

JOSE FERRATER MORA

**DICCIONARIO  
DE  
FILOSOFIA**



MONTECASINO

JOSE FERRATER MORA

DICCIONARIO DE  
FILOSOFÍA

TOMO II

L - Z

EDITORIAL SUDAMERICANA  
BUENOS AIRES

**LA METTRIE** [o LAMETTRIE] (JULIEN-OFFROY DE) (1709-1751), nac. en Saint-Malo (Bretaña), estudió medicina en Reims y Leyden. Siendo médico militar en el Ejército francés durante las guerras de Silesia contra María Teresa, La Mettrie observó la estrecha relación entre las facultades mentales y los fenómenos corporales, concluyendo que las primeras dependían de los segundos. Sus ideas al respecto suscitaron gran oposición, teniendo que salir de Francia y refugiarse en Leyden. Pero también en Holanda fue perseguido por sus ideas, refugiándose en la corte de Federico II de Prusia, el cual escribió un "Éloge de Julien Offroy de la Mettrie" (*Oeuvres de Frédéric II, Roi de Prusse, publiées du vivant de l'auteur* [1789, vol. III, págs. 159 y sigs.]) y ofreció a La Mettrie una pensión. Le nombró, además, miembro de la Academia de Berlín, ciudad en la cual La Mettrie falleció cuando estaba a punto de trasladarse a París.

En sus primeras obras La Mettrie insistió en la unión estrecha del alma con el cuerpo y en la idea de que la primera no existe sin el segundo, pero a la vez el segundo —siendo puramente materia y, por tanto, puramente pasivo— no puede moverse sin la primera. La Mettrie se manifestó entonces (según indica Vartanian) partidario del mecanicismo cartesiano, pero sólo hasta cierto punto, ya que se opuso al dualismo cartesiano en nombre de una completa correlación psíquico-física. Al elaborar más sistemáticamente sus ideas sobre esta correlación, La Mettrie se fue inclinando hacia el materialismo y, como indicaremos luego, hacia una especie de hilozoísmo (VÉASE).

En su obra capital *L'Homme Machine*, La Mettrie destacó fuertemente la dependencia del "espíritu" de la "materia", de acuerdo con los versos de Voltaire que figuraban en la portada:

*Est-ce là ce Raison de l'Essence*  
[suprême,  
*Que Ton nous peint si lumineux?*  
*Est-ce là cet Esprit survivant à*  
[nous même?  
*Il naît avec nos sens, croit,*  
[s'affloibit comme eux.  
*Hélas! il périra de même.*

Según La Mettrie, hay dos sistemas sobre el alma: uno (el más antiguo), materialista; el otro, espiritualista. La Mettrie propugna el sistema materialista contra muchos filósofos modernos (cartesianos, malebranchistas, leibnizianos; a veces también Locke). Los fenómenos corporales y los fenómenos psíquicos están relacionados entre sí de modo completo; así, "el alma no puede dormir" cuando la circulación de la sangre es demasiado rápida. "Los diversos estados del alma son siempre correlativos a los de los cuerpos."

Sin embargo, la citada correlación no es un mero paralelismo; es consecuencia del hecho de que la materia está "animada" y da origen al "espíritu". Si el cuerpo es una máquina, lo es en tanto que "se da cuerda a sí misma: imagen viviente del movimiento perpetuo". Es comparable a una vela cuya luz se reanima en el momento de extinguirse.

La única realidad existente es la Naturaleza, la cual tiene posibilidades infinitas. De los animales al hombre no hay transición brusca; tampoco la hay de la Naturaleza al Arte. El espíritu humano es como "un diamante en bruto" que ha sido pulido por las lenguas, las leyes, las ciencias y las bellas artes.

De acuerdo con Locke, La Mettrie rechaza las ideas innatas y afirma que el origen de todo conocimiento se halla en las sensaciones. La Naturaleza no es enemiga del hombre y de su cultura: "el peso del Universo no aplasta a un verdadero ateo", el cual reconoce que la fuente de todo se halla en la Naturaleza y en "la má-

quina de la Naturaleza". "Ser máquina, sentir, pensar, saber distinguir entre el bien y el mal, así como entre el azul y el amarillo; en una palabra, haber nacido con inteligencia y un instinto seguro de la moral, y a la vez no ser más que un animal, no son, pues, cosas más contradictorias de lo que son ser un mono o un loro y saber darse placer a sí mismo."

En su moral, La Mettrie se manifiesta hedonista; la finalidad del hombre es buscar "goce" y la "vida feliz" consiste en saber gozar. El goce, sin embargo, no es incompatible con la virtud, y especialmente con el amor al prójimo al servicio de la Humanidad; por el contrario, el verdadero placer incluye el amor. Como las religiones y sus dogmas infunden temor y éste impide la felicidad, La Mettrie rechaza todas las religiones y sus dogmas. De este modo se manifiesta "epicúreo" y "lucreciano" —materialista y ateo— aunque confiesa con frecuencia ser un "pírrónico".

Obras: *L'histoire naturelle de l'âme*, 1745 [apareció como escrita por M. Charp y "traducida del inglés por M. H."; en la edición de *Obras* de 1751 lleva el título de *Traité de l'âme*]. — *L'Homme Machine*, 1748 (Trad. esp.: *El hombre máquina*, 1861, con int. y notas por Angel J. Cappelletti). — *L'Homme plante*, 1748. — *Traité de la vie heureuse de Sénèque avec l'Anti-Sénèque, ou Discours sur le bonheur*, 1750 [llamado *l'Anti-Sénèque*; trad. del *De vita beata*, de Séneca, con el *Discours* indicado]. — *Les animaux plus que machines*, 1750. — *L'art de jouir*, 1751. — *Vénus métaphysique, ou Essai sur l'origine de l'âme humaine*, 1751.

Ediciones de obras: *Oeuvres philosophiques*, Londres, 1751; *Oeuvres philosophiques de Monsieur de la Mettrie*, Amsterdam, 1764 [incluye *Traité de l'âme*; *L'Homme Machine*; *L'Homme plante*; *Les animaux plus que machines*; *L'Anti-Sénèque*; *L'art de jouir*; además: *Abrégé des systèmes* y *Système d'Épicure*], reimp., 1796. — Ediciones de *L'Homme ma-*

## LA

chine: J. Assézat, 1865; Gertrude Caiman Bussey, 1912 [texto francés, trad. inglesa y extractos en trad. inglesa del "Eloge" de Federico II, y de la "Historia natural del alma"]; Maurice Solovine, 1921 [Collection des chefs-d'oeuvre méconnus, 16]; ed. en Collection Classique, 3, 1948; ed. crítica por Aram Vartanian: *La Mettrie's L'Homme Machine; a Study in the Origins of an Idea*, 1960, con introducción y numerosas notas.

Véase Nérée Quepat, *La philosophie matérialiste au XVIII<sup>e</sup> siècle. Essai sur La Mettrie, sa vie et ses oeuvres*, 1873. — F. Picavet, *La Mettrie et la critique allemande*, 1889. — Y. E. Poritzky, *J. O. de La Mettrie. Sein Leben und seine Werke*, 1900. — E. Bergmann, *Die Satiren des Herrn Maschine*, 1913. — R. Boissier, *Lametrie*, 1931. — G. F. Tuloup, *J. O. de La Mettrie, médecin-philosophe*, 1938. — P. Lemée, *J. O. de La Mettrie Saint Malo 1709-Berlin 1751, médecin, philosophe, polémiste, sa vie, son oeuvre*, 1954. — Véanse también introducción de Vartanian a su ed. de *L'Homme Machine* cit. *supra* y F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 1886, Libro I, sección 4, cap. 1 (trad. esp.: *Historia del materialismo y crítica de su significación en el presente*, 2 vols., 1903).

LA VIA (VINCENZO) nac. (1895) en Nicosia (Sicilia), ha sido profesor desde 1940 en la Universidad de Messina (Sicilia), donde fundó, en 1946, la revista *Teoresi*. Seguidor primero de las enseñanzas de Marisco (v.) y de Gentile (v.), La Via pasó luego a una crítica interna del idealismo inmanentista y del actualismo (v.), lo que lo llevó a una posición calificada de "realismo absoluto". Esta posición supera, según La Via, las insolubles dificultades con que topa el actualismo, el cual no puede pasar nunca del saber del yo al reconocimiento de su ser y tampoco puede, sin riesgo de negar sus propios supuestos, hacer del saber del yo una realidad absoluta. El actualismo, en suma, no puede pasar del concebir al ser ni tampoco admitir un ser del concebir. El realismo absoluto, en cambio, reconoce que la propia idealidad es algo puesto por el ser absoluto o trascendente. El yo consiste entonces en trascender hacia tal ser absoluto, lo que tiene lugar no solamente por medio del concebir, sino también, y especialmente, por medio del querer. Ello no lleva, según La Via, a un voluntarismo, sino a una

## LAA

unión de lo teórico con lo práctico que el actualismo no había podido alcanzar.

Obras: *L'idealismo attuale di G. Gentile*, 1925. — *Il problema della fondazione della filosofia e l'oggettivismo antico dalle origine ad Aristotele*, 1936, 2ª ed., 1941. — *Idealismo e filosofia*, 1942 [colección de escritos]. — *Dall'idealismo al realismo assoluto*, 1941. — Entre los trabajos publicados por V. La Via en *Teoresi* destacamos "La fondazione critica della filosofia come posizione dell'assoluto realismo" (I, 1946). — Autoexposición en el artículo "La restituzione del realismo", en el volumen *Filosofi italiani contemporanei*, 1944, ed. M. F. Sciacca, págs. 255-72. — Véase G. Bontadini, "La dottrina ontologica del professore V. La Via" y "La critica dell'attualismo secondo il professore V. La Via", *Rivista di filosofia neoscolastica*, 3 y 4 (1930), 289-302. — G. Ghersi, "La teoreticità di V. La Via", *Teoresi*, 2 y 3 (1946). — M. F. Sciacca, *Il Secolo XX*, 2ª ed., 1947, págs. 577-82 y 863-64.

LAAS (ERNST) (1837-1885), nac. en Fürstenalder (Potsdam), fue, a partir de 1872, profesor en la Universidad de Estrasburgo. Suele presentarse a Laas como defensor del positivismo contra el idealismo. Ello es cierto, pero siempre que se tenga en cuenta que subyaciendo en la indicada defensa hay en Laas la idea de que positivismo e idealismo son dos "constantes" en la historia del pensamiento filosófico; por tanto, la idea de que dicho pensamiento ofrece una cierta continuidad: la continuidad de la oposición permanente entre dos tendencias fundamentales entre las cuales cabe decidirse — una oposición parecida, pues, a la de "los dilemas de la metafísica" de que habló Renouvier (v.). En dicha oposición Laas se decide terminantemente por el positivismo. Espera, además, poder dar razones valederas en favor de la decisión, pero sin estimar que tales razones son absolutamente convincentes. En efecto, Laas pone de relieve que es dudoso que la decisión en favor de una de las dos doctrinas esté determinada completamente por motivos objetivos (*aus sachlichen Motiven*) (*Idealismus und Positivismus*. Introducción, § 4).

Según Laas, el idealismo se manifiesta esencialmente bajo la forma del "platonismo", por el cual hay que entender no sólo la doctrina de Pla-

## LAA

tón, sino de muchos otros filósofos "idealistas" y "anti-sensualistas": Parménides, Aristóteles, Descartes, Kant, Fichte, Hegel, etc. Los motivos de adopción del idealismo — o "antisensualismo platónico" — son varios: motivos matematizantes y escolásticos; tendencia a "lo absoluto"; tendencia a la adopción de leyes racionales normativas; tendencia a afirmar la espontaneidad; tendencia trascendental. Todos ellos se caracterizan por una serie de posiciones básicas: tendencia a la metafísica, al espritualismo, al innatismo, al apriorismo, al racionalismo, al trascendentismo y trascendentalismo, etc. El método — o métodos — del idealismo son: la deducción, la intuición intelectual, el punto de partida en algo inteligible o racional, etc. Por su lado, el positivismo se manifiesta bajo la forma del "antiplatonismo" de muy diversas maneras: heraclitismo, relativismo, sensualismo, materialismo, etc. Ello no significa que toda doctrina positivista despliegue todas las características citadas. Así, por ejemplo, en la época de Platón el "antiplatonismo" adoptaba dos formas — el sensualismo y el materialismo —, pero no estaban unidas.

Partiendo de esta descripción y análisis históricos Laas determina el tipo de positivismo que procederá a defender: es un positivismo cercano al de Hume y John Stuart Mill más bien que un positivismo del tipo del de Comte. Según este positivismo, todo está continuamente en movimiento; sujeto y objeto no son dos realidades en sí, sino que todo objeto lo es para un sujeto y todo sujeto lo es en tanto que percibe un objeto; las percepciones son yuxtaposiciones de sujeto y objeto. Por tanto, Laas no aboga por un subjetivismo, sino más bien por lo que llama un "correlativismo" (*op. cit.*, Libro I, ? 17), y en gran medida por una especie de "fenomenismo". Debe tenerse en cuenta, por lo demás, que para Laas el positivismo consiste menos en una doctrina que en el modo como se fundamenta la doctrina. Así, hay también en Platón un "correlativismo" de sujeto y objeto, pero está fundado metafísicamente y no "positivamente".

Laas trasladó estas ideas principalmente epistemológicas a la ética, y clasificó asimismo toda ética en idealista y positivista. La ética idealista

## LAB

mantiene que hay normas absolutas y que generalmente éstas pueden demostrarse racionalmente. La ética positivista, en cambio, es fundamentalmente una ética utilitaria en la cual el sumo bien tiene un origen social (*op. cit.*, Libro II, 5 20).

Obras: *Kants Analogien der Erfahrung. Eine kritische Studie über die Grundlagen der theoretischen Philosophie*, 1876 (Las analogías de la experiencia, de K. Estudio crítico sobre los fundamentos de la filosofía teórica). — *Idealismus und Positivismus. Eine kritische Auseinandersetzung*, 3 vols. (I, 1879; II, 1882; III, 1884) [I es sobre los principios fundamentales; II es sobre ética idealista y ética positivista; III es sobre teoría del conocimiento idealista y teoría del conocimiento positivista] (*Idealismo y positivismo. Una discusión crítica*). — *Literarischer Nachlass*, 1887, ed. B. Kerry [Escritos póstumos]. — Se deben a L. también algunas obras sobre problemas educativos: *Der deutsche Aufsatz in den obern Gymnasialklassen*, 1860, 2ª ed., Parte I, 1898; Parte II, 1894, y *Der deutsche Unterricht auf höhern Lehranstalten*, 1872, 2ª ed., 1886. — L. colaboró en el *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie* (1880-1902).

Véase Rudolf Hanisch, *Der Positivismus von E. L. dargestellt und kritisiert*, 1902 (Dis.). — Dragischa Gjurits, *Die Erkenntnistheorie des E. L.*, 1907 (Dis.). — K. Awakowa-Skijewa, *Die Erkenntnistheorie von E. L.*, 1916 (Dis.). — N. Koch, *Das Verhältnis der Erkenntnistheorie von E. L. zu Kant*, 1940.

LABERTHONNIÈRE (LUCIEN) (1860-1932), nac. en Chazelet (Indre), ingresó en 1886 en la Congregación del Oratorio. Colaborador de los *Annales de philosophie chrétienne* a partir de 1897, dirigió esta publicación desde 1905 hasta 1913, fecha en que fue condenada por el Santo Oficio. Los escritos de Laberthonnière fueron incluidos entonces en el *Index librorum prohibitorum* y se prohibió al autor seguir publicando. En obediencia, Laberthonnière cesó toda publicación, pero siguió escribiendo. Parte considerable de sus escritos han salido luego como obras postumas.

Influido por la tradición agustiniana del Oratorio y siguiendo la misma tendencia hacia una nueva apologética que predicaba Blondel (v.), Laberthonnière se opuso al intelectualismo neotomista por estimar que se fundaba principalmente en abstrac-

## LAB

ciones. Con el fin de hacer revivir el pensamiento cristiano, Laberthonnière intentó fundarlo en un sentido concreto y viviente de la existencia y del ser. El ser no puede ser aprehendido desde fuera, pues entonces es una abstracción; sólo aprehendido desde dentro se convierte en realidad. El método de Laberthonnière es con ello parecido al "método de immanencia" (v.) blondeliano. La fe no es algo simplemente dado, como sostiene en el fondo el tradicionalismo y el fideísmo. No es tampoco algo que está, por así decirlo, "ahí", dispuesto a ser dilucidado por la pura inteligencia. La fe es algo viviente, esto es, algo que "se hace"; lo primero que hay que hacer con la fe es "interiorizarla". Por eso Laberthonnière defendía un "realismo cristiano" opuesto al "idealismo griego", el cual constituía, a su entender, un intelectualismo extraño al cuerpo real y viviente de la fe.

Estas ideas parecían conducir a Laberthonnière a un "modernismo" (v.) en cuanto que tendían a hacer de la fe algo que se desarrolla históricamente, así como algo que radica esencialmente en el sujeto individual humano. Sin embargo, Laberthonnière ponía de relieve que su "dogmatismo moral" y su "realismo cristiano" son una posición intermedia y a la vez sintética opuesta tanto al intelectualismo como al tradicionalismo, tanto al fideísmo como al ontologismo. En todo caso, el sujeto humano al cual se refería Blondel no era el individuo natural o el individuo simplemente histórico: era el hombre entero en cuanto se halla ya penetrado por la gracia. Encontrar la fe en sí mismo no significaba, pues, producir la fe; significa descubrirla en cuanto depositada por Dios.

Obras principales: *Le dogmatisme moral*, 1898. — *Essais de philosophie religieuse*, 1903. — *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, 1904. — *Positivismisme et catholicisme*, 1911. — *Sur le chemin du catholicisme*, 1912. — Publicó también varios trabajos en los *Annales de Philosophie chrétienne* (especialmente "Dogme et théologie", 1908), que aparecieron de 1905 a 1913 y fueron en parte órgano de varias tendencias modernistas. Edición de *Oeuvres*, por Louis Canet, 1933 y sigs.; t. I, *Sicut minister ou Critique de la notion de souveraineté de la loi*; t. II, *Études sur Descartes*; t. III, *Pangermanisme et christianisme*; t. IV, *Esquisse d'une*

## LAB

*philosophie personaliste*; t. V, *Critique du laïcisme ou comment se pose le problème de Dieu*; t. VI, *La notion chrétienne de l'autorité. Contribution au rétablissement de l'unanimité chrétienne*. — *Pages choisies*, ed. Thérèse Friedel, 1931. — Correspondencia: C. Tresmontant, ed., *Correspondance philosophique*, 1961 [correspondencia entre Blondel y L.]. — R. Ballaró, *La filosofia di L. L.*, 1927. — Marie-Madeleine D'Hendecourt, *Essai sur la philosophie du Père L.*, 1947. — F. Olgiati, L., 1948. — Giulio Bonafede, *L.L. Studio critico con pagine scelte*, 1958.

LABRIOLA (ANTONIO) (1843-1904) nac. en Cassino (Italia), estudió en la Universidad de Nápoles y fue nombrado en 1874 profesor de filosofía moral en la Universidad de Roma, cargo que ejerció hasta su muerte. Durante algunos años Labriola siguió las orientaciones de la escuela de Spaventa, pero pronto se entusiasmó con el hegelianismo. Tras un período de intenso interés por la filosofía de Herbert, se orientó, hacia 1890, en el socialismo marxista. Sus principales obras filosóficas y sociológicas proceden de este último período.

Labriola defendió el materialismo histórico como el más adecuado órgano de conocimiento de la realidad histórica y humana. No se trata para Labriola de una teoría que explique todos los hechos históricos, sino de un principio de investigación por medio del cual se pueden iluminar los hechos históricos y las complejas relaciones entre estos hechos. El materialismo histórico no es para Labriola una concepción dogmática. Ni siquiera es menester adoptar la tesis de la dependencia de todos los hechos de la estructura básica económica. Para Labriola es más importante la noción de "conciencia de clase" que la de estructura económica básica; en efecto, la noción de "conciencia de clase" permite unificar grupos de fenómenos diversos que los procesos económicos solos dejan inexplicados.

El materialismo histórico de Labriola es a la vez una "filosofía de las cosas" y una "filosofía de la praxis". Como "filosofía de las cosas", se opone a toda "filosofía de las ideas". La dialéctica de la "filosofía de las cosas" es una "dialéctica real" y no sólo conceptual. Por eso Labriola se opuso, justamente en nombre del materialismo histórico, al

## LAC

materialismo científico, considerado como una "filosofía de las ideas". Como "filosofía de la praxis", el materialismo histórico de Labriola aspira a poner de relieve las exigencias de la "conciencia de clase" frente a las transformaciones históricas.

Obras principales: *La dottrina di Socrate secondo Senofonte, Platone ed Aristotele*, 1871, reimp. con el título: *Socrate*, 1909. — *Morale e religione*, 1873. — *Della liberta morale*, 1873. — *Dell'insegnamento della storia*, 1876. — *I problemi della filosofia della storia*, 1887. — *In memoria del manifesto dei Communisti*, 1896 (Trad. esp.: "En memoria del manifiesto comunista", incluido en el volumen *Biografía del manifiesto comunista*, 1949). — *Del materialismo storico*, 1897 [reimp. de estas dos últimas obras con el título: *La concezione materialistica della storia*, 1939]. — *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, 1898. — *Scritti vari di filosofia e politica*, 1906, ed. B. Croce. — Véase también *Ricerche sul problema della liberta e altri saggi di filosofia e di pedagogia (1870-1883)*, 1962, ed. Luigi dal Pane.

Véase S. Dambrini-Palazzi, *Il pensiero filosofico di A.L.*, 1923. — L. dal Pane, A.L., *la vita e il pensiero*, 1935. — *Id., id., Profilo di A.L.*, 1948. — S. Bruzzo, *Il pensiero di A.L.*, 1942. — G. Berti, *Per uno studio della vita e del pensiero di A.L.*, 1954. — Ludovico Actis Perinetti, *A.L. e il marxismo in Italia*, 1958.

