adoptadas acerca del segundo. Muchas doctrinas se formularon sobre el libre albedrío, desde la afirmación de que el albedrío es "siervo" (luteranos) hasta la tesis de la completa o casi completa "libertad" (humanistas, naturalistas, neopelagianos), con las correspondientes tesis intermedias.

Hemos aludido ya a la cuestión de la relación de la gracia con la naturaleza. Indiquemos ahora que durante la época moderna se manifestaron al respecto varias posiciones. Tres de ellas son esencialmente importantes: (1) No hay ningún orden de la gracia sino sólo uno de la naturaleza ("naturalismo" en sentido amplio); (2) Hay un orden de la gracia y otro de la naturaleza o muy separados o enteramente separados. Si la separación es completa, se llega a una doctrina análoga a la propugnada por la teología dialéctica. Si es muy acentuada, se llega a doctrinas que rozan el jansenismo. El dualismo de la gracia y de la naturaleza puede conducir a un abandono de la primera, en vista de la imposibilidad de su concordancia con la segunda, o a una exclusiva acentuación de la primera con detrimento de la segunda; (3) Hay un orden de la gracia y otro de la naturaleza armonizados, hasta el punto de que puede decirse que la gracia perfecciona la naturaleza. Esta última opinión fue la más común; conocidas son sobre todo las defensas que de ella hicieron los tomistas y los leibnizianos. Citaremos al respecto dos textos. Uno es de Santo Tomás y dice: "La gracia presupone, preserva y perfecciona la naturaleza" (*S. theol.*, I, q. II-IIa, q. X). El otro es de Leibniz y dice que en el Estado perfecto donde hay infinita justicia tanto como infinita misericordia, "hay tanta virtud y dicha como es posible que haya, y ello no a causa de un desvío de la naturaleza, como si lo que Dios prepara a las almas perturbase las leyes de los cuerpos, sino por el orden mismo de las cosas naturales, en virtud de la armonía preestablecida desde siempre entre los reinos de la naturaleza y de la gracia, entre Dios como

GRA

arquitecto y Dios como monarca, de suerte que la naturaleza conduce a la gracia y la gracia perfecciona a la naturaleza usando de ella" (*Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, § 15; Cfr. *Mon.*, § 87).

Advirtamos, sin embargo, que el sentido de 'gracia' en el texto de Leibniz es más general que el sentido que tiene la noción de gracia en cuanto don especial sobrenatural.

Sobre el problema de la gracia: L. Soukoup, O. S. B., *Natur und Gnade. Eine nähere Bestimmung ihres gegenseitigen Verhältnisses*, 1948. — J.-H. Nicolas, *Le mystère de la grâce*, 1951. — Charles Journet, *The Meaning of Grace*, 1960. — Concepto de gracia en varios autores, tendencias y períodos: H. Rondet, *Gratia Christi*, 1948 [principalmente, historia del dogma de la gracia]. — T. F. Torrance, *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers*, 1948. — Benjamin Drewery, *Origen and the Doctrine of Grace*, 1960. — Augusto Guzzo, *Agostino e il problema della grazia*, 1930; nueva ed.: *Agostino contro Pelagio*, 1934. — A. Niebergall, *Augustinus Anschauung von der Gnade. Ihre Entstehung und Entwicklung vor dem pelagianischer Streit (bis zu Abschluss der Confessionen)*, 1951. — A. Landgraf, "Die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik", *Scholastik*, III (1928). — Antonio Briva Miravent, *La gloria y su relación con la gracia según las obras de San Buenaventura*, 1957 [Collectanea San Paciano, Serie teol., 2]. — H. Dome, *Die Gnadenlehre des Albertus Magnus*, 1929. — G. Ladrille, *Grâce et motion divine chez Saint Thomas d'Aquin*, 1950 [Biblioteca del "Salesianum", 10]. — H. Lais, *Die Gnadenlehre des heiligen Thomas in der Summa contra Gentiles und der Kommentar des Franziskus Sylvesteris von Ferrara*, 1951. — W. van Roo, *Grace and Original Justice according to St. Thomas Aquinas*, 1955. — J. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*, 1951 (II. *Das Wirken der Gnade*). — B. A. Gerrish, *Grace and Reason: A Study in the Theology of Luther*, 1962. — F. Litt, *La question des rapports de la nature et de la grâce de Baius au Synode de Pistoie*, 1934. — Lucien Labbas, *La grâce et la liberté dans Malebranche*, 1932. — Kurt Hildebrandt, *Leibniz und das Reich des Gnade*, 1953. — Las obras principales sobre los autores mencionados suelen tratar asimismo de la cuestión de la gracia.

GRACIAN (BALTASAR) (1601-1658), nac. en Belmonte de Calata-

GRA

yud (Aragón), ingresó en la Compañía de Jesús y desarrolló una actividad de escritor de carácter moralista crítico. Las ideas de Gracián —casi todas ellas acerca de los hombres y de su papel en el "teatro del mundo"— se hallan compuestas de muy diversos elementos: un cierto optimismo de carácter renacentista y humanista; una cierta amargura del que se afana en conocer a los hombres desde dentro; un "Desengaño que parece confundirse con la Discreción" (José F. Montesinos); un cierto "apartamento" de los hombres unido a un vivo interés por ellos. Ello hace difícil sistematizar las ideas de Gracián. Hay una cierta unidad en tales ideas en cuanto "unidad de estilo" o, como diría Unamuno, "unidad de tono y acento". Pero hay que tener en cuenta la función importante que desempeña en Gracián el motivo de la variedad. El propio Gracián reveló claramente su actitud al respecto al poner de relieve una decidida aversión a la unidad de los tipos y a los modos de actuar: "siempre hablar atento —escribió en *El Discreto*— causa enfado; siempre chancear, desprecio; siempre filosofar, entristece y siempre satirizar desazona". Según José Luis L. Aranguren, la falta de unidad de la obra de Gracián se debe a su carácter "crítico". Esta obra, dice Aranguren, se manifiesta en tres planos separados: el primero (con *El Héroe*, *El Discreto*, *El Oráculo*) formula la moral adecuada para triunfar en el mundo; el segundo (con *El Criticón*) se enfrenta críticamente con el mundo; el tercero (con *El Comulgatorio*) afronta el problema del tras-mundo. Aranguren llama al primer plano, moral-utilitario; al segundo, ético-filosófico; al tercero, religioso.

Obras: *El Héroe*, 1637 (la primera edición llegada a nosotros es de 1639). — *El Político Fernando*, 1640 (íd. íd., 1646). — *Arte de ingenio*, 1642 (esta obra, refundida, apareció en 1648 con el título: *Tratado de la Agudeza y Arte de Ingenio en que se explican todos los modos y diferencias de Conceptos*). — *El Discreto*, 1646. — *Oráculo manual y arte de prudencia*, 1647 (primera edición llegada, 1653). — *El Criticón*, Parte I, 1651; Parte II, 1653; Parte III, 1657. — Entre las principales ediciones modernas de Gracián figuran: *Agudeza y arte de ingenio*, ed. Ovejero y Maury (1929). — *El Criticón*, ed. M. Romera y Navarro (3 vols., 1938-40). — *El Criticón*, ed. J. Cejador

GRA

(1913-1914). — *El Héroe*, ed. A. Coster (1911). Edición de *Tratados* (antología) por A. Reyes (1918). — *Obras completas* ed. por E. Correa Calderón (Madrid, 1947). — *Obras completas*, ed. y estudio preliminar por Arturo del Hoyo (Madrid, 1960). — Véase N. J. Liñán y Heredia, *Baltasar Gracián*, 1902. — M. M. de Pareja y Navarro, *Las fuentes políticas de Baltasar Gracián*, 1908 (sobre las "fuentes arábicas" véase el estudio de E. García Gómez). — F. Rahola y Tremols, *Baltasar Gracián, escritor, satírico y político del siglo XVII*. — A. Morel-Fatio, "Cours du Collège de France 1909-1910 sur les moralistes espagnols du xvne siècle et en particulier sur B. Gracián", *Bulletin Hispanique*, XII (1910), 201-4, 330-4. — Id., íd., "Liste chronologique des lettres de B. Gracián dont l'existence a été signalé ou dont le texte a été publié", *ibid.*, XII (1910), 204-6. — Id., íd., "Gracián, interprété par Schopenhauer", *ibid.*, XII (1910), 377-407. — Adolphe Coster, "Baltasar Gracián 1601-1658", *Revue Hispanique*, XXIX (1913), 347-752 (trad. esp. en el volumen: *Baltasar Gracián*, 1947). — A. F. G. Bell, *B. Gracián*, 1921. — G. Marone, *Morale e politica di B. Gracián*, 1925. — Victor Bouillier, "Baltasar Gracián et Nietzsche", *Revue de Littérature comparée*, año VI (1926), 380-401. — Werner Kraus, *Gracián Lebenslehre*, 1947. — Hellmut Jensen, *Die Grundbegriffe des B. G.*, 1958 [Kölner Romanistische Arbeiten, 9]. — Miguel Batllori, S. I., *G. y el barroco*, 1958. — F. M. de Guevara, J. L. L. Aranguren, P. Mesnard, J. A. Maravall, artículos sobre G. en *Revista de la Universidad de Madrid*, VII (1958), 271-445, especialmente el artículo de Aranguren en págs. 331-54. — Arturo del Hoyo, "Introducción" a su ed. de G. cit. *supra*, 1960 (hay separata).

GRADO. El término 'grado' puede emplearse filosóficamente en varios sentidos. He aquí seis de ellos:

(1) Para designar un "nivel" de realidad cuando ésta es concebida en forma ontológicamente jerárquica (véase JERARQUÍA). Los grados de la realidad equivalen entonces a los grados del ser y de la perfección. Neoplatónicos y autores escolásticos han usado el término 'grado' —o el concepto de grado— en dicho sentido.

(2) Para designar un cierto nivel de "abstracción" (VÉASE). Se habla entonces, como han hecho muchos escolásticos, de "grados de abstracción": matemática, física, metafísica.

(3) Para designar un "infinitesimal"

GRA

mal" en un continuo. La noción de grado en este sentido ha sido introducida por algunos físicos y filósofos modernos; 'grado' designa aquí un punto en una serie continua o un momento en un proceso continuo. Entre los filósofos modernos que más frecuente uso han hecho de la noción de grado en dicho sentido figura Leibniz. Éste admitió, además, el concepto de grado en un sentido parecido a (1), siempre que ello no constituyera una excepción a la "ley de continuidad".

(4) Para designar una unidad de medida (cuantitativa) de la cualidad. Esta noción está emparentada con la anterior. Se halla asimismo vinculada al concepto de grado introducido por Kant en las "anticipaciones de la percepción" (véase ANTICIPACIÓN).

(5) Para designar un modo de "organizar" o "articular" el ser. Nicolai Hartmann (*Zur Grundlegung der Ontologie*, 1935, págs. 74-6; trad. esp.: *Ontología. I Fundamentos*, 1954, págs. 84-7) ha hablado a este efecto de "estratos del ser, niveles del ser y grados del ser" (*Seinsschichten, Seinsstufen, Seinsgrade*). Se trata de "modos" del ser en los cuales hay "más" y "menos", de modo que esta articulación del ser se parece a la indicada en (1). Sin embargo, no significa lo mismo. Por un lado, el "más" o "menos" de que habla Hartmann es en principio "neutral", como cuando se dice, por ejemplo, que ser efectivo es "más" que ser posible. Por otro lado, "dentro de la pluralidad de niveles existe una yuxtaposición, imposible de anular, a la que no es obstáculo ni siquiera el encajar uno en otro" (trad. José Gaos). Por eso la idea de los grados del ser es aplicable más bien al ser real que a cualesquiera otros, pues en este ser se dan las relaciones de dependencia y fundamentación que N. Hartmann ha tratado cor; detalle. Este autor se refiere, p'es, a tales "grados" como lo material, lo orgánico, lo psíquico, etc.

(6) Para designar una determinada actividad por medio de la cual se distribuyen, clasifican o "gradúan" objetos de acuerdo con ciertas características previamente especificadas. En este sentido ha tratado del concepto de grado —o, mejor, de "graduar"— J. O. Urmson en su artículo "On Grading" (*Min.*, N. S. LXIX [1950], 145-69). Según Urmson, el término 'bueno' (y lo mismo podría decirse de

GRA

todos los demás "vocablos éticos") es un término cuyo sentido se halla ligado a la actividad de "graduar". Decir de algo que es bueno significa, pues, no atribuirle determinadas cualidades, sino colocarlo en un cierto lugar o "grado". J. L. Evans ("Grade Not", *Philosophy*, XXXVII [1962], 25-36) ha argüido que en lo que toca a "graduar" o "evaluar" hay una diferencia fundamental entre "graduar" manzanas (el ejemplo con el que empieza Urmson) y "evaluar éticamente"; la evaluación (gradación) moral no es comparable, según Evans, con la evaluación (gradación) que no tiene carácter moral (Cfr. también Paul W. Taylor, "Can We Grade without Criteria?", *The Australasian Journal of Philosophy*, XL, 2 [1962]).

GRAMÁTICA ESPECULATIVA. Desde la Antigüedad —y especialmente desde Platón (*Cratilo*) y los sofistas (VÉASE)— los filósofos han prestado atención a "cuestiones gramaticales". Estas cuestiones se hallan ligadas a problemas relativos a la naturaleza y formas del lenguaje (VÉASE) y a problemas concernientes a la lógica (v.). Las relaciones entre formas lógicas y formas gramaticales han sido objeto de mucha investigación y debate. Las *Categoriae* y el *De interpretatione*, de Aristóteles, planean a este respecto cuestiones muy fundamentales. En algunos casos es difícil ver una línea divisoria entre lo "gramatical" y lo "lógico". En otras resulta difícil ver una línea divisoria entre cualquiera de ellos y lo "ontológico". A ello se deben las diversas interpretaciones que se han dado de las categorías aristotélicas (véase CATEGORÍA), las cuales aparecen como modos de articular la realidad y también como modos de clasificar términos en el lenguaje. Autores platónicos, aristotélicos, escépticos, estoicos y neoplatónicos contribuyeron grandemente a la dilucidación de esas cuestiones "lógico-ontológico-gramaticales". Las diversas doctrinas acerca de la naturaleza de los signos (véase SIGNO) son particularmente importantes al respecto. Muchas de las investigaciones llevadas a cabo por autores antiguos pasaron, en gran parte por intermedio de Boecio, a la filosofía medieval y fueron ampliamente tratadas dentro del marco de la doctrina de los universales. En la doctrina de Abelardo acerca del

GRA

sermo como *vox significativa* se hallan varios gérmenes de lo que luego se llamó *gramática especulativa*.

Sin embargo, esta última surgió solamente con Pedro de Helia (Petrus Heliae), que profesó en París hacia mediados del siglo XII y que escribió una muy influyente *Summa super Priscianum* o *Commentum super Priscianum*, acerca de los famosos 18 libros llamados *Institutiones Grammaticae*, del gramático Priscipiano (nac. probablemente en Cesárea, Mauritania, fl. 500), usados como texto durante la Edad Media. Pedro de Helia utilizó en su comentario las *Categoriae* y el *De interpretatione* de Aristóteles, fundiendo de este modo los "motivos gramaticales" con los "motivos lógicos". Importante fue en la obra de Pedro de Helia el análisis de los "modos de significar" o "modos de significación". Cuando estuvo bien afirmado el estudio de Aristóteles, a fines del siglo XIII y comienzos del siglo XIV, el análisis y comentario de textos aristotélicos y el estudio de la obra de Pedro de Helia constituyeron la base para el desarrollo de la "gramática especulativa" como lógica general del lenguaje o "metagramática". Por ser los "modos de significar", *modi significandi*, el principal estudio al respecto, los autores que se ocuparon de ellos fueron llamados *modisti*. El estudio de los *modi significandi* se distinguió del de los *modi essendi*, objeto de la metafísica, y del de los *modi intelligendi*, objeto de la lógica propiamente dicha (véase MODO, ad finem). Se desarrolló así una *sciencia sermocinalis* cuyo objeto era el *sermo* como proposición con significación, no la cosa, *res*, o la mera "percusión física", *vox*. La exclusión de la última explica que quienes se ocuparon de gramática especulativa no fueron por lo general nominalistas. Entre los *modisti* se menciona a Sigerio de Courtrai, autor de una influyente *Summa modorum significandi*, y a Boecio de Suecia o Boecio de Dacia (VÉASE), Juan de Dacia, Juan de Garlandia, Tomás Occam, Mateo Bonomia, Miguel de Marbais, Juan José de Marvillia, Tomás de Erfurt y otros. Todos ellos escribieron tratados (la mayor parte inéditos) *De modis significandi* y *Summae modorum significandi*. Conocida es hoy sobre todo la *Grammatica speculativa* (para trad. esp., Cfr. *infra*), que durante mucho tiempo

GRA

(todavía Heidegger, en su escrito sobre las categorías y la significación en Duns Escoto, de 1916) se atribuyó a Duns Escoto, pero que Martín Grabmann demostró fue escrita por el citado Tomás de Erfurt (v.). A estos escritos hay que agregar la *Summa grammatica* de Rogelio Bacon, el cual, sin embargo, no es considerado como uno de los *modisti*. Con estas obras se llevaron a cabo no pocos progresos en semiótica (VÉASE) y semántica (v.), progresos que cayeron en el olvido durante los siglos subsiguientes y que inclusive fueron objeto de burla a causa de la tendencia a la excesiva sutileza por parte de los gramáticos especulativos. A semejante tendencia se refiere Rabelais cuando en el Capítulo XIV de su *Gargantua* escribe que el protagonista leyó *De modis significandi*, unido a los comentarios de muchos autores, y que conocía tan bien sus argumentos que podía volverlos fácilmente al revés, probando a su madre que *de modis significandi non erat scientia*.