LACHELIER (JULES) (1832-1918), nac. en Fontainebleau, fue profesor en el Liceo de Caen (1858-1864) y en la "École Normale Supérieure", de Paris (1864-1875). Lachelier es considerado como uno de los principales representantes de la tradición espiritualista e idealista francesa del siglo XIX; es considerado también como uno de los más destacados defensores de la corriente doctrinal a veces llamada "positivismo espiritualista" francés, en una línea que va de Maine de Biran y, sobre todo, de Ravaisson, a Boutroux y hasta a Bergson. Importante es en la filosofía de Lachelier el elemento kantiano. En efecto, en vez de buscar mediante introspección y análisis interno los fundamentos de la vida moral y religiosa, como habían hecho Maine de Biran y en parte Ravaisson, Lachelier comienza por plantearse "un problema kantiano" —cuando menos en el sentido de ser un problema legado por el kantismo—: el problema de la

## LAC

relación entre la necesidad natural y la libertad. El planteamiento del problema aparece bajo la forma de la cuestión del fundamento de la inducción. Según Lachelier, la posibilidad de la inducción radica en el doble principio de las causas eficientes y de las causas finales. Estamos todavía aquí dentro del *factum* de la ciencia. Pero inmediatamente se plantea la cuestión de cómo puede pensarse la realidad en cuanto realidad. Varias soluciones se ofrecen al respecto. Podemos, por ejemplo, pensar la realidad como algo "sentido" o "experimentado", o podemos pensarla como algo "intelectualmente intuitivo". En el primer caso nos adherimos al empirismo; en el segundo, al platonismo. Ahora bien, ninguna de estas posiciones puede solucionar el hecho de la ciencia y el problema del fundamento de la inducción. Entre lo puramente fenoménico y lo puramente inteligible la realidad se desvanece. La ley de las causas eficientes fundamenta la inducción, pero ella representa sólo un aspecto de la relación entre el pensamiento y los fenómenos; para ser completa, esta relación exige la presencia de la finalidad, no como una afirmación arbitraria destinada a salvar la libertad de la persona, sino como algo reflexivamente fundado en un análisis de los hechos. La causa eficiente garantiza la regularidad; la causa final garantiza la unidad. Por eso dice Lachelier que "la ley de las causas finales es, tanto como la de las causas eficientes, un elemento indispensable del principio de la inducción" (*Du fondement*, etc., ed. de 1924, pág. 72). Pues, naturalmente, la afirmación exclusiva de la causa eficiente podría mantener la unidad, pero sería una unidad meramente abstracta y mecánica; mejor aun, puramente formal. La unidad orgánica y, con ello, la libertad y plenitud de lo concreto se desvanecerían. Hay aquí, sin duda, una contraposición entre lo externo y diverso, y lo interno y orgánico que coincide con los supuestos fundamentales del idealismo. Pero Lachelier rechaza de este último la arbitrariedad de su punto de partida; el idealismo y la libertad deben ser afirmados, mas de un modo positivo, que permita justificar y no descartar el conocimiento científico de la Naturaleza. Ahora bien, la contraposición de lo abstracto y

## LAC

de lo concreto revelados en la Naturaleza misma no impiden subrayar la mayor realidad del segundo. La realidad noumenal es, así, la realidad efectivamente concreta, única que rompe la cadena de la explicación mecánica. Por este motivo se puede afirmar, según Lachelier, que las razones de las cosas son, en último término, los fines, esto es, las formas constitutivas de la realidad. Esto parece significar que Lachelier se ha decidido por subsumir lo eficiente en lo final en vista de la imposibilidad de encontrar ningún puente entre ambos. Sin embargo, no ocurre tal. Uno de los principales esfuerzos de Lachelier consiste justamente en descubrir términos medios —tales como el movimiento y la fuerza— que ligen la unidad del pensar con la diversidad de la apariencia sensible. Sin ello, no habría conciliación de finalidad y necesidad, de libertad y determinismo. De ahí que lo único que hace "el imperio de las causas finales" al penetrar en el terreno de las causas eficientes es sustituir "la inercia por la fuerza, la muerte por la vida, y la fatalidad por la libertad" (*op. cit.*, pág. 101). De este modo queda fundada la posición llamada "realismo espiritualista" (y también "espiritualismo positivo"). Esta posición es profundizada en los demás trabajos de Lachelier: en sus estudios sobre el silogismo, así como en su estudio sobre la relación entre psicología y metafísica. Aquí nos encontramos con la doble posibilidad de afirmar lo mecánico y lo espiritual en la vida anímica. Pero esta posibilidad —que conduce a las doctrinas opuestas del materialismo y del espiritualismo— se desvanece tan pronto como nos atenemos a los hechos. Estos nos muestran la presencia efectiva de una voluntad que, lo mismo que la fuerza y el movimiento, es un puente entre extremos. Ahora bien, esta voluntad no es tampoco una realidad en sí; la persistencia e identidad de la conciencia es la persistencia e identidad de sus modos. Por eso es necesario llevar más adelante el análisis, hasta el mismo pensamiento o conciencia intelectual como elemento que justifica la doble condición de toda relación del yo con el mundo. La metafísica última de Lachelier es, así, de nuevo, el idealismo. Pero se trata de un idealismo concreto, no

## LAE

substancialista, es decir, no edificado sobre el modelo de la cosa. El idealismo y el espritualismo no son, en suma, una suposición gratuita y arbitraria, sino los modos como se manifiestan los verdaderos principios de toda ciencia del pensamiento y de las cosas. Por este motivo la metafísica es para Lachelier "la ciencia del pensamiento en sí mismo". Y por este motivo también la más alta cuestión de la filosofía —"más religiosa ya acaso que filosófica"— es el paso "de lo absoluto formal a lo absoluto real y viviente, de la idea de Dios a Dios". "Si el silogismo fracasa en ella —escribe Lachelier en las *Notes sur le pari de Pascal*—, que la fe corra el riesgo; que el argumento ontológico ceda su lugar a la apuesta."

Obras: *De Natura Syllogismi*, 1871. — *Du fondement de l'Induction*, 1871. — "Psychologie et Métaphysique", *Revue philosophique*, XIX (1885). — *Études sur le Syllogisme, suivies de l'Observation de Platner et d'une note sur le Philèbe*, 1907. — Edición de todos estos escritos, junto con las notas sobre la apuesta de Pascal, 1924. Traducción española del mismo volumen bajo el título: *Del fundamento de la inducción*, 1928. — Véase G. Noël, "La philosophie de Lachelier", *Revue de Métaphysique et de Morale* (1898). — Gabriel Séailles, *La philosophie de Jules L.*, 1921. — P. Giglio, *L'idéale délia liberta nella filosofiadi L.*, 1946. — Vittorio Agosti, *La filosofia di J. L.*, 1953. — Louis Millet, *Le symbolisme dans la philosophie de L.*, 1959. — Gaston Mauchassat, *L'idéalisme de L.*, 1961.

LAERCIO. Véase DIÓGENES LAERCIO.

LAFFITTE (PIERRE) (1823-1903), nac. en Béguey (Gironde), fue primero profesor de matemáticas y en 1892 fue nombrado profesor de historia de la ciencia en el Collège de France. Laffitte se adhirió en 1844 al positivismo de Comte, de quien fue, hasta el final de su vida, el más fiel discípulo. Cuando Comte transformó, en 1852, el movimiento positivista en "religión positiva", Laffitte siguió a su maestro, a diferencia de los discípulos disidentes, como Emile Littré (v.). Poco antes de fallecer (1857) Comte designó a Laffitte como sucesor suyo y gran sacerdote en la "Iglesia positiva", dignidad que ocupó hasta 1897, cuando lo sucedió su discípulo Charles Jeannelle. La principal

## LAF

labor filosófica de Laffitte consistió en defender y organizar el positivismo comtiano contra todas las disidencias y contra todos los adversarios. En su "Curso de filosofía primera" resumió y sistematizó todos los temas del positivismo de Comte, pudiendo considerarse esta obra como la completa expresión de este movimiento y de las intenciones de su fundador.

Obras principales: *Cours philosophique sur l'histoire générale de l'humanité*, 1859. — *Les grands types de l'Humanité. Appréciation systématique des principaux agents de l'évolution humaine*, 3 vols., 1874-1875-1897. — *De la morale positive*, 1880. — *Cours de philosophie première*, 2 vols., 1889-1895.

LAFINUR (JUAN CRISÓSTOMO) (1797-1824), nació en San Luis (Argentina), y después de cursar estudios en la Universidad católica y en estrecha relación con los acontecimientos políticos de la época, propagó desde el Colegio de la Unión del Sur, como reacción contra el escolasticismo dominante, el sensualismo de Condillac y la filosofía de los ideólogos. Su *Curso filosófico*, comenzado en 1819, produjo gran conmoción en los medios oficiales, que llamaron a su autor "ateo" y "materialista". El contenido filosófico de la enseñanza de Lafinur se atiene más bien que a Condillac, al sensualismo tal como fue propagado por algunos de sus discípulos y, sobre todo, por Cabanis y Destutt de Tracy. Sin embargo, Lafinur intenta, partiendo de bases sensualistas, llegar a una coincidencia con el espritualismo mediante una concepción del alma como actividad puramente espiritual. La renovación de Lafinur fue seguida sobre todo por sus discípulos Diego Alcorta y Juan Manuel Fernández de Agüero (*Principios de ideología elemental abstractiva y oratoria*), que siguieron fieles a la ideología y a la influencia de la Enciclopedia, preparando el tránsito a la generación positivista.

Edición del *Curso filosófico de Lafinur* por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, 1939. — Edición de los *Principios de Juan Manuel Fernández de Agüero* en el Instituto de Filología de la misma Universidad. — Delfina Várela Domínguez de Ghioldi, *Juan Crisóstomo Lafinur*, 1934. — Jorge R. Zamudio Silva, *Juan Manuel Fernández de Agüero*, 1940. — A Lafi-

## LAI

nur se refieren casi todas las obras sobre filosofía argentina citadas en la sección correspondiente de la bibliografía de FILOSOFÍA AMERICANA.

LAIN ENTRALGO (PEDRO) nació (1908) en Urrea de Gaén (Teruel). Profesor de Historia de la Medicina en la Universidad Central (Madrid), ha publicado numerosos trabajos de investigación y exposición en su especialidad, pero no se ha limitado a ella: parte importante de su producción ha sido consagrada a estudiar e interpretar cuestiones relativas a la vida y a la cultura españolas, y otra parte, muy fundamental, ha sido dedicada al examen de problemas filosóficos. Esta última parte es la que nos interesa aquí especialmente.

Los trabajos de Laín Entralgo, filosóficos o no, están dominados por un estilo de pensar en el que se destacan dos características: una aguda conciencia histórica, y un afán de armonía. Ello no hace que el pensamiento de Laín Entralgo sea historicista o ecléctico; se trata de un pensamiento a la vez integrador y perspectivista. Los resultados más importantes hasta ahora conseguidos han sido una antropología filosófica en la cual Laín Entralgo ha tenido en cuenta no sólo los datos de la historia, sino también, y especialmente, los datos de la ciencia, especialmente la biología, la fisiología y la neurología. En su "antropología de la esperanza", Laín Entralgo ha descrito los mecanismos de la espera previos al proyectar humano, pero en vez de derivar este último de los primeros o de considerarlo como radicalmente distinto de los primeros, los ha integrado en forma tal que la esperanza humana aparece en una serie de modos a la vez fundados en la espera pre-humana e irreductibles ontológicamente a esta última. La esperanza tiene, así, su "biología", pero no es meramente biología. Análoga actitud ha adoptado Laín Entralgo en su extensa investigación del "otro" (véase OTRO [EL]). El "encuentro con 'el otro'" tiene supuestos psicofisiológicos e histórico-sociales, pero también metafísicos. Sobre estos supuestos se halla montada la realidad del encuentro como encuentro personal y sus diversas formas. De este modo Laín Entralgo sitúa la persona humana dentro del cuadro de la realidad total y, a la vez, dentro del cuadro de una "metafísica

## LAI

tetra-mundana" para cuya aclaración son indispensables, pero no suficientes, los datos naturales y los datos históricos. En efecto, lo intra-mundano no se basta a sí mismo, y está como suspendido de lo trasmundano: el hombre, y tras él la Naturaleza entera, se "encaminan", por así decirlo, a Dios. En el curso de las investigaciones citadas —para las que Laín Entralgo aprovecha un amplio acervo de doctrinas filosóficas, teorías científicas y resultados experimentales, y en las que transparentan con frecuencias influencias de Ortega y Gasset y Xavier Zubiri— Laín Entralgo se ha ocupado de varios temas filosóficos centrales. Entre ellos destacamos el problema de la realidad y el de la persona. El primero ha sido tratado por el autor mediante un examen de las notas y de los modos de la realidad; el segundo, mediante un examen de las características y de las formas de la vida personal e interpersonal.

Obras principales: *Medicina e historia*, 1941. — *Estudios de la medicina y antropología médica*, 1943. — *Sobre la cultura española*, 1943. — *Menéndez y Pelayo. Historia de sus problemas intelectuales*, 1944. — *Las generaciones en la historia*, 1945. — *La generación del 98*, 1945. — *La antropología en la obra de Fray Luis de Granada*, 1946. — *Clásicos de la Medicina: Bichat* (1946); *Claudio Bernard* (1947); *Harvey* (1948); *Laënnec* (1955). — *Vestigios. Ensayos de crítica y amistad*, 1948. — *La historia clínica. Historia y teoría del relato patográfico*, 1950. — *Dos biólogos: Claudio Bernard y Ramón y Cajal*, 1950. — *Introducción histórica al estudio de la patología psicósomática*, 1950. — *La Universidad e intelectual. Europa. Meditaciones sobre la marcha*, 1950. — *Palabras menores*, 1952. — *Sobre la Universidad hispánica*, 1953. — *Historia de la Medicina. Medicina moderna y contemporánea*, 1954. — *Mysterium doloris. Hacia una teología cristiana de la enfermedad*, 1954. — *Las cuerdas de la lira. Reflexiones sobre la diversidad de España*, 1955. — *Cajal y el problema del saber*, 1956. — *España como problema*, 1956. — *La aventura de leer*, 1956. — *Hombre y cultura en el siglo XX*, 1957. — *La espera y la esperanza*, 1958. — *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, 1958. — *El médico en la historia*, 1958 [Cuadernos Taurus, 9]. — *Ejercicios de comprensión*, 1959. — *Ocio y trabajo*, 1960. — *Teoría y*

## LAI

*realidad del otro*, 2 vols. 1961 (I. *El otro como otro yo. Nosotros, tú y yo*; II. *Otredad y proximidad*). — *Panorama histórico de la ciencia moderna*, 1962 [en colaboración con José M. López Piñero]. — *Marañón y el enfermo*, 1962.

De varias de estas obras hay diversas ediciones. Auto-selección en el volumen: *Mis páginas preferidas*, 1958.

LAIRD (JOHN) (1887-1946), nac. en Dorris (Kincardineshire, Escocia), estudió en las Universidades de Edimburgo y de Cambridge, y fue profesor en la Queen's University, de Belfast, en Irlanda del Norte (1913-1924) y en la Universidad de Aberdeen, en Escocia (desde 1924 hasta su muerte). Admirador de Samuel Alexander, algunos de cuyos manuscritos publicó (v. bibliografía de ALEXANDER [SAMUEL]), Laird no manifestó, sin embargo, gran simpatía por las grandes especulaciones filosóficas sistemáticas. Su pensamiento está, según confesión propia, en la línea de Reid (v.) y, en general, del realismo gnoseológico y de la filosofía del sentido común, y, en todo caso, del realismo dentro del espíritu de Alexander y especialmente de G. E. Moore. Laird es considerado por ello como uno de los filósofos neo-realistas (véase NEO-REALISMO), aceptando lo que llama "los supuestos del realismo", esto es: la idea de que el conocimiento es siempre descubrimiento de algo; que lo descubierto es distinto e independiente del proceso de su reconocimiento; que nada conocido es "mental" excepto en cuanto es seleccionado por el sujeto cognoscente; y que si lo que tal sujeto selecciona es, en efecto, "mental" ello no afecta la validez de su conocimiento (*A Study in Realism*, pág. 181). Laird se inclinó hacia un teísmo "cosmológico" y más bien "inmanentista" para el cual señaló pueden encontrarse razones muy convincentes, pero en modo alguno completamente evidentes; se trata, en último término, de un teísmo "ilustrado" y "razonable", un teísmo del "sentido común" y opuesto a todo dogmatismo (*Theism and Cosmology*, págs. 69 y sigs.)

Obras: *Problems of the Self; an Essay Based on the Shaw Lectures*, 1917 [Edimburgo, 1914]. — *A Study in Realism*, 1920. — *The Idea of the Soul*, 1924. — *Our Minas and Their Bodies*, 1925. — *A Study in Moral Theory*, 1926. — *The Idea of Value*, 1929. — *Knowledge, Belief, and Opi-*

## LAL

*nion*, 1930. — *Hume's Philosophy of Human Nature*, 1931. — *Hobbes*, 1934. — *An Enquiry into Moral Notions*, 1935. — *Theism and Cosmology*, 1940 [Gifford Lectures. Second Series]. — *Mind and Deity*, 1941 [Gifford Lectures. First Series]. — *The Device of Government. An Essay in Civil Polity*, 1944. — *Philosophical Incursions Into English Literature*, 1946. — *On Human Freedom*, 1947 [Forwood Lectures. Liverpool 1945]. — Autoexposición de su filosofía en *Contemporary British Philosophy*, I, 1924. — Véase W. S. Urquhart, J.L., 1948.

LALANDE (ANDRÉ) (1867-1963) nac. en Dijon, profesor en la Sorbona desde 1904, defiende una filosofía radicalmente opuesta al evolucionismo de Spencer. En efecto, frente a la idea de la evolución como paso de lo homogéneo a lo heterogéneo, Lalande sostiene que un examen de la realidad en sus diferentes capas, desde la mecánica hasta la moral, muestra más bien el imperio de la idea de lo que al principio llamaba la disolución (VÉASE) y luego la involución o, mejor todavía, la asimilación. El proceso involutivo o asimilativo, el paso de lo heterogéneo a lo homogéneo, se manifiesta ya en la misma realidad estudiada por la ciencia física: la repartición de la energía hace que las evoluciones sean, en último término, involutivas. Lo mismo ocurre en el reino de lo orgánico: la muerte y la consiguiente indiferenciación son entonces, por así decirlo, la espada que va cortando los nudos gordianos de las sucesivas evoluciones e individualizaciones. También en la vida psíquica: aparentemente se trata de la región donde el proceso asimilativo encuentra mayores dificultades; en verdad, a medida que se progresa en esta región se produce una superior involución que se manifiesta en la ciencia (con su afán de reducción a la unidad), en la moral (con la aspiración a una fundamentación moral común a todos los hombres y para todas las épocas), en el arte (con la tendencia a la universalidad). Finalmente, la vida social muestra un proceso de unificación que tiende a la supresión de todas las diferencias y a la constitución de una humanidad regida por el humanismo. La teoría asimilacionista de Lalande implica, por lo demás, una doctrina de la razón como "razón constituyente", últimamente

## LAM

unificativa, así como una serie de esfuerzos para llevar a la práctica en filosofía este racionalismo que puede ser considerado como radical; en efecto, Lalande se propuso una unificación del lenguaje filosófico, que en parte es próxima a las tendencias neopositivistas, y realizó en su *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1ª ed. en fascículos, 1902-1923, 9ª ed. en 1 vol., 1962) y en sus esfuerzos para una labor cooperativa de los filósofos, manifestada a través de la Société Française de Philosophie y de los Congresos Internacionales iniciados en 1900, una labor encaminada a la difusión de su propio punto de vista filosófico.

Obras: *Quid de mathematica senserit Baconus Verulamius*, 1899 (tesis latina). — *Lectures sur la philosophie des sciences*, 1893, 2ª ed., 1907. — *La dissolution opposée à l'évolution dans les sciences physiques et morales*, 1898 (2ª ed. modificada, con el título: *Les illusions évolutionnistes*, 1921). — *Précis raisonné de morale pratique*, 1907. — *Les théories de l'induction et de l'expérimentation*, 1929 (trad. esp.: *Las teorías de la inducción y de la experimentación*, 1945). — *La psychologie des jugements de valeur*, 1929. — *La raison et les normes*, 1948. — Autobiografía intelectual: "L'Involution", *Les Etudes philosophiques*, N. S. I. (1947), 1-10.

**LAMARCKISMO.** V. **DARWINISMO**, EVOLUCIÓN.

**LAMBERT (JOHANN HEINRICH)** (1728-1777), nac. en Mühlhausen (Alsacia), fue llamado a Berlín como miembro de la Academia de Ciencias. Lambert se distinguió por sus investigaciones matemáticas, físicas, cosmológicas y filosóficas. En física se ocupó, entre otras, de cuestiones de fotometría e higrometría. En cosmología se ocupó de problemas de astronomía de posición. Muy numerosos son sus trabajos en matemáticas, y particularmente interesantes desde el punto de vista filosófico los llevados a cabo en estrecha relación con investigaciones lógicas.

Sus principales obras filosóficas, el *Nuevo Órgano* y la *Arquitectónica* (véase bibliografía), son en parte la elaboración y sistematización de una serie de ideas originadas en los intentos realizados para relacionar los términos lógicos con los matemáticos. En sus "Sechs Versuche einer Zeichenkunst in der Vernunftlehre" ("Seis

## LAM

ensayos de un arte de los signos en la teoría de la razón"), publicados por J. Bernoulli en 1782 (véase bibliografía), Lambert concibió todo razonamiento como extracción de una idea de otra en la cual está contenida (el atributo en el sujeto, la especie en el género, la idea abstracta en la idea concreta, etc.). Razonar es, pues, operar en un sentido análogo al de las operaciones matemáticas. Pueden, pues, establecerse relaciones de igualdad, adición y substracción entre las ideas. Además, pueden adoptarse signos que expresen, mediante exponentes, la posición de un género, de una especie, etc., en el orden de continente a contenido. Finalmente, pueden adoptarse signos para expresar elementos dados y otros para expresar incógnitas a despejar mediante el razonamiento (o cálculo). Pero el razonamiento no debe servir solamente, según Lambert, para la demostración, sino también para descubrir la verdad. A tal efecto Lambert desarrolló en el *Nuevo Órgano* una teoría del conocimiento dividida en cuatro partes: la dianoilogía, o arte de pensar; la aleitología, o doctrina de la verdad; la semiótica, o doctrina de los caracteres exteriores de lo verdadero; y la fenomenología, o teoría de la distinción entre lo verdadero y lo falso. Hemos tratado con más detalle del contenido de estas partes del *Nuevo Órgano* de Lambert en artículos dedicados a Aleitología, Dianoilogía, Fenomenología y Semiótica. Indiquemos ahora sólo que aunque algunas de las tendencias exhibidas por Lambert son muy similares a las que encontramos en Leibniz y en Wolff, hay en el primero muchos elementos que proceden de Locke. Entre éstos se halla la tesis de la división de las ideas en simples y complejas. Contra la excesiva importancia dada por Wolff a los principios formales y a las relaciones formales, Lambert manifiesta que el pensamiento debe ser pensamiento del objeto. El principio de contradicción por sí sólo no puede llevar al conocimiento de lo real; el principio de razón suficiente es aplicable a los objetos de la experiencia, pero no permite derivar tales objetos. Es necesario, pues, proceder ante todo a una selección de ideas simples y primitivas por medio de la experiencia con el fin de organizar el conocimiento. Los conceptos puramente abstractos, lejos de ser simples,

## LAM

son compuestos de elementos simples.

La *Arquitectónica* ofrecía el sistema de ideas simples y sus combinaciones posibles. Según Lambert, hay seis clases de elementos primitivos del conocimiento: (1) nociones como solidez, existencia, duración, extensión, fuerza, conciencia, voluntad, movilidad, unidad, magnitud; (2) nociones como la luz, los colores, los sonidos, etc.; (3) nociones como ser, devenir, tener, poder, hacer; (4) nociones como "no", "¿qué?", "¿cómo?", lo similar, lo uniforme, lo simultáneo; (5) nociones como "hacia", "antes de", "después de", "por medio de", etc.; (6) nociones como "porque", "también", "pero", etc. Junto a estos elementos primitivos hay dos tipos de principios: los ideales y los reales. Importante en la arquitectónica (v.) de Lambert —que es una ontología y a la vez una teoría de los objetos— es la idea de la posibilidad (o posibilidades) de combinación de elementos simples mediante los dos tipos de principios.

Obras: *Photometria sive de mensura et gradibus luminis, colorum et umbrae*, 1760. — *Kosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaues*, 1761 (*Cartas cosmológicas sobre la disposición de la estructura del universo*). *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrtum und Schein*, 2 vols., 1764 (*Nuevo Órgano o pensamientos sobre la exploración y designación de lo verdadero y su distinción entre el error y la apariencia*). — *Anlage zur Architektonik oder Théorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis*, 2 vols., 1771 (*Plan para la arquitectónica o teoría de lo simple y lo primero en el conocimiento filosófico y matemático*), 2 vols., 1771. — *Logische und philosophische Abhandlungen*, 2 vols., 1782, ed. J. Bernoulli [contiene los "Sechs Versuche" referidos supra]. — *Deutscher Gelehrter Briefwechsel*, 4 vols., 1781-1784, ed. J. Bernoulli [incluye correspondencia de L. con Kant].

Ediciones más recientes de escritos de L.: *J. H. Lamberts Monatsbuch mit den zugehörigen Kommentaren wie mit einem Vorwort über den Stand der Lambertforschung*, 1915, ed. K. Bopp en *Abhandlungen der bayerischen Akad. Math.-Phys. Kl.*, XXVII, 6. — *Criterion veritatis*, 1915, ed. K. Bopp [*Kantstudien. Ergänzungshefte* 36]. — *Über die Methode, die Metaphysik, Théologie und Mo-*

## LAM

ral *richtiger zu beweisen*, 1918, ed. K. Bopp [*ibid.*, 42]. — *Opera mathematica*, 1946, ed. A. Speiser. — Ed. de correspondencia entre Euler y L.: *Briefwechsel zwischen L. Euler und J. H. L.*, 1924, ed. K. Bopp. — Edición de obras: *Gesammelte philosophische Werke*, 6 vols., 1963 y sigs., ed. H. W. Arndt.

Véase R. Zimmermann, L., *der Vorgänger Kants*, 1879. — Johann Lepsius, J. H. L., 1881. — O. Baensch, J. H. Lamberts *Philosophie und seine Stellung zu Kant*, 1902. — K. Kriemle, *Lamberts Philosophie der Mathematik*, 1909. — K. Bopp, *Lamberts Stellung zum Raumproblem und seine Parallelen in der Beurteilung seiner Zeitgenossen*, 1914 [Sitzungsberichte der Bay. Ak. der Wiss.]. — P. Sterkman, *De plaats van J. H. L. in de ontwikkeling van het idéalisme voor Kant*, 1928 (Dis.). — Max E. Eisenring, *J. H. L. und die wissenschaftliche Philosophie der Gegenwart*, 1942 (Dis.). — M. Steck, *J. H. L., Schriften zur Perspektive*, 1943 [con bibliografía].

LAMBERTO DE AUXERRE (fl. 1250) fue uno de los principales representantes de la llamada *logica modernorum*. No se sabe con seguridad si fue o no discípulo de Guillermo de Shyreswood, pero en todo caso sus concepciones de la lógica fueron substancialmente las mismas que las de este autor. Según Lamberto de Auxerre, la lógica es principalmente un método —un método riguroso para distinguir entre lo verdadero y lo falso— y, por consiguiente, un estudio más fundamental que la dialéctica, que se refiere solamente a lo probable. Lamberto de Auxerre fue uno de los varios autores de la época que elaboraron la teoría de las suposiciones (véase SUPOSICIÓN).

La *Dialéctica* de Lamberto de Auxerre (escrita hacia 1250) no ha sido aún publicada. Véase Prantl, III, 25-32.

LAMENNAIS [LA MENNAIS] (FELICITÉ ROBERT DE) (1782-1854), nacido en Saint-Malo (Bretaña), fue llevado en 1804, por un sacerdote amigo, a una activa participación en la defensa de ideas ultramontanas y anti-galicanas. Un año después de ser ordenado sacerdote (1816) comenzó la publicación del resonante *Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión* (1817-1823), que suscitó la oposición de los galicanos conservadores pero que contribuyó grandemente a la derrota del

## LAM

galicanismo. La insistencia de Lamennais en la creencia contra la indiferencia lo llevó a intentar renovar por completo la apologética católica. A tal efecto publicó una serie de obras sobre las relaciones entre el orden político y el religioso. Manifestando no cambiar su pensamiento, sino simplemente continuarlo, Lamennais pasó a una defensa de toda creencia dada por la fe al individuo. En 1830 Lamennais fundó, con Charles, Comte de Montalembert (1810-1870) y Jean Baptiste Lacordaire (1802-1861) el periódico *L'Avenir*, que suscitó numerosas polémicas. Lamennais se dirigió a Roma en 1831 para conseguir la aprobación del Papa, Gregorio XVII. Éste, sin embargo, condenó a *L'Avenir* en la Encíclica *Mirari nos* (1882) y luego las ideas filosóficas o teológico-filosóficas de Lamennais en la Encíclica *Singulari nos* (1834). Los escritos de Lamennais publicados entre 1828 y 1832 entran dentro del ciclo del llamado "humanitarismo liberal", hostil al sobrenaturalismo. En 1834 Lamennais publicó otra obra resonante: las *Palabras de un creyente*. Lejos de retractarse ante las condenaciones papales, Lamennais acentuó su actitud de rebeldía, defendiendo la "verdadera tradición universal" contra la tradición de la Iglesia e intentando apoyar sus ideas por medio de un sistema filosófico que debía, en su intención, poner de relieve la posición del hombre ante Dios y los aspectos fundamentales de la actividad humana.

A continuación nos referiremos principalmente al *Ensayo* y diremos luego unas palabras sobre el "sistema filosófico" de Lamennais.

Contra el racionalismo ilustrado, Lamennais predicaba en el *Ensayo* la doctrina según la cual el hombre no consiste en su razón (y menos aun en su razón individual), sino en sus creencias, gracias a las cuales el ser humano obra. Pensar lo contrario es abandonarse a la indiferencia, la cual engendra el pesimismo (o el optimismo progresista) y con él la disolución de la sociedad y de la religión verdadera. Hay, pues, que combatir la indiferencia en materia de religión. Esta indiferencia se presenta en forma de varios sistemas: el de quienes ven en la religión una institución política y la creen, por lo tanto, necesaria sólo para el pueblo; el de quienes con-

## LAM

sideran dudosa la verdad de todas las religiones positivas y opinan que cada cual debe seguir la religión en la cual ha nacido, ya que la única religión verdadera es la religión natural; y el de quienes admiten una religión revelada, pero suponen que, con excepción de algunos artículos fundamentales, pueden rechazarse las verdades que enseña. Cualquiera de estos sistemas termina con la desvinculación del hombre respecto a Dios y con el endiosamiento de la individualidad, ligados al endiosamiento de la razón y de la humanidad. Ahora bien, "no hay más que un medio de sacar a Jos hombres de la indiferencia donde los echa el abuso de la razón: es domar esta razón altanera, forzándola a plegarse a una autoridad tan alta y tan resplandeciente, que no puede desconocer sus derechos" (*Essai*, I, ii). Pues tal autoridad —la de la Iglesia católica— no afirma sino lo que todos los hombres conciben como verdadero y digno de ser creído en un acto de fe. Lamennais seguía, pues, en gran parte la misma línea de pensamiento coetáneamente desarrollada por Louis de Bonald y Joseph de Maistre. A diferencia de éstos, sin embargo, acentuaba más que ningún otro el aspecto de la creencia.

En sus escritos de la época del "humanitarismo liberal" Lamennais desarrolló una filosofía basada en la razón universal y en el sentido común, los cuales garantizan, a su entender, la creencia común de la Humanidad. La creencia religiosa queda de este modo ligada a una especie de fraternidad humana, en la participación de todos los hombres en una misma fe, capaz de salvarlos. Por la conciencia de esta fraternidad se puede, además, instaurar un nuevo orden social. En los escritos últimos, que pretendían ser más sistemáticos, Lamennais desarrolló una filosofía de lo Absoluto, el cual es materia de creencia. Lo Absoluto es originariamente una trinidad compuesta de Poder, Inteligencia y Amor. Esta Trinidad originaria constituye el modelo para otras estructuras trinitarias, tales como las de las actividades humanas en la industria, el arte y la ciencia.

Obras: *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, 4 vols., 1817-1823. — *De l'éducation du peuple*, 1818. — *De l'éducation considérée*

## LAM

dans ses rapports avec la liberté, 1818. — De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil, 2 partes, 1825-1826. — Des progrès de la religion et de la lutte contre l'Église, 1829. — Paroles d'un croyant, 1834. — Affaires de Roma, 2 vols., 1836-1837. — Livre du peuple, 1838 [Mariano José de Larra, "Figaro", tradujo esta obra, que se publicó con otras de Larra]. — La politique à l'usage du peuple, 1838. — De l'esclavage moderne, 1839. — Esquisse d'une philosophie, 4 vols., 1841-1846. — Discussions critiques et pensées diverses sur la religion et la philosophie, 1841. — De la religion, 1841. — Du passé et de l'avenir du peuple, 1841.

Oeuvres inédites et correspondance, 2 vols., 1866, ed. A. Blaize. — Obras completas: Oeuvres complètes, 10 vols., 1886-1887. — Ediciones de correspondencia: Correspondance inédite entre L. et le baron de Vitrolles, 1886, ed., E. Forgues. — Confidences de L., lettres inédites à M. Marión, 1886, ed. A. Dubois de Villerael. — Lettres inédites de L. à Montalembert, 1898, ed. E. Forgues. — Lettres de Montalembert à La Mennais, 1933, ed. Georges Gouyou y P. de Lallemand. — Bibliografía: F. Duine, Essai de bibliographie de Félicité de La Mennais, 1923.

Ed. crítica del Essai con introducción y comentario por Yves Le Hir, 1949. — Ed. por el mismo Yves Le Hir de un texto inédito titulado: Essai d'un système de philosophie catholique, 1954.

Véase Paganel, Examen critique des opinions de l'abbé de Lamennais, 2 vols., 1825. — Lacordaire, Considération sur le système philosophique de M. de L., 1834. — O. Bordage, La philosophie de L., 1869. — A. Ricard, L'école mennaisienne. I: La Mennais et son école, 1881. — Paul Janet, La philosophie de L., 1890. — Abbé Roussel, L. d'après des documents inédits, 2 vols., 1893. — C. Boutard, L., sa vie et ses doctrines, 3 vols., 1905-1913. — Ch. Maréchal, La jeunesse de La Mennais, 1913. — Id., id., La dispute de l'Essai sur l'indifférence, 1925. — F. Duine, La Mennais. Sa vie, ses idées, ses ouvrages d'après des sources imprimées et des documents inédits, 1922. — Yves Le Hir, L., sa vie, ses idées, ses ouvrages, 1922. — Id., id., L., écrivain, 1948. — Jacques Poisson, Le romantisme social de L. Essai sur la métaphysique des deux sociétés, 1833-1834, 1932. — V. Giraud, La vie tragique de L., 1933. — R. Bréhat, L., trop chrétien, 1941. — C. Carcopino, Les doctrines sociales de L., 1942. —

## LAN

A. R. Vidler, Prophecy and Papacy, 1954 [The Birbeck Lectures 1952-1953]. — M. Mourre, L. ou l'hérésie des temps modernes, 1955. — H. Médine, Esquisse d'un traditionalisme catholique, 1956.

LANDSBERG (PAUL LUDWIG) (1901-1944) nac. en Bonn, fue profesor de filosofía en la Universidad de Bonn a partir de 1926. Huyendo de Alemania, se incorporó a la Universidad de Barcelona, donde dio seminarios sobre Nietzsche y Scheler. Al estallar la guerra civil española en 1936 se dirigió a París, donde formó parte del grupo de personalistas cristianos representados eminentemente por Emmanuel Mounier (v.) y la revista *Esprit*. Fue arrestado en marzo de 1943 en Pau y deportado al campo de concentración de Oranienburg, cerca de Berlín, donde falleció el 2 de abril de 1944.

Discípulo de Max Scheler, Landsberg desarrolló algunas de las ideas fundamentales de su maestro — por ejemplo, en la aplicación de la sociología del saber al estudio de la Academia platónica y en la elaboración de la antropología filosófica (VÉASE). Judío de raza, luterano de religión, inclinado hacia algunas de las posiciones del existencialismo (particularmente del llamado "existencialismo cristiano"), Landsberg estuvo en muchas ocasiones próximo al catolicismo. Ello es especialmente evidente en dos casos: en sus ideas sobre el orden del amor y en sus investigaciones acerca de la muerte y del suicidio. En lo que toca a las primeras, Landsberg se basó en la posibilidad de una aprehensión emotiva y al mismo tiempo objetiva y rigurosa de los valores, aprehensión que lo condujo a profundizar en las raíces agustinianas del *ordo amoris*. En lo que respecta a las segundas, Landsberg ha sostenido que la experiencia de la muerte revela mejor que nada la realidad de la persona espiritual. En cuanto al suicidio, lo considera aceptable si nos atenemos (como los estoicos) a las razones que pueden promoverlo, pero debe rechazarse si consideramos la muerte de Cristo.

Obras: *Die Welt des Mittelalters und wir: ein geschichtsphilosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalters*, 1922 (trad. esp.: *La Edad Media y nosotros*, 1925). — *Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie*, 1923 (trad. esp.: *La Acade-*

## LAN

mia platónica, 1926). — *Pascals Berufung*, 1929 [monog.] (La vocación de Pascal). — *Einführung in die philosophische Anthropologie*, 1934 (Introducción a la antropología filosófica). — *Die Erfahrung des Todes*, 1937 (trad. esp.: *Experiencia de la muerte*, 1940 [con otros dos ensayos]). — *Problèmes du personnalisme*, 1952.

LANFRANCO [LANFRANC, LANFRANCUS] (ca. 1005-1089) nac. en Pavia, donde estudió leyes. Desterrado de Pavia, pasó un tiempo al parecer en Bolonia. Luego regresó a Pavia, pero hacia 1036 se trasladó a Francia, estudiando en Tours con Berengario (v.). Tras enseñar en varios lugares, incluyendo especialmente Avranches, gramática, retórica y posiblemente (según A. J. Macdonald [Cfr. *infra*]) dialéctica, entró (ca. 1040) en el monasterio benedictino de Bec, en Normandía, siendo nombrado prior del mismo hacia 1045. En Bec se enseñaban el *trivium* y el *quadrivium*; Lanfranco tuvo como discípulo en Bec, entre otros que se hicieron ilustres, a Anselmo de Aosta (véase ANSELMO [SAN]). En 1066 Lanfranco fue nombrado Abate en Caen. Tras la conquista de Inglaterra por Guillermo I, fue llamado a ocupar la sede del arzobispado de Canterbury, donde lo sucedió Anselmo de Aosta.

Lanfranco mantuvo por espacio de unos veinte años (aproximadamente entre 1049 y 1079) una agitada controversia teológica con Berengario de Tours. La controversia versó sobre todo acerca del modo de interpretar el dogma de la transubstanciación en la Eucaristía, Contra Berengario, que adoptaba una posición "nominalista", Lanfranco mantenía una posición "realista": "una cosa —decía— no puede cambiarse en otra sin dejar de ser lo que fue". Por tanto, hay cambio real de substancia en la Sagrada Forma.

A veces se considera a Lanfranco como uno de los "antidialécticos" del tipo de San Pedro Damiano. Sin embargo, el juicio de Lanfranco sobre el papel y el uso de la dialéctica (v.) en teología fue más bien moderado. La oposición de Lanfranco a Berengario era principalmente doctrinal, pero también "metódica"; según Lanfranco, Berengario confiaba excesivamente en el poder de la "dialéctica" (de los "argumentos lógicos") para comprender y probar las verdades revela-

## LAN

das y transmitidas por la autoridad de la Iglesia, de modo que ningún argumento dialéctico debe sobreponerse a ellas. Tanto o más que los argumentos dialécticos, deben usarse, para comprender y probar dichas verdades, los textos de las Escrituras. Pero si los argumentos dialécticos son usados con moderación, no hay motivo para oponerse totalmente a ellos. Por esta razón la mayor parte de los historiadores de la filosofía medieval tienden a considerar a Lanfranco como partidario de una posición intermedia entre los "antidialécticos" extremos, del tipo de San Pedro Damiano, y los "dialécticos radicales", del tipo de Berengario de Tours.

Los escritos de Lanfranco (*De corpore et sanguine Domini* [redactado hacia 1509]; *De sacra coena* [id. 1062]; *Commentarii in omnes Pauli Epistolas*; *Sermo sive sententiae*; *Epistole*) se hallan recogidas en Migne, P. L., CL. — Véase J. A. Endres, *Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie*, 1915 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XVII, 2-3]. — A. J. Macdonald, *Lanfranc: A Study of His Life, Works, and Writing*, 1926. — G. Morin, "Bérenger contre Bérenger", *Recherches de théologie ancienne et médiévale* [Louvain], IV (1932), 109-33. — Véase también L. C. Ramírez, *La controversia eucarística del siglo XI. Berengario de Tours a la luz de sus contemporáneos*, 1940.

LANGE (FRIEDRICH ALBERT) (1828-1875), nac. en Wald, cerca de Solingen, en el distrito de Dusseldorf, se trasladó a los 12 años de edad, con su padre, a Zurich, en Suiza, estudió en la Universidad de esta ciudad y en la Universidad de Bonn. Profesor en el "Gymnasium" de Colonia, fue nombrado en 1855 "Privat-Dozent" en Bonn. De 1858 a 1861 enseñó en el "Gymnasium" de Duisburg; luego fue secretario en la Cámara de Comercio de Duisburg y de 1862 a 1866 director de la *Rhein- und Ruhrzeitung*. Interesado por las cuestiones sociales y especialmente por "la cuestión obrera", Lange intervino en varias publicaciones periódicas socialdemocráticas. En 1870 entró en la Universidad de Zurich como "Privat-Dozent" y en 1872 fue nombrado profesor en la Universidad de Marburgo.

La obra más conocida de Lange es su *Historia del materialismo* (véase bibliografía), desde los atomistas griegos hasta su tiempo. El materialismo

## LAN

es para Lange un sistema completo; es, además, el primer sistema filosófico en el tiempo, pero también el que se halla en "el nivel más bajo". El materialismo —dentro del cual Lange incluye asimismo tendencias como el naturalismo y el positivismo— tiene su justificación como norma para la investigación científica y como explicación de los fenómenos naturales. El materialismo —o sus diversas formas— muestra asimismo los aspectos débiles del "idealismo" cuando éste es simplemente un dogmatismo especulativo. Sin embargo, el materialismo no puede explicar la actividad de la conciencia como realidad organizadora y categorizadora. La superación de las insuficiencias del materialismo se obtiene solamente, según Lange, cuando se adopta la teoría kantiana del conocimiento. Lange es considerado por ello como un kantiano y, en rigor, como uno de los promotores del neokantismo (véase). Pero, a diferencia del idealismo objetivo de otros neokantianos —por ejemplo, los filósofos de la llamada "Escuela de Marburgo"—, Lange defiende una interpretación psicológica, y hasta psicofisiológica, del sujeto trascendental. Las categorías son, pues, formas del sujeto real y no condiciones puras de la posibilidad del conocimiento.