Durante los siglos XV y XVI las investigaciones de gramática especulativa fueron pocas; los motivos de la escasa inclinación por este tipo de estudios durante los mencionados siglos puede hallarse en el artículo Retórica (v.). En cambio, desde mediados del siglo XVII florecieron una serie de investigaciones que, aunque no relacionadas con la gramática especulativa medieval, tocaron temas análogos. El impulso para esta nueva investigación fue dado desde varios lugares. Mencionamos aquí los principales. Primero, el interés por los aspectos lingüísticos de la lógica (como se manifiesta, por ejemplo, en la *Lógica de Port-Royal*). Segundo, las teorías de los signos (véase SEMIÓTICA) que resultaron del empirismo inglés, particularmente de Locke. Tercero, el interés por la formación de una lengua universal (natural o artificial), unido al interés por un cálculo universal, por una gramática general filosófica, etc., cuyos precedentes encontramos ya en la Edad Media (por ejemplo, en la forma de la *ars magna* [v.] lulliana), pero que fueron impulsadas muy especialmente por los racionalistas modernos, sobre todo Descartes y, más todavía, Leibniz.

Daremos a continuación, sin pretender ser sistemáticos y mucho menos

GRA

exhaustivos, ejemplos de tales trabajos. Uno de los primeros, todavía en el siglo XVI (y por ello más retórico que propiamente filosófico), fue el de Julio César Scaligero (1484-1558) en su *De causis linguae latinae* (1540) seguido entre otros por el español Sánchez, autor de una *Minerva sive de causis linguae latinae commentarius* (1587). Dentro del siglo XVII aparecieron (aparte los trabajos de Descartes y Leibniz de que hablamos en los artículos a ellos dedicados) la citada *Lógica de Port-Royal* (1660), redactada por Arnauld y Lancelot. Por los mismos años aparecieron *la Grammatica audax*, en dos partes (1654-1655), de J. Caramuel de Lobkowitz; el *Ars signorum, vulgo character universalis et lingua philosophica* (1661), de G. Dalgarno (1627-1688); la *Polygraphia nova et universalis ex combinatoria arte detecta* (1663), de A. Kircher, y el *Ars magna sciende, in XII libros digesta* (1669), del mismo autor; el *Essay towards a Real Character and a Philosophical Language* (1668), de John Wilkins. A ello puede agregarse la obra de James Harris, *Hermes, or a Philosophical Inquiry concerning Universal Grammar*. Estos trabajos, cuya finalidad no era siempre clara, pero que se orientaban con mucha frecuencia hacia un análisis racional del lenguaje y, en general, de todo sistema de signos, aumentaron en el curso del siglo XVIII. Durante el mismo se publicaron buen número de obras dedicadas al problema del lenguaje universal, al del cálculo gramática general y filosófica. Era muy común —especialmente por parte de los llamados *grammariens-philosophes* franceses (Beaunzé, du Marsais, De Mai-ran, etc.)— investigar la cuestión de la estructura general de los lenguajes. Era también muy común suponer que todos los lenguajes poseen una lógica común (que es la gramática universal o gramática filosófica) y que esta lógica común, debidamente purificada, es equivalente a lo que Condillac llamó la ciencia en tanto que lenguaje bien hecho. Pero dentro de estas características comunes, hubo entre los autores muchas divergencias de opinión que aquí no podemos reseñar. Nos limitaremos, pues, a mencionar algunas de las obras más significadas dentro de este movimiento. Al res-

GRA

pecto citamos: *Véritables principes de la grammaire* (1729) y *Des trapes, ou des diférens sens dans lesquels on peut prendre un même mot* (1730), de César Chesneau Sieur du Marsais; *Principia de substantiis et phaenomenis, accedit methodus calculandi in logicis ab ipso inventa, cui praemittitur commentario de arte characteristicam universalis* (1763), de G. Ploucquet (1716-1790); *De universaliori calculi idea, disquisitio* (1765, publicado en *Nova Acta Eruditorum*, págs. 441-73), de Lambert; *Logique et principes de grammaire*, 2 vols. (1769), del citado du Marsais; *Projet d'une langue universelle* (1794), de Delormel; *Pasigraphie oder Anfangsgründe der neuen Kunst Wissenschaft in einer Sprache alles so zu schreiben und zu drucken, dass es in jeder andern ohne Uebersetzung gelesen und verstanden werden kann* (1797), publicado anónimamente, pero debido posiblemente a Joseph von Maimieux; *Erklärung, wie die Pasigraphie möglich und ausüblich sei* (1797), de Ch. H. Wolke (1741-1825); *Commentario de pasigraphia sive scriptura universalis* (1799), de Grotendorf; *Pasigraphie und Antipasigraphie oder über die allerneueste Erfindung einer allgemeinen Schriftsprachel* (1799), de Vater; *Grammaire philosophique ou la métaphysique, la logique et la grammaire reunies dans un seul corps de doctrine*, 2 vols. (1802-1803), de Thiébauld; *Pasilalie oder Grundriss einer allgemeinen Sprache* (1808), de Bürja; *Carte générale pasigraphique* (1808), del citado Maimieux (la *Pasigrafía* antes mencionada apareció también en francés); *Ueber Schriftsprache und Pasigraphik* (1809), de Riem. A todo esto hay que agregar, naturalmente, los importantes trabajos de Condillac, de Degérando y, en general, de los ideólogos (VÉASE). El creciente interés que se ha suscitado en la filosofía contemporánea por el problema del lenguaje (v.) ha vuelto a poner en circulación algunos de los temas tradicionales de la gramática especulativa, pero con supuestos muy distintos. Entre los trabajos más importantes al respecto podemos mencionar las averiguaciones lógico-gramaticales de autores como Anton Marty y Husserl; los trabajos en la filosofía de las formas simbólicas debidos a Cassirer; la crítica del

GRA

lenguaje de Mauthner; las teorías de Ogden y Richards a que hemos hecho referencia en el artículo sobre Símbolo (v.) y Symbolismo; los numerosos estudios sobre la noción de significación (véase SIGNIFICACIÓN Y SIGNIFICAR), tanto en la fenomenología de Husserl como en muchos autores de tendencia "analítica"; numerosos trabajos lógicos y, desde luego, numerosos estudios semióticos (véase SEMIÓTICA, SEMÁNTICA). Según Reinrich Scholz (*op. cit. infra*, pág. 423), hay, o puede haber, una relación estrecha entre una "lógica filosófico-transcendental", es decir, una lógica con alcance metafísico, y la gramática. Además, la gramática (como "gramática universal", equivalente a la "gramática especulativa") puede ser considerada como una "ciencia normativa" de todos los lenguajes y medios de expresión (*op. cit.*, p. 428).

K. Werner, "Die Sprachlogik des Johannes Duns Scotus", 1877 (*Sitzungsberichte der Preuss. Akademie der Wissenschaften*). — M. Heidegger, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, 1916. — Martin Grabmann, "Die mittelalterliche Sprachlogik" (en *Mittelalterliches Geistesleben*, 1926, págs. 104-46). — Scott Buchanan, "An Introduction to the *De modis significandi* of Thomas of Erfurt" (*Philosophical Essays for Alfred North Whitehead*, 1936). — H. Roos, *Die Modi significandi des Martinus de Dacia. Forschungen zur Geschichte der Sprachlogik im Mittelalter*, 1952. — Heinrich Scholz, "Logik, Grammatik, Metaphysik", *Archiv für Rechts- und Sozial-Philosophie*, XXXVI (1943-1944), 393-433, reimp. en *Archiv für Philosophie*, I (1947), 39-80 y en el libro del autor *Mathesis universalis. Abhandlungen zur Philosophie als strenger Wissenschaft*, 1961, ed. H. Hermes, F. Kambartel y J. Ritter, págs. 399-46. — Para la "lógica del lenguaje" de los siglos XII y XIII, fundamento de la gramática especulativa, véase Ch. Thurot, *Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au moyen âge*, 1868. — Ch. W. Morris, *Logical Positivism, Pragmatism and Scientific Empiricism*, 1937 (págs. 54-64; capítulo titulado "Semiotic and Scientific Empiricism. 1. Notes on the History of Empiricism"). — Luis Farré, Introducción, notas y traducción de la *Gramática especulativa*, de Tomás de Erfurt, 1948. — Véase también A. Marty, *Ueber das Verhältnis von Grammatik und Logik*, 1833. — Id., id., *Nachgelassene*

GRA

Schriften. Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie, II, III, 1950, ed. O. Funke. — Asimismo, véanse las obras de los autores contemporáneos citados en el presente artículo, y la bibliografía de los artículos LENGUAJE, SIGNIFICACIÓN, SIGNO, y SÍMBOLO Y SIMBOLISMO. — La *Summa modorum significandi*, de Siger de Courtrai, ha sido editada por G. Wallerand en su edición de *Les oeuvres de S. de Courtrai* (Lovaina, 1913).

GRAMSCI (ANTONIO) (1891-1937), nac. en Ales (Cagliari), participó en la insurrección obrera de Italia de 1917; en 1924 fue nombrado secretario general del Partido Comunista Italiano, y fue elegido diputado. En 1926 fue arrestado y encarcelado; condenado a 20 años de cárcel, falleció once años después en una clínica. En la cárcel escribió Gramsci, desde 1929 hasta 1935, numerosas páginas: las *Cartas desde la cárcel*. Estas páginas y su obra sobre Croce son sus más importantes escritos filosóficos.

Filosóficamente la mayor contribución de Gramsci consiste en su elaboración del marxismo. En parte por no usar los vocablos 'marxista' y 'comunismo' en las páginas escritas en la cárcel, Gramsci llamó al marxismo "filosofía de la praxis" (*filosofia della prassi*). Esta expresión, aunque surgida circunstancialmente, refleja con fidelidad las intenciones de Gramsci. En efecto, Gramsci se desinteresó de los aspectos "abstractos" del marxismo y destacó la necesidad de fundarlo en la *praxis*, la cual no es simplemente la "acción", sino más bien el modo como el hombre está arraigado orgánicamente en su cultura. El problema capital de Gramsci es el intento de ligar la teoría con la "acción" sin subordinar una a la otra. Criticando "desde dentro" la filosofía de Croce, Gramsci aspira a unificar dialécticamente, dentro de un grupo social, la filosofía y la política. Esta unificación refleja la realidad humana, que para Gramsci no consiste en ser ni "mero sujeto" ni "mero objeto". El hombre existe en la realidad, pero a la vez ésta incluye al hombre. El hombre no es una cosa entre otras, sino una "realidad anudada". Según Gramsci, el marxismo en cuanto "filosofía de la praxis" supera el positivismo, con su pseudo-subjetivismo. Así, la "filosofía de la praxis" equi-

GRA

vale a la filosofía de lo real, o sea a la filosofía entendida "en la praxis de la humanidad".

Aunque Gramsci es considerado como marxista "ortodoxo", su pensamiento ha influido sobre todo en los autores contemporáneos que aspiran a elaborar un "marxismo vivo" por un lado más próximo al pensamiento de Marx y por el otro más en contacto con los problemas actuales.

Obras: *Lettere dal carcere*, 1947, 7^o ed., 1950. — *Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce*, 1948, 2^o ed., 1949. — *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, 1949, 3^o ed., 1950. — *Il Risorgimento*, 1949, 3^o ed., 1950. — *Note sul Macchiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, 1949. — *Letteratura e vita nazionale*, 1950. — *Passato e presente*, 1950. — *Opere*, 9 vols., 1952-1958. — Véase P. Togliatti, G., 2^o ed., 1948. — G. Lombardo-Radice y G. Carbone, *Vita di A. G.*, 1951. — Remo Cantoni, "A. G. e il marxismo filosofico in Italia", en *La filosofia contemporanea in Italia*, 1958, Parte I de *La filosofia contemporanea in USA e in Italia*, págs. 167-205.

GRATRY (ALPHONSE) [Auguste Joseph Alphonse Gratry] (1805-1872) nac. en Lille, estudió en la Escuela Politécnica, de París. Después de ordenarse sacerdote fue nombrado (1841) director del Colegio Stanislas y luego "aumônier" en la Escuela Normal Superior de París, cargo que desempeñó hasta 1851 en que tuvo que abandonarlo por su crítica a Vacherot, director de la Escuela. Hacia 1852 el Padre Gratry se unió a otros sacerdotes en la fundación del Oratorio de la Inmaculada Concepción, continuación de la famosa Congregación del Oratorio fundada en 1611. A partir de 1863 el Padre Gratry fue profesor de teología moral en la Sorbona.

El Padre Gratry se destacó en su época por su irreductible y constante oposición al panteísmo y a autores que, como Vacherot, desarrollaron doctrinas panteístas o que rozaban el panteísmo. Estas doctrinas eran en parte consecuencia del idealismo alemán, al que el Padre Gratry se opuso asimismo firmemente como una "vacua filosofía de la identidad". Contra el idealismo y el panteísmo el Padre Gratry pregonó la necesidad de entroncar con la gran tradición metafísica, no sólo la de Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás y otros grandes autores antiguos y medieva-

GRA

les, sino también la de Descartes y Leibniz, que para el Padre Gratry eran los auténticos continuadores de la tradición metafísica citada. No se trata, sin embargo, de una mera "restauración de la metafísica" como "pura especulación"; para el Padre Gratry la indicada tradición metafísica es la realmente "científica"; en todo caso, esta tradición es para el Padre Gratry la filosofía, una a pesar de sus diversas manifestaciones.

Julián Marías ha indicado (*op. cit. infra*, Cap. IV, § 1) que el punto de partida del pensamiento del Padre Gratry se halla en su estudio del alma y que se expresa claramente en las frases iniciales de su libro *La connaissance de l'âme*: "Para conocer el alma, no la estudiaremos aislada. Estudiaremos el alma en su relación con Dios y con el cuerpo." En efecto, el Padre Gratry sostiene que hay entre Dios y el alma una relación parecida a la que hay entre el alma y el cuerpo. De este modo se restablece la continuidad entre lo espiritual y lo material, o corporal, sin por ello caer en un monismo y menos todavía en un panteísmo. La idea de continuidad es en el Padre Gratry tan fundamental como lo fue en Leibniz, y en parte por razones muy semejantes. El alma es imagen de Dios como el cuerpo es imagen del alma. Ahora bien, "ser imagen de" no equivale ni mucho menos a "ser idéntico a". La estructura "trinitaria" del alma no es, como la Trinidad divina, completamente un acto. El alma se manifiesta como "sentido", como "inteligencia" y como "voluntad", pero de tal modo que el primero es el principio de los dos últimos. A partir de ello desarrolla el Padre Gratry una "filosofía del 'sentido'" —o, mejor, del "sentir" como "sentir del alma"— opuesta tanto al idealismo como al empirismo. "El *sentido* es... el órgano primario de la *realidad*. No es algo que venga de nosotros, un producto de nuestra actividad subjetiva, sino que viene de fuera, de *lo otro*..." (*J. Marías, op. cit.*, Cap. IV, § 2). El sentido es "sentido de la realidad", pero también "sentido íntimo" — y "sentido de los demás" o de las "demás personas" o "los otros". La idea del sentido aquí apuntada no es incompatible con la afirmación de que el alma es racional, pero la "razón" no lo es todo. Además, no habría razón sin sentido y, en último término,

GRA

sin luz divina. En esta idea del alma y de su relación con Dios se funda en gran parte la idea que tiene el Padre Gratry del "conocimiento de Dios". Este conocimiento no es asunto de demostración; la relación entre el hombre y Dios es un elemento constitutivo de la existencia humana, de modo que toda "prueba" se funda en esta relación y no al revés.

En la "prueba" de la existencia de Dios o, mejor dicho, en la "ascensión" hacia el conocimiento de Dios se transparenta una de las ideas en que más insistió el Padre Gratry: la idea de una dialéctica — dialéctica o inducción (VÉASE). El Padre Gratry contrapone la inducción a la deducción. Esta última se basa en la identidad; la deducción no permite alcanzar otras consecuencias que las contenidas en un principio dado. La inducción, en cambio, consiste en un proceso de invención y de descubrimiento parecido a la dialéctica platónica — con la cual relaciona el Padre Gratry su idea de inducción. La deducción no sale jamás de "lo mismo". La inducción pasa a "lo otro". La inducción no es, sin embargo, mero "razonamiento". Incluye el razonamiento, pero se funda en una intuición o "visión" que se manifiesta en todos los órdenes del conocimiento y no sólo en el racional. En efecto, el proceso de la inducción aparece ya en la percepción y se va desarrollando — sin ser por ello una mera extensión de la percepción — hasta alcanzar el proceso dialéctico en sentido propio. En la inducción se "salta", por decirlo así, de una verdad a otra. En último término, la inducción es el procedimiento cognoscitivo del "sentido" (véase *supra*). Por medio de la inducción se separa de los datos lo accidental y se remonta a lo más y más esencial y "verdadero". El Padre Gratry vio en el cálculo infinitesimal una prueba de la realidad y fecundidad de la inducción. En el paso de lo finito a lo infinito se revela el "salto a lo otro" que la mera deducción no permite. La inducción no da por resultado verdades meramente "generales" y "abstractas"; da por resultado verdades "íntegras" o "integrales": "inducir" es "integrar" — incluyendo la integración de lo individual.

Obras: *Dissertatio philosophica de methodis scientiarum*, 1833 (tesis). — *Thesis theologica de dono Dei*, 1846

GRE

(tesis de Licenciatura en teología). — *Catéchisme social aux demandes et réponses sur les devoirs sociaux*, 1848. — *Une étude sur la sophistique contemporaine, ou Lettre à M. Vacherot*, 1851, 4ª ed., 1863. — *La connaissance de Dieu*, 1853, 9ª ed., 2 vols., 1918 (trad. esp.: *El conocimiento de Dios*, 1941 [Fragmentos de esta trad. y trad. de fragmentos de *Logique* y *De la connaissance de l'âme*. — Cfr. *infra* — en Julián Marías, ed., *La filosofía en sus textos*, II (1950), págs. 1995-2039]. — *Logique*, 1855, 5ª ed., aum., 1868; nueva ed., 1908. — *De la connaissance de l'âme*, 2 vols., 1857, 10ª ed., 1926. — *La paix. Méditations historiques et religieuses*, 1861, 3ª ed., 1916. — *La philosophie du Credo*, 1861, 9ª ed., 1926 (trad. esp.: *La filosofía del Credo*, 1863). — *La crise de la foi*, 1863. — *Commentaire sur l'Évangile selon Saint Matthieu*, 2 vols., 1863, 9ª ed., 1928 (trad. esp.: *Comentario al Evangelio según San Mateo*, 1961). — *Les sophistes et la critique*, 1864 (trad. esp.: *Los sofistas y la crítica*, 1865). Esta obra fue refundida en la titulada *Petit manuel de critique*, 1866. — *La morale et la loi de l'histoire*, 2 vols., 1868, 4ª ed., 1909 (trad. esp.: *La moral y la ley de la historia*, 1868). — *Lettres sur la religion. Réponse à M. Vacherot*, 1869, 3ª ed., mismo año. — *Quatre lettres à Mgr. Dechamps à propos du Concile*, 1870 [el Concilio Vaticano, de 1870]. — *Souvenirs de ma jeunesse*, 1874, 12ª ed., 1925 [escrita en 1845]. — *Méditations inédites*, 1874, nueva ed., 1921 [escritas entre 1835-1840 y 1847-1851]. — *Élévations. Prières et pensées*, 1919, ed. Cl. Peyroux. — Véase D. Sabatier, *Le centenaire d'un philosophe; G. (1805-1905)*, 1906. — C. André, *Le P. G.*, 1911. — A. Chauvin, *Le P. G.*, 1911. — P. Renaux, *Le P. G., sa vie et ses doctrines*, 1912. — J. Vaudon, *Le P. G.*, 1914. — B. Poin-tud-Guillemont, *Essai sur la philosophie de G.*, 1917 (tesis) [con bibliografía]. — Emil J. Scheller, *Grundlagen der Erkenntnislehre bei G.*, 1929 [con bibliografía]. — Julián Marías, *La filosofía del P. G. La restauración de la metafísica en el problema de Dios y de la persona*, 1941, 2ª ed., 1948, reimp. y ampliación en *Obras completas*, IV (1959), págs. 146-310 [incluye el artículo del mismo autor, (refundido en la obra): "La teoría de la inducción en G.", antes publicado en *Cuadernos Hispanoamericanos*, XVIII, 50 (1954), 143-61]. — M. Forissier, *Un éveilleur d'âmes: le P. G.*, 1950.

GREDT (JOSEPH AUGUST) (1863-1940) nac. en Luxemburgo, ingresó en la orden benedictina y pro-

GRE

fesó en el Colegio de San Anselmo, de Roma. Aunque la contribución filosófica original de Gredt es escasa, su nombre merece recordarse por la influencia que ha tenido y sigue teniendo, en muchas escuelas y círculos neotomistas, su presentación sistemática de la filosofía aristotélico-escolástica de orientación tomista en los *Elementos* señalados en la bibliografía. Gredt se basó en su presentación no sólo en los textos de Aristóteles y Santo Tomás, sino también en los de los comentaristas de éste, especialmente en Juan de Santo Tomás.

Obras: *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, 2 vols., 1899-1901, numerosas ediciones (13a ed., 1961). — *De cognitione sensuum exteriorum*, 1913, 2a ed., 1924. — *Unsere Aussenwelt*, 1921 (*Nuestro mundo extemo*). — *Die aristotelisch-thomistische Philosophie*, 2 vols., 1935.

GREEN (THOMAS HILL) (1836-1882), nac. en Birkin (Yorkshire, Inglaterra), fue "Fellow" (1860), "Tutor" (1866-1878) y profesor de "Filosofía Moral" en Balliol Collège (Oxford).

Se considera a veces a Green como uno de los seguidores del idealismo neo-hegeliano inglés. Sin embargo, aunque Green fue en casi todos los respectos un idealista, no fue hegeliano; en rigor, criticó el hegelianismo de autores como Edward Caird (1835-1908), el cual tendió a interpretar a Kant desde el punto de vista de Hegel. El idealismo de Green es de tipo kantiano o, si se quiere, es un idealismo fundado en gran parte en Kant.

Green se opuso al empirismo inglés alegando que no puede conocerse ningún fenómeno por medio de puras sensaciones o percepciones. Todo conocimiento de algo, incluyendo el conocimiento de cualidades, lo es en tanto que envuelve lo conocido en una trama de relaciones: relación de una percepción con otras percepciones; de cada percepción con el organismo percipiente, etc., etc. Pero como las relaciones son "mentales", hay que concluir que sólo puede hablarse de lo real desde el punto de vista de lo "mental" — o "espiritual". Ahora bien, tanto con el fin de distinguir entre lo pensado y lo meramente imaginado, como para concebir lo pensado, Green postuló la existencia de una "conciencia eterna" en la cual se dan todas las tramas de relaciones en que

GRE

consiste el conocimiento, incluyendo la relación entre las conciencias individuales y sus objetos. La realidad es independiente de las conciencias individuales como tales, pero no lo es de tales conciencias individuales en cuanto participan en la "conciencia eterna".

Green se opuso no sólo a la teoría del conocimiento y a la metafísica del empirismo, sino también a las tendencias éticas utilitarias y hedonistas.

Obras principales: "Introduction to Hume's Treatise" [1874] — introducción a la ed. de *Philosophical Works of David Hume*, por Green y T. H. Grose, 2 vols., 1874-1875. — *Prolegomena to Ethics*, 1883 (póstuma, ed. A. C. Bradley). — Edición de obras: *Works of T. H. Green*, por R. L. Nettleship, 3 vols. (I. *Philosophical Works*, 1885; II. *Philosophical Works*, 1886; III. *Miscellanies and Memoirs*, 1888). — Véase R. L. Nettleship, "Memoir" en *Works*, cit. supra, III. — John Dewey, "Green's Theory of the Moral Motive", *The Philosophical Review*, I (1892), 593-612. — G. F. James, T. H. Green und der Utilitarismus, 1894 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, IV]. — W. H. Fairbrother, *The Philosophy of T. H. Green*, 1896 (Dis.). — A. Grieve, *Das gestige Prinzip in der Philosophie T. H. Green*, 1896 (Dis.). — S. S. Laurie, "The Metaphysics of T. H. Green" *Phil. Review*, VI (1897), 113-31. — H. Sidgwick, *Lectures on the Ethics of Greens, Spencer and Martineau*, 1902. Id., id., "The Metaphysics of T. H. Green" (en *Lectures on the Philosophy of Kant*, 1905). — H. G. Townsend, *The Principle of Individuality in the Philosophy of T. H. Green*, 1914. — Hiralal Haldar, *Neo-Hegelianism*, 1927, págs. 17-74. — W. D. Lamont, *Introduction to Green's Moral Philosophy*, 1934. — H. Ytrehus, *Individets rettigheter i T. H. Greens filosofi*, 1956. — Jean Pucelle, *La nature et l'esprit dans la philosophie de Th. H. G.*, 2 vols., 1962 (I: *Métaphysique - Morale*; II: *Politique - Religion - Tradition - Appendices*).

GREGORIO DE NISA (SAN) o GREGORIO NICENO (SAN) (ca. 335-después de 394), nac. en Cesárea (Capadocia), hermano de San Basilio, obispo de Nisa y uno de los tres grandes Capadocios, ejerció influencia sobre la posterior teología y filosofía especialmente por su escrito acerca del hombre y de su puesto en el cosmos, acerca del alma y de su inmortalidad, y acerca de Dios y de

GRE

la Trinidad. San Gregorio de Nisa desarrolló sobre todo la concepción del alma como entidad razonable creada por Dios y destinada a animar el cuerpo humano. No admitió, pues, ni la teoría de la separación completa entre el cuerpo y el alma ni tampoco la doctrina de la preexistencia —y menos aun de la transmigración— de las almas. En este sentido San Gregorio de Nisa se opuso al platonismo. Sin embargo, hay rasgos platónicos en otras doctrinas teológicas suyas; por ejemplo, en la idea del orden armónico del universo como reflejo de la armonía suprema de Dios, y aun en las ideas utilizadas para entender, en la medida en que ello es posible, el misterio de la Trinidad. Hay que observar, sin embargo, que las concepciones teológicas de San Gregorio no significaban una subordinación de lo teológico a lo filosófico; aunque el orden de la fe y el orden de la razón concuerdan, no se confunden. En un punto San Gregorio pareció, con todo, utilizar a fondo un supuesto filosófico; fue en su doctrina, influida por Orígenes, acerca de la purificación final de todas las cosas. Pero aun en este punto los motivos que lo guiaron fueron menos los propiamente filosóficos que los teológicos-morales (especialmente el de la perfección infinita de Dios).

Obras en Migne, P. G., XLIV-XLVI. Edición del *Contra Eunomium* por W. Jager, 2 vols., 1921-1922. Edición de *Cartas* por G. Pasquali, 1925. Edición de *De vita Moyses* por J. Daniélou, 1941 (*Sources Chrétiennes*, 1). Edición del sermón *Λόγος κατὰ γενεὰς ἡ μέγας*, por Srawley, 1903. Ed. crítica de obras: *Opera auxilio aliorum virorum doctorum edenda curavit Wernerus Jaeger*, desde 1921 (reiniciada, con varios colaboradores, en 1952). — Véase F. Hilt, *Des heiligen Gregor von Nyssa Lehre von Menschen systematisch dargestellt*, 1890. — F. Diekamp, *Die Gotteslehre des heiligen Gregor von Nyssa*, 1896. — H. F. Cherniss, *The Platonism of G. of Nyssa*, 1930. — J. Bayer, *G. von Nyssa Gottesbegriff*, 1935. — M. Gomes de Castro, *Die Trinitätslehre des hl. G. von N.*, 1938. — H. von Balthasar, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de G. de N.*, 1942. — R. Leys, S. J., *L'image de Dieu chez G. de Nyssa*, 1951. — A. A. Weiswurm, *The Nature of Human Knowledge according to Saint Gregory of Nyssa*, 1952. — J. Caith,

GRE

La conception de la liberté chez G. de Nyssa, 1953 [Études de philosophie médiévale, 43]. — J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de St. Gregoire de Nyssa*, nueva ed., 1954.

GREGORIO DE RIMINI, Gregorius Ariminensis (t 1358), llamado el *doctor authenticus*, fue conocido también con los títulos de *Tortor infantum* (por el ejemplo que dio del nacido no bautizado o del que ha muerto en el seno materno, a quienes Dios no ha dado la *sufficientia* para la salvación) y de *Antesignamus nominalistarum*. Miembro de la Orden de los Ermitaños de San Agustín, estudió en París (1323-1329), profesó en Bolonia, Padua y Perugia y regresó a París en 1341, comentando durante diez años las *Sentencias* de Pedro Lombardo. En 1357, dieciocho meses antes de su muerte, fue nombrado General de la Orden.

No hay acuerdo sobre la posición filosófica de Gregorio de Rimini. Se le ha considerado como un occamista y nominalista (Würsdorfer), como un anti-pelagiano (Schüler), como un "precursor" de ciertas doctrinas de Lutero (Vignaux, Schüler). La opinión más común es que fue un agustiniano, pero Leff ha puesto de relieve que ello dice muy poco acerca de Gregorio, pues se puede tratar del agustinismo de San Agustín, del del siglo XII, del de Duns Escoto o del de Tomás Bradwardine (que, por lo demás, según Leff, y contra la opinión de Oberman [véase bibliografía de Bradwardine], no fue un agustiniano. En vista de ello, Leff concluye que es mejor considerar a Gregorio de Rimini como "un pensador del siglo XIV", con todo el complejo de problemas filosóficos y teológicos de tal siglo. En todo caso, si se sigue considerando a Gregorio como un "occamista", hay que restringir esta apelación a una parte de su doctrina sobre el conocimiento.

Esta doctrina se caracteriza por una separación estricta entre la experiencia sensible y la experiencia inteligible. En lo que toca a la primera, Gregorio de Rimini sigue a Occam por cuanto identifica la experiencia sensible con la experiencia individual, prescindiendo de los universales como entidades subsistentes por sí mismas. En lo que se refiere a la experiencia inteligible, sigue a San Agustín, por

GRE

cuanto la hace insistir en un conocimiento interno independiente de los datos de los objetos externos. La separación en cuestión se aplica a dos tipos de conocimiento: el simple —o conocimiento de objetos ofrecidos a los sentidos o al intelecto— y el compuesto —o conocimiento de las proposiciones acerca de tales objetos. En cada uno de ellos, en efecto, hay o *notitia sensualis* o *notitia intellectualis*. La independencia de la *notitia intellectualis* respecto a la *sensualis* pone de relieve la diferencia de Gregorio de Rimini con respecto a Occam y también, por supuesto, con respecto a Santo Tomás.

Gregorio de Rimini defendió la concepción de que Dios es absolutamente simple y no distinto (ni siquiera en virtud de una distinción formal) de sus atributos. Contrariamente a la opinión de los semi-pelagianos, Gregorio mantuvo que la voluntad de Dios es condición indispensable de las buenas acciones de los hombres.

En lo referente a la idea de la Naturaleza, Gregorio de Rimini se adhirió a la tesis, muy extendida ya en su tiempo, de que el Universo es contingente; en vez de estar sometido a leyes invariables y de representar los modos eternos de Dios, es una expresión de la libertad divina. Esta tesis estaba en Gregorio de Rimini en estrecha relación con la idea de la naturaleza y función de la teología; como en Occam, la teología no era para Gregorio de Rimini una *scientia*, pues su fundamento se halla sólo en las Escrituras.

La principal obra de Gregorio de Rimini es *Super Primum et Secundum Sententiarum*, editada en 1482, 1487, 1494, 1522 y 1642; reimp. de la edición de 1522 por el "Franciscan Institute", Text Series, N° 7, 1955. — Se debe también a Gregorio de Rimini la obra titulada *De imprecantiis Venetorum et de usura*, editada en 1508. — Véase Karl Werner, "Die augustini-sche Psychologie in ihre mittelalterlich-scholastischen Einkleidung und Ausgestaltung", *Sitzungsberichte der Akademie Wien* (1882), 449-52, 488-94. — J. Würsdorfer, *Erkennen und Wissen bei Gregor von Rimini, Ein Beitrag zur Geschichte der Erkenntnistheorie des Nominalismus*, 1917 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XX, 1]. — M. Schüler, *Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini*, 1934. — P. Vignaux, *Justification et prédestina-*

GRE

tion au XIVe siècle. Duns Scot, Pierre d'Auriose et Grégoire de Rimini, 1934. — G. Leff, *Gregory of Rimini. Tradition and Innovation in Fourteenth Century Thought*, 1961. — Sobre el "complejo significable": H. Elie, *Le "complexe significabile"*, 1934.

GREGORIO NACIANCENO(SAN) (ca. 329-389/390) nac. en Arianza, Nacianza (Capadocia), obispo de Sasima en 370 y de Constantinopla desde 379, fue uno de los tres grandes Capadocios. Amigo durante un tiempo del filósofo cínico Máximo de Alejandría, se ha considerado (J. Geffcken) que hay en el pensamiento de San Gregorio Nacianceno ciertos rasgos cínicos además de platónicos. Ahora bien, insistir sobre ellos es olvidar que la intención capital de San Gregorio no es un sincretismo filosófico, sino, a lo sumo, el aprovechamiento de ciertas ideas filosóficas para la mejor comprensión de algunos de los misterios de la fe. La principal contribución de San Gregorio Nacianceno a la filosofía consiste, pues, en el examen de aquellas verdades de fe que pueden ser mejor comprendidas por la razón cuando ésta es guiada por las Escrituras. Entre tales verdades hay que contar la de la naturaleza espiritual, infinita y eterna de Dios. Las precisiones de San Gregorio Nacianceno al respecto ejercieron considerable influencia sobre la ulterior conceptualización teológica. Debe observarse que, según San Gregorio, no todos los misterios pueden ser racionalmente conocidos; ciertos misterios, como el de la Trinidad, que los teólogos llaman misterios absolutos (véase MISTERIO), deben ser simplemente creídos.

Los textos filosóficamente más importantes de San Gregorio Nacianceno son sus 45 Sermones, especialmente los llamados cinco sermones teológicos (XXVII a XXXI). Edición de obras en Migne, P. G., XXXV-XXXVIII [reimpresión de la edición de M. Ch. Clémencet (Sermones), 1778 y A. B. Caillaud (Cartas y Poemas), 1840]. Edición de los cinco sermones teológicos por F. Bouleuger, 1908. — Véase A. Benoit, *Grégoire de Nazianze*, 1876, 2ª ed., 1884. — Hümmel, *Des heiligen G. von Nazianz Lehre von der Gnade*, 1890. — J. Geffcken, *Kynika und Verwandtes*, 1909. — H. Pinault, *Le platonisme de Saint Grégoire de Nazianze*, 1925. E. Fleury, *Hellénisme et christianisme. Saint Grégoire de Nazianze et son temps*, 1930. — P. Gailly, *Gré-*

GRE

goire de Nazianze, 2 vols., 1941. — J. Plagnieux, *Saint G. de N., théologien*, 1951.

GRISEBACH (EBERHARD) (1880-1943), nac. en Hannover, profesor desde 1931 en Zurich, partió de Eucken y de la necesidad de justificar el carácter autónomo, activo y espontáneo de la vida espiritual; ello lo condujo, ante todo, a una dilucidación y contraposición entre el mundo de la verdad, válido sólo dentro de la esfera humana, y el mundo de las realidades, que no deben ser entendidas, sin embargo, como meros objetos, sino como productos de una actividad del espíritu. Influencias recibidas posteriormente del lado de la filosofía de la existencia, especialmente de Jaspers, y del lado de la teología de la crisis, especialmente de Friedrich Gogarten, acentuaron, por lo demás, el mencionado momento "crítico" —en el sentido de la "separación" — entre objeto y "actividad espiritual". A base de ello Grisebach desarrolló una "filosofía crítico-existencial". Ésta consiste en una continua y progresiva "existencialización" no sólo de todas las realidades —las cuales son ya de por sí existencia-les—, sino también y muy especialmente de todas las actividades. La preocupación por la educación —que no es, según Grisebach, una formación cultural, sino un "cuidado existencial"— procede directamente de estos supuestos. Ella lo condujo de nuevo al análisis de los problemas éticos y, con ello, a una nueva y más radical acentuación de la diferencia realmente "crítica" entre el mundo del ser y el de la acción, así como a un "decisionismo" que, aunque de cuño kierkegaardiano, tenía un aspecto más secular que religioso. Pues la situación ética es, a su entender, una verdadera situación-límite y no sólo una dificultad que requiere una norma. Por eso se comprende la eminente importancia de todo "presente", que no es un simple momento del tiempo, sino el eje de toda situación y el sentido mismo de toda actividad.