Lange rechaza el valor científico de la metafísica, a la cual estima como "poesía conceptual". Sin embargo, esta "poesía" parece ser necesaria como expresión de ciertas aspiraciones humanas. La metafísica es en este sentido análoga a la religión y a la ética. Contrariamente a Kant, Lange considera que la ética no puede ser un conocimiento riguroso; es un "complemento de la realidad", es decir, la manifestación de una aspiración a la armonía total. Metafísica, religión y ética son, últimamente, de carácter "estético": son, en último término, expresiones de "ideales" y no de realidades.

Obras: *Die Grundlagen der mathematischen Psychologie, ein Versuch zur Nachweisung des fundamentalen Fehlers bei Herbart und Drobisch*, 1865 (Los fundamentos de la psicología matemática: ensayo de mostrar la falla fundamental de H. y D.). — *Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*, 1865, 5ª ed., 1894; ed. por F. Mehring, 1910 (*La cuestión obrera en su signi-*

## LAN

*ficación para el presente y el futuro*). — *Die Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 2 vols., 1866, 10ª ed., con introducción por Hermann Cohen, 1921 (trad. esp.: *Historia del materialismo y crítica de su significación en el presente*, 2 vols., 1903). — *J. Stuart Mill Ansichten über die soziale Frage und die angebliche Umwälzung der Sozialwissenschaft durch Carey*, 1866 (*Las opiniones de J. S. M. sobre la cuestión social y la supuesta transformación de la ciencia social por C.*). — *Neue Beiträge zur Geschichte des Materialismus*, 1867 (*Nuevas contribuciones a la Historia del materialismo*). — *Logische Studien. Ein Beitrag zur Neubegründung der formalen Logik und der Erkenntnistheorie*, 1877, ed. H. Cohen, 2ª ed., 1894 (*Estudios lógicos. Contribución a la nueva fundamentación de la lógica formal y de la teoría del conocimiento*). — Lange escribió asimismo un largo artículo sobre el pensamiento de Juan Luis Vives para la *Enzyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens* (ed. K. A. Schmidt, tomo IX); este artículo fue trad. al esp.; la trad., rev. por Menéndez y Pelayo, fue publicada en forma de libro [reimp., 1944].

Véase H. Braun, *F. A. L. als Sozialekonom*, 1881. — O. A. Ellisen, *F. A. L., eine Lebensbeschreibung*, 1891. — A. Faggi, *F. A. L. e il materialismo*, 1896. — W. Genz, *Der Agnostizismus H. Spencers mit Rücksicht auf A. Comte und F. A. L.*, 1902. — Véase también Hans Vaihinger, *Hartmann, Dühring und L.*, 1876.

LANGER ([SUSANNE] K[ATHERINE]) nac. (1895) en Nueva York, ha profesado en Viena, en Radcliffe Collège (Cambridge, Mass., EE.UU.) y en el Connecticut Collège for Women (New London, Connecticut). Influida por los trabajos contemporáneos sobre los símbolos y el simbolismo (Cassirer, Wittgenstein y otros), S. K. Langer ve en la investigación de los símbolos y de la simbolización en todas las esferas de la actividad humana (ciencia, religión, arte, etc.) la "nueva clave" de la filosofía. Dicha investigación no necesita, a su entender, estar envuelta en una determinada metafísica —por ejemplo, una metafísica idealista—; la transformación simbólica es para S. K. Langer una actividad natural y no la manifestación de un espíritu humano trascendental. Se parte, pues, del estudio de los símbolos, no se llega a él a

## LAO

través de una previa metafísica del hombre (a diferencia de lo que propone Cassirer). Sólo de este modo puede ser fiel la filosofía a su tarea de formular problemas en lugar de comenzar con soluciones dadas. La oposición al idealismo es paralela a la oposición al mero empirismo, que olvida que los datos de los sentidos son ya primariamente símbolos. Por lo demás, los símbolos no deben confundirse con los meros signos —ya usados por el animal—; estos últimos son simplemente señales, mientras que los primeros pueden ser signos, pero signos usados para hablar acerca de las realidades.

Cada una de las manifestaciones de la cultura humana —mito, ciencia, religión, arte (o artes), etc.— está ligada a un determinado sistema o universo simbólicos cuya estructura y relación con otros sistemas o universos simbólicos investiga el filósofo. S. K. Langer se ha ocupado en particular de los sistemas simbólicos correspondientes a las diversas artes. Cada arte produce un sistema (o reino) simbólico en el que se expresan uno o varios aspectos del sentir (*feeling*). El sentir se manifiesta por medio de formas, las cuales poseen entonces "significación" —son "formas concretas significativas". Tal significación no es ni mera expresión de sentimientos del artista ni tampoco reproducción pretendidamente "objetiva" de la realidad. Los símbolos de que se vale cada una de las artes constituyen una peculiar ordenación de la vida perceptual y sensible, la cual puede de este modo refinarse y, por así decirlo, "progresar".

Obras: *An Introduction to Symbolic Logic*, 1937. — *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art*, 1942 (trad. esp.: *Nueva clave de la filosofía. Un estudio acerca del simbolismo de la razón, del rito y del arte*, 1958). — *Feeling and Form: a Theory of Art Developed from Philosophy, in a New Key*, 1953. — *Problems of Art: 10 Philosophical lectures*, 1961. — *Philosophical Sketches*, 1962 [nueve ensayos].

LAO-TSE. Véase TAOÍSMO.

LAPLACE (PRINCIPIO DE). Véase DETERMINISMO.

LAROMIGUIÈRE (PIERRE) (1756-1837), nacido en Livignac-le-Haut (Aveyron), miembro del "Instituto" y profesor de filosofía en la Fa-

## LAR

cultad de Letras de la Academia (Universidad) de París, ejerció considerable influencia filosófica en Francia, sobre todo a través de los cursos de lecciones (luego publicadas) dadas en 1811 y 1812. Laromiguière siguió en filosofía el método según el cual "el espíritu descompone los objetos para hacerse con otras tantas ideas distintas de sus cualidades; compara estas ideas para descubrir sus relaciones de generación, y para remontarse de este modo hasta su origen, hasta su principio" (*Leçons*, Parte I, Lección 1) —lo que equivale simplemente, según el autor advierte, al "análisis". Suele presentarse a Laromiguière como un filósofo que partió de Condillac, pero que se separó de él en algunos puntos muy fundamentales. En tanto que se ocupó primariamente del problema de "las facultades u operaciones del alma", y en cuanto tuvo muy en cuenta los análisis de Condillac, la filosofía de Laromiguière no puede entenderse, en efecto, históricamente sin la de Condillac. Sin embargo, Laromiguière consideró "el sistema de Condillac" no sólo como insuficiente, sino también como erróneo. Lejos de derivar todas las facultades de la sensación, Laromiguière pone de relieve que sensación y atención son facultades distintas entre sí, y aun mutuamente opuestas (*ibid.*, Lección 6). El "análisis de las operaciones del alma" muestra, según Laromiguière, que ésta no está limitada a una "simple capacidad de sentir": "está dotada de una actividad original, inherente a su naturaleza" (*ibid.*, Parte II, Lección 3). El alma es, pues, "una fuerza que se mueve y se modifica a sí misma". La actividad propia del alma se concentra enteramente en la atención (*loc. cit.*), la cual necesita, para ejercitarse, no excitar los sentidos, sino silenciarlos. Ello no quiere decir que el alma empiece a actuar por la atención; en sus comienzos, cuando no existe recuerdo, la atención solamente puede actuar sobre sensaciones presentes. Pero cuando la atención se robustece e independiza, se convierte en principio de dirección; por eso el razonamiento procede de la atención y no de las sensaciones. En suma, el alma consiste propiamente en "una nueva manera de sentir" distinta de la sensibilidad, y esta nueva manera de sentir "parece no tener nada de común con

## LAR

las sensaciones". "Al dar a la sensibilidad el nombre de facultad de sentir, se habían asociado, identificado, dos ideas incompatibles. Nosotros hemos separado estas dos ideas... El análisis de la actividad, al hacernos conocer las facultades del entendimiento, nos ha hecho conocer las causas de la inteligencia" (*ibid.*, Parte II, Lección 13). De este modo Laromiguière reconoció la existencia y primado de un "principio interior" activo similar al "sentido íntimo" de Maine de Biran y otros autores, por lo cual Laromiguière es considerado como uno de los más destacados representantes del "espiritualismo francés" y de la tendencia a formular una metafísica partiendo del "análisis psicológico".

Obras: *Projet d'Éléments de Méta-physique*, 1793. — *Paradoxes de Condillac; ou Réflexions sur la Langue des Calculs*, 1805. — *Leçons de philosophie sur les principes de l'intelligence ou sur les causes et sur les origines des idées*, 2 vols., 1815-1817, 6<sup>o</sup> ed., 1844.

Véase J. Ferréol-Perrard, *Logique classique d'après les principes de philosophie de M. Laromiguière. Suide de réponses aux questions de méta-physique et de morale, etc.*, par J. F.-P., 2 vols., 1828. — *Leçons de philosophie de M. L. jugées par MM. Vict. Cousin et Maine de Biran*, 1829.

Véase también: Lami, *La philosophie de L.*, 1867. — P. Alfaric, *L. et son école*, 1929 [Publications de la Faculté de Lettres de Strasbourg, II, 5].

LARROYO (FRANCISCO) nac. (1908) en Mexico, D. F., profesor en la Universidad Nacional de México desde 1930, estudió en Alemania y ha propagado en México las ideas neokantianas de la Escuela de Marburgo. Desde este punto de vista ha criticado, en estrecha colaboración con Guillermo Héctor Rodríguez, las otras tendencias filosóficas influyentes en México: orteguismo, existencialismo, diltheyanismo, escolasticismo, etc. El órgano de la tendencia fundado por Larroyo ha sido *La Gaceta filosófica*. Ahora bien, las tendencias marburguianas se han mezclado en Larroyo y Rodríguez con tendencias de la escuela de Badén, especialmente en la medida en que dichos autores han insistido en la necesidad de transformar la filosofía en una teoría y crítica de los valores y, en general, en un análisis de las formas culturales. Las ideas de La-

royo y sus colaboradores han ejercido influencias diversas sobre otros pensadores mexicanos. Pueden mencionarse entre ellos a Adolfo Menéndez Samará (nac. 1908) —aunque hay que tener en cuenta que este pensador ha abandonado luego el neokantismo para aproximarse a posiciones existencialistas cristianas, análogas a las defendidas por Gabriel Marcel—; y a Miguel Ángel Cevallos.

Obras de Larroyo: *La filosofía de los valores*, 1936. — *Los principios de la ética social*, 1936, 6ª ed., 1946. — *Bases para una teoría dinámica de las ciencias*, 1941. — *Exposición y crítica del personalismo espiritualista de nuestro tiempo: Mistva a F. Romero*, 1941. — *El romanticismo filosófico: observaciones a la Weltanschauung de J. Xirau*, 1941. — *Historia general de la pedagogía*, 1946. — *Historia de la filosofía en Norteamérica*, 1946. — *El existencialismo: sus fuentes y direcciones*, 1951. — *La filosofía americana: su razón y su sinrazón de ser*, 1958. — También: *La lógica de las ciencias*, 1938 8ª ed., 1954 [en colaboración con Miguel Ángel Cevallos]. — Obras de Menéndez Samará: *La estética y sus relaciones: ensayo de historia*, 1937. — *La estética y su método dialéctico: el valor de lo bello*, 1937. — *Dos ensayos sobre Heidegger*, 1939. — *Fanatismo y misticismo*, 1940. — *Breviario de psicología*, 1941, 2ª ed., 1945. — *Iniciación en la filosofía*. — *Menester y precisión del ser*, 1946. — Obras de G. H. Rodríguez: *El ideal de justicia y nuestro Derecho positivo*, 1934. — *El metafisicismo de Kelsen*, 1947. — *Ética y jurisprudencia*, 1947. — La obra principal de M. A. Cevallos es: *Ensayo sobre el conocimiento*, 1944.

LASK (EMIL) (1875-1915), nac. en Wadiwice (Austria), estudió en Friburgo i.B. con Rickert, doctorándose en 1902. En 1905 recibió en Heidelberg la "habilitación" bajo la dirección de Windelband. Poco después sucedió en la cátedra, en Heidelberg, a Kun Fischer. Al estallar la guerra se alistó en el Ejército y falleció en el frente ruso en 1915.

Miembro de la Escuela de Badén (v.), sus más importantes ideas filosóficas se hallan, sin embargo, bastante lejos de las que caracterizaron el pensamiento de Rickert y Windelband. Lask se interesó sobre todo por el problema de la "lógica de la filosofía", concebida por él como un examen de las "categorías de las categorías", de las "formas de las formas",

es decir, como una aplicación a las categorías lógicas del mismo análisis a que se someten habitualmente sus contenidos. La lógica de la filosofía es, por lo tanto, en opinión de Lask, una profundización de la crítica kantiana y una justificación superior de toda lógica trascendental. Siguiendo en parte a Husserl y procurando completarlo, Lask admite la intuición de las esencias, la captación directa y originaria de lo categorial y de lo lógico, pero exige que lo inteligible mismo sea contenido de una forma, de una categoría que es justamente la categoría de lo lógico o la "forma de la forma". Según Lask, la categoría de la categoría no es solamente justificada, sino totalmente necesaria; la relación en que una categoría se encuentra con respecto a la que la envuelve no es, en efecto, una fusión ni una penetración mutua: es simplemente una relación de forma a contenido en donde el contenido no resulta construido, sino iluminado por la categoría superior. Forma y materia, y categoría y contenido son, por lo tanto, elementos entre sí irreductibles, aunque no por ello inseparables. El carácter esencialmente impenetrable de todo contenido, y no sólo del contenido real, mas también del ideal, no significa para Lask más que el reconocimiento de la irracionalidad esencial de los contenidos, susceptibles, ciertamente, de ser envueltos por categorías, pero no por ello menos impenetrables. Esta irracionalidad, asimismo evidente en el caso del contenido ideal, no equivale, consiguientemente, a la mera ausencia de carácter lógico. La lógica de la filosofía, que se aplica justamente al problema de las categorías de las categorías ha de reconocer en ellas la coexistencia de la irracionalidad y del carácter lógico. Lask consigue de este modo una síntesis entre el racionalismo y el irracionalismo, que se habían mantenido durante mucho tiempo en oposición irreductible. La unificación de todas las categorías por su carácter "intencional", es decir por su referencia a un contenido, real o ideal, ajeno a ellas, representa, en su filosofía, el tránsito de la distinción a la unidad y del análisis al sistema. Sólo por esta unificación basada en la intencionalidad esencial de la forma es posible someter la totalidad de lo existente

y de lo valente a la inherencia de las categorías, convertidas a su vez en contenidos a los cuales se aplican intencionalmente las formas de las formas hasta llegar a una forma única, primitiva y absoluta, a la forma primaria, protoforma, *Urform*. La oposición al constructivismo racionalista se manifiesta sobre todo en la idea del carácter intencional de las categorías, con inclusión de la categoría suprema, pero el hecho de la existencia de ésta y especialmente la atribución a la misma de una preeminencia sobre las restantes en el análisis de la lógica sobre sí misma, convierte a la protoforma en un principio destinado a transformar la lógica de la filosofía en un sistema completo, análogo a los del idealismo alemán.

La filosofía de Lask incluye no sólo una lógica de la lógica como parte justificada de la lógica trascendental general, sino también una doctrina de lo Absoluto y una teoría de la verdad. La doctrina de lo Absoluto es consecuencia de la tesis acerca de la protoforma o forma originaria. Ésta representa la cúspide en la pirámide de las categorías, pero también la unidad de ellas. La unidad en cuestión no es la última síntesis en la dialéctica de los contrarios. Pero como es unidad de todas las formas, tiene que englobar asimismo las que son, o aparecen, como contrarias. Se trata de una unidad del ser, pero también, y sobre todo, del valor. En cuanto a la teoría de la verdad, se basa en la idea de un "objeto puro", el cual funda la verdad de todos los objetos como objetos.

Lask distingue entre una actividad práctica basada en voliciones y una actividad teórica (o teórico-contemplativa) consistente en la aprehensión de valores transubjetivos, especialmente valores estéticos y religiosos. La actividad práctica es personal; la teórico-contemplativa es transpersonal. Pero como la actividad práctica recibe su sentido solamente de la realización de los valores, éstos son los que predominan en última instancia. Lo Absoluto al que nos referimos antes puede ser concebido, en rigor, como un valor o, mejor aun, como la cúspide de todos los valores. Al mismo tiempo, este valor supremo da su sentido a todo ser. Por este motivo la filosofía en cuanto reflexión sobre las formas hasta llegar a la proto-forma

## LAS

es primariamente una teoría de los valores.

Obras: *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, 1902 (*El idealismo de F. y la historia*) (Disc.). — *Rechtsphilosophie*, 1905 (trad. esp.: *Filosofía jurídica*, 1946). — *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, 1912 (*La lógica de la filosofía y la teoría de las categorías*). — *Die Lehre vom Urteil*, 1913 (*La teoría del juicio*). — Edición de escritos: *Gesammelte Werke*, 3 vols. (I, II, 1923; III, 1924), ed. Eugen Herrigel. El tomo III incluye el "Nachlass": un trabajo sobre Platón, otro sobre el sistema de la lógica, otro sobre el sistema de la filosofía y otro sobre el sistema de las ciencias (*Platón; Zum System der Logik; Zum System der Philosophie; Zum System der Wissenschaften*).

Véase la introducción de H. Rickert a la ed. de *Gesammelte Werke*. — Además: Georg Pick, *Die Übergegensätzlichkeit der Werte. Gedanken über das religiöse Moment in E. Lasks logischen Schriften vom Standpunkt des transzendentalen Idealismus*, 1921. — Friedrich Freis, "Zu Lasks Logik der Philosophie", *Logos*, X (1921-1922), 227-43. — Eugen Herrigel, "E. Lasks Wertsystem. Versuch einer Darstellung aus seinem Nachlass", *ibid.*, XII (1923-1924), 100-22. — Aníbal Sánchez Reulet, E. L. y el problema de las categorías filosóficas, 1942 (monografía).

LASSALLE (FERDINAND) ['Lassalle' es la forma francesa del apellido judío 'Lassel'] (1825-1864) nac. en Breslau, estudió en Berlín, siguiendo sobre todo las tendencias hegelianas. En 1845 se trasladó a París, y en 1848 entró en contacto con Marx y Engels — con quienes, por lo demás, estuvo luego en desacuerdo. En 1849 fue encarcelado por su intervención en un movimiento de agitación política en Dusseldorf. Unos años después se trasladó a Berlín. Importante fue en su carrera política su participación en el Congreso obrero de Leipzig, el año 1863, con motivo de la fundación del primer partido obrero alemán.

Lassalle es considerado, desde el punto de vista filosófico, como un hegeliano de izquierda (véase HEGELIANISMO), y como uno de los principales teóricos del socialismo alemán. Sus ideas socialistas chocaron con las de Marx, por cuanto propugnó un "socialismo de Estado" en el cual el Estado tenía que intervenir con el fin de fomentar y regular las cooperativas obreras. Sólo de este modo podía

## LAS

superarse, según Lassalle, "la férrea ley de los salarios", dándose a los obreros participación en las empresas económicas, y aun rigiendo tales empresas en forma de asociaciones de productores. Lassalle propugnó asimismo el sufragio universal dentro del Estado popular alemán, e intentó llevar a Bismarck a adoptar sus ideas del "socialismo de Estado".

Las bases filosóficas de las teorías sociales de Lassalle eran principalmente hegelianas. En efecto, la evolución de las ideas y de las instituciones jurídicas era para Lassalle una evolución fundamentalmente histórica; sólo la historia da validez (temporal) a las ideas y a las instituciones. A la vez, estas ideas e instituciones representan en cada caso "el espíritu de la época". Ahora bien, se ha destacado a menudo la influencia en Lassalle de las ideas políticas e históricas de Fichte, especialmente en cuanto insistió en la noción de "pueblo" (*Volk*) como unidad histórica capaz de articular muy diversas maneras de actuar, y en cuanto estimó que es menester para el "pueblo" alcanzar la libertad — la cual se consigue por medio de la realización de su propio "espíritu".

Obras principales: *Die Philosophie Herakleitos' des Dunkeln von Ephesos*, 2 vols., 1858 (*La filosofía de Heráclito de Éfeso, el Oscuro*). — *System der erworbenen Rechte*, 2 vols., 1861 (*Sistema de los derechos adquiridos*). — Para las ideas socialistas de Lassalle son importantes el "Offenes Antwortschreiben an das Zentral-Komitee zur Berufung eines Allgemeinen Deutschen Arbeiter-Kongresses zu Leipzig" (1863) y *Herr Bastiat-Schultze von Delitzsch, der ökonomische Julián; oder Kapital und Arbeit* (1864). — Ediciones de obras: *Gesamtwerke*, 6 vols., s/f., ed. Erich Blum. — *Gesammelte Reden und Schriften*, 12 vols., 1919-1920, ed. Eduard Bernstein. — *Nachgelassene Briefe und Schriften*, 6 vols., 1921-1925, ed. Gustav Mayer.

Véase Eduard Bernstein, *L und seine Bedeutung für die deutsche Arbeiterklasse*, 1904, 2ª ed., 1919. — E. di Cario, *Per la filosofia della storia di F. L.*, 1911. — *id.*, *id.*, *L.*, 1919. — Karl Vorländer, *Marx, Engels und L. als Philosophen*, 3ª ed., 1926. — Gustav Mayer, *L.*, 1925. — *Id.*, *id.*, *Bismarck und L.*, 1928. — D. Footman, *L.*, 1946. — W. Ziegenfuss, *Die Genossenschaften*, 1948. — Th. Ramm, *F. L. als Rechtsund Sozialphilosoph*, 1953.

## LAT

LATITUDINARIO, LATITUDINARISMO. Estos términos pueden emplearse en tres sentidos: teológico, moral y estético.