Obras: *Kulturphilosophie als Formbildung*, 1910 (Dis.). (*La filosofía de la cultura como formación*). — *Kulturphilosophische Arbeit der Gegenwart. Eine synthetische Darstellung ihrer besonderen Denkweisen*, 1914 (*Trabajo filosófico-cultural del presente. Exposición sintética de sus formas*).

GRO

especiales de pensamiento) — *Wahrheit und Wirklichkeiten. Entwurf zu einem metaphysischen System*, 1919 (Verdad y realidades. Bosquejo para un sistema metafísico). — *Die Schule des Geistes*, 1921 (La escuela del espíritu). — *Probleme der wirklichen Bildung*, 1923 (Problemas de una educación real). — *Erkenntnis und Glauben*, 1923 (Conocimiento y fe). — *Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung*, 1924 (Los límites del educador y su responsabilidad). — *Gegenwart. Eine kritische Ethik*, 1928 (El presente. Una ética crítica). — *Gemeinschaft und Verantwortung*, 1932 (Comunidad y responsabilidad). *Freiheit und Zucht*, 1936 (Libertad y crianza). — *Was ist Wahrheit in Wirklichkeit? Eine Rede über die gegenwärtige Krise des Wahrheitsbegriffs*, 1941 (¿Qué es en realidad la verdad? Discurso sobre la crisis actual del concepto de verdad). — *Die Schicksalsfrage des Abendlandes*, 1942 (La cuestión del destino de Occidente). — *Jacob Burckhardt als Denker*, 1943 (J. B. como pensador).

GROCIO (HUGO) (Grotius; Huig de Groot) (1583-1645), nació en Delft, en Holanda. Estudió en Leyden, y después de acompañar a una misión diplomática a Francia se doctoró en leyes en Orléans. Sus primeros trabajos fueron filológicos (una edición de obras de Marciano Capella en 1599), poéticos, históricos y teológicos, pero desde 1607, en que comenzó a ejercer de abogado fiscal en La Haya, se interesó cada vez más por cuestiones relativas al Derecho. En 1618 Grocio fue encarcelado con motivo de la represión contra las provincias arminianas de Holanda y Utrecht ejercida por el gobierno de los Estados Generales. En 1621 se fugó, trasladándose a París. De 1634 a 1645 ocupó el cargo de Embajador de Suecia en Francia.

Grocio se ocupó de Derecho constitucional y Derecho internacional. Sus ideas, especialmente las expuestas en su obra principal, *De jure belli ac pacis* (sobre el Derecho [la ley] de guerra y de paz), se basaban en una fuerte insistencia en el predominio del Derecho natural o ley natural, *ius naturale*. El Derecho natural es, según lo define Grocio en el Libro III de la mencionada obra, "el dictado de la justa razón que indica con respecto a cualquier acto, y según su conformidad o no conformidad con la propia naturaleza racional, que hay en él vi-

GRO

cio moral o necesidad moral, y por lo tanto que tal acto es prohibido o mandado por Dios, el autor de la Naturaleza". Se ve con ello que Grocio no considera incompatible la ley natural con la ley divina. Según escribe en los "Prolegómenos" a la misma obra, hay dos fuentes de Derecho (o ley): la que se halla en la Naturaleza y la que procede de la libre voluntad de Dios. Pero resulta que el Derecho natural no puede propiamente atribuirse a Dios, "por haber ya querido Dios que tales rasgos [los rasgos esenciales implantados en el hombre] existan en nosotros". Por lo tanto, el Derecho natural es "independiente de Dios" en tanto que Dios no puede querer algo contrario a él (Libro I).

A base de estas ideas acerca de la esencia del Derecho natural y de su implantación en el hombre, Grocio desarrolla su doctrina sobre la guerra y la paz. En el Libro I trata de la cuestión de si hay o no guerra justa, y de la noción de soberanía. En el Libro II se ocupa de examinar las causas de las que surgen las guerras y de los derechos derivados de pactos, contratos, alianzas, etc. En el Libro III analiza lo que puede permitirse en la guerra.

Grocio manifestó en cuestiones religiosas opiniones en favor de la tolerancia —posiblemente consecuencia de su arminianismo y anticalvinismo—, pero ésta no consiste en un "dejar hacer", sino en respeto a la ley civil, fundada en la ley natural. Según Grocio, la sociedad tiene su origen en un impulso natural, pero a la vez en el interés mutuo; este último, sin embargo, surge del primero, sin el cual no existiría ninguna sociedad. El interés mutuo y el "pacto" resultante es el fundamento de la comunidad o *civitas*. Cuando ésta se halla constituida, los ciudadanos tienen que obedecer la forma de gobierno establecida. Se ha dicho por ello que Grocio combina elementos individualistas con otros autoritarios o absolutistas. Sin embargo, Grocio distingue entre la libertad política y la personal; por medio de esta última se puede desobedecer un mandato del soberano que se halle en conflicto con la ley natural. Pero ello no da todavía la libertad política: solamente el derecho de no obedecer y de aceptar las consecuencias de la desobediencia.

La primera obra publicada de Gro-

GRO

cio fue el escrito *Mare Liberum* (*Mare Liberum seu de jure, quod Batavis competit ad Indica commercia*), que apareció en 1609. Se trata del Cap. XII de una obra escrita por Grocio en 1604-1606 con el título *De iure prae- dae* (*Del derecho de botín*). El manuscrito completo fue descubierto en 1864 y publicado en 1868. Trad. esp. del citado capítulo: *La libertad de los mares*, por L. García Arias, 1956. — *De antiquitate reipublicae Batavae*, 1610 (en defensa de la libertad de Holanda [Batavia] contra el Imperio español). — *Verantwoordingh van de Vvettelicke Regieringh van Hollandt*, 1622 (*Defensa del gobierno legal de Holanda*). — *De jure belli ac pacis*, 1625 (ediciones sucesivas: 1631, 1632, 1642, 1646). Edición moderna, con variantes, por B. J. A. de Kanter-van Hettinga Tromp, 1939. — *De veritate religionis christianae*, 1627. — *Inleiding tot de Hollandsche Rechtsgeleertheit*, 1631 (*Introducción a la jurisprudencia holandesa*). Reimp. de la edición original con trad. inglesa por R. W. Lee: *The Jurisprudence of Holland*, 2 vols., 1926-1936. — *Via ac pacem ecclesiasticam*, 1642. — Además, estudios bíblicos (*Annot. in N. Test.*, 1641-1645; *Annot. in Vet. Test.*, 1664). — Edición de obras teológicas: *Opera omnia theologica*, 5 vols., Amsterdam, 1679; Basilea 1732. — Hay comentarios al *De iure belli ac pacis*, por los dos Cocceji (padre e hijo), 5 vols., 1751. — Bibliografías: H. C. Rogge, *Bibliotheca Grotiana*, 1883. — Jacob Ter Meulen y P. J. J. Diermanse, *Bibliographie des écrits imprimés de Hugo Grotius*, 1950. — Biografías: Caspar Brandt y Adriaan van Cattenburgh, *Historie van het Leven des Heeren Huig de Groot*, 2 vols., 1727. — W. S. M. Knight, *The Life and Works of H. Grotius*, 1925. — W. J. M. Van Eysinga, *Huigh de Groot, Een Schets*, 1945. — Obras sobre G.: J. Schlüter, *Die Theologie des H. Grotius*, 1919. — A. Lysac, *H. G.*, 1925. — W. J. M. Van Eysinga, *Gids voor de Groots De Iure Belli ac Pacis*, 1945. — Antonio Corsano, *U. Grozio. L'umanista, il teologo, il giurista*, 1948. — P. Ottenwalder, *Zur Naturrechtslehre des H. G.*, 1950. — G. Ambrosetti, *I presupposti teologici e speculativi delle concezioni giuridiche di G.*, 1955.

GROETHUYSEN (BERNHARD) (1880-1946) nac. en Berlín, residió durante largos años en París, escribiendo tanto en alemán como en francés. Discípulo de Dilthey, Groethuyesen se ha distinguido por sus trabajos de interpretación histórica rea-

GRO

lizados bajo la inspiración de la filosofía diltheyana de la vida. Sobre todo en su estudio del desarrollo de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII Groethuysen ha llevado a culminación las posibilidades del método diltheyano, explicando los más significados fenómenos históricos y sociales por medio de una interpretación del modo como los diversos tipos humanos alcanzan la percatación de sí mismos en las varias esferas de la cultura: religión, economía, arte, etc. De este modo no solamente quedan agrupados los hechos históricos en la unidad de la conciencia de la vida, sino que ciertos hechos históricos durante largo tiempo poco atendidos o meramente acumulados se integran en una unidad. Groethuysen ha colaborado así en la historia del espíritu humano, pero de un espíritu siempre arraigado en la vida y jamás sometido a normas de desenvolvimiento rígido, del tipo de las hegelianas. El interés histórico-espiritual de Groethuysen se ha manifestado inclusive —siguiendo, por lo demás, a Dilthey— en sus trabajos más sistemáticos; su antropología filosófica es, en rigor, una historia de la conciencia histórico-antropológica occidental, donde las grandes personalidades y los tipos humanos representan formas de tal conciencia.

Obras: *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*, I, 1927; II, 1930 (trad. esp.: *La formación de la conciencia burguesa en Francia en el siglo XVIII*, 1943). — *Philosophische Anthropologie*, 1931 (trad. esp. con correcciones especiales del autor para la misma: *Antropología filosófica*, 1951). — *Die Dialektik der Demokratie*, 1932. — *J. J. Rousseau*, 1949. — *Philosophie de la Révolution Française*, 1955.

GROOS (KARL) (1861-1945) nac en Heidelberg, profesor en Giessen, Basilea y, desde 1911, en Tübinga, trabajó sobre todo en problemas de estética y de psicología descriptiva, en un sentido muy parecido a las direcciones de la "psicología de la comprensión". Su teoría del goce estético como imitación interna y estrictamente subjetiva es, en rigor, una fenomenología psicologista; lo mismo cabría decir de su investigación sobre el juego, estrechamente enlazada con la teoría anterior, por lo menos en la medida en que considera la activi-

GRO

dad artística como la forma superior de la vida lúdica. La adhesión de Groos, en el campo de la teoría del conocimiento, al realismo crítico, justificó, por otro lado, las bases epistemológicas de las citadas indagaciones, a las cuales hay que agregar sus escritos de índole biográfica y caracterográfica, especialmente importantes en su caso por constituir la base de un examen de la estructura de los sistemas filosóficos muy parecido al realizado por Dilthey. También la división establecida por Groos entre los sistemas filosóficos tiene afinidades con la diltheyana. En efecto, hay según Groos tres tipos últimos de soluciones filosóficas: la "radical", que niega los contrarios; la "conciliadora", que busca miembros intermedios entre términos extremos, y la "monista", que afirma una sola y suprema unidad. El propio Groos se inclinó, después de subrayar varios dualismos (entre ellos, el de lo material inorgánico y lo psíquico-orgánico; el de lo psíquico-orgánico y el de lo espiritual) a una metafísica en la cual "la existencia real" está compuesta de "elementos cósmicos substanciales", entendiendo por lo substancial lo relativamente independiente y permanente, y en lo cual los procesos son explicados por medio de la intervención de ciertas "potencias finalistas", que podrían llamarse enteiquias y que se relacionan entre sí por medio de una constante acción recíproca.

Obras filosóficas: *Die reine Vernunftwissenschaft. Systematische Darstellung von Schellings rationaler oder negativer Philosophie*, 1889 (*La ciencia pura de la razón. Exposición sistemática de la filosofía racional o negativa de Schelling*). — *Einleitung in die Aesthetik*, 1892 (*Introducción a la estética*). — *Die Spiele der Tiere*, 1896 (*Los juegos de los animales*). — *Die Spiele der Menschen*, 1899 (*Los juegos de los hombres*). — *Der ästhetische Genuss*, 1902 (*El goce estético*). — *Das Seelenleben des Kindes*, 1903 (*La vida anímica del niño*). — *Aesthetik*, 1905 (en *Deutsche Philosophie im Beginn des 19. Jahrh.*). — *Die Befreiungen der Seele*, 1909 (*Las liberaciones del alma*). — *Der Lebenswert des Spieles*, 1910 (*El valor vital del juego*). — "Der Begriff der Substanz und die Trägervorstellung", *Zeitschrift für Philosophie*, CLXII (1916) ("El concepto de substancia y la representación del sujeto"). — *Der Aufbau der philoso-*

GUA

phischen Systeme, Eine formale Einführung in die Philosophie, 1924 (*La estructura de los sistemas filosóficos. Una Introducción formal a la filosofía*; publicado anteriormente, de 1908 a 1917 en una serie de la *Zeitschrift für Psychologie*, vols. 49, 50, 55, 60, 62, 71, 77). — *Naturgesetz und hist. Gesetz*, 1926 (*Ley natural y ley histórica*). — *Methode und Metaphysik*, 1928 (*Método y metafísica*). — *Methode und Metaphysik des Erlebens*, 1932 (*Método y metafísica de la vivencia*). — *Zur Psychologie und Metaphysik des Werterlebens*, 1932 (*Para la psicología y metafísica de la experiencia del valor*). — *Die Unsterblichkeitsfrage*, 1936 (*La cuestión de la inmortalidad*). — *Seele, Welt und Gott*, 1952 (*Alma, mundo y Dios*). — Autoexposiciones en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen* (II, 1921) y *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern*, 1934.

GROSSETESTE (ROBERTO).

Véase ROBERTO GROSSETESTE.

GUALTERIO BURLEIGH, Walter Burleigh, Burley, Burlaeus (t después de 1343), llamado el *doctor planus et perspicuus*, profesó en París y Oxford. Algunos autores (Michalski) lo han considerado como uno de los filósofos de tendencia realista y escotista que se opusieron al nominalismo occamista. Otros autores (Boehner) han estimado que, cuando menos en lo que toca a la lógica, Gualterio Burleigh fue mucho más allá de las tendencias realistas. En todo caso, su sistema de lógica se distingue por su formalismo, hasta el punto de que la teoría silogística es tratada como una parte de la teoría más general de las consecuencias. Entre otros temas lógicos tratados por el autor figuran los términos, las propiedades de los términos (suposición, ampliación y apelación, con especial consideración de la primera), las proposiciones y los sofismas. Gualterio Burleigh escribió asimismo varios comentarios a Aristóteles (a las *Categorías* y al *De interpretatione*, *An. Post.*, *Física*, *Ética*), a Porfirio (*Isagoge*), a Gilberto de la Porree (*De sex principiis*), una *Summa alphabetica problematum* (que es un compendio del Comentario de Pedro de Abano a los *Problemas* del Estagirita), varios tratados filosóficos (*De intentione et remissione formarum*, *De materia et forma*, *De potentiis animae*) y una historia de las sectas filosóficas (*De vitis et moribus philosophorum*) a que

GUA

nos hemos referido en el artículo sobre la historia de la filosofía y que se basa, entre otros autores, en Diógenes Laercio y Cicerón.

Summa totius logicae publicada en 1508. — Edición de *De puritate artis logicae*, por Ph. Boehner, 1951 (comprende la lógica de las consecuencias y un estudio sobre los términos sincalegemáticos). Por el mismo Boehner, ed. de *De puritate artis logicae tractatus longior*, con ed. revisada del *Tractatus brevior*, 1955. — Comentarios a *An. Post.* pub. en 1497, 1537, 1559; a la *Física*, en 1482, 1491, 1509, 1524; a la *Ética*, 1481, 1500, 1521; a la *Logica vetus* y a Porfirio, 1485. — Edición de *De intentione*, etc. en 1496, 1519; de *De materia et forma*, 1500. — Véase C. Michalski, *Les courants philosophiques à Paris pendant le XIVe siècle*, 1921. — Ph. Boehner, *Medieval Logic*, 1952, especialmente Parte III. — L. Baudry, "Les rapports de G. d'Occam et de Walter Burleigh", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, IX (1934), 155-73. — S. H. Thomson, "Walter Burley's Commentary on the Politics of Aristotle", *Mélanges Auguste Pelzer*, 1947, págs. 557-78. — A. N. Prior, "On Some Consequentiae in Walter Burleigh", *The New Scholasticism*, XXVII (1953), 433-46.

GUARDINI (ROMANO) nac. (1885) en Verona, ha sido "docente privado" en Bonn y profesor en Breslau y Berlín; desde 1945 a 1947 profesó en Tübinga y a partir de 1947 ha profesado en Munich. Lo más conocido de la obra de Guardini son sus intentos de revalorización de la liturgia católica y sus estudios sobre el cristianismo y la persona de Cristo. Los primeros no se basan en una defensa del puro formalismo litúrgico, sino por el contrario en el supuesto de que el aparente formalismo tiene una vida interna que no debe ser olvidada. Los segundos se apoyan en una lucha contra la abstracción y la reducción de la religión a un sistema de normas morales o conceptuales. Nos hemos referido a este último punto en el artículo sobre el cristianismo (VÉASE). Ahora bien, esta tendencia a lo vivo y a lo concreto que Guardini ha aplicado a muy distintas esferas —interpretación de poetas o pensadores, cuestiones religiosas y sociales, etc.— se halla fundada filosóficamente en su teoría de la oposición como expresión de una filosofía de lo "concreto-viviente".