Teológicamente se ha calificado de "latitudinarios" a una serie de pensadores miembros de la Iglesia anglicana, especialmente en el siglo XVII: Whichcote, Culverwee y, en general, los "platónicos cantabrigianos" (véase CAMBRIDGE [ESCUELA DE]). Los latitudinarios —los *latitude-men*— fueron así llamados por su criterio de "amplitud" —*latitudo*— en sus creencias religiosas y por su actitud "liberal" frente a miembros de otras Iglesias y sectas. El latitudinarismo acentuaba la tolerancia religiosa indicando que había un número reducido de creencias comunes a todos los cristianos y que si éstos se atenían a estas creencias más bien que a complicados desarrollos dogmáticos podían llegar a unirse en una sola Iglesia.

Los católicos han llamado con frecuencia "latitudinarismo" a la actitud según la cual todos los hombres pueden salvarse, y también a la actitud de tolerancia considerada excesiva —y calificada por ello de "falsa tolerancia" (véase TOLERANCIA)— frente a otras Iglesias o sectas o frente a otras creencias.

Moralmente se llaman "latitudinarios" a quienes predicán o defienden una actitud moral un tanto "laxa" o a quienes estiman que hay ciertas acciones que no son morales o, mejor dicho, que no son ni morales ni inmorales, sino "moralmente indiferentes". Kant ha contrapuesto los latitudinarios a los rigoristas — y, por tanto, el latitudinarismo al rigorismo. Los que no admiten que hay algo moralmente intermediario, en las acciones (*adiaphora*) [véase INDIFERENCIA] o en el carácter son rigoristas; los que admiten que hay algo intermediario son latitudinarios — sea indiferentistas, sea sincretistas (véase RIGORISMO). El latitudinarismo puede ser teórico o práctico, según se manifieste en las ideas o en las acciones.

Estéticamente pueden llamarse "latitudinarios" a quienes estiman que en las bellas artes "todo está permitido". W. T. Krug (VÉASE) usó en este respecto los términos 'latitudinario' y 'latitudinarismo' al referirse a la actitud ejemplificada por la *Lucinda* de Schlegel, o en los *Lustspiele* de Kotzebue. El latitudinarismo estético pue-

## LAU

de, y suele, ofrecer un carácter moral.

Para el sentido de *latitudo* en varios filósofos naturales del siglo xrv, véase INTENSIÓN.

**Laurie (SIMON SOMMERVILLE)** (1829-1909), nac. en Edimburgo, fue profesor de pedagogía en la Universidad de Edimburgo y desplegó gran actividad en la reforma de la instrucción pública en Escocia. En filosofía Laurie desarrolló un pensamiento metafísicamente idealista y gnoseológicamente realista que el propio autor calificó de "vuelta al dualismo". Característico de este pensamiento es el tratar de obtener acceso "fenomenológico" (y en parte dialéctico) a una realidad que va desde un indeterminado sentir hasta la suprema reab'dad de Dios. Laurie parte de lo que llama el puro sentir (*feeling*) o sensibilidad, sin diferenciación de sujeto y objeto. Después de ella —lógica y acaso cronológicamente— se halla la sensación, en la cual hay ya una experiencia de lo externo y, por lo tanto, una primera escisión. Sobre ella se halla lo que llama la "atuición", en cuyo estadio el sujeto aprehende el objeto como tal, y aun las distinciones entre objetos. En el siguiente estadio, el de la percepción, el sujeto se hace activo y la diferencia entre él y el objeto se convierte ya en una contraposición. La racionalidad, que surge cuando aparece el hombre, no es, empero, el fundamento último de la mencionada actividad subjetiva; la diferenciación y la contraposición son más bien determinadas por la voluntad o, como dice Laurie, por una "voluntad-razón" en la cual el sujeto, entrado en sí mismo, aparece a la vez como algo que puede dominar el objeto. El ascenso dialéctico hacia esa voluntad-razón corresponde, por lo demás, a la estructura fenomenológica "ascendente" de la realidad misma, de tal modo que en el hombre se revela a la vez, a través sobre todo de la moralidad y de los fines que el sujeto se propone, la posesión de la realidad por sí misma. Desde esta situación puede ser ya afrontado el problema de Dios, el cual aparece para Laurie, en tanto que suma perfección, como algo trascendente y en tanto que vida, como algo immanente. De ahí que Dios no sea solamente el punto final de ese proceso, sino también el elemen-

## LAV

to que pervive a través de él y constituye el fundamento de toda diferenciación. El hombre queda entonces ligado por Dios, pero no absorbido en Él y por eso lo negativo de Dios no es sino la falta de positividad que en Él se revela cuando es visto desde el hombre.

El pensamiento de Laurie influyó sobre el filósofo francés Georges Rémacle, que trató de unir asimismo un realismo gnoseológico (según el cual el fenómeno es una realidad objetiva) con un idealismo metafísico, y que expuso la filosofía de Laurie (véase bibliografía).

**Obras:** *On the Philosophy of Ethics*, 1866. — *Metaphysica Nova et Vetusta, a Return to Dualism*, 1884 (2ª ed., aumentada, 1889). — *Ethica, or the Ethics of Reason*, 1885 (2ª ed., aumentada, 1891). — *Synthetica: Being Méditations Epistemological and Ontological*, 2 vols., 1906. La *Metaphysica* y la *Ethica* aparecieron bajo el pseudónimo "Scotus Novanticus". — Véase J. B. Bailie, "Professor's Laurie Natural Realism", *Mind*, N. S., XVII (1908), 475-92 y XVIII (1909), 184-207. — Georges Rémacle, *La philosophie de S. S. Laurie*, 1909.

**LAVELLE (LOUIS)**, (1883-1951), nac. en Saint-Martin-de Villéreal (Lot-et-Garonne), profesor en los liceos Condorcet, Louis-le-Grand y Henri IV (Paris), encargado de curso en la Sorbona (1932-34), profesor desde 1941 en el Collège de France, ha desarrollado una metafísica que intenta interpretar la realidad y, con ella, la existencia, por medio de una filosofía del ser que incluya la comprensión del acto (véase). Se trata, según sus propias palabras, de una "dialéctica del eterno presente" en la cual el acto aparece como algo idéntico al ser. Pero esta identidad hace justamente del acto lo único que real y verdaderamente hay sin que sea posible preguntarse por su fundamento. El acto es, dice Lavelle, el origen interior del propio yo y del mundo, y por eso el acto no podrá ser jamás un objeto o una razón, aun cuando éstos aparezcan siempre en el interior del acto como algo engendrado por su actividad incesante. Esta metafísica del acto se articula, así, en una dialéctica general que comprende ante todo una teoría del ser, donde se muestra el primado de esta noción

## LAV

con respecto a las otras, lo que permite, en caso de no hallarse nada más allá del ser, "realizar el enlace con el absoluto de la experiencia que tenemos de nosotros mismos y de la que poseemos del mundo". El segundo momento de esta dialéctica, y también el momento central, es la teoría del acto donde se intenta mostrar que "la interioridad del ser es un acto siempre en ejercicio y en el cual no cesamos nunca de participar". El tercer momento es una teoría de la participación, fundamentada a su vez de una doctrina de la relación de la eternidad (véase) con el tiempo. El cuarto y último parece ser una teoría del alma que culmina, a su vez, en una doctrina de la sabiduría con la cual podría cerrarse el ciclo dialéctico regresando al mismo fundamento que le había dado origen: la sabiduría final, que es la base de toda actuación, es también el cimiento de toda comprensión, y el acto puede aparecer entonces como aquello cuyo ser es la radical mismidad e intimidad de un Absoluto, el ser del cual es, a su vez y en último término, libertad, valor y creación. La dialéctica del eterno presente realiza de este modo el programa que se había propuesto al comenzar a tratar de la noción del ser y al establecer la fundamentación de la propia ontología. Lavelle había hecho, en efecto, del ser aquello que no puede por principio ser destruido, aquello dentro de cuyo ámbito se da todo lo que hay, con inclusión del tiempo. Este ser "interior" no podía reducirse entonces a ser mero atributo de un sujeto a menos que lo consideraríamos a la vez como sujeto de todos los atributos. Sólo después de esto cabía pasar a considerar el ser en su relación con el yo como aquello por medio del cual el ser es dividido. Ahora bien, en sus últimas obras Lavelle confirma este programa al considerar el ser como la primera de las categorías ontológicas fundamentales y al derivar de ella la existencia como acto de "participación en el ser" por medio de la posición de un sujeto. Sólo a partir de esto podría comprenderse lo que se llama la realidad en tanto que objetivada o, mejor dicho, en tanto que dada a la existencia como un objeto. La identificación del ser con el bien, de la

## LAV

existencia con el valor y del objeto con el ideal representaría, por lo demás, el necesario paralelo axiológico de una estructuración ontológica que tiende siempre a huir de todo formalismo, pero que a la vez tiende a eludir toda subsunción del ser en la "existencia" y, con más razón aun, en la existencia puramente contingente y temporal.

Lavelle inició, en colaboración con Le Senne (VÉASE), un movimiento conocido con el nombre de "filosofía del espíritu" (véase ESPÍRITU, ESPIRITUAL), que es más bien una orientación general que una "escuela filosófica" propiamente dicha.

Obras: *La dialectique du monde sensible*, 1921 (tesis). — *La perception visuelle de la profondeur*, 1921 (tesis). — *De l'Être*, 1928 (2ª edición, modificada, 1947). — *La conscience de soi*, 1933. — *La présence totale*, 1934 (trad. esp.: *La presencia total*, 1961). — *Le moi et son destin*, 1936. — *De l'Acte*, 1937. — *L'erreur de Narcisse*, 1939. — *Le mal et la souffrance*, 1940. — *La parole et l'écriture*, 1942. — *La philosophie française entre les deux guerres*, 1942. — *Du temps et de l'éternité*, 1945. — *Introduction à l'ontologie*, 1947. — *Les puissances du moi*, 1948 (trad. esp.: *Las potencias del yo*, 1954). — *De l'âme humaine*, 1951. — *Traité des valeurs*, 2 vols. (I. *Théorie générale de la valeur*, 1951; II. *Le système des différentes valeurs*, 1955). — *Quatre Saints*, 1952 (trad. esp.: *Cuatro Santos*, 1952; sobre S. Francisco de Asís, S. Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús, S. Francisco de Sales). — *L'intimité spirituelle*, 1955 (colección de artículos publicados entre 1935 y 1951). — *Conduite à l'égard d'autrui*, 1957. — *Morale et religion*, 1960 [Chroniques philosophiques, 1 (Crónicas publicadas en *Le Temps*, 1930-1942)]. — *Manuel de méthodologie dialectique*, 1962 [póstumo]. — Las obras sobre el ser, el acto, el tiempo, la eternidad y otra obra (aún no publicada, con el título *De la sagesse*) constituyen cinco partes de una serie titulada *La dialectique de l'éternel présent*.

Véase O. M. Nobile, *La filosofia di L. L.*, 1943. — E. Centineo, *Il problema della persona nella filosofia di L.*, 1944. — Gonzague Truc, *De Jean-Paul Sartre à L. L.*, 1946. — Bernard Delfgaauw, *Het spiritualistische Existentialisme van L. L.*, 1947. — Pier Giovanni Grasso, *L.*, 1949. — V. Fatone, *La existencia humana y sus filósofos*, 1953, Cap. VIII. — B. Sargi,

## LAX

*La participation à l'être dans la philosophie de L. L.*, 1957. — Mateo Andrés, S. L., *El problema del Absoluto-Relativo en la filosofía de L. L.*, 1957. — G. Davy, J. École, J. Lacroix, J. Pucelle, artículos sobre L. en *Études philosophiques*, XII, 2 (1957). — G. Davy, A. Forest, P. Levert, M. F. Sciacca, *ibid.*, XIII, 1 (1958). — Tarrasio Meirelles Padilha, *A ontologia axiológica de L. L.*, 1958. — Tean École, *La métaphysique de l'être dans la philosophie de L. L.*, 1959. — Wesley Piersol, *La valeur dans la philosophie de L. L.*, 1959. — Paule Levert, *L'être et le réel selon L. L.*, 1960. — C. Joanne Opalek, M. S. C., *The Experience of Being in the Philosophy of L. L.*, 1962.

LAX (GASPAR) (1487-1560), nac. en Sariñena (Aragón), estudió en Zaragoza y fue profesor en la Universidad de París y en Zaragoza. Considerado como uno de los "escolásticos decadentes", Lax fue acerbamente combatido, entre otros humanistas, por Juan Luis Vives, según el cual las doctrinas de Lax y otros escolásticos españoles que profesaban en París (Luis Núñez Coronel, Fernando de Encinas, etc.) no son sino un cúmulo de oscuridades inútiles y de vanas sutilezas presentadas en un lenguaje bárbaro. Este juicio desfavorable es certero en parte. En parte, sin embargo, la "falsa sutileza" de Lax no debe hacer olvidar que hay en su obra un interés constante por el formalismo lógico y, por lo tanto, que Lax se halla situado en la tradición del florecimiento escolástico de la lógica que fue olvidado o preterido durante el Renacimiento. El principal defecto de la obra lógica de Lax radica más bien en haber mezclado sin suficiente criterio cuestiones diversas —por ejemplo, cuestiones lógicas con semánticas— que los lógicos anteriores habían casi siempre cuidadosamente distinguido.

Escritos: *Tractatus exponibilium propositionum*, 1507. — *De solubilibus et insolubilibus*, 1511. — *Obligaciones*, 1512. — *Tractatus de materiis et de oppositionibus in generali*, 1512. — *Tractatus de oppositionibus propositionum categoricarum in speciali et de earum equipollentis*, 1512. — *Tractatus syllogismorum*, 1519. — *Tractatus summularum*, 1521. — *Tractatus parvorum logicalium*, 1521. — *Summa parvorum logicalium*, 1525. — *Summa oppositionum tam generalis, quam specialis*, 1528. — *De*

## LE

*arte inveniendi médium*, 1528. — *Summa sull'egismorum*, 1528. — *Summa propositionum*, 1529. — *Praedicabilia*, 1529. — *Quaestiones in libros Peryermenias et Posteriorum Aristotelis*, 1532. — *Tractatus consequentiarum*, 1532. — Además de estos escritos lógicos se deben a Lax: *Arithmetica speculativa duodecim libris demonstrata*, 1515. — *Proportionnes*, 1515. — *Quaestiones physicales*, 1527. — Las críticas de Vives a Lax, en *Libert in pseudo dialécticos*. — Véase M. Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (Siglo XVI)*, t III, 1941, págs. 19-33.

LE ROY (EDOUARD) (1870-1954) nació en París y profesó en varios liceos (Michelet, Condorcet, Charlemagne, todos ellos en París), y en el "Collège Stanislas", antes de ser nombrado, en 1921, profesor en el Collège de France para ocupar el puesto que había dejado vacante Bergson.

Le Roy ha sido uno de los más fieles bergsonianos, pero junto a las influencias recibidas de Bergson hay que contar las procedentes de Blondel, de algunas tendencias "modernistas" y del "convencionalismo" de Poincaré y Duhem. Todas estas influencias ayudan a comprender el pensamiento de Le Roy, si bien éste no es simplemente un resultado mecánico de ellas. En efecto, Le Roy se esforzó por repensar a fondo las cuestiones de la relación entre el conocimiento científico y la fe religiosa, así como las cuestiones planteadas por la relación entre la estructura del conocimiento científico y la del conocimiento filosófico.

Fundamental en el pensamiento de Le Roy es su crítica de los supuestos metafísicos del mecanicismo moderno. Esta crítica lo llevó a examinar las formas del saber y a encontrar que éstas pueden ser básicamente tres: el conocimiento común, el científico y el filosófico. Con ello parecía haberse escindido la esfera del saber en tres secciones independientes, y aun hostiles, entre sí. En efecto, cada una de estas formas de saber usa un "método" distinto y llega con ello a resultados al parecer diferentes. Sin embargo, el saber no puede ser múltiple, sino que debe ser uno, o estar fundado en alguna unidad. Esta unidad es proporcionada por el conocimiento de lo real, a diferencia del conocimiento

## LE

de los modos de hacer uso de las realidades. Estos modos —propios del conocimiento común y del científico— no deben ser eliminados; sólo ocurre que no deben ser considerados como un saber de lo que la realidad en el fondo es. Los modos común y científico se basan en gran parte en convenciones cuya "verdad" es el resultado obtenido en la manipulación de las cosas.

El saber que alcanza lo real es una filosofía del devenir, análoga a la bergsoniana. Esta filosofía se contrapone a las "filosofías estáticas" propias de las metafísicas subyacentes en los modos de conocimiento común y científico — especialmente en la ciencia de tipo mecanicista. La verdadera realidad es la de lo vivido inmediatamente como puro devenir y evolución creadora. Esta filosofía del devenir no es incompatible con "un idealismo de un género bastante particular, no ideológico ni deductivo, sino amigo de la experiencia concreta, que ve en el principio y en el fondo del ser menos cosas que acciones" (*Les origines*, etc., pág. 8). Pero Le Roy va todavía más lejos que Bergson en la afirmación de un dualismo entre lo viviente y lo inerte, hasta el punto de que la dificultad consistirá luego en la justificación de la existencia del último. La hipótesis de lo viviente no es, sin embargo, más que un momento de tránsito para llegar a concretar su realidad. Ahora bien, la realidad de lo viviente es, en último término, el espíritu del hombre. De ahí el interés particular que Le Roy manifiesta por el hecho del desenvolvimiento de la inteligencia. Ésta parece ser el resultado de la evolución; en rigor, es lo que permite otorgar a la evolución su sentido. La inteligencia de que habla Le Roy no es, así, idéntica a la "inteligencia clásica", puramente analítica: se halla movida por la intuición, la cual incluye de este modo el pensamiento. A base de ello Le Roy se opone a la crítica del intuicionismo por parte de un intelectualismo que, siguiendo ciertos precedentes, no niega la posibilidad de que la inteligencia alcance el mundo de los trascendentales. Lo mismo ocurre con la teoría de Le Roy sobre la dogmática y la idea de Dios. Le Roy se inclina en este punto a un pragmatismo inmanentista en la medida en que justifica la existencia de la persona divina a través de

## LE

una acción que engloba el pensamiento, pero niega que este pragmatismo sea puramente convencionalista o resultado de un vago sentimentalismo. La concepción "práctica" del dogma estaría también en la vía del inmanentismo y aun en la del modernismo, pero Le Roy insiste continuamente en que la práctica no es sólo la acción exterior, sino el acto interno, el pensamiento-acción dentro del cual se da la posibilidad de toda realidad trascendente. La concepción del dogma como conducta práctica es, pues, para Le Roy una simple negación del intelectualismo vacío y del sentimentalismo impreciso, pero no una negación de la realidad que el propio dogma ha establecido.

Obras: "Science et Philosophie", *Revue de Métaphysique et de Morale*, VII (1899), 375-425, 503-62, 706-31; VII (1900), 37-72. — *Dogme et Critique, Études de philosophie et de critique religieuse*, 1907. — *Une philosophie nouvelle: Henri Bergson*, 1912 (trad. esp., B., 1928). — *L'exigence idéaliste et le fait de révolution*, 1927. — *Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence*, 1928. — *La pensée intuitive*, 2 vols., 1929-1930. — *Le problème de Dieu*, 1929. — *Introduction à l'étude du problème religieux*, 1943. — "Notice générale sur l'ensemble de mes travaux philosophiques", *Les Études philosophiques*, N. S., Año X (1955), 161-88. — *Essai d'une philosophie première. L'exigence idéaliste et l'exigence morale*, 2 vols., 1956-1958 (I. *La pensée*; II. *L'action*). — *La pensée mathématique pure*, 1960 [de cursos dados en el Collège de France, 1914-1915 y 1918-1919, revisado desde 1919-1920 para su publicación, con 5 apéndices procedentes de otros cursos, 1922 a 1926].

Véase J. de Tonquédec, *La notion de vérité dans la philosophie nouvelle*, 1908. — F. Olgiate, *E. Le R. e il problema di Dio*, 1929. — R. Jolivet, *A la recherche de Dieu. Notes critiques sur la théodicée de M. E. Le R.*, 1931 [Archives de philosophie, III, 1]. — Maria do Carmo Tavares de Miranda, *Théorie de la vérité chez E. Le R.*, 1957.

LE SAULCHOIR. En Flavigny (Côte-d'Or, Francia) se estableció oficialmente en 1868 un *studium générale* dominico. Tras diversas vicisitudes se trasladó en 1904 a Le Saulchoir (cerca de Tournai, Bélgica). En 1907 se aplicó una nueva *ratio studiorum*, en gran parte gracias a los esfuerzos de A. Gardeil (VÉASE),

## LE

regente de estudios entre 1897 y 1911. El *studium* fue transferido posteriormente a Étioles (Seine-et-Oise), donde se halla actualmente. Los maestros del *studium* han constituido un grupo teológico conocido con el nombre de *Le Saulchoir* o *Escuela de Le Saulchoir*. Además de A. Gardeil, el principal mentor del grupo, han profesado en el *studium* en diversos períodos: P. Mandonnet, A.-D. Serpillanges, G. Théry, R. Vaux, M.-D. Roland-Gosselin, H.-D. Gardeil, A.-J. Festugière, D. Dubarle, M.-J. Congar y M.-D. Chenu, todos ellos de la Orden de los Predicadores.

Aunque principalmente teológico, el grupo de Le Saulchoir ha realizado también un programa y estudios filosóficos, por lo que podemos considerarlo asimismo como una escuela de filosofía.