GUA

Guardini considera que lo concreto-viviente —capaz a la vez de ser y de ser pensable— se manifiesta esencialmente en la capacidad de revelar oposiciones, las cuales tienen lugar ante todo en el seno de la total vida humana, pero también en las diversas esferas —fisiológica, emotiva, intelectual, volitiva— de ésta. Estas oposiciones pueden reducirse a tres tipos fundamentales: el intraempírico, el transempírico y el trascendental, cada uno de los cuales revela varias oposiciones subordinadas (por ejemplo, acto y estructura, forma y plenitud, todo y parte, autenticidad y norma, etc., etc.). Las oposiciones se organizan en pares de series que Guardini llama enantiológicas y que se distribuyen en primarias y secundarias. Entre los pares de oposiciones hay frecuentes relaciones de entrecruzamiento que permiten comprender la vida concreta sin reducirla a uno o varios formalismos. Puede decirse inclusive que la vida consiste en tensión y contraste, pero hay que tener en cuenta que en ciertas épocas (como en la Antigüedad y Edad Media) se consiguen ciertos equilibrios y que en ciertas otras (como en el período moderno) se introducen desequilibrios que acarrearán el peligro de una disociación de la vida humana. Guardini subraya la necesidad de alcanzar para nuestra época un equilibrio que no consista ni en un formalismo ni en la acentuación exclusiva de uno de los términos de la oposición en contra del otro. Puesto que la oposición consiste en una exclusión e inclusión recíprocas, conviene equilibrarla sin destruir ninguno de sus elementos. Pues aunque el equilibrio armónico completo sin merma ninguna de vida se halla solamente en Dios, el hombre puede cuando menos tratar de insuflar vida a las inevitables oposiciones dentro de las cuales se mueve, único modo de evitar el peligro que se cierne constantemente sobre el ser humano: el abandono al "espíritu de abstracción".

Algunas obras: *Geist der Liturgie*, 1918 (*El espíritu de la liturgia*). — *Sinn der Kirche*, 1922 (*Sentido de la Iglesia*). — *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Konkret-Lebendigen*, 1925 (*La oposición. Ensayos de una filosofía de lo concreto-viviente*). — *Das Gute, das Gewissen und die Sammlung*, 1929 (*El bien, la conciencia moral y la me-*

GUA

ditación). — *Vom lebendigen Gott*, 1930 (*Del Dios viviente*). — *Der Mensch und der Glaube*, 1933 (*El hombre y la fe*). — *Christliches Bewusstsein Versuch über Pascal*, 1934 (*La conciencia cristiana. Ensayo sobre Pascal*). — *Das Bild von Jesus Christus im Neuen Testament*, 1936 (*La imagen de Jesucristo en el Nuevo Testamento*). — *Der Glaube als Überwindung*, 1939 (*La fe como superación*). — *Glaubensgeschichte und Glaubenszweifel*, 1939 (*Historia de la fe y duda de la fe*). — *Welt und Person*, 1939 (*Mundo y persona*). — *Das Wesen des Christentums*, 1936 (véase el artículo CRISTIANISMO). — *Der Widersacher*, 1940 (*El contradictor*). — *Die letzten Dinge*, 1940 (*Las últimas cosas*). — *Gottes Geduld*, 1940 (*La paciencia de Dios*). — *Die Heiligen*, 1940 (*Los santos*). — *Im Anfang war das Wort*, 1940 (*En un principio era el Verbo*). — *Die Offenbarung. Ihr Wesen und ihre Formen*, 1940 (*La revelación. Su naturaleza y sus formas*). — *Zu R. M. Rilkes Deutung des Daseins*, 1941 (*Para la interpretación de la existencia según Rilke*, 1941). — *Von heiligen Zeichen*, 1944 (*De los signos sagrados*). — *Glaubenserkenntnis*, 1944 (*Conocimiento de la fe*). — *Der Tod des Sokrates*, 1947 (*La muerte de Sócrates*). — *Freiheit, Gnade, Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins*, 1948 (*Libertad, gracia, destino. Tres capítulos para la interpretación de la existencia*). — *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*, 1950 (*Los sentidos y el conocimiento religioso*). — *Die Macht*, 1951 (*El poder*). — *Gläubiges Dasein. Drei Meditationen*, 1951 (*Existencia creyente. Tres meditaciones*). — *Die Lebensalter. Ihre ethische und pädagogische Bedeutung*, 1954, 4ª ed., 1957 (*Las edades de la vida. Su significación ética y pedagógica*). — *Jesus Christus. Geistliches Wort*, 1957 (*Jesucristo. Palabra espiritual*). — *Versuch einer Psychologie Jesu*, 1957 (*Ensayo de una psicología de Jesús*). — Hay trad. esp. de numerosas obras de Guardini. Mencionamos: *El espíritu de la liturgia; Libertad, gracia y destino* (1954); *El universo religioso de Dostoyevski* (1954); *El ocaso de la edad moderna* (I, 1958); *Sentido de la Iglesia* (1958); *El poder* (1959); *Pascal o el drama de la conciencia cristiana* (1955); *La esencia del cristianismo* (1959); *Oraciones teológicas* (1959); *El poder* (1959); *La cultura como obra y riesgo* (1960); *El Testamento del Señor* (1960); *Jesucristo, cristianismo y hombre actual* (1960). — *Sprache, Dichtung, Deutung*, 1962 (*Lenguaje, poesía, significación*).

GUA

GUASTELLA (COSMO) (1854-1922), nac. en Misilmeri (Palermo), profesor en la Universidad de Palermo, defendió una filosofía calificada por el propio autor de empirista y fenomenista. Según Guastella, no hay otra realidad que la puramente fenoménica, la cual es aprehendida por medio de los sentidos. Todos los conceptos forjados para entender los fenómenos son derivados o derivables de las sensaciones; los conceptos abstractos son únicamente nombres. Fundamentales en el proceso del conocimiento son los juicios de semejanza y diferencia, en los cuales se fundan los juicios llamados *a priori*, incluyendo los juicios de la matemática. Por medio de tales juicios se hacen posibles las previsiones, básicas en la ciencia. Guastella sometió a crítica todas las doctrinas metafísicas como ilusorias e incompatibles con un consecuente fenomenismo.

Obras: *Saggi sulla teoria della conoscenza. Saggio primo sui limiti e l'oggetto della conoscenza a priori*, 1897. — *Filosofia della metafisica*, 2 vols., 1905. — *L'infinito*, 1913 [Anuario della Biblioteca filosofica di Palermo, fasc. 1]. — La obra fundamental de C. G. es: *Le ragioni del fenomenismo*, 3 vols. (I *Preliminari*, 1921; II *La cosa in se*, 1922; III *Le antinomie*, 1923). — Véase F. Albergiani, *Il sistema filosofico di C. G.*, 1927. — E. Troilo, "C. G. e il fenomenismo assoluto", en *Figure e dottrine di pensatori*, 1941.

GUÉROULT (MARTIAL) nac. (1891) en Le Havre, profesor en la Sorbona (1945-1951) y en el Collège de France (desde 1951), se ha distinguido como historiador de la filosofía. El principal interés de Guéroult es el examen por así decirlo "interno" de los sistemas filosóficos; por dondequiera persigue Guéroult "el orden de las razones" de cada sistema y las internas articulaciones lógicas del mismo. Guéroult no cree que la historia de la filosofía misma sea un "sistema", ya sea determinado "desde dentro" o bien desde fuera, por circunstancias extra-filosóficas. De hecho, no hay la filosofía (v.), sino sólo "las" filosofías; cada una de éstas vale únicamente por sí misma y su "orden de razones" le pertenece completamente.

Obras principales: *La philosophie transcendentale de Salomón Maimón*, 1930. — *L'évolution et la structure de la Doctrine fichtéenne de la Science*, 2 vols., 1930. — *Dynamique et*

GUI

métaphysique leibniziennes, 1935. — *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vols., 1953. — *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, 1955. — *Malebranche. I. La vision en Dieu*, 1955; II, 1. *Les cinq abîmes de la Providence. L'ordre et l'occasionalisme*, 1959; II, 2. *Les cinq abîmes de la Providence. La nature et la grâce*, 1959. — Además, numerosos artículos en revistas (*Revue de Métaphysique et de Morale, Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, etc.).

GUILLERMO DE AUVERNIA

(ca. 1180-1249), Guillermo de París o Guilelmus Alvernus, nacido en Aurillac, maestro de teología en París y obispo de la misma ciudad desde 1228, se oponía en nombre de la ortodoxia y de la tradición agustiniana a las interpretaciones de Aristóteles en materia de teología, así como a las doctrinas e interpretaciones de los filósofos árabes, en particular al averroísmo y a las dos tesis capitales de la eternidad del mundo y de la unidad del entendimiento agente. Las doctrinas de Aristóteles y Maimónides son para Guillermo de Auvernia válidas, pero sólo para el mundo de las cosas sensibles o, mejor dicho, para el mundo sublunar. En la esfera de los inteligibles y aun en aquella esfera en que lo inteligible se inserta en lo sensible, Guillermo de Auvernia sigue por lo general el pensamiento platónico y platónico-agustiniano. Mas probablemente es insuficiente considerar, según suele hacerse, a la doctrina de este pensador como un complejo de teorías aristotélicas, árabe-aristotélicas y platónico-agustinianas o como un nuevo avance en la "invasión" del aristotelismo; la raíz de su selección hay que buscarla más bien en su afán de concordar los dos campos del dogma y de la filosofía. Más que un nuevo avance del aristotelismo representa Guillermo de Auvernia una nueva etapa en el camino de la constitución de una teología que reconozca la subsistencia de la metafísica, pero que no represente ningún motivo de escisión de la misma.

Los principales escritos filosóficos de Guillermo de Auvernia son: *De immortalitate animae*. — *De anima*. — *De Trinitate*. — *De universo* (1221-1236). — Ediciones de obras: Nuremberg, 1496; Venecia, 1591. Edición por Biaise Leferon (París, 2 vols., 1674), reimp., 1963. — Ed. crí-

GUI

tica del *De immortalitate animae* por G. Bülow en *Des Dominicus Gundisalvini Schrift von der Unsterblichkeit der Seele, nebst einen Anhang enthaltend die Abhandlung des Wilhelm von Paris (Auvergne) De immortalitate animae*, 1893 [Beiträge zur Geschichte de Philosophie des Mittelalters, II, 3]. — Véase K. Werner, *Die Psychologie des W. von Auvergne*, 1872 [Sitzungsberichte der k. Ak. der Wiss., phil.-hist. Klasse, vol. 73]. — Id., id., *W. von Auvergne Verhältnis zu den Platonikern des 12. Jahrh.*, 1873 [ibid., vol. 74]. — Matthias Baumgartner, *Die Erkenntnistheorie des Wilhelms von Auvergne*, 1893 [Beiträge zur Gesch. d. Phil. des Mittelalters, II, 1]. — Noël Valois, *Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris (1228-1249). Sa vie et ses ouvrages*, 1880, reimp. 1962. — St. Schindele, *Beiträge zur Metaphysik des W. von Auvergne*, 1900 (Dis.). — K. Ziesché, *Die Sakramentenlehre des W. von Auvergne*, 1910. — E. A. Moody, *Platonism and Aristotelianism in the Psychology of W. of A.*, 1933 (tesis). — Étienne Gilson, "La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne", *Archives d'histoire doctrinales et littéraires du moyen âge*, XV (1946), 55-91. — Véase también: Amato Masnovi, *Da Guglielmo d'Auvergne a San Tommaso d'Aquino*, t. I, 1930; t. II, 1934; t. III, 1945 (2ª ed. de vols. I y II).

GUILLERMO DE AUXERRE

(Antissiodorensis) (t 1231), maestro de teología en París y archidiacono de Beauvais, fue uno de los miembros de la comisión encargada por orden del Papa Gregorio IX de revisar las obras de Aristóteles. En sus comentarios a las sentencias de Pedro Lombardo llamados *Summa super quatuor libros sententiarum* y también *Summa aurea*, Guillermo de Auxerre incorporó algunos elementos aristotélicos, aun cuando el marco filosófico de las cuestiones por él tratadas — casi todas de índole teológica — es casi invariablemente el del agustinismo y el del neoplatonismo. Guillermo de Auxerre presentó, y admitió, en su *Summa* la prueba ontológica de San Anselmo. Antes de la citada *Summa* escribió un comentario sobre el *Anticlaudianus* de Alano de Lille, en el cual no solamente se citan algunos textos de Aristóteles (de la *Física*, el tratado sobre la generación y la corrupción y la *Metafísica*), sino también el comentario de Averroes a la *Metafísica*.

Ediciones de la *Summa*: París,

GUI

1500, 1518; Venecia, 1591. — Véase J. Strake, *Die scholastische Methode in der "Summa aurea" des W. von Auxerre*, 1917. — F. Gillmann, *Zur Sakramentenlehre des W. von Auxerre, zugleich ein Beitrag zur Sakramentenlehre der Frühscholastik*, 1918. — C. Ottaviano, *G. d'A. La vita, le opere, il pensiero*, 1929. — P. Lackas, *Die Ethik des W. von A. Beiträge zu ihrer Würdigung*, 1939 (Dis.).

GUILLERMO DE CONCHES (1080-1145.) nacido en Conches (Normandía), discípulo de Bernardo de Chartres, fue maestro en Chartres y uno de los más significados miembros de la Escuela (véase CHARTRES [ESCUELA DE]). Comentador de Platón y de Boecio, Guillermo de Conches desarrolló una concepción del universo a base de la filosofía natural platonizante y de la física corpuscular. En esta última nuestro filósofo redujo los cuatro elementos a corpúsculos homogéneos que formaban por combinación los distintos cuerpos. En cuanto a la filosofía natural platónica, especialmente la formulada en el *Timeo*, intentó explicar la creación del mundo por medio de las ideas albergadas en el seno del Verbo divino, ideas que Dios tomó como modelo en la formación del universo, al modo de un artesano creador y ordenador. Con ello se hacía posible, según Guillermo de Conches, una armonía entre la doctrina expresada en el *Timeo* y la doctrina cristiana de la creación, aun cuando para conseguir tal armonía hubiese que subrayar la función ordenadora del Creador, el cual opera según ideas que son al mismo tiempo leyes que expresan la regularidad de los fenómenos naturales. En el escrito moral a que hacemos referencia en la bibliografía, Guillermo de Conches se apoyó sobre todo en Cicerón y Séneca.

Guillermo de Conches es autor de una enciclopedia titulada *Philosophia mundi*, de un diálogo llamado *Dragmaticon Philosophiae*, de varias glosas al *Timeo* de Platón y a la *Consolación* de Boecio, y de una obra de carácter moral titulada generalmente *Moralium dogma philosophorum* (en otros manuscritos tiene otros títulos: *Moralis philosophia de honesto et utile*; *Compendium morale*; *Liber moralium*; *De moralitate*; *Isagoge in moralem philosophiam*, etc.). Algunos historiadores creen que esta última obra no es de Guillermo de Conches. — Edición de la *Philosophia mundi* en Migne P. L. XC, 1127-78

GUI

(entre las obras de Beda) y CLXXII, 39-102 (entre obras de Honorio de Autun). Edición de la *secunda y tertia philosophia* procedentes del *Dragmaticon* en V. Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard*, 1836; en la misma obra hay fragmentos del comentario de Guillermo de Conches al *Timeo*. — Edición del texto latino de *Moralium dogma philosophorum*, junto con edición de manuscritos en viejo francés y en medio-bajo-franconio por J. Holmberg, *Das Moraliun dogma philosophorum des Guillaume de Conches*, Uppsala, 1929. — Otra edición de textos de Guillermo de Conches se encuentra en C. Ottaviano, *Un brano inedito della Philosophia di G. di Conches* (en *Collezione di testi filosofici inediti e rari*, 1935; corresponde a los 20 primeros capítulos de la *Philosophia*, publicados por Migne, PL, CLXXII, pero con muchas modificaciones). — Véase Kurd Lasswitz, *Geschichte der Atomistik*, I, 1890. — H. Flatten, *Die Philosophie des Wilhelm von Conches*, 1929. — M. Grabmann, *Handschriftliche Forschungen und Mitteilungen zum Schrifttum des Wilhelm von Conches und zu Bearbeitungen seiner wissenschaftlichen Werke*, 1935 (Bay. Akademie der Wissenschaften). — J. M. Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, 1938. — T. Gregory, *Anima mundi: la filosofia di G. di Conches e la scuola di Chartres*, 1955.

GUILLERMO DE CHAMPEAUX (1070-1121) nac. en las proximidades de Melun (en el actual departamento de Seine-et-Marne), fue obispo de Châlons-sur-Marne desde 1113 hasta su muerte. Discípulo de Anselmo de Laon y de Roscelino de Compiègne, defendió contra este último el realismo en la cuestión de los universales, sosteniendo que toda individualidad es simple accidente de lo genérico y específico. Maestro de Abelardo, fue combatido por su discípulo, el cual manifiesta que obligó a Guillermo de Champeaux a abandonar su realismo extremo a favor de un conceptualismo que no niega los universales, pero que tampoco los excluye enteramente convirtiéndolos en términos o voces. Guillermo de Champeaux indicaba, en efecto, que el género es, en cuanto real, idéntico de un modo esencial (*essentialiter*) en todos los individuos que participan de él, por lo cual estos individuos no difieren en su esencia, sino únicamente en sus elementos accidentales. Tal realismo conducía, por lo tanto, a una confusión de los individuos, que eran meros acciden-

GUI

tes de una esencia. La refutación de Abelardo pareció hacer reconocer a Guillermo de Champeaux que el género es algo real, no esencial, sino individualmente — *rem eamden non essentialiter, sed individualiter*. Otros comentaristas indican que *individualiter* debe ser sustituido por *indifferenter*. Así, la teoría de Guillermo de Champeaux queda convertida, según el resumen de Cousin, en lo siguiente: "La identidad de los individuos de un mismo género no procede de su propia esencia, pues esta esencia es diferente en cada uno de ellos, sino de ciertos elementos que vuelven a encontrarse en todos estos individuos sin ninguna diferencia [*indifferenter*]'". Los universales no son ya esencia del ser, pero siguen existiendo realmente, formando, por su existencia sin diferencia en varios individuos, su identidad y su género. Así parece confirmarlo el fragmento de Guillermo de Champeaux sobre la esencia y la substancia de Dios y de las tres personas: para excluir la ambigüedad del género se toma en dos sentidos, uno según la indiferencia y otro según la identidad (Cfr. texto latino en V. Cousin: *Fragments philosophiques*, II, págs. 328-35).