Desde el punto de vista teológico ha caracterizado los trabajos de Le Saulchoir la atención prestada al "dato revelado", pues se ha considerado que la teología es la fe *in statu scientiae* y no algo externo a la fe. La Escritura y la tradición no son, pues, para los maestros de Le Saulchoir meros repertorios de argumentos para la teología, de modo que, como escribe Chenu, "explotar los textos de San Pablo para demostrar la causalidad física de los sacramentos es marchar a contrapelo: la causalidad física es más bien un medio de concebir plenamente el realismo sacramental de San Pablo" (*op. cit. infra*, págs. 55-6). No se prescinde, pues, del "método histórico"; se aspira a una armonía entre teología y exégesis histórica, único modo de mostrar que la tradición no es un "agregado", sino una continuidad orgánica. Inspirándose en Santo Tomás, los maestros de Le Saulchoir han desarrollado la ciencia teológica como *intellectus fidei*; sin despreciar "el sistema teológico" se ha distinguido entre ciencia teológica y sistema teológico. Ello ha conducido en filosofía a subrayar que no debe haber contaminación entre ella y la teología y que no debe suponerse que la filosofía "conduce" sin más a la teología. Pero rechazar la contaminación no significa abogar por la separación. Hay que encontrar una "relación verdadera" entre la teología como *intellectus fidei* y la filosofía como *philosophia perennis* — *philosophia perennis*, porque está

siempre en formación y no porque hay que tomar los resultados filosóficos como ya dados para siempre. Por eso el tomismo no debe ser tomado a la letra —lo que daría lugar a una especie de wolffismo—, sino según su espíritu. Tampoco debe ser considerado como una filosofía —y menos como la filosofía—, sino como expresión de un espíritu teológico. El tomismo no es un "aristotelismo prolongado": es una inspiración, un método, ciertos principios orgánicos y percepciones primeras. No importa que los resultados no sean tomistas, con tal que lo sea el espíritu. En último término, "adquirir conciencia de la realidad de la época" es un imperativo que, según los maestros de Le Saulchoir, el propio Santo Tomás no hubiera rehusado jamás.

M.-D. Chenu, *Une école de théologie. Le Saulchoir*, 1937. — Las publicaciones fundadas o desarrolladas por los maestros de Le Saulchoir son: la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* (desde 1907), el *Bulletin thomiste* (desde 1924), la *Bibliothèque thomiste*, las publicaciones de las *Journées d'Études de la Société Thomiste* y la colección de publicaciones de *La vie spirituelle*.

LE SENNE (RENÉ) (1883-1954) nac. en Elbeuf-sur-Seine (Seine Maritime), ha sido profesor en los Liceos de Chambéry y Marsella, en varios Liceos de París, en la Escuela Normal Superior de Sèvres y (hasta 1952) en la Sorbona. Inspirándose en parte en las orientaciones criticistas, tendió luego hacia una acentuación de los aspectos idealistas y espiritualistas de aquéllas, representando de un modo eminente la corriente llamada en Francia de la "filosofía del espíritu". La reducción del ser a la conciencia es, por lo demás, típica de un pensamiento cuyo punto de partida es el análisis del espíritu — análisis "empírico", si bien de un empirismo "totalista", antinaturalista, antisociacionista y anticondicionista. Este "análisis del espíritu" no es, sin embargo, o no es enteramente, asunto de la psicología; es un análisis reflexivo similar al llevado a cabo por los espiritualistas franceses que se calificaron a sí mismos de "espiritualistas positivos" (como Lachelier). Lo que, en todo caso, interesa a Le Senne es una psicología fuertemente impregnada por la metafísica.

Según Le Senne, la conciencia

—como "conciencia reflexiva"— es como un "ámbito" dentro del cual se da toda actividad y, por consiguiente, también todas las actividades cognitivas, de modo que la ciencia aparece asimismo como un elemento integrante del análisis reflexivo. Sólo a partir de esta base se puede llegar a la idea del ser y aun a la idea de su inteligibilidad, con lo cual las ideas de "conciencia" y "espíritu" propuestas por Le Senne se aproximan a la noción tradicional de "inteligencia" en cuanto es capaz de comprender el reino de los "trascendentales". Le Senne ha desarrollado su filosofía sobre todo a base de una consideración del deber. Este muestra que el ser no es un puro dato ni un puro hecho, que es algo que se va haciendo, que se "consigue" a medida que el deber se cumple. El deber interpone un obstáculo que, a su vez, constituye el ser. A ello sigue un examen de la relación entre deber y obstáculo que desemboca en una teoría general de la experiencia. Ésta puede conducir hacia el obstáculo (que es determinación) o hacia el valor (que es vida espiritual, es decir, creación e invención). El obstáculo es una condición del deber y éste a su vez una condición del ser. Pero el ser no será ya entonces el puro ente, sino el espíritu concreto y libre. La metafísica se une así con la moral y aun resulta fundada en ella. Por eso dice Le Senne que "la libertad es la primera y última palabra sobre el espíritu" (*Traité de morale générale*, pág. 642), por eso la metafísica es una revelación del valor que surge como el polo al parecer opuesto al ser, pero, en última instancia, constitutivo del ser, o cuando menos revelador del ser.

Obras: *Introduction à la philosophie*, 1921 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía*, 1954). — *Le mensonge et le caractère*, 1930 (tesis). — *Le devoir*, 1930 (tesis). — *Obstacle et valeur. La description de la conscience*, 1934. — *Traité de morale générale*, 1942. — *Traité de caractérologie*, 1945 (trad. esp.: *Tratado de caracterología*, 1953). — *La destinée personnelle*, 1951. — Véase Jean Paimen, *Le spiritualisme de René Le Senne (Humanisme et philosophie)*, 1949. — A. Guzzo, G. Clava, C. Rosso, M. Ghio, R. Le Senne, 1951. — E. Centineo, R. Le Senne; *idealismo personalístico e metafísica assiologica*, 1953. — J. Pirlot, *Destinée et Valeur. La philosophie de R. Le*

*Senne*, 1954. — Número de *Les Études philosophiques*, N. S. Año X (1955), 361-566, dedicado a Le Senne.

LEALTAD. Véase FIDELIDAD, ROY-CE (JOSIAH).

LEBENSWEIT. Esta expresión, usada especialmente por Husserl, puede traducirse por 'mundo vital'. Por haberse convertido en una expresión técnica dentro de una cierta fase de la fenomenología husserliana y por haber sido usada en forma alemana por autores de lengua no alemana, la dejamos sin traducir. Lo mismo hemos hecho con otras expresiones (Cfr. *Dasein*).

En su obra *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1954, ed. W. Biemel; *Husserliana*, VI [las Partes I y II fueron ya publicadas en la revista *Philosophia*, ed. A. Liebert, 1936], Husserl desarrolla el concepto de *Lebenswelt* (Cfr. especialmente Parte III: §§ 28, 29, 33, 34, 44, 51). Según Husserl, hay en Kant un "supuesto" no expresado: el de un "mundo circundante vital" (*Lebensumwelt*) que se da por valedero sin más. Este supuesto determina los modos como se plantean los problemas de la crítica de la razón. El mundo circundante vital es el mundo vivido y no —o todavía no— "tematizado". Es el mundo de "lo que se da por sentado o supuesto" — el mundo de las *Selbstverständlichkeiten*. Ahora bien, este mundo no tiene por qué ponerse aparte como indigno de descripción e investigación. En rigor, se trata de un mundo extremadamente rico, el mundo de los "fenómenos 'anónimamente' subjetivos". Ni la ciencia objetiva, ni la psicología, ni la ciencia universal de lo subjetivo ni la filosofía se han hecho tema de este "mundo de lo subjetivo" — ni siquiera se ha hecho tema de él la filosofía kantiana a pesar de intentar encontrar las condiciones subjetivas de la posibilidad de un mundo objetivamente experimentable y cognoscible.

Pero como la fenomenología trascendental es una ciencia de fundamentos últimos, no puede dejar de lado ese mundo. En todo caso, el problema del *Lebenswelt* constituye uno de los problemas básicos en el problema general de la ciencia objetiva. Esta ciencia incluye una ciencia del *Lebenswelt*. No se trata de una cien-

## LEB

cia "lógico-objetiva", pero sí de una ciencia que, en lo que toca a la "fundamentación", posee un valor muy elevado. Husserl indica que la ciencia del *Lebenswelt* se refiere a las "experiencias subjetivo-relativas", y que debe averiguarse el modo como tales experiencias pueden utilizarse para las ciencias objetivas. El *Lebenswelt* es un universo que posee una "intuitividad en principio". Parece tratarse, así, de algo parecido a lo que se ha llamado a veces "conocimiento del hombre"; en todo caso, está ligado a ciertas investigaciones de "antropología (v.) filosófica", y puede relacionarse con lo que se ha llamado "crítica de la vida cotidiana" (H. Lefèbvre) — si bien esta última incluye motivos de carácter "social" que Husserl no parecía tener en cuenta, o no parecía tenerlo suficientemente. Ahora bien, este "conocimiento del hombre" se basa, según Husserl, en una "ontología": la "ontología del *Lebenswelt*". Esta describe y examina todas las "formas prácticas" (*praktische Gebilde*), esto es, todo lo que son "hechos" en el mundo de la vida (*die Welt des Lebens*), incluyendo, por tanto, las ciencias objetivas como hechos culturales. Puede verse con ello que la ciencia del *Lebenswelt* aparece de modo distinto según el punto de vista adoptado: por un lado, es una ciencia objetiva, la cual se convierte para la constitución de toda ciencia objetiva; por otro lado, precede a toda ciencia objetiva, la cual se convierte en "hecho" del *Lebenswelt*. Que las ciencias hayan olvidado que han surgido o emergido de un *Lebenswelt*, muestra uno de los aspectos, si no el aspecto fundamental, de "la crisis de la ciencia europea". El *Lebenswelt* es, en efecto, como la suma de las "franjas" y de los "horizontes" en los cuales emergen y se constituyen los hechos "mundanos". Pero justamente porque el *Lebenswelt* no es propiamente un hecho, sino un "horizonte de hechos" (véase HORIZONTE), no es comparable al "mundo natural" — el cual es uno de los elementos del *Lebenswelt*. El *Lebenswelt* no es dado de una vez para siempre, sino que se desarrolla —acaso históricamente— y tiene "formas" y "estilos".

Este *Lebenswelt*, sin embargo, no es lo que aparece "primero" en la experiencia natural; tiene que ser, por así decirlo, "reconquistado" de tal ex-

## LEB

periencia, lo mismo que de las interpretaciones científicas y otras, por medio de una "reducción" (VÉASE). Así, el estudio del *Lebenswelt* es una fenomenología: la fenomenología "mundana" (*weltliche*). Por eso la reducción del *Lebenswelt* precede a todas las demás reducciones fenomenológicas — o, si se quiere, el desenterrar el *Lebenswelt* precede, en el orden del saber, a la reducción trascendental fenomenológica.

Tanto la idea del *Lebenswelt* como el modo de describir tal "mundo" han sido objeto de numerosas discusiones. Por lo pronto, puede preguntarse en qué relación se halla la descripción del *Lebenswelt* con otras descripciones de "mundos", tales como las que llevan a cabo los antropólogos (especialmente los "antropólogos culturales"), los historiadores (especialmente "los historiadores del espíritu" en el sentido de Dilthey), algunos psicólogos y hasta ciertos "conocedores del hombre" como algunos novelistas y simplemente "hombres de experiencia". Parece que podrían destacarse numerosas relaciones entre estas últimas descripciones y las que Husserl propone. Luego, puede preguntarse en qué relación se halla el análisis realizado por Heidegger del *Dasein* y en particular del "estar-en-el-mundo" con la idea husserliana; a este efecto se ha indicado a veces que la relación es muy estrecha — tan estrecha, que la idea de Husserl puede muy bien haber surgido de indicaciones recogidas de Heidegger. En todo caso, el análisis heideggeriano del "estar-en-el-mundo" puede considerarse como una sistematización de la noción del *Lebenswelt*. Finalmente, puede preguntarse si una descripción del *Lebenswelt* no amenaza con convertirse en una vaga descripción de "lo obvio". En este último respecto, hay diversas opiniones. Autores como Merleau-Ponty, Alphonse de Waelhens y otros han recogido, y elaborado, la idea husserliana del *Lebenswelt* haciéndola objeto de examen riguroso y sistemático. Otros autores, en cambio, especialmente los que se oponen a la fenomenología y a las diversas formas de la "filosofía de la existencia" rechazan la idea del *Lebenswelt* como idea propiamente filosófica. Ahora bien, como John Wild ha observado (Cfr. *Existence and the World of Freedom* [1963], especialmente Caps.

## LEF

III, IV y V), ciertos pensadores que rechazan la idea en cuestión, o que no la tienen simplemente en cuenta, hacen uso de nociones similares. Tal sucede con los "filósofos del lenguaje corriente", especialmente del llamado "grupo de Oxford": su análisis de ciertas expresiones o, mejor, del uso (v.) de ciertas expresiones parece estar fundado en la idea de que la filosofía es, por lo menos en parte, un examen de algo "corriente" u "obvio" (o aparentemente "obvio"). En todo caso, hay más analogías entre el *modo de filosofar* de dichos pensadores y el modo de filosofar de los que han hecho suya, con mayores o menores modificaciones, la idea husserliana del *Lebenswelt*, que entre cualquiera de estos modos de filosofar y la mayor parte de los "tradicionales" o, en todo caso, más decididamente "académicos".

Hubert Hohl, *Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls*, s/f. (1962) [Symposium. Philosophische Schriftenreihe]. — José Gaos, Ludwig Landgrebe, Enzo Paci, John Wild, *Symposium sobre la noción husserliana de Lebenswelt*, 1963 [del XIII Congreso Internacional de Filosofía, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México].

LECCIÓN (LECTIO). Véase DISPUTACIÓN, EXPRESIÓN.

LECTIO (LECCIÓN). Véase DISPUTACIÓN, EXPRESIÓN.

LEFÈBVRE (HENRI) nac. (1901) en el Béarn, trabaja en el Centre National de la Recherche Scientifique, en París. Lefèbvre encontró en el marxismo la solución de una crisis filosófica personal que lo había hecho desconfiar de la filosofía, hacia la cual se había sentido vocado desde su juventud. El marxismo lo llevó a la adhesión al Partido Comunista francés y —según propia confesión— se dejó "impresionar por el inmenso aparato de autoridad, prestigio y propaganda" del "marxismo oficial", aun cuando ya desde dentro de él comenzó a replantearse las cuestiones fundamentales del marxismo especialmente a través de un estudio de los manuscritos de Marx sobre la enajenación (VÉASE). En situación ambigua con la dirección intelectual del Partido, Lefèbvre acabó por abandonarlo, pero no para romper con el marxismo, sino, al contrario, para hacer, o seguir haciendo, de éste una doctrina viva y no la serie

## LEF

de dogmas caracterizados por el rótulo *Diamat* (materialismo dialéctico) — dogmas que "no van más allá del nivel de la filosofía de Victor Cousin" (La *Somme et le reste*, I, pág. 56). Según Lefèbvre, la verdad —que es atención a la realidad— se halla por encima del dogmatismo estéril de una ideología oficial. Lefèbvre vuelve de este modo a la misma fuente del marxismo —a Marx—, pero no para repetir los textos, sino para repensarlos, es decir, para repensar a fondo la intuición básica de Marx. Se trata, pues, de un "retorno a Marx como teórico del fin de la filosofía y como teórico de la praxis" (*ibid.*, pág. 75). El marxismo es, en efecto, todo lo contrario de un "marxologismo". Éste es rígido; el marxismo vivo, en cambio, sigue un desarrollo contradictorio que es solidario de las contradicciones del mundo moderno.

Partiendo de esta base Lefèbvre ha examinado en forma que podría llamarse "dialógica" —de diálogo consigo mismo, con el pensamiento de Marx, con la experiencia del filósofo y con el mundo contemporáneo— las cuestiones básicas de la "praxis filosófica". De este examen se han destacado los temas de la enajenación, de la objetividad, del humanismo y del "hombre total". Importante en la obra de Lefèbvre es su "crítica de la vida cotidiana". Se trata de un esfuerzo por describir y comprender "el hombre total". La "vida cotidiana" es definida por Lefèbvre como "región de la apropiación por el hombre no tanto de la naturaleza exterior como de su *propta naturaleza* —como zona de demarcación y de unión entre el sector no dominado de la vida y el sector dominado— como región donde los bienes se confrontan con las necesidades más o menos transformadas en deseos" (*Critique*, etc., t. II, pág. 51).

Obras: *Le nationalisme contre les nations*, 1937. — *Hitler au pouvoir. Bilan de cinq années de fascisme en Allemagne*, 1938. — *Nietzsche*, 1939. — *Le matérialisme dialectique*, 1939 [Nouvelle Encyclopédie Philosophique]. — *L'Existentialisme*, 1946. — *Logique formelle, logique dialectique*, 1947 (trad. esp.: *Lógica formal y lógica dialéctica*, 1956). — *Marx et la liberté*, 1947. — *Descartes*, 1947. — *Critique de la vie quotidienne*. I (*Introduction*), 1947, 2ª ed. [con un extenso "Avant-Propos"], 1958; II (*Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*), 1961. — *Pour corn-*

## LEG

*prendre la pensée de Marx*, 1948. — *Pascal*, 2 vols., 1949-1954. — *Diderot*, 1949. — *Contribution à l'esthétique*, 1953. — *Musset*, 1955. — *flabelais*, 1955. — *Pignon*, 1956. — *La pensée de Lénine*, 1957 ["Pour comprendre"]. — *Les problèmes actuels du marxisme*, 1958 (trad. esp.: *El marxismo*, 1961). — *La somme et le reste*, 2 vols., 1959. — *Introduction à la modernité*, 1962.

En colaboración con N. Guterman: *La conscience mystifiée*, 1936. — *Cahiers de Lénine sur la dialectique de Hegel*, 1938.

Véase: Eugenio Werden, *El materialismo dialéctico según H. L.*, 1955.

LEGALIDAD se llama a lo que tiene calidad legal; todo lo que se halla sometido a una ley (VÉASE) tiene el carácter de legalidad. Como la propia ley, la legalidad puede entenderse en varios sentidos: legalidad divina; legalidad humana; legalidad natural; legalidad moral. En la actualidad el concepto de legalidad es estudiado sobre todo en tres sentidos: la legalidad jurídica; la legalidad científica y la legalidad moral.

En lo que respecta a la legalidad jurídica, ha ocupado a los filósofos especialmente la cuestión de si tal legalidad es pura o no pura. Cuando no es pura, la legalidad depende de otras instancias que la pura ley, o la pura posibilidad de leyes: Dios, la Naturaleza, la sociedad humana, la historia, etc. Cuando es pura, la legalidad es la estructura de toda posible ley jurídica en el sentido en que esta tesis ha sido defendida por Kelsen (v.) y por otros miembros de la "Escuela legal vienesa".

En lo que toca a la legalidad científica, puede ser natural o histórica, o ambas a un tiempo. Por lo común, los filósofos se han ocupado de la legalidad científico-natural. Todos los autores que han estudiado la naturaleza y el carácter de las leyes en la ciencia natural se han ocupado de cuestiones de legalidad científico-natural. Los filósofos que se han ocupado de la legalidad histórica, y que han admitido tal legalidad, se han dividido usualmente en dos bandos: los que sostienen que la legalidad histórica es del mismo carácter que la científico-natural y los que sostienen que hay una legalidad histórica peculiar e irreductible a la natural.

En cuanto a la legalidad en sentido moral, su sentido más estricto es el que encontramos en Kant. Kant dis-

## LEG

tingue entre legalidad (*Legalität*) y moralidad (*Moralität*). La determinación de la voluntad que tiene lugar según la ley moral (*gemäß dem moralischen Gesetze*) se llama "legalidad"; sólo la determinación de la voluntad que tiene lugar por amor de la ley (*um des Gesetzes willen*) puede llamarse "moralidad" (*K. p. V.*, 126-7). Respecto al deber, la legalidad es la acción conforme al deber (*pflichtmässig*) en tanto que la moralidad es la acción por el deber (*aus Pflicht*), que es lo mismo que respecto a la ley (*Achtung fürs Gesetz*) (*ibid.*, 144; Cfr. también 213). En rigor, no puede hablarse propiamente de una moralidad de las acciones, sino más bien de legalidad (o no legalidad) de acciones; en cuanto a la moralidad, es una moralidad de las intenciones (*Gesinnungen*) (*ibid.*, 269-70). El conformarse a la legalidad no produce, o no produce necesariamente, la moralidad; en efecto, el sujeto puede conformarse a la legalidad por temor a castigos que puedan sobrevenir si hay infracciones a la ley, o por la esperanza de recompensas si obedece la ley. En cambio, la conformidad con la moralidad es independiente de todo temor, de toda esperanza y, en general, de toda fuente externa a la ley moral misma.

Dos problemas por lo menos se plantean aquí. Por un lado, parece que puede haber legalidad sin moralidad y moralidad sin legalidad. Lo cual lleva a considerar que legalidad y moralidad son completamente independientes entre sí. Aunque Kant parece en ocasiones subrayar esta independencia al máximo, con el fin de poner de relieve la pureza de la ley moral, se da cuenta de que esta independencia puede llevar a concebir un sujeto cuyas intenciones morales sean puras pero que constantemente rompa las normas de la legalidad. Para evitar esta dificultad, Kant tiende a considerar que la moralidad está unida a la conciencia de ella, lo cual envuelve asimismo conciencia de la legalidad.

Por otro lado, parece que mientras hay incentivos bien definidos para actuar de acuerdo con la legalidad, no los hay para atenerse a la moralidad. Aquí también Kant pone de relieve que el respeto a la ley es idéntico a la conciencia del propio deber. Conocer la ley moral no exige obedecer la ley moral, pero induce a sentir

## LEI

respeto por tal ley. Conciencia de la ley moral y respeto por tal ley son, pues, idénticos. Puede hablarse, además, de un cultivo de la moralidad (*Kultur der Moralität in uns*); los impulsos morales (*moralische Triebfeder*) pueden desarrollarse no sólo por *contemplatio*, sino también por *exercitio* (*Metaphysik der Sitten*, especialmente 219, 392, 397).

LEIBNIZ (GOTTFRIED WILHELM) (1646-1716) nac. en Leipzig, donde estudió y presentó, en 1663, su tesis *De principio individui*. De 1663 a 1667 estudió matemáticas en la Universidad de Jena y jurisprudencia en la de Altdorf. Poco después entró al servicio del Elector de Maguncia y fue enviado, en 1672, a París con una misión diplomática. En 1673 visitó Inglaterra y poco después regresó a París, donde residió hasta 1676. Luego fue a Alemania, siendo nombrado bibliotecario de la corte del duque de Hannover, y encargándose de la redacción de la historia de la familia Brunswick. En 1682 fundó las *Acta Eruditorum* y en 1700 fue nombrado primer presidente de la Sociedad de Ciencias de Berlín — la posterior *Preussische Akademie der Wissenschaften*.

Desde muy joven Leibniz manifestó gran interés por todas las ciencias, por la historia y por las cuestiones políticas y religiosas. A su conocimiento de la escolástica, especialmente de la "escolástica moderna" (Suárez y otros) unió el conocimiento de la ciencia y de la filosofía modernas, interesándose grandemente por el pensamiento de Francis Bacon, Hobbes, Gassendi, Descartes, Galileo, Huygens y otros. Leibniz mantuvo relación personal con no pocos autores a quienes encontró durante sus viajes (Boyle en Inglaterra; Malebranche y Arnauld en París; Spinoza en Holanda, etc.) y mantuvo correspondencia con ellos y con muchos más; de hecho, en la extensa correspondencia de Leibniz se hallan indicaciones muy importantes acerca de su propio pensamiento filosófico y de sus descubrimientos científicos. Tal sucede, para citar sólo un par de casos, con su correspondencia con Arnauld y con Clarke. Su actividad diplomática y política se manifestó en diversos momentos y en varias formas; baste citar sus esfuerzos para convencer a Luis XIV y luego al Zar Pedro el Grande

## LEI

de constituir una alianza de Estados cristianos, abandonando las luchas internas y dirigiéndose contra los musulmanes. Ello estaba en estrecha relación con su ambición de unir las Iglesias cristianas: primero, los católicos y protestantes (lo que dio lugar a la resonante controversia con Bossuet) y luego a los calvinistas y luteranos. Leibniz fracasó en todas estas empresas, pero no cesó de alentarlas. El deseo de unificación y de armonía se manifestó asimismo en su interés por la formación de sociedades eruditas y científicas y la publicación de "Actas" de estas sociedades con el fin de mantener en estrecho contacto a todos los que trabajaran en las diversas ciencias. Algunas de las polémicas suscitadas por Leibniz alcanzaron enorme resonancia; tal ocurrió particularmente con la que tuvo lugar sobre la cuestión de la prioridad en el descubrimiento del cálculo infinitesimal. Leibniz llegó a la idea de este cálculo en 1676. Newton había alcanzado (independientemente) la misma idea algunos años antes, pero mientras Leibniz publicó sus resultados en 1684, Newton no lo hizo sino hasta 1687. Se discutió, pues, quién había sido el primero — disputa que tuvo lugar entre partidarios de Leibniz y Newton más bien que entre los propios autores, y disputa, por supuesto, baldía, ya que cada uno había descubierto el cálculo sin tener noticia de los trabajos del otro. La notación propuesta por Leibniz fue la que se adoptó con preferencia y la que sigue todavía en parte usándose.

Estas múltiples actividades e intereses de Leibniz se hallan en estrecha relación con la naturaleza de su propio pensamiento filosófico. Éste se halla dominado por varias ideas centrales, de las que mencionaremos las siguientes: la armonía, la continuidad y la universalidad. Lejos de rechazar la tradición, Leibniz aspiró a incorporarla e integrarla con las ideas propuestas por la filosofía y la ciencia modernas. Así, por ejemplo, Leibniz desarrolló el mecanicismo, pero trató de armonizarlo con la doctrina de las formas substanciales; destacó la importancia de la idea de substancia, pero no sin detrimento de la idea de relación, etc. Como el propio Leibniz dijo en una ocasión: *je ne méprise presque rien* — nada, o "casi nada", debe menospreciarse; todo o "casi to-

## LEI

do", puede integrarse y armonizarse; el "mundo mejor" es, en todo caso, "el mundo más lleno". Por eso Leibniz aspiró a ser el heredero de una *philosophia perennis*, una filosofía que cambia pero de un modo continuo y en donde cada momento sucede al anterior y anuncia el posterior. Nada de extraño que en su tiempo Leibniz fuera considerado como un típico "filósofo ecléctico" — una imagen de Leibniz que hoy nos sorprende, por ser incompatible con lo que pensamos sobre Leibniz y sobre el eclecticismo, pero que no deja de tener su fundamento en la tendencia del filósofo hacia la composición, por supuesto armónica, de muy diversas doctrinas. La idea de la armonía estaba ligada en Leibniz a la de la continuidad. Ambas estaban, además, vinculadas a la idea de la universalidad en cuanto expresión del deseo de constituir una ciencia universal y un lenguaje universal accesible a todos los humanos y capaz de describir todas las ideas posibles.

De hecho, en los inicios de su carrera filosófica Leibniz se ocupó de la posibilidad de una *ars combinatoria* (VÉASE) y de una *characteristica universalis*. Esta última era un lenguaje universal expresado en forma simbólica que permitiera a todos usar los mismos símbolos con el mismo significado. La primera era un sistema deductivo que permitiera combinar los símbolos deductivamente, de tal forma que "pudiera ponerse punto final a esas cansadoras polémicas con que las gentes se fatigan unos a otros" (Gerhard, VII, 186 [Cfr. bibliografía]). Pero ello será posible sólo cuando se hagan los razonamientos "tan tangibles como los de las matemáticas, de suerte que podamos descubrir un error a simple vista, y que cuando haya disputas entre gentes podamos simplemente decir: 'Calculemos', a fin de ver quién tiene razón" (*Opusculum et fragmenta inédita*, ed. Couturat, pág. 176 [Cfr. bibliografía]). Así, la ciencia universal soñada por Leibniz procede al modo de la lógica y de la matemática, si bien estas últimas son solamente partes de tal ciencia universal. Por lo demás, la ciencia universal en cuestión es posible solamente porque, como escribió Leibniz, "el cuerpo entero de las ciencias puede ser comparado a un océano, que es continuo en todas partes, sin hiatos o

## LEI

divisiones, bien que los hombres conciben que hay partes en él y les den nombre según su conveniencia" (Couturat, pág. 530). Debe advertirse que en la constitución de tal ciencia universal, aunque los caracteres usados sean arbitrarios, "hay en su aplicación y conexión algo que no es arbitrario, es decir, una relación que existe entre los caracteres y las cosas", por lo que "la verdad no se basa en lo que es arbitrario en los caracteres, sino en lo que es permanente en ellos, es decir, en la relación que hay entre los caracteres y las cosas" (Gerhardt, VII, 191). En suma: los conceptos expresados por los caracteres de la ciencia universal tienen *fundamentum in re*.

Las nociones de universalidad y continuidad implicadas en la idea de la ciencia universal postulada por Leibniz corresponden a la universalidad y continuidad que se hallan en la realidad misma. El cálculo infinitesimal no es por ello una simple serie de convenciones: es el mejor modo de conceptualizar y matematizar la continuidad de la realidad entera y del movimiento. Puede considerarse este cálculo como el instrumento o, cuando menos, uno de los instrumentos conceptuales (y calculatorios) cuyo uso le fue sugerido a Leibniz por su idea de la perfecta continuidad de lo real.

En toda exposición de la filosofía de Leibniz ocupan un lugar prominentemente una serie de principios. A algunos de ellos nos hemos referido ya implícitamente: son los que pueden llamarse "principio de armonía" y "principio de continuidad". A ellos pueden agregarse otros: el "principio de plenitud", el "principio de perfección", el "principio de la identidad de los indiscernibles", el "principio de la composibilidad". Todos ellos se refieren a la realidad. Hay otros dos principios que atañen más bien al modo como se entiende la realidad: son el "principio de no contradicción" (que Leibniz equipara con frecuencia al de identidad) y el "principio de razón suficiente". Ello no quiere decir que haya una separación estricta entre los que podrían llamarse "principios reales" y los "principios conceptuales" (o "principios ontológicos" y "principios gnoseológicos"). En efecto, los principios que se refieren más bien a la realidad no dejan de ser principios

## LEI

que afecten de algún modo al lenguaje en el cual se describe o explica la realidad, y, a la vez, los principios que atañen más bien al modo como se entiende la realidad no dejan por ello de ser de algún modo principios de la realidad. Ello sucede por la muy estrecha correlación que hay en Leibniz entre realidad y lenguaje, y se manifiesta sobre todo en alguno de estos principios, tal como el de razón suficiente, el cual puede formularse diciendo que nada sucede en la realidad sin que haya una razón suficiente para que acontezca, y que nada puede explicarse de la realidad si no se halla una razón suficiente que lo explique.

Hemos tratado de varios de estos principios en diversos artículos de la presente obra; véanse a tal efecto los artículos ARMONÍA, CONTINUO, COMPOSIBILIDAD, IDENTIDAD, INDISCERNIBLES (PRINCIPIO DE LOS), PERFECCIÓN, RAZÓN SUFICIENTE — a los cuales pueden agregarse otros, tales como ESENCIA, EXISTENCIA. Nos limitaremos aquí a destacar ciertos aspectos de algunos de estos principios. Por lo pronto, en el de continuidad. Este principio se revela claramente en la matemática —bien que en alguna ocasión Leibniz haya dicho que toda repetición puede ser o discreta o continua (Gerhardt, IV, 394)— y se manifiesta no menos claramente en la Naturaleza — bien que el mundo de Leibniz sea no sólo un mundo continuo, sino también un mundo monológico, lleno de individuos. El principio de continuidad es un principio universal en el que se hace patente la armonía entre lo físico y lo geométrico. Es un principio según el cual todo en el universo está relacionado "en virtud de razones metafísicas", y ello no sólo en un presente, sino a través de la duración, ya que el presente se halla siempre grávido de futuro. El principio de continuidad hace posible dar razón de cualquier realidad y de cualquier acontecimiento, ya que sin tal principio habría que concluir que hay hiatos en la Naturaleza, cosa que sería incompatible con el principio de razón suficiente (A. Buchenau y E. Cassirer, *Leibniz . . . Werke*, II, 556). Pero a la vez el principio de razón suficiente sería inaplicable si no hubiera el principio de continuidad. Al mismo tiempo, el principio de continuidad y el de razón suficiente están ligados al

## LEI

principio de plenitud; en efecto, el universo es continuo sólo porque es "pleno" y viceversa. Esta "plenitud" es la que resulta del modo como Leibniz concibe el mundo de las esencias (o los "posibles") y su relación con las existencias. Como hemos visto en los artículos pertinentes, Leibniz supone que los posibles se caracterizan por su aspiración (*conatus*) a existir y que el mundo resultante es aquel en el cual se realiza "la serie máxima de posibilidades". En otros términos: todo posible que no sea contradictorio está, por así decirlo, "destinado a existir"; todo posible se hace actual siempre que no haya nada que se oponga a su realización, es decir, en la medida en que haya una razón suficiente para que se lleve a cabo. La razón suficiente para que Dios elija ciertos posibles más bien que otros para realizarse reside, arguye Leibniz, en la conveniencia o grados de perfección que poseen los diversos mundos posibles. Hay muchos (un número infinito) de mundos posibles, pero sólo uno ha llegado a la existencia. Éste es el mundo "mejor", donde 'mejor' tiene no sólo un sentido moral, sino también, y acaso primariamente, un sentido metafísico. 'Mejor' quiere decir 'el más perfecto posible' (o, simplemente, 'el que es perfecto') y también el más 'lleno'. Parece como si hubiera un universo donde pulularan los posibles y del cual se extrajera el mundo que fuese efectivamente el "más real".

En el modo como Leibniz presenta "el mundo mejor" se ve ya claramente la función que desempeñan los dos principios a que nos hemos referido: el de no contradicción y el de razón suficiente. El principio de contradicción opera una primera selección entre los posibles; el principio de razón suficiente explica por qué ciertos posibles más que otros han llegado a la existencia. Pero el principio de razón suficiente no es para Leibniz solamente un principio muy general; es un principio que se aplica en todos los casos en los que se trata de saber por qué algo es como es y no de otro modo. En su forma más corriente, el principio en cuestión se expresa diciendo que "Nada acontece sin razón suficiente". Ello quiere decir, según Leibniz, que deben evitarse cambios inestables tanto cuanto sea posible. El principio de razón suficiente intervie-

ne, junto con el de no contradicción, en todos los razonamientos. El principio de razón suficiente es aplicable a las cosas contingentes en tanto que el de no contradicción lo es a las cosas necesarias. Por eso las leyes del movimiento dependen del principio de razón suficiente; no son, dice Leibniz, geoméricamente necesarias, sino que se originan en la voluntad de Dios gobernada por la razón (Gerhardt, II, 181). El principio en cuestión es un principio a la vez metafísico, físico y moral; en efecto, sirve para explicar por qué hay algo y no más bien nada; por qué los movimientos se efectúan como se efectúan y en el sentido en que lo hacen; por qué tal o cual acto es libre, es decir, por qué el alma —que no puede hallarse nunca en estado de completa indiferencia— elige esto más bien que lo otro.

Sería largo exponer las concepciones físicas de Leibniz, y sobremanera complejo tratar de aclararlas con ayuda de los citados principios. Nos limitaremos a poner de relieve que la física de Leibniz —por lo demás estrechamente ligada a su metafísica— se opone a la cartesiana por cuanto niega que la esencia de un cuerpo consista solamente en la extensión; hay en los cuerpos algo más que propiedades puramente geométricas, lo que hace que para explicar los cuerpos y sus movimientos se necesite "una noción más elevada o metafísica, es decir, la de substancia, acción y fuerza". Leibniz no niega que los cuerpos sean extensos, pero sostiene que no deben confundirse las nociones de lugar, espacio o pura extensión con la noción de substancia, la cual, además de la extensión "incluye la resistencia, es decir, la acción y la pasividad". Ello lleva a Leibniz a insistir sobre la importancia de la noción de fuerza; la fuerza es lo que permanece constante y no, como pretendía Descartes, la cantidad de movimiento. Pero la fuerza no es una entidad oculta; es la constante de todo movimiento, susceptible de ser expresada matemáticamente. Por eso Leibniz no cree que el puro mecanicismo sea suficiente para explicar los cuerpos naturales y sus movimientos; sin duda, todo lo que ocurre en la Naturaleza tiene lugar mecánicamente, pero "los principios mismos de la mecánica, es decir, las primeras leyes del movimiento, tienen un origen más sublime que los

proporcionados por la pura matemática" (Cfr. artículo en *Journal des Savants*, 18-VI-1691). En otros términos, la fuerza y la resistencia sólo pertenecen a substancias, y no a simples propiedades geométricas de los cuerpos. Se ha dicho por ello que Leibniz combinó el mecanicismo con la teleología, pero podría decirse también, y acaso con mayor justificación, que combinó el geometrismo con el dinamismo.

Tanto la física como la metafísica de Leibniz se hallan dominadas por una distinción básica a la cual hemos dedicado ya un artículo: la distinción entre verdades de razón y verdades de hecho (véase VERDADES DE HECHO, VERDADES DE RAZÓN). Indiquemos, o recordemos, aquí que esta distinción es paralela, si no idéntica, a la que hay entre proposiciones necesarias (o necesariamente verdaderas) y proposiciones contingentes (o, mejor dicho, proposiciones sobre realidades contingentes). Las proposiciones necesarias son aquellas que no pueden ser negadas sin caer en contradicción; las proposiciones contingentes son aquellas cuya negación es posible. Así, es necesariamente verdadero y es, por tanto, una verdad de razón, que si A existe, A existe, es decir, que si A existe no es verdad que A no existe. Pero es contingente que A exista (siempre que A no sea Dios, cuya existencia es necesaria). Se ha equiparado con frecuencia la distinción entre verdades de razón o proposiciones necesarias y verdades de hecho o proposiciones contingentes con la distinción entre proposiciones analíticas y sintéticas. Hay razones en favor de esta equiparación, pero hay que advertir que ella no es completa. En efecto, aunque una mente finita no puede llevar a cabo el análisis requerido para explicar que A existe, y por qué existe A, una mente infinita puede llevar a cabo este análisis. En otras palabras, las proposiciones contingentes pueden ser sintéticas para una mente finita, pero son ciertamente analíticas para una mente infinita. Esta mente puede reducir las cosas existentes a sus posibles, o a los fundamentos de su posibilidad. Por otro lado, la proposición que Dios existe, aunque se refiere a una existencia, es distinta de todas las demás proposiciones existenciales; como hemos visto en otro lugar (véase ONTOLÓGICA [PRUEBA]), basta sa-

ber que Dios es posible para afirmar que es real.

Si se preguntara cuáles son los elementos con los cuales Leibniz construye su universo a base de los principios antes introducidos, podría contestarse simplemente del modo que sigue: substancias y relaciones. De estos dos elementos sólo las substancias son reales; las relaciones (entre las cuales se destacan el espacio [VÉASE] y el tiempo [VÉASE]) no son propiamente reales, cuando menos en el sentido de no ser substanciales. De ahí la importancia capital que desempeña en la filosofía de Leibniz la noción de substancia (VÉASE). Substancia es, en cuanto ser existente, actividad. La doctrina leibniziana de la substancia es, por supuesto, compleja, pero puede simplificarse considerándola desde el punto de vista de la monadología (véase MÓNADA y MONADOLOGÍA). Leibniz parte de las mónadas como substancias simples, que no tienen partes y que, por tanto, no son extensas a la manera de los átomos. Las mónadas no se distinguen entre sí por la figura, sino por la representación y el grado de representación. Las mónadas son individuos. Ahora bien, el universo se compone de una infinidad de representaciones desde las más oscuras e indistintas hasta las más distintas y claras. Las mónadas "no tienen ventanas"; son, en sí mismas, universos, expresiones diferentes de una misma realidad total. Su diferencia es la diferencia de representación que cada una tiene del universo. Desde las mónadas inferiores, que tienen únicamente percepciones o representaciones inconscientes, hasta las superiores que, como el espíritu, tienen representaciones conscientes o apercepciones, hay una jerarquía en la cual cada elemento posee una apatición o tendencia a transformar la oscuridad de las percepciones en mayor claridad. Por eso Leibniz llama apatición (VÉASE) a "la acción del principio interno que produce el cambio o tránsito de una percepción a otra". La apatición no alcanza siempre todo aquello hacia lo cual tiende, pero consigue siempre percepciones nuevas. Siendo la mónada un reflejo contiene, clara u oscuramente, todo su pasado y el germen de su porvenir, aunque sólo la mónada suprema, es decir, Dios, posee un saber actual absolutamente conscien-

## LEI

te de su pasado y futuro; es espíritu puro, inmaterialidad pura, pura conciencia de percepción. La diversidad de las monadas queda formulada en el principio de identidad de los indiscernibles (v.) según el cual la distinción radica solamente en la discernibilidad. En efecto, Leibniz afirma que las substancias simples se distinguen por sus cualidades, pues "lo que se encuentra en lo compuesto sólo puede venir de los ingredientes simples, y no poseyendo cualidades, las mónadas serían indiscernibles unas de otras por no diferir en cantidad". El principio de los indiscernibles equivale, por lo tanto, a la afirmación de que no hay nunca en la Naturaleza dos seres perfectamente iguales entre sí "y en los cuales no sea posible encontrar una diferencia interna o que esté fundada en una denominación intrínseca". De ahí que la indiscernibilidad corresponda solamente a la identidad, la cual es definida justamente como identidad de los indiscernibles. La doctrina de las mónadas sirve, por otro lado, para la explicación de la armonía preestablecida en donde se revela de modo tan luminoso el optimismo del sistema leibniziano. La armonía preestablecida no es más que lo que vincula entre sí a las mónadas, la ley de su interdependencia y sucesión. Es armonía por cuanto todo se corresponde según ley; es preestablecida porque Dios ha fijado de antemano y para siempre toda la serie de las sucesiones. Leibniz compara esta armonía con el hecho de dos relojes iguales que marcasen siempre los mismos tiempos, no por interacción ni por la intervención constante de un ser supremo, sino por el establecimiento previo de su mutuo acuerdo. Leibniz no niega con ello, empero, la libertad, que es adscrita en mayor o menor medida a las mónadas según su puesto en la jerarquía universal. La existencia del mal en el mundo, que Leibniz clasifica en mal metafísico, físico y moral, no demuestra para él que Dios sea el autor del pecado; demuestra únicamente que el espíritu humano es demasiado limitado para comprender que el mal es una parte necesaria en el conjunto armónico del mundo, que es, dentro de todos los mundos posibles, el mejor que Dios ha podido crear. La supuesta imperfección es

## LEI

sólo, por consiguiente, desconocimiento del papel que lo imperfecto desempeña en el orden perfecto total.

La monadología permite también resolver para Leibniz los problemas de las ideas innatas, que fueron determinantes para la especulación filosófica de su siglo. Leibniz admite el empirismo que sostiene que nada hay en el intelecto que no estuviera antes en los sentidos, pero agrega que ello rige para todo "salvo para el intelecto mismo". Por ser las mónadas representación, el innatismo (VÉASE) es inherente a ellas, pero semejante innatismo no consiste en la idea clara y distinta en el sentido cartesiano, sino que se extiende a partir de la más oscura e indistinta percepción, a partir del sentimiento inconsciente que para el intelectualismo leibniziano no es un elemento diferente, sino inferior al conocimiento o a la percepción consciente. Como en los demás aspectos de su filosofía, tiene Leibniz también aquí a la conciliación y a la resolución de las oposiciones en una unidad armónica. Esta tendencia a la armonía culmina justamente en la doctrina de las mónadas, donde quedan sumidas todas las contradicciones reveladas por los anteriores sistemas filosóficos para constituir el cuerpo de lo que Leibniz llama "filosofía perenne" —*perennis philosophia*—, donde la exclusión es sustituida por la integración.