Además de los tratados *De eucharistia* y del *De origine animae* (en el cual defiende un punto de vista creacionista), Guillermo de Champeaux escribió una serie de *Sententiae* o *Quaestiones* análogas a las posteriores *Quaestiones quodlibetales* tan frecuentes en la escolástica. Edición de parte del *De eucharistia* por Mabilion (*Acta sanctorum*, III) y del *De origine animae* por Martène (en *Thes. anec. nov.* V). — Edición de todos estos textos y del *Dialogus seu altercatio cuisdam Christiano et Judaei de fide catholica* (generalmente considerado como inauténtico) en Migne, P. L., CLXIII. — Edición de parte de las *Sententiae* por Patru: *Willelmi Campellensis de natura et de origine rerum placita*, 1847; véase también E. Michaud, *Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XIIIe siècle, d'après des documents inédits*, 2ª ed., 1867, reimp., 1962; y especialmente G. Lefèvre, *Guillelmi Campellensis Sententiae vel Quaestiones XLVII* en la obra: *Les variations de Guillaume de Champeaux et de la question des universaux. Étude suivie de documents originaux*, 1898 (Lefèvre se opone a la autenticidad del *De origine animae* y lo atribuye a Anselmo

GUI

de Laon). — Además de las obras antes mencionadas y de las indicaciones contenidas en la edición de Abelardo por Victor Cousin citada en el texto del artículo, véase: Heinrich Weisweiler, *Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken*, 1936. — J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique au XIIe siècle*, 1948.

GUILLERMO DE LA MARE (t ca. 1285) nac. en Inglaterra, miembro de la Orden franciscana y maestro de teología en París (ca. 1274-1275), fue una de las figuras más destacadas en los debates teológicos y filosóficos que opusieron los franciscanos a los dominicos que seguían las doctrinas de Santo Tomás de Aquino. Guillermo de la Mare es autor de uno de los llamados *Correctoria* o "Correcciones" a las doctrinas del Aquinate: el *Correctorium fratris Thomae*, escrito hacia 1278. Introdujo "correcciones" a 118 artículos (76 a la *Summa theol.*; 9 al *De veritate*; 10 al *De anima*; 1 al *De virtutibus*; 4 al *De potentia*; 9 a las *Quaestiones quodlibetales* y 9 al libro primero de los comentarios a las *Sentencias*). Guillermo de la Mare se opuso a Santo Tomás especialmente en lo que toca al conocimiento divino; contra Santo Tomás afirmó que Dios tiene una idea distinta de los géneros a diferencia de las especies, y de la materia a diferencia de la forma. Mantuvo asimismo una doctrina opuesta a la tomista en la cuestión de los futuros contingentes (véase FUTU-RIBILIA). Apoyándose en San Agustín, Guillermo de la Mare defendió la doctrina de la pluralidad de formas.

El *Correctorium* de Guillermo de la Mare fue adoptado por la Orden franciscana en 1282. El teólogo y filósofo dominico inglés Richard Clapwell (o Tomás de Sutton) escribió correcciones a las correcciones de Guillermo de la Mare con el fin de restablecer la doctrina tomista. En el curso de la polémica se aplicó al *Correctorium* el nombre de *Comiptorium* ("Corruptor"); al citado Clapwell (Tomás de Sutton) se atribuye el *Correctorium Corruptorii* "*Quare*" contra Guillermo de la Mare.

Se deben asimismo a Guillermo de la Mare un comentario a los dos primeros libros de las *Sentencias* y unas *Quaestiones disputatae*. Edición crítica del *Correctorium Corruptorii*, con el texto de Guillermo de la Mare por

GUI

P. Glorieux, *Les premières polémiques thomistes: I. Le "Correctorium Corruptorii 'Quare'"*, 1927. — Publicación por F. Pelster de *Declarations de variis sententiis s. Thomae Aquinatis*, 1956 [Opuscula et Textus, series scholastica, 21]. — Véase E. Longpré, *G. de la M.*, 1922. — F. Pelster, "Les 'Declarations' et les 'Quaestiones' de G. de la M.", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1931, págs. 397-411. — R. Creytsen, "Autour de la littérature des correctoires", *Archivum Franciscanum Historicum*, XII (1942), 313-30. — Muchos materiales no sólo sobre Guillermo de la Mare, sino también sobre la disputa aludida en: A. Hufnagel, *Studien zur Entwicklung des thomistischen Erkenntnisbegriffes im Anschluss an das Correctorium "Quare"*, 1935 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, XXXI, 4]. — O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, 7 vols., 1942-1954, especialmente vol. I, págs. 225-389.

GUILLERMO DE MOERBEKE, Guilelmus Brabantinus (1215-1286), nac. en Moerbeke (Bélgica), miembro de la Orden de los Predicadores, arzobispo de Corinto, ejerció gran influencia sobre los medios albertinos y sobre la elaboración y difusión del aristotelismo en el siglo XIII por medio de sus numerosas traducciones al latín de las obras de Aristóteles y por sus reediciones de obras del Estagirita ya conocidas. Además de estas obras, Guillermo de Moerbeke tradujo obras de Simplicio, Juan Filopón, Galeno, Hipócrates, Alejandro de Afrodisia y Proclo; la versión de los *Elementos de teología* de este último autor permitió ver el origen procliano del *Liber de causis* (VÉASE). Se ha sostenido a veces que las traducciones y ediciones de Guillermo de Moerbeke fueron emprendidas por incitación de Santo Tomás de Aquino, de quien era colaborador y consejero; en todo caso, es seguro que la utilización por el Aquinate de las versiones de Guillermo de Moerbeke desempeñó un papel importante en la formación de su filosofía. Parece que el propio Guillermo de Moerbeke se inclinó personalmente hacia la aceptación de algunas de las ideas fundamentales de Proclo, especialmente hacia la concepción de Dios como fuente de bondad suma productora de las esferas inteligibles. Importante parece ser en nuestro

GUI

autor la teoría de Dios como luz (v.), y de la luz misma como medio por el cual los cuerpos están influidos causalmente por las esferas superiores.

Sobre las versiones de Guillermo de Moerbeke y otras versiones latinas: M. de Wulf, *Histoire*, § 207 (trad. esp.: *Historia de la filosofía medieval*, II, 1945, págs. 51-4). — Id., id., *Histoire de la philosophie en Belgique*, 1910, págs. 47 sigs. — L. Minio-Paluello, "Henri Aristippe, Guillaume de Moerbeke et les traductions latines médiévales des 'Météorologiques', et du 'De generatione et corruptione' d'Aristote", *Revue philosophique de Louvain*, XLV (1947), 206-35. — F. Pelster, "Neuere Forschungen über die Aristotelesübersetzungen des 12. und 13. Jahrhunderts. Eine kritische Übersicht", *Gregorianum*, XXX (1949), 46-77. — G. Verbeke, "G. de M., traducteur de Proclus", *Revue philosophique de Louvain*, LI, 3^e ser. XXXI (1953), 349-73.

GUILLERMO DE OCCAM (ca. 1298-ca. 1349) fue llamado *Venerabilis Inceptor* (el "Venerable principiante", a causa de no haber enseñado como doctor, aun cuando algunos han interpretado este título honorífico como parte de *Venerabilis Inceptor invictissimae scholae nominalium* (el "venerable fundador de la nunca derrotada escuela nominalista"). Nacido en Occam u Ockham, en el condado de Surrey, ingresó en la Orden franciscana y estudió en Oxford, donde dio lecciones sobre la Biblia y sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo (lo último al parecer desde 1319 a 1323). Tras varios años pasados en disputas escolásticas fue llamado a Aviñón hacia 1324 a fin de responder ante el Papa Juan XXII de acusaciones de heterodoxia a base de varias proposiciones sacadas de sus comentarios a las *Sentencias*. Varias de las proposiciones fueron condenadas, algunas como heréticas y otras como erróneas. Guillermo de Occam huyó entonces de Aviñón, dirigiéndose a Pisa, donde se encontró con el Emperador Luis de Baviera, con quien marchó a su corte de Munich, desarrollando allí una intensa actividad polémica en asuntos eclesiásticos y políticos, y disputando con los Papas Juan XXII, Benedicto XII y Clemente VI. A la muerte de Luis de Baviera, en 1347, Guillermo de Occam trató de reconciliarse con la autoridad papal, pero falleció dos años después en Munich

GUI

sin que haya mucha noticia del resultado de estos postreros esfuerzos de reconciliación.

En este artículo nos referiremos sólo a las opiniones filosóficas y teológicas de Occam y dejaremos de lado sus ideas acerca de las relaciones entre el Papado y el Imperio y acerca de la necesidad de distinguir entre los dos poderes. La filosofía política de Occam ha sido considerada (Lagarde) como uno de los fundamentos del "espíritu laico" —sea cual fuere la intención del propio Occam al respecto— y en este sentido ha desempeñado un papel importante en la historia de las ideas políticas al final de la Edad Media y en la época moderna. Sin embargo, por la índole de la presente obra son más pertinentes las noticias acerca de la filosofía y la teología de Occam. Daremos estas noticias ateniéndonos a los temas principales tratados por nuestro filósofo y siguiendo el curso central de su pensamiento, pero comenzaremos por observar que hay diversidad de opiniones en la interpretación de Occam. Unos destacan su nominalismo, su labor como precursor, o hasta iniciador, de la llamada "ciencia experimental", su crítica del aristotelismo, o cuando menos su crítica de la interpretación escotista del aristotelismo (Ritter, Stöckl, Gilson, Vignaux entre los historiadores de la filosofía, y Duhem, Michalski, A. Maier entre los historiadores de la ciencia). Otros subrayan en el pensamiento de Occam el aspecto de la "religiosidad subjetiva" en sentido agustiniano - franciscano (Abbagnano, Giacomoni, Vasoli). Otros hacen de Occam un pensador independiente tanto de las corrientes "pre-modernas" como del aristotelismo (Pelster, R. Guelluy, L. Baudry). Otros indican que Occam no fue, propiamente hablando, nominalista, ni tuvo nada que ver con el movimiento de los *moderni*, siendo más bien su aspiración la de depurar el aristotelismo de elementos agustinianos, y especialmente agustiniano-avicenianos (Moody). Otros estiman a Occam como un "trascendentalista", como un filósofo que se ocupó principalmente de los trascendentales en tanto que modos de la unidad (G. Martin). Finalmente, unos hablan de Occam primariamente como teólogo y otros primariamente como lógico y epistemólogo, pero ello no puede considerarse tanto una interpretación

GUI

como un modo de subrayar lo que se considera más interesante, o pertinente, en las ideas de Occam.

Hay varios aspectos en el pensamiento de Occam que merecen aquí especial atención. Son los siguientes: la idea de realidad divina especialmente con respecto a las ideas (o esencias) y a la omnipotencia; la concepción nominalista o terminista; la idea de la realidad como realidad individual; la idea de "intuición"; el carácter contingente del orden natural y del orden moral. Estos aspectos se entrecruzan con frecuencia y no es fácil deslindar uno de otro. Además, algunos de estos aspectos suponen otros, o conducen a otros; así, por ejemplo, hay en Occam una cierta idea de la relación entre teología y filosofía que está ligada a sus opiniones sobre diversos temas. Procuraremos tratar los temas anunciados separadamente para mayor claridad, pero siempre teniendo en cuenta que forman una unidad que es la característica del pensamiento teológico, filosófico, lógico y epistemológico de Occam.

Occam se opone a los teólogos que han insistido demasiado en un mundo de ideas o esencias existentes en el seno de Dios; hablar de un mundo inteligible en la realidad divina es para Occam limitar esta realidad. Ciertamente que Occam no se opone estrictamente a la concepción agustiniana de un mundo de esencias divinas; la fuerza del agustinismo sigue actuando en casi todos los filósofos medievales. Por otro lado, ningún filósofo medieval ha distinguido de un modo real entre las ideas o esencias y Dios; una distinción real sería demasiado "platónica" o cuando menos no sería propiamente cristiana. Sin embargo, mientras San Anselmo y los "realistas" tienden a considerar las ideas o esencias (o "universales") como estando primariamente en la mente divina, y Santo Tomás estima que constituyen la estructura inteligible que el alma aprehende por medio de la abstracción, Occam prescinde totalmente de la realidad —metafísica o hasta meramente conceptual— de las ideas o esencias. Dios no puede estar limitado por nada y las ideas o esencias, cualquiera que sea el modo como se conciben, representan una limitación.

La omnipotencia divina —la cual, por lo demás, no puede ser demostra-

GUI

da, sino sólo conocida, o admitida, por la fe— exige asimismo prescindir de la idea de que haya conexiones necesarias entre las cosas o entre los acontecimientos. Si hubiera conexiones necesarias, se fundarían en sí mismas y no necesitarían en principio de Dios. Por tanto, Dios aparecería asimismo como limitado. Tampoco puede haber relaciones (entre las cosas) subsistentes por sí mismas; las relaciones no son "realidades" agregadas a las cosas relacionadas, sino simplemente "intenciones" mentales. La no bmitación de Dios afecta asimismo a Su conocimiento. Dios es omnisciente; por tanto, conoce por su divina esencia los futuros contingentes (véase FUTURO, FUTUROS; y FUTURIBLES), es decir, dada una disyunción Dios conoce con evidencia qué parte de ella es verdadera y qué parte es falsa.

Se ha discutido a menudo si la lógica y la teoría del conocimiento de Occam son "consecuencia" de su teología —o cuando menos maneras de "apoyar filosóficamente" su teología— o si la teología misma es resultado de la lógica y de la teoría del conocimiento. En todo caso, estas dos últimas se hallan, por así decirlo, a tono con su ideología. Ello no significa que tal lógica y teoría del conocimiento puedan corresponder sólo y únicamente a tal teología. En rigor, el "nominalismo" y el "empirismo" de que nos ocuparemos acto seguido han sido defendidos, con mayores o menores variantes, por autores cuya teología ha sido muy distinta de la de Occam o que no han tenido ninguna teología. Por otro lado, ciertos autores han defendido una teología en la que ha predominado la idea de la no limitación de Dios (por ejemplo, San Pedro Damián [VÉASE]) sin que haya habido lógica y teoría del conocimiento de ninguna especie, o sin que hayan sido elaboradas con el mismo detalle que en Occam. Con ello se explica la posibilidad antes mencionada de interpretar el pensamiento de Occam de muy distintos modos; en gran parte, la interpretación depende de los aspectos que subrayan y del modo como se estime que tales aspectos se ligan (o no se ligan) con otros.

De lo dicho acerca de la concepción occamiana de la realidad divina se desprende un modo de pensar que penetra toda la lógica y la teoría del conocimiento de nuestro autor. Es el

GUI

modo de pensar expresado en el principio de economía (VÉASE) intelectual y que ha dado origen a la expresión —atribuida a Occam— *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* (VÉASE). En efecto, Occam ha procedido a prescindir de "entidades" entre Dios y Su creación. Congruentemente, Occam prescinde de toda "entidad" entre los términos — o, mejor dicho, los "términos concebidos o aprehendidos" (el *terminus conceptus*) y las realidades a que se "refieren". Usaremos desde ahora las expresiones 'término' y 'concepto' indistintamente, pero advertiremos de inmediato que, por la terminología empleada, es claro que Occam, aunque puede ser considerado como un nominalista, no lo es en el sentido en que los términos o conceptos sean meras expresiones habladas o escritas — *flatus vocis*. No son, en suma, simples inscripciones (véase INSCRIPCIÓN). Los términos o conceptos (digamos asimismo: términos-conceptos) son signos naturales. Hemos empleado antes la expresión "se refieren" al hablar de tales términos. La razón de ello es nuestro deseo de introducir por lo pronto una expresión "neutral". En efecto, los términos en cuestión pueden ser de varias clases. Ante todo, la doctrina de los términos aquí introducida es posible sólo después de haberse establecido una primera clasificación, adoptada por muchos lógicos medievales: la que hay entre términos sincategoremáticos (véase SINCATEGOREMÁTICO) y categoremáticos. Dentro de los términos categoremáticos los hay connotativos y absolutos (véase para esto el artículo CONNOTACIÓN [las expresiones allí empleadas son 'nombres connotativos' y 'nombres absolutos']). Por otro lado, los términos (categoremáticos) pueden significar y "suponer" (véase SIGNIFICACIÓN y, sobre todo, SUPOSICIÓN; véase también INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD; e IMPOSICIÓN). La suposición es sumamente importante porque indica la función del término en una frase, esto es, aquello que el término "supone" (*supponere pro*) o aquello por lo cual y en vez de lo cual se halla el término. Ahora bien, para Occam los universales (VÉASE) no son reales. No son tampoco conceptos o abstracciones en el sentido de Santo Tomás. Los universales son términos que significan cosas individuales y

GUI

"están por" cosas individuales en las frases. No hay, pues, necesidad de admitir ninguna "entidad" intermedia entre los términos y las cosas. Tampoco hay necesidad de admitir que si dos cosas que tienen algo en común —por ejemplo, Pedro y Juan, que tienen en común el ser los dos hombres— es porque hay una cierta entidad, o un universal, "el hombre", en el cual Pedro y Juan participan. En una famosa distinción introducida por Occam en su comentario al primer libro de las *Sentencias*, escribe que Sócrates y Platón convienen (*conveniunt*) por algo (*aliquo*), pero no *en algo* (*in aliquo*). En suma, no hay algo *en* lo que convengan dos cosas individuales similares; la similitud no se agrega —o se sotopone— a las cosas similares; las cosas que son similares son similares y nada más.

Puesto que solamente hay individuos, la ciencia o conocimiento debería ser de individuos. Sin embargo, Occam indica, siguiendo a Aristóteles, que la ciencia lo es de lo general. Ahora bien, ello no es una contradicción, ni confirma la idea de Moddy según la cual Occam no fue nominalista, ya que junto a frases como "la ciencia es ciencia de las cosas singulares" se encuentran frases como "Ninguna ciencia propiamente dicha es sobre los individuos, sino sobre los universales que representan a los individuos". En efecto, la ciencia es ciencia de lo general sólo en tanto que lo general "supone" lo individual. Podría decirse que el que la ciencia lo sea *de* lo general indica ya claramente que no es *sobre* lo general; el hecho de que la ciencia esté constituida por proposiciones generales (o universales) no quiere decir que tales proposiciones generales sean el objeto de la ciencia. Cuando se dice, como hemos hecho antes, que la ciencia es ciencia sobre los universales, hay que añadir acto seguido que tales universales "están en lugar de", o "hacen las veces de" los individuos.

La supresión de "intermediarios" entre los términos y las cosas es paralela a la supresión de intermediarios entre la mente y lo aprehendido por ella. Según Occam, no hay "especies" (*species*) existentes en las cosas, o abstraídas de las cosas. La aprehensión se efectúa mediante "intuición" (*notitia intuitiva*) que da lugar a proposiciones contingentes. No debe confun-

GUI

dirse la intuición occamiana con una mera sensación. Ante todo, no sólo aprehende datos externos, sino también "internos" — la *notitia intuitiva* es asimismo introspectiva. Además, aprehende directamente la cosa dada y no, o no sólo, un complejo de sensaciones. Lo que la mente aprehende es lo que es y como es. Ciertamente Dios podría en principio engendrar una aprehensión de cosas no existentes, pero ello afectaría únicamente a la certidumbre y no a la evidencia. La certidumbre es meramente subjetiva (en el sentido moderno de 'subjetiva') mientras que la evidencia es objetiva (en el sentido moderno de 'Objetiva').

En metafísica Occam defiende un concepto unívoco (VÉASE) del ser. Ello significa que puede predicarse el ser —o, mejor, 'ser'— de Dios y de las criaturas, pero no significa que Dios y las criaturas sean en ninguna manera similares. Por el contrario, son enteramente disimilares. Pero Occam no ve ningún inconveniente en predicar 'ser' de cosas no similares, ya que 'ser' no designa una realidad de la cual Dios y las criaturas participen, sino que designa un concepto. (Para la opinión de Occam sobre el problema de la "relación entre esencia y existencia", véase ESENCIA.)

Occam ha distinguido entre ciencia real y ciencia racional. La primera es ciencia de cosas reales; la segunda, de términos por medio de los cuales se llevan a cabo demostraciones lógicas. La ciencia real tiene por último objeto los individuos, pero se ocupa de las proposiciones en las cuales se hallan los términos que "suponen" los individuos. La ciencia real no contiene proposiciones necesarias; la ciencia racional sólo contiene, o debería contener, proposiciones necesarias. Con ello parece defender Occam una doctrina del conocimiento luego característica de ciertas formas de empirismo y de positivismo, especialmente en tanto que éstas distinguen radicalmente entre "hechos" y "puras relaciones". Y sin duda que hay cierta justificación en hablar del "empirismo" (y aun del "empirismo lógico") de Occam. Sin embargo, hay diferencias entre tales formas de empirismo y las doctrinas epistemológicas de Occam — por ejemplo, en la idea de *notitia intuitiva* antes introducida. Occam ha distinguido asimismo entre teología y

GUI

filosofía y ha proclamado que "la teología no es ciencia". Ello ha dado origen a muchos debates en pro y en contra. También ha dado pie para afirmar que con Occam se establece una separación estricta entre teología y filosofía de tal índole que tiene que llevar forzosamente a un escepticismo, o a un fideísmo, según las preferencias de los autores. En efecto, decir que la teología no es ciencia parece lo mismo que decir o que puede descartarse la teología como asunto demasiado problemático o que debe exaltarse como asunto de pura fe. Sin embargo, la separación occamista entre teología y filosofía no tiene siempre el sentido que se le atribuye. En verdad, lo que Occam afirma es que las proposiciones teológicas adquieren su verdad por la fe y que cualesquiera razonamientos que se efectúan sobre tales proposiciones llevan a conclusiones verdaderas solamente en tanto que las premisas son verdaderas.

Siguiendo a Philotheus Boehner, O. F. M. (*Ockham. Philosophical Writings*, 1957), daremos a continuación una lista de las obras de Occam clasificándolas en no políticas y políticas, y subclasificando las primeras en lógicas, físicas y teológicas.

Obras no políticas lógicas: *Expositio super librum Porphyrii*. — *Expositio super librum Praedicatorum*. — *Expositio super duos libros Perihermeneias*. — Estas tres obras fueron publicadas en 1496 bajo el título: *Expositio aurea super artem veterem*. — *Expositio super duos libros Elenchorum* (no impresa). — *Summa totius logicae* (escrita antes de 1328 e impresa con frecuencia; ed. crít. Ph. Boehner: *Pars Prima*, 1954; *Pars Secunda et Tertia prima*, 1954; ed. en preparación por I. Dám del final de la parte tercera). — *Compendium logicae* o *Tractatus logicae minor* (no impresa). — *Elementarium* o *Tractatus logicae medius* (no impresa).

Obras no políticas físicas: *Expositio super octo libros Physicorum* (no impresa; en prep. por G. Mohan, *Opera omnia philosophica et theologica*). — *Summulae in libros Physicorum* (primera edición, 1494). — *Quaestiones super libros Physicorum* (no impresa).

Obras no políticas teológicas: *Ordinatio Ockham* (primer libro del comentario al primer libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo); eds. 1483, 1495; nueva ed. en prep. por E. M. Buytaert, *Opera omnia*. — *Reportatio Ockham* (cuestiones sobre

GUI

los libros segundo, tercero y cuarto de las *Sentencias*, ed. 1495). — *Quodlibeta septem* (eds. 1487-1488, 1491; la ed. de 1491 [reimp., 1962] incluye asimismo el escrito *Tractatus de corpore Christi* [o *Primus tractatus de quantitate*] y el *Tractatus de sacramento altaris* [o *Secundus tractatus de quantitate*]). — *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus* (ed. con la *Expositio aurea*, Cfr. *supra*; ed. crít. Ph. Boehner, 1945). — *Quaestiones variae*.

Obras políticas: *Opus nonaginta dierum*. — *De dogmatibus papae Joannis XXII*. — *Contra Joannem XXII*. — *Compendium errorum papae Joannis XII*. — *Tractatus ostendens, quod Benedictus papa XII nonnullas Joannis XXII haereses amplexus est et defendit*. — *Allegationes de potestate imperiali*. — *Octo quaestiones super potestate ac dignitate papali*. — *An rex Angliae pro succursu guerraepossit recipere bona ecclesiarum*. — *Consultatio de causa matrimoniali*. — *Dialogus*. — *Tractatus de electione Caroli IV*. — *Breviloquium de principatu tyrannico*. — *Tractatus de imperatorum et pontificum potestate*.

Ha habido discusiones acerca de la autenticidad de varias obras atribuidas a Occam. Seguimos a Boehner indicando que las obras siguientes no se deben al filósofo: *Centiloquium* (ed. 1495; ed. crítica por Ph. Boehner en *Franciscan Studies*, I [1941], i, 58-72; ii, 35-54; iii, 62-70; II [1942], 49-60, 146-57-251-301). — *Tractatus de principis theologiae* (ed. por L. Baudry, 1936 en *Études de philosophie médiévale*, 23). — *Tractatus de successivis* (ed. Ph. Boehner, 1944). — *De puncto*; *De negatione* (no impresa). — *De relatione* (ed. G. Mohan en *Franciscan Studies*, XI [1951], 273-303).

La edición de *Opera plurima* en 4 vols., Lyon, 1494-1496 (I: *Dialogus*; II: *Compendium. Opus Littere. Decisiones*; III: *In Sententiarum I*; IV: *In Sententiarum II-IV. Centiloquium. Tabule*) ha sido reimp. en 1963.

Se prepara una ed. de obras completas (*Opera omnia philosophica et theologica*) al cuidado de E. M. Buytaert, G. Mohan, E. M. Moody et al. (Lovaina). La ed. constará de 25 vols. El vol. I, ed. E. M. Moody, se ha publicado en 1961.

Ed. de *Opera politica*, por R. F. Bennet y H. S. Offler, 3 vols., 1940-1946. — En esp. citamos la trad. siguiente: *Tratado de los principios de teología*, 1957.

Diccionario: Léon Baudry, *Lexique philosophique de Guillaume d'O. Étude des notions fondamentales*,

GUI

1958. — Sobre G. de O., véanse además de las historias citadas en la bibliografía de los artículos ESCOLÁSTICA y FILOSOFÍA MEDIEVAL, especialmente aquellas que se refieren al periodo postescotista: Giulio Canello, *Il nominalismo e Guglielmo d'Ockam*, 1908. — F. Bruckmüller, *Die Gotteslehre Wilhelm von Ockam*, 1911 (Dis.). — J. Hofer, *Biographische Studien über Wilhelm von Ockam*, 1913 (Arch. Franc. Hist.). — L. Kugler, *Der Begriff der Erkenntnis bei Wilhelm von Ockam*, 1913 (Dis.). — E. Hochstetter, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockam*, 1927. — N. Abbagnano, *Guglielmo di Ockam*, 1931. — Ernest A. Moody, *The Logic of William of Ockam*, 1935. — S. U. Zuidema, *De Philosophie van Occam in zijn Commentar op de Sententien*, 2 vols., 1936. — G. Martin, W. v. Ockham. *Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen*, 1938. — Carlo Giacon, S. J., *Guglielmo di Occam. Saggio storico-critico sulla formazione e sulla decadenza della scolastica*, 2 vols., 1941. — G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïc au déclin du moyen âge*, vols. IV-VI, 1942-1962. — Robert Guelluy, *Philosophie et Théologie chez G. d'Ockam*, 1947. — P. Vignaux, *Nominalisme au XIVe siècle*, 1948. — Léon Baudry, *G. d'Ockam. Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques*. T. I: O. Fuchs, *The Psychology of Habit according to W. O.*, 1952 [Franciscan Institute Pub. Philosophy Series, 8]. — M. C. Menges, *The Concept of Univocity regarding the Predication of God and Creature according to W. O.*, 1952 [*ibid.*, 9]. — D. Webering, *Theory of Demonstration according to W. O.*, 1953 [*ibid.*, 10]. — G. Vasoli, *Guglielmo d'O.*, 1953. — H. Shapero, *Motion, Time, and Place According to W. O.*, 1957 [*ibid.*, 13]. — Paul Vignaux, artículo *Occam* en el *Dictionnaire de Théologie catholique*, de Vacant-Mangenot-Amann, t. XI, col. 748-84.

GUILLERMO DE SAINT-THIE. RRY (ce. 1085-1148), nac. en Lieja, fue abate benedictino de Saint-Thierry, en Reims (1119-1135), ingresando luego en la Orden cisterciense (abadía de Signy [Reims]). Adversario, como San Bernardo, de las tendencias "dialécticas" y "racionalistas" de Abelardo, Guillermo de Saint-Thierry combatió el amor profano, tal como se expresa en el *Ars de Ovidio*, en nombre del amor divino, que es el propio del cristianismo. Según Guillermo de Saint-Thierry, quien

GUI

manifiesta seguir en esto a San Agustín, Dios ha impreso en el alma del hombre el amor a Él. El hombre encuentra este amor "depositado" en los profundos senos de la memoria, origen de la razón y luego de la voluntad. Memoria, razón y voluntad expresan en el hombre la Trinidad divina. A consecuencia del pecado, el hombre olvida su tesoro interior, pero mediante la gracia lo recobra, haciendo asemejar el alma a Dios, cosa en la cual consiste el verdadero conocimiento de Dios.

Entre las obras de Guillermo de Saint-Thierry destacan la *Epistola ad Fratres de Monte Dei* (llamada a veces *Epistola aurea*); *De contemplando Deo*; *De natura et dignitate amoris*; *Meditativae orationes*; *De natura corporis et animae*; *Disputatio adversum Abaelardum*. — Obras en Migne, PL, CLXXXIV y CLXXX. — De las ediciones críticas destacamos: *Deux traités sur la foi. Le miroir de la foi. L'énigme de la foi*, texto, trad. e int. por M.-M. Davy, 1959. — *La contemplation de Dieu. L'Oraison de Dom Guillaume*, texto, trad. e int. por Dom Jacques Hourlier, 1959. — M.-M. Davy, *G. de S.-Th., un traité De la vie solitaire*, 2 vols., 1940. — Véase A. Adam, *G. de S.-Th., sa vie et ses oeuvres*, 1923. — J. M. Déchanet, *G. de S.-Th. L'Homme et son oeuvre*, 1942. — E. Gilson, "Notes sur G. de S.-Th." en *La théologie mystique de Saint Bernard*, 2ª ed., 1947, págs. 216-32. — M.-M. Davy, *Théologie et mystique de G. de S.-Th. I: La connaissance de Dieu*, 1954.

GUILLERMO DE SHYRESWOOD o de Sherwood, William o Shyreswood (t después de 1267) estudió en Oxford y profesó en París, donde tuvo como discípulo a Pedro Hispano. Más tarde fue canciller de Roberto Grosseteste en Lincoln. Guillermo de Shyreswood fue uno de los filósofos medievales que más contribuyeron al desarrollo de la lógica formal y especialmente a lo que Boehner ha llamado los "nuevos elementos de la lógica escolástica". Sus *Introductiones in logicam* estudian las proposiciones, los predicables, los silogismos, las fuentes dialécticas, las propiedades de los términos, los sofismas y los términos sincategoremáticos. Especialmente importantes son los pasajes dedicados al examen de los términos sincategoremáticos y de las propiedades de los términos. Entre estas últimas —significación, suposi-

GUI

ción, copulación y apelación— merece especial mención la suposición; Guillermo de Shyreswood fue, al parecer, uno de los primeros, si no el primero, en desarrollar la teoría de la suposición formal.

M. Grabmann, "Die Introductiones in logicam des Wilhelm von Shyreswood (t nach 1267)", *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Phil. hist. Abt., Heft 10, 1937. — Véase C. Prantl, III, 10-24 y, sobre todo, R. O'Donnell, C. S. B., "The Syncategoremata of William of Sherwood", *Medioeval Studies*, III, 1941, págs. 46-93 (Pontifical Institute of Mediaeval Studies) y Ph. Boehner, O. F. M., *Medieval Logic*, 1952.

GUIU DE TERRENA, Guiu Terré, Guy Terrena, Guido Terreni (t 1342), nac. en Perpiñán, llamado *doctor brevilocus*, ingresó en la Orden de los Carmelitas, de la cual fue nombrado General en 1318. Fue también maestro de teología y obispo de Mallorca y, a partir de 1332, de Elna. Discípulo de Godofredo de Fontaines, Guiu de Terrena se basó en las doctrinas del maestro, pero las modificó en numerosos puntos. Su más importante contribución se encuentra en la posición adoptada en la disputa de los universales. Según Guiu, la naturaleza común no tiene realidad, cuando menos realidad propia, de modo que la significación del nombre de tal naturaleza al ser aplicado a un individuo depende de este individuo. Cada individuo posee su naturaleza propia o, mejor dicho, su conceptualización propia. Ahora bien, ello no significa que el nombre común sea enteramente convencional. Adoptando una posición que prelude curiosamente algunas de las más recientes tomadas respecto a la cuestión de los universales (VÉASE), Guiu señala que hay entre las cosas relaciones reales; por lo tanto, que las semejanzas que encontramos se fundan en los individuos y son dadas por medio de las sensaciones. Esta posición ha sido considerada como seminominalista y, en todo caso, próxima a algunas de las manifestaciones del occamismo.

Guiu de Terrena escribió varios comentarios a Aristóteles (a la *Física*, a la *Metafísica*, al *De anima*, a la *Ética* y a la *Política*) y a las sentencias, así como algunas *Quaestiones disputatae y ordinariae*. B. M.

GUR

Xiberta Roqueta ha editado la *Quaestio de magisterio infallibili Romani Pontificis in Opusc., et textus historiarum Ecc. eiusque vitam atque doctrinam illustrantia*, series schol. et myst. fasc. II, 1926 y ha dado en An. *Ord. Carm.* V (1924) el índice de varias *Quaestiones disputatae y ordinariae*. El mismo autor ha dedicado varios trabajos al filósofo; destacamos: "La metafísica i la psicología del Mestre Guiu de Terrena", *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, 1924; *De Magistro Guidone Terreni*, 1924; *Guia de Terrena, carmelita de Perpinyà*, 1932. — Véase, además: P. Fournier, "Guiu Terré (Guido Terreni), théologien", en *Histoire littéraire de la France*, XXXVI (1917), 432-73.

GUILLERMO HEYTESBURY. Véase HEYTESBURY (GUILLERMO).

GUILLERMO RUBIO. Véase RUBIO (GUILLERMO).

GUNDISALVO (DOMINGO). Véase DOMINGO GUNDISALVO.

GURVITCH (GEORGES) nac. en 1894, es desde 1949 profesor de sociología en la Sorbona. Al principio recibió la influencia del pensamiento idealista alemán, especialmente el de Fichte. Luego se orientó hacia la fenomenología. Finalmente, se ha situado cada vez más profundamente en la tradición del pensamiento filosófico y sociológico francés, pudiendo ser considerado hoy como el principal crítico y a la vez el más importante sucesor de Durkheim.

Característico del pensamiento sociológico de Gurvitch es la idea de que es imposible comprender los fenómenos sociales mediante una sola y única serie de conceptos, inclusive cuando tales conceptos describen el carácter pretendidamente antinómico de lo real. Ni el monismo ni el dualismo antinómico son, pues, suficientes para aprehender una realidad a la que sólo un pensamiento pluralista puede hacer justicia. Pluralismo y discontinuismo son sólo, emperdo, dos marcos conceptuales muy generales en el pensamiento de Gurvitch; en su interior hay que colocar un método específico —o, mejor, una serie de métodos específicos— consistentes en la multiplicación de perspectivas sin las cuales el trabajo sociológico corre el peligro de automatizarse. De ahí la insistencia de Gurvitch en no hacer de la sociología un saber de ciertas legalidades continuas frente al discontinuismo de

GUR

la historia: la realidad social es, a su entender, tan discontinua, o más, que la histórica. De ahí asimismo el esfuerzo por destacar que no hay solamente un juego entre lo individual y lo social —poseedor, cada uno de ellos, de ciertas características fijas—, sino una interacción múltiple y variable entre lo individual, lo social y lo inter-individual en tanto, además, que en cada uno se da una multiplicidad de condiciones no específicas. Los objetos que estudia el sociólogo —los actos en su devenir constante— están siempre, pues, en situaciones determinadas y condicionales; ofrecen niveles múltiples y cambiantes; muestran sin cesar interferencias e intercambios. Hay no una, sino múltiples formas de libertad, de desenvolvimiento temporal, de ritmo, etc., etc. Sólo así podrán superarse, según Gurvitch, tanto las falsas oposiciones de muchas doctrinas sociológicas —y aun filosóficas— del pasado, como el falso universalismo que constriñe la realidad social, individual e interindividual.

Obras: *Fichtes System der konkreten Ethik*, 1924 (*El sistema fichtiano de la ética concreta*). — *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, 1930 (trad. esp.: *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, 1931, nueva ed., 1939). — *Le temps présent et l'idée de droit social*, 1932. — *L'expérience juridique et la philosophie pluraliste du droit*, 1935. — *Morale théorique et science des mœurs, leurs possibilités, leurs conditions*, 1937, 2ª ed., 1948, 3ª ed., 1961. — *Essai d'une classification pluraliste des formes de la sociabilité*, 1938 [Annales sociologiques, A, 3, 1]. — *Essais de sociologie. Les formes de la sociabilité. Le problème de la conscience collective. La magie et le droit. La morale de Durkheim*, 1939 (en trad. esp.: *Las formas de la sociabilidad*, 1941). — *Éléments de sociologie juridique*, 1940. — *Sociology of Law*, 1947 (en trad. esp.: *Sociología del Derecho*, 1945). — *La déclaration des droits sociaux*, 1946. — *La vocation actuelle de la sociologie; vers une sociologie différentielle*, 1950, 2ª ed., 1957. — *Déterminismes sociaux et liberté humaine. Vers l'étude sociologique des cheminements de la liberté*, 1955. — *Le concept des classes sociales*, 1954 (curso en la Sorbona). *Dialectique et sociologie*, 1962. — Véase A. Toulemont, *Sociologie et pluralisme dialectique. Introduction à l'oeuvre de G. Gurvitch*, 1955.

GUS

GUSTO. Nos referiremos aquí a la noción de gusto en tanto que designa una cierta posibilidad o facultad de formular juicios estéticos. Los análisis sobre el concepto de gusto han sido frecuentes sobre todo a partir del siglo XVIII. Uno de los primeros y más influyentes trabajos al respecto se halla en el *Essai sur le Beau*, del P. André, publicado en 1711. Según este autor existe una facultad del gusto inherente al espíritu humano y, por consiguiente, natural e infalible, pero no reducible, como todavía pensaban muchos preceptistas (especialmente franceses) a normas racionales. Influencias del P. André se encuentran en un ensayo sobre el gusto, de Montesquieu (trad. esp. por M. Granell: *Ensayo sobre el gusto*, 1948). Sin embargo, este autor se inclina hacia un mayor subjetivismo; mientras para el P. André la sensibilidad era de carácter universal, para Montesquieu es sobre todo de carácter individual. Por otro lado, en su ensayo sobre los placeres del gusto, Addison destaca fuertemente los aspectos individuales y empíricos que concurren en el gusto. Las citadas doctrinas muestran ya claramente que desde los primeros análisis explícitos del problema del gusto se han suscitado con mayor o menor claridad las principales cuestiones que dominarán luego a todas las investigaciones al respecto: la cuestión de si el gusto es racional o sensible; la de si es universal o individual; la de si es seguro o arbitrario; la de si es una facultad o una mera apreciación. Los filósofos ingleses del sentido moral, especialmente Shaftesbury y Hutcheson, contestaron a estas cuestiones de un modo terminante: el gusto es una facultad —y aun la facultad principal— de carácter a la vez estético y ético, correspondiente al ideal de la unidad de lo bello y de lo bueno; la percepción de las cualidades de lo bello por medio del gusto es una percepción segura e independiente de las otras. Para los filósofos ingleses del sentido común, especialmente para Dugald Stewart, el gusto es una subfacultad perteneciente a la facultad de la imaginación. Puede llegar a ser universal, pero no de un modo directo e inmediato, sino a través de la experiencia y del ejercicio, los cuales se basan a su vez en las asociaciones de las ideas. Para

GUS

Kant, el gusto consiste en la facultad de juzgar, distinta de la facultad productora de la imaginación. Se trata, empero, de una facultad susceptible de "crítica", es decir, una facultad en la cual puede plantearse la cuestión de la validez *a priori* de sus juicios y, por lo tanto, el problema de la fundamentación de la estética. Kant define el gusto (*Geschmack*) como "la facultad de juzgar de un objeto [estimar un objeto: *Beurteilungsvermögen eines Gegenstandes*] o de un modo de representación por medio de un deleite o aversión *independientemente de todo interés*" (*KU*, §5). Kant ha analizado el gusto como una especie de *sensus communis* (*ibid.*, § 40) y ha examinado la "antinomía del gusto" (*ibid.*, § 56), es decir, el conflicto que representa la contraposición de la tesis: "El juicio del gusto no se basa en conceptos, pues en tal caso sería objeto de disputa" y la antítesis: "El juicio del gusto se basa en conceptos, pues de lo contrario no habría ni siquiera posibilidad de disputa sobre gustos." Según Kant, la solución de tal antinomía solamente puede darse cuando se reconoce que el juicio del gusto depende de un concepto, pero un concepto tal que no da pie a derivar de él un conocimiento del objeto. De este modo, la tesis debe transformarse del modo siguiente: "El juicio del gusto no se basa en conceptos determinados"; y la antítesis debe transformarse del modo siguiente: "El juicio del gusto se basa en un concepto, bien que en un concepto indeterminado" (*ibid.*, § 57).

En la misma época abundaron en España las doctrinas acerca del gusto. El P. Feijoo dedicó, por ejemplo, al problema dos importantes trabajos: la "Razón del gusto" (*Teatro Crítico Universal*, VI, disc. xi) y "El no sé qué" (*ibid.*, VI, xxii). En el primero impugna las doctrinas que sostienen la mera subjetividad y arbitrariedad del gusto y señala que se puede dar razón del gusto señalando sus causas: el temperamento y la aprehensión. Según Feijoo, el que está mejor dotado puede percibir mejor las cualidades estéticas. En el segundo sostiene que hay cosas que agradan aunque estén contra las reglas del arte, y que este agrado es debido a un factor aparentemente irracional, a un "no sé qué". Estas

GUS

dos tesis parecen incompatibles entre sí. No obstante, es posible mostrar su concordancia por medio de un supuesto que en Feijoo no aparece claro: el de la intencionalidad de las emociones. También se ocuparon del problema del gusto Ignacio Luzán (1702-1754), Andrés Piquer (1711-1772), Antonio Capmany (1742-1813) y el P. Esteban de Arteaga (1747-1798). Luzán (*Preceptiva*, 1737, 2a ed., modificada, 1789) se adhirió a las teorías neoclásicas, así como, en parte, a las del P. André (y Crousasz), acabando por considerar el gusto como la percepción, según reglas, de las combinaciones de lo real con lo fantástico, de lo formal con lo utilitario, de lo imaginativo con lo moral — únicas combinaciones capaces de engendrar la belleza y, con ella, el gusto por lo bello. Capmany se inclinó en su *Filosofía de la elocuencia* (1771) a una concepción psicologista y subjetivista del gusto. Piquer, influido por los empiristas, tomó una posición subjetivista-empírica. En cuanto al P. Arteaga (*Investigaciones filosóficas sobre la Belleza ideal considerada como objeto de todas las artes de imitación* [Madrid, 1789; ed. crítica por el P. M. Batllori, S. I., 1943]), adoptó un punto de partida subjetivista-empírico, pues le interesaba destacar el papel de la experiencia, pero pronto pretendió ir más allá del empirismo, con lo cual se acercó a posiciones defendidas por la estética del sentimiento y la filosofía del sentido común. En algunos puntos — como cuando se planteó uno de los problemas que consideraba fundamentales: ¿Cómo mantener la riqueza de la experiencia evitando al mismo tiempo el relativismo? — el Padre Arteaga llegó a posiciones que procuraban armonizar lo subjetivo y lo objetivo en el gusto. Pues mientras indicaba que lo bello y lo feo se toman por comparación, declaraba también que tal comparación no es arbitrariamente subjetiva, sino que tiene raíces en una cierta objetividad.

Ya en el siglo XVIII se manifestaron, pues casi todas las posiciones fundamentales relativas al problema del gusto estético: platonistas, sensualistas, naturalistas, empiristas, idealistas, y variantes de las mismas. El problema del gusto ha sido tratado también por filósofos posteriores, pero sin que haya ocupado el lugar central

GUY

que tuvo en la estética del siglo XVIII. Los problemas principales que al respecto se han planteado han sido los siguientes: (1) ¿Hay razones que expliquen el gusto?, (2) ¿Es el gusto algo que existe en todos los hombres o es el producto de la educación, del medio social, de las circunstancias históricas, etc.?; (3) ¿Es el gusto algo fundamentalmente racional o algo fundamentalmente sensible?; (4) ¿Es el gusto una facultad?, y (5) ¿Cuál es el papel del gusto dentro del conjunto de las apreciaciones artísticas? Las respuestas dadas a estos problemas han dependido casi siempre de los puntos de vista generales mantenidos en estética a los cuales nos hemos referido en el artículo sobre este último concepto.

Archibald Alison, *Essays on the Nature and Principles of Taste*, 1810, 6ª ed., 1817-1825. — L. Marchand, *Le goût*, 1906. — Moritz Geiger, "Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I, (1913), 567-684. — Reseña de las opiniones sobre el problema del gusto en autores españoles y no españoles de los siglos XVIII y XIX se encuentra en M. Menéndez y Pelayo, *Historia de las ideas estéticas*, tomos III y IV de la Edición Nacional, ed. E. Sánchez Reyes. — Otras obras sobre la historia del gusto son las dos de F. P. Chambers, *Cycles of Taste, an unacknowledged Problem in Ancient Art and Criticism*, 1928, y *The History of Taste*, 1932. — Véase asimismo Fr. Schümmer, "Die Entwicklung des Geschmackbegriffs in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts", *Archiv für Begriffsgeschichte*, I (1955), 120-41.

GUYAU (JEAN-MARIE) (1854-1888), nació en Laval (Mayenne, Francia). En un sentido parecido a Nietzsche, propuso una superación de la moral habitual mediante una consideración del papel que desempeñan en la acción moral la vida espontánea y la motivación inconsciente. La crítica de la moral tradicional resalta inmediatamente de la acentuación de estos factores, que son los factores esenciales de la vida humana y los que hacen posible toda acción. La vida espontánea es superior a la estrecha valoración de la moral reflexiva; tiene un valor superior que no resulta incompatible con el juicio moral más que cuando éste se propone ignorar ciegamente la

GUY

fuerza de donde procede. Por eso Guyau se propone, como declara el título de su obra principal, bosquejar "una moral sin obligación ni sanción", en la cual se busca "lo que sería y hasta dónde podría ir una moral en la que no interviniera ningún prejuicio, en la que todo fuera razonado y apreciado en su verdadero valor, ya se tratara de certidumbres o de opiniones e hipótesis simplemente probables" (*Esquisse*. Préface). De ahí la crítica de las tendencias morales del utilitarismo, que coinciden, según Guyau, con la moral tradicional por el hecho de que quieren ser asimismo imperativas y en muchos casos no saben prescindir de las ideas de sanción y obligación. Lo único que puede resolver las antinomias de la razón práctica es la "vida más intensiva y más extensiva posible bajo una relación física y mental", vida que posee sus propias antinomias, pero que las resuelve en tanto que la vida más completa puede regular la menos completa. Por eso el "Debo; por lo tanto, puedo" ha de ser reemplazado por el más auténtico "Puedo; por lo tanto, debo". Las reflexiones de Guyau sobre la moral se hallan íntimamente relacionadas con su filosofía del arte y de la religión: en la primera se trata de considerar el arte "desde el punto de vista sociológico", haciendo de él un elemento dependiente de la vitalidad social; en la segunda, se trata de buscar el contenido del valor y del sentimiento religiosos en una concepción opuesta a todo dogma positivo, en una futura irreligión que ha de considerar el supremo valor de la vida espontánea como el objeto religioso por excelencia. O como dice literalmente Guyau, buscando el fundamento común de sus indagaciones: "es en la propia idea de la vida y de sus diversas manifestaciones individuales o sociales donde buscamos la unidad de la estética, de la moral y de la religión" (*L'irreligion de l'avenir*, Int., III).

Obras: *La morale d'Épicure*, 1878 (trad. esp.: *La moral de Epicuro y su relación con las doctrinas contemporáneas*, 1907). — *La moral anglaise*, 1879 (trad. esp.: *La moral inglesa contemporánea o una moral de la utilidad y de la evolución* [s/f.]). — *Vers d'un philosophe*, 1881. — *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, 1884 (trad. esp.:

GUY

Los problemas de la estética contemporánea, 1902). — *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, 1885 (trad. esp.: *Bosquejo de una moral sin obligación ni sanción*, 1925, y 1944). — *L'irreligion de l'avenir*, 1887 (trad. esp.: *La irreligión del porvenir*, 1904). — *L'art au point de vue sociologique*, 1889 (trad. esp.: *El arte desde el punto de vista sociológico*, 1902). — *Éducation et hérédité*, 1889 (trad. esp.: *La educación y la herencia*). — *La genèse de l'idée de temps*, 1890 (trad. esp.: *Génesis de la idea del tiempo*, 1901). — Véase A. Fouillée, *La morale, l'art et la religion d'après Guyau*, 1889, 4ª ed., 1901 (hay trad. esp.). — E. Carlebach, *Guyaus metaphysische Anschauungen*, 1896. — Willenbücher, *Guyaus soziologischer Aesthetik*, I, 1900. — G. Aslan, *La morale selon Guyau et ses rapports avec les conceptions actuelles de la morale scientifique*, 1906. — Annibale Pastore, *G. M. Guyau e la genesi dell'idea di tempo*, 1907. — E. Schwarz, *Guyaus Moral*, 1909. — Spasakowski, *Les bases du système de la philosophie morale de Guyau*, 1910. — E. Bergmann, *Die Philosophie Guyaus*, 1912. — H. Pfeil, *J. M. G. und die Philosophie des Lebens*, 1928. — A. Tisbe,

GUZ

L'arte, la morale, la religione in J.-M. Guyau, 1938.

GUZZO (AUGUSTO) nac. (1894) en Nápoles, ha sido profesor en Pisa (1932-1939) y desde 1939 lo es en Turin. Sus primeros trabajos fueron principalmente de índole histórica — historia de la filosofía e historia religiosa. Influido por el idealismo realista de raigambre agustiniana, Guzzo se ha consagrado crecientemente a la fundamentación y desarrollo de un sistema de filosofía especulativa. Tema capital en este sistema es la articulación del yo pensante con la razón y con la realidad. Guzzo rechaza por igual el realismo epistemológico y el idealismo metafísico para defender una doctrina de la verdad como manifestación del juicio, pero sólo en tanto que el juicio aprehende algo real racionalmente. El contenido del conocimiento es el concepto no como algo meramente pensado ni como algo simplemente percibido, sino como una interpretación pensante de lo dado. De este modo Guzzo combina elementos realistas e idealistas, intentando en todo caso establecer una estrecha unión entre lo real y lo ideal.

Obras sistemáticas: *Verità e realtà. Apologia dell'idealismo*, 1925. — *Giu-*

GUZ

dizio e azione, 1928. — *Idealismo e cristianesimo*, 2 vols., 1936. — *Sic vos non vobis*, 2 vols., 1939-1940. — *Sguardi su la filosofia contemporanea. Spunti e contrattacchi*, 1940. — *La filosofia domani*, 1943 [estos dos últimos volúmenes reimp. en un tomo, 1963]. — *Germinali* [Discorsi 1938-1950], 1951. — *Il momento pascaliano della filosofia. Indicatori stradali*, 1954. — *La filosofia. Concetto, struttura, caratteri*, 1961. — *Parva moralia*, 1961. — *Parva aethetica*, 1962. — La obra sistemática más importante de A. G. es la titulada *L'Uomo*; se han planeado 6 vols. de los cuales han aparecido: I. *L'io e la ragione*, 1947. — II. *La moralità*, 1950. — III. *La scienza*, 1955. — IV. 1. *L'arte*, 1962. — VI [sustituido por la obra cit. supra: *La filosofia, concetto*, etc., 1961]. — Obras histórico-filosóficas: *Il pensiero di Spinoza*, 1924. — *Kant precritico*, 1924. — *Agostino e il problema della grazia*, 1930, 2ª ed.: *Agostino contro Pelagio*, 1934 [los trabajos de G. sobre S. Agustín, el pelagianismo, y otros sobre Santo Tomás han sido recogidos en el volumen: *Agostino e Tommaso*, 1958]. — *Idealisti ed empiristi*, 1935. — *I dialoghi del Bruno*, 1932, nueva ed.: *G. Bruno*, 1960. — Crítica de arte: *Scritti critici e studi d'arte religiosa*, 1959. — G. publica la revista *Filosofia* [Turín] desde 1950.