Hemos subrayado en este artículo las doctrinas de Leibniz que suelen considerarse más destacadas. Estas son: (1) la doctrina según la cual todo es continuo; (2) la doctrina según la cual hay siempre una razón suficiente para la explicación de cualquier ser o de cualquier acontecer; (3) la doctrina según la cual todo está compuesto de mónadas; (4) la doctrina según la cual la comunicación entre las substancias y, en general, la relación entre las mónadas está regida por el principio de la armonía preestablecida; (5) la doctrina según la cual el intelecto prima sobre la voluntad o sobre el sentimiento; (6) la doctrina según la cual este mundo, aun cuando contiene el mal, es el mejor de todos los mundos posibles. Algunos puntos, también capitales, de la filosofía de Leibniz no han podido ser dilucidados aquí con la extensión que merecían; con el fin de compensar esta defi-

## LEI

ciencia nos hemos referido a ellos en otros artículos (Cfr. *supra*). Ahora bien, debe tenerse presente que ha habido con frecuencia discusiones sobre la más plausible interpretación que puede darse a la filosofía de Leibniz. Algunos han considerado que el centro de su doctrina se halla en su metafísica y que su lógica es una consecuencia de ella; otros (como Coururat o Russell) han propuesto la tesis de que lo fundamental en Leibniz es su lógica y de que la metafísica es o un resultado de la lógica o bien un modo de "ocultación" de su verdadero pensamiento. Aunque nosotros hemos seguido en buena parte la primera opinión —que es la tradicional— no nos adherimos enteramente a ella. Tampoco, empero, nos adherimos a la segunda. En rigor, consideramos que lógica y metafísica en Leibniz se apoyan mutuamente y que es difícil considerar la una como el fundamento de la otra. Si la metafísica de Leibniz fuera tan desplazada en su obra como algunos autores proponen, no se entendería el modo de escribir de Leibniz. En efecto, así como cada mónada refleja el universo entero desde una sola perspectiva, siendo un punto de vista sobre el todo, así también cada una de las proposiciones de Leibniz refleja desde un punto de vista particular la filosofía entera. Pero, a la vez, si la lógica de Leibniz fuera tan subordinada a la metafísica como algunos autores imaginan, no se entendería que, una vez subrayada la novedad y particularidad de cada ente y de cada acontecer, Leibniz intente siempre reducirlos a una verdad única, alcanzada mediante un proceso de identificación.

Las primeras disertaciones filosóficas de Leibniz comprenden: *De principio individui*, 1663. — *Spécimen quaestione philosophicarum ex jure collectarum*, 1664. — *Dissertatio de arte combinatoria... Praefixa est demonstratio existentiae Dei ad mathematicam certitudinem exacta*, 1668. — *Hypothesis physica nova*, 1671 (incluyendo la *Theoria motus concreti*). — *Theoria motus abstracti*, 1671. — Muchos escritos de Leibniz breves, pero importantes para el conocimiento de su filosofía, aparecieron en las *Acta eruditorum Lipsiensium*, a partir de 1684 y en el *Journal des Savants* a partir de 1691. También es importante su correspondencia (la habida entre Leib-

## LEI

niz y Clarke, de los años 1715 y 1716, fue publicada ya en Londres en 1717). Escritos como las *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1664); *Confessio Naturae* (1668); *Comitio philosophi* (escrita aproximadamente en 1673); *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae* (1694); *De rerum origine ratione radicali* (1697); *De ipsa natura* (1698) y otros son asimismo iluminativos. Los escritos más conocidos de Leibniz son el *Discours de métaphysique* (1686), el *Système nouveau de la nature* (1695), las *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel* (1697), los *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, terminados entre 1701 y 1704 y publicados sólo en 1765, los *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, ya publicados en 1710 y, desde luego, *La Monadologie*, escrita probablemente en 1714. Además, deben citarse los *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (publicados por vez primera en 1719). Las obras de Leibniz son numerosísimas y hasta la fecha todavía no hay una edición completa de ellas; debe tenerse en cuenta que abarcan no sólo sus libros "formales", sino muchos bosquejos y una gran cantidad de cartas cruzadas, entre otros, con Clarke, Hobbes, Bernoulli, Spinoza, Arnauld, Gallois, Malebranche, por no decir nada de los escritos históricos políticos y religiosos. Entre las *Obras de Leibniz* (todas ellas incompletas) se destacan la colección *Oeuvres philosophiques latines et françaises de M. de Leibnitz*, 1 vol., Amsterdam y Leipzig, 1676; la edición de L. Dutens (*Opéra omnia, nunc prima collecta, in classes distributa, praefationibus et indicibus ornata studio Ludovici Dutens*, en 6 tomos, Ginebra, 1768; la de J. E. Erdmann (*Opéra philosophica quae exstant Latina, Gallica, Germanica omnia*, Berlín, 1840, reimp. con ampl. por R. Vollbrecht, 1958); la sólo iniciada de G. H. Pertz, 1843-1863 (obras filosóficas, históricas, matemáticas, correspondencia); la de A. Foucher de Careil, 7 vols., París, 1859-1875; la de Otto Klopp, Hannover, 11 vols., 1864-1885, que abarcó sólo, en una primera serie de 8 tomos, escritos políticos e históricos; la de Paul Janet (*Oeuvres philosophiques de Leibniz*, 2 vols., París, 1866; reimp., 1900); la de C. J. Gerhardt (*Philosophische Schriften*, 7 vols., Berlín, 1875-1890, reimp., 1960-1961, y *Mathematische Schriften*, 7 vols., Berlín, 1849-1863), reimp., 1952 y sigs., importante por la publicación por vez primera de

## LEI

muchos escritos inéditos; la de A. Buchenau y E. Cassirer (*G. W. Leibniz Philosophische Werke*, 4 vols., 1924). Incompleta ha quedado la edición que debía abarcar todos los escritos de Leibniz, la de la Academia de Ciencias de Berlín, que debía comprender un total de 40 volúmenes agrupados en las siguientes series: I (12 tomos), *Correspondencia general, política e histórica*; II, *Correspondencia filosófica*; III, *Correspondencia matemática, científico-natural y técnica*; IV, *Escritos políticos*; V, *Escritos históricos*; VI, *Escritos filosóficos*; VII, *Escritos científicos y técnicos*. De ella se han publicado (1923 y siguientes) hasta ahora los tomos 1, 2, 3, 4 y 5 de la serie I, el tomo I de las series II y IV, y los tomos 1 y 2 de la serie VI. Más reciente edición de obras, *Werke*, en 20 vols., ed. W. E. Peuckert (desde 1949). Hay por otro lado numerosas ediciones separadas de textos inéditos, como la de Foucher de Careil, *Lettres et opusculs inédits de Leibniz*, 1854, y *Nouvelles Lettres et opusculs inédits de Leibniz*, 1857; los *Opusculs et fragments inédits* publicados por Couturat en 1903, reimp., 1961; los textos inéditos publicados por Jean Baruzi en 1909. Entre los más recientes citamos: *Lettres et fragments inédits concernant les problèmes philosophiques, théologiques, politiques de la réconciliation des doctrines protestantes (1669-1704)*, publicados con introducción y notas por Paul Schrecker, 1934; la colección de *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, publicados y anotados por G. Grua, 2 vols., 1948; *Lettres à Arnauld d'après un manuscrit inédit*, ed. G. Lewis, 1952; la *Confessio philosophi*, ed. y trad. por Yvon Belaval, 1961 [de esta *Confessio philosophi* se había publicado una edición algo defectuosa en 1915, a cargo de Ivan Jagodinsky: *Leibnitiana inédita*, con introducción y notas en ruso]. Nuevos textos de L. en Pierre Costabel, *L. et la dynamique*, 1960. — Se han publicado asimismo ediciones anotadas de obras de L. según manuscritos originales; así, por ejemplo, una edición de la *Monadologie* y de los *Principios de la naturaleza y de la gracia*, por A. Robinet (1954); una edición, con amplio (aunque no siempre pertinente) comentario del *Discurso de metafísica*, por Pierre Burgelin (1959).

En español se publicó una edición de *Obras de L.* en 6 vols., a cargo de P. de Azcárate. Además, se han publicado ediciones de varias obras: *Monadología. Nuevo sistema de la naturaleza y de la gracia*, etc. (1919);

## LEI

*Nuevo tratado sobre el entendimiento humano* (1928); *Teodicea* (1928); *Tratados fundamentales* (1939); *Discurso de metafísica* (1942) [con comentario de Julián Marías]; otra trad. de dicho *Discurso* (1946); *Monadología* (1957), etc.

Una biografía de L. todavía hoy fundamental es la de E. G. Guhray, *L.*, 2 vols., 1842, 2ª ed., 1846. — Nutrida información biográfica en Paul Wiedeberg, *Der junge L., das Reich und Europa*, 2 vols., 1962 [Historische Forschungen, 4]; el vol. I es una exposición y el vol. II contiene notas.

Bibliografía de obras de L. por Emile Ravier en *Bibliographie des oeuvres de L.*, 1937 [véase complemento de Paul Schrecker en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, CXXVI (1938)].

Las obras sobre el pensamiento de L. son muy numerosas; además de los primeros escritos de Bilfinger (1723), Carl Günther Ludovici (1737), Baumeister (1741), Ploucquet (1748), De Justi (1748) hay que mencionar los libros publicados en el siglo XIX, entre los cuales figuran las obras de Hartenstein (1846), de R. Zimmermann (1847, 1849 y 1852), de E. Saisset (1857), de Foucher de Careil (1861), de A. Pichler (1869-70), de Otto Caspari (1870). Seleccionamos aquí algunas obras aparecidas después de 1870; atendiendo principalmente a los libros de conjunto o a aquellos en que se subraye algún punto capital de su filosofía para la interpretación global de ella: Fr. Kirchner, *L., Sein Leben und Denken*, 1877. — Ed. Dillmann, *Eine neue Darstellung der Leibnizschen Monadologie auf Grund der Quellen*, 1891. — E. Sigall, *Platon und L. über die angeborenen Ideen*, 2 vols., 1897-1898. — Bertrand Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of L.*, 1900; nueva ed., 1937. — Ernst Cassirer, *Leibnizs System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, 1902. — Louis Couturat, *La logique de L. d'après des documents inédits*, 1903, reimp., 1962. — A. Foucher de Careil, *Mémoire sur la philosophie de L.*, 1905. — M. Halbwachs, *L.*, 1906. — Jean Baruzi, *L. et l'organisation religieuse de la terre*, 1907. — A. Görland, *Der Gottesbegriff bei Leibniz*, 1907. — W. Kabit, *Die Philosophie des jungen L.*, 1909. — E. van Biema, *L'espace et le temps chez L. et chez Kant*, 1908. — Hans Ludwig Koch, *Materie und Organismus bei L.*, 1908 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 30]. — Clodius Piat, *L.*, 1915. — Walter Kinkel, *L.* [en *Grosse Denker*, ed. E. von Aster, vol. II, 1912; trad. esp. en la serie ti-

## LEI

hilada "Los Grandes Pensadores", vol. II, 1925]. — Bogumil [Jasinowski, *Die analytische Urteilslehre Leibnizens in ihrem Verhältnis zu seiner Metaphysik*, 1918. — Hans Pichler, L., 1919. — M. Etdlinger, L. als *Geschichtsphilosoph*, 1921. — O. H. Schmalenbach, L., 1921. — G. Carloti, *Il sistema di L.*, 1923. — D. Mahnke, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*, 1925, reimp., 1963 [del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VII]. — F. Olgiati, *Il significato storico di L.*, 1930, 2ª ed., 1934. — G. Stammler, L., 1930. — M. Guéroult, *Dynamique et métaphysique leibnizienne*, 1934. — H. L. Matzat, *Untersuchungen über die metaphysischen Grundlagen der Leibnizschen Zeichenkunst*, 1938. — Id., id., *Die Gedankenwelt des jungen L.*, 1947. — Id., id., *Gesetz und Freiheit. Eine Einführung in die Philosophie von G. W. L.*, 1948. — F. Amerio, L., 1943. — A. Galimberti, L., 1946. — G. Friedmann, L. et Spinoza, 1946. — S. dal Boca, L., 1947. — G. Galli, *Studi sulla filosofia di L.*, 1949. — H. W. B. Joseph, *Lectures on the Philosophy of L.*, 1949. — I. Pape, L., 1949. — F. Brunner, *Études sur la signification historique de la philosophie de L.*, 1951. — R. L. Saw, L., 1954. — R. M. Yost, Jr., L. and *Philosophical Analysis*, 1954 [University of California Publications in Philosophy, 27]. — J. Moreau, *L'Univers leibnizien*, 1956 [Problèmes et doctrines, 11]. — G. Grua, *La justice humaine selon L.*, 1956. — Maria Eugenia Valentí, *Una metafísica del hombre. Ensayo sobre la filosofía de L.*, 1956. — José Ortega y Gasset, *La idea de principio en L. y la evolución de la teoría deductiva*, 1958. — H. H. Holz, L., 1958 [Urban-Bücher, 34]. — J. O. Fleckenstein, G. W. L., 1958. — R. Kauppi, *Über die Leibnizsche Logik mit besonderer Berücksichtigung des Problems der Intensión und der Extensión*, 1960 [Acta Philosophica Fennica, 12]. — Gottfried Martin, *L. Logik und Metaphysik*, 1960. — Hans M. Wolff, *L. Allbeseelung und Skepsis*, 1961. — Yvon Belaval, *L. Initiation à sa philosophie*, 1962 [2ª ed. de: *Pour connaître la pensée, de L.*].

Con motivo del 300 aniversario del nacimiento de L. se publicaron en Alemania una serie de monografías. Mencionamos: I. N. Hartmann, *L. als Metaphysiker*, 1946; II. E. Benz, *L. und Péier der Grosse*, 1947; III. E. Hochstetter, *Zu Leibniz' Gedächtnis*, 1948; IV. J. E. Hoffmann, *Leibniz Mathematische Studien in Paris*, 1948; V. K. Dürr, *Leibniz' Forschungen im*

## LEI

*Gebiet der Syllogistik*, 1949; VI. W. Conze, *L. als Historiker*, 1951; VII. R. Zocher, *Leibniz' Erkenntnistheorie*, 1952; VIII. R. F. Merkel, *L. und China*, 1952.

LEISEGANG (HANS) (1890-1951) nació en Blankenburg (Turin-gia), fue profesor en Leipzig (1929-1930) y en Jena (1930-1934). En 1934 fue destituido de su cargo por su oposición al régimen nacionalsocialista. En 1945 fue nombrado de nuevo profesor en Jena y a partir de 1948 profesor en la Universidad Libre (Freie Universität) de Berlín. Leisegang se distinguió por sus estudios sobre el pensamiento y la religión de la época helenística, especialmente las formas que tal pensamiento ha impuesto sobre los elementos espirituales procedentes de otras culturas. Estos estudios lo llevaron a una investigación sobre lo que llamó las formas del pensar (*Denkformen*), por las cuales entendió las formas lógicas de pensar, aun cuando en un sentido muy amplio del término 'lógicas'. Las formas de pensar son, según Leisegang, más fundamentales que las usuales tipologías de las concepciones del mundo. Se trata de estructuras generales de concepción (y expresión) ligadas a estructuras de la realidad o, mejor dicho, a diversos tipos posibles de organización de estas estructuras. Nos hemos referido con más detalle a las ideas al respecto de Leisegang, con exposición de su clasificación de las formas de pensar en el artículo Perifilosofía (VÉASE). Leisegang concluye que la concepción de las formas del pensar no conduce a un relativismo epistemológico, pues un pensamiento es verdadero cuando es adecuado a la estructura de los objetos a los cuales se aplica y logra expresar tal estructura.

Obras: *Die Raumtheorie im späteren Platonismus, insbesondere bei Philon und den Neuplatonikern*, 1911 (Dis.) (La teoría del espacio en el platonismo posterior, especialmente en Filón y en los neoplatónicos). — *Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus*, 1913 (Los conceptos de tiempo y eternidad en el platonismo posterior). — *Der Heilige Geist; das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen*, 1919 (*El Espíritu Santo; naturaleza y evolución del conocimiento místico-intuitivo en la filosofía y religión de los griegos*). —

## LEN

*Pneuma Hagion, Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik*, 1922 (P. H. [Espíritu Santo] *El origen del concepto de espíritu de los evangelios sinópticos a base de la mística griega*). — *Griechische Philosophie von Thales bis Platon*, 1922. — *Hellenistische Philosophie*, 1923. — *Die Gnosis*, 1924, 3ª ed., 1942. — *Weltanschauung; philosophisches Lesebuch*, 2 vols., 1926 [en colaboración con E. Bergmann] (*Concepción del mundo; libro de lectura filosófica*). — *Deutsche Philosophie ira 20. Jahrhundert*, 1928 (*La filosofía alemana en el siglo XX*). — *Denkformen*, 1928, 2ª ed., 1950 (*Formas del pensar*). — *Die Platondeutung der Gegenwart*, 1929 (*La interpretación actual de Platón*). — *Religionsphilosophie der Gegenwart*, 1930 (*La filosofía actual de la religión*). — *Lessings Weltanschauung*, 1931 (*La concepción del mundo, de Lessing*). — *Goethes Denken*, 1932 (*El pensamiento de Goethe*). — *Dante und das christliche Weltbild*, 1941 (*Dante y la imagen cristiana del mundo*). — *Hegel, Marx, Kierkegaard*, 1948. — *Einführung in die Philosophie*, 1951 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía*, 1961). — *Meine Weltanschauung*, 1952 (*Mi concepción del mundo*). — Leisegang colaboró en la *Realenzyklopädie* de Paul-Wissowa con varios artículos (Logos, Philon, Platon, Sophia y otros). Preparó también el índice de la edición crítica de Filón (v.), de L. Cohn y P. V. Land.

LENGUAJE. "La pregunta filosófica por el origen y por la naturaleza del lenguaje —ha escrito Cassirer— es en el fondo tan antigua como la pregunta por la Naturaleza y por el origen del ser" (*Philosophie der symbolischen Formen*, 1923, t. I, pág. 55). Podría, según esto, superponerse a la historia general de la filosofía una historia de la filosofía del lenguaje. En este artículo nos limitaremos a destacar algunos momentos capitales de esta última historia y trataremos luego de algunos problemas relativos al lenguaje especialmente tal como han sido planteados en el pensamiento contemporáneo.

Comenzando por los presocráticos, muchos pensadores griegos equipararon de algún modo "lenguaje" y "razón": ser un "animal racional" significaba en gran parte ser "un ente capaz de hablar" y al hablar, reflejar el universo. Con lo cual el universo podía hablar, por así decirlo, de sí mis-

mo a través del hombre. El lenguaje es, o un momento del logos (VÉASE) o es el logos mismo. El logos-lenguaje era así equivalente a la estructura inteligible de la realidad. Desde los comienzos de la "filosofía del lenguaje", por tanto, vemos hasta qué punto la cuestión del lenguaje y la de la realidad como realidad están estrechamente imbricadas. En los artículos consagrados a varios pensadores presocráticos, particularmente a Heráclito y Parménides (VÉANSE) hemos tocado brevemente este punto. Limitémonos aquí a señalar que, no obstante las diferencias entre dichos dos filósofos, coincidían cuando menos en considerar el lenguaje como un aspecto de la realidad: la "realidad hablante". El lenguaje es, en suma, en muchos presocráticos, "el lenguaje del ser".

Los sofistas examinaron el lenguaje tanto desde el punto de vista gramatical como retórico y "humano". Uno de sus problemas magnos fue el de examinar en qué medida y hasta qué punto los nombres del lenguaje son o no convencionales. Aunque las teorías de los sofistas sobre el lenguaje no pueden reducirse a una sola fórmula, era muy común entre dichos pensadores propugnar una doctrina convencionalista del lenguaje y de los nombres. Los nombres son, según ello, convenciones establecidas por los hombres con el fin de "entenderse". Este problema fue recogido por Platón en su diálogo *Cratilo*. En este diálogo aparecen Cratilo (que representa a Heráclito) y Hermógenes (que representa a Demócrito o a Protágoras). Cratilo defiende la doctrina de que los nombres están naturalmente relacionados con las cosas; Hermógenes, la doctrina de que los nombres son convenciones. Más específicamente, las posiciones discutidas, y las dificultades encontradas en cada una de ellas, pueden esquematizarse como sigue:

1. Supongamos que "los nombres lo son por naturaleza". Esto no se refiere simplemente al origen, sino a la naturaleza de los nombres. Significa que: (a) Cada nombre designa una cosa, no más, pero no menos que ella (b) Cualquier modificación introducida en un nombre hace de él otro nombre que designa otra cosa, o ningún nombre, el cual no designa nada. (c) Tiene que haber tantos nombres como hay cosas; los sinónimos son en

principio imposibles. (d) Pronunciar o escribir un "nombre falso" es lo mismo que pronunciar o escribir una serie de sonidos o signos sin significación.

Hay cuando menos una dificultad para cada una de las anteriores proposiciones: (a1) El lenguaje se compone de partículas que no son nombres: preposiciones, conjunciones, etc. Debe aceptarse el "significado" (que luego será llamado "sincategoremático" [VÉASE] de dichas partículas. pues de lo contrario no se podría hablar — o escribir. Lo que pretende Hermógenes es encontrar un lenguaje compuesto de puros nombres yuxtapuestos. (b1) La mayor parte de nombres tienen significados que van cambiando con el tiempo. (c1) Todos los nombres —excepto los "formalizados" por convención— tienen con frecuencia un significado "vago": el nombre no reproduce la realidad, como la imagen no reproduce la realidad, pues en tal caso no serían nombre o imagen, sino la realidad misma. (d1) Hay proposiciones falsas que poseen significación, pues esta última se da dentro del marco de un lenguaje y no dentro del marco de las cosas.

2. Supongamos que los nombres son convencionales. Ello significa que: (a) Los nombres pueden cambiarse a voluntad. (2) Cada nombre puede designar cualquier cosa. (c) Hay un número en principio infinito de nombres para cada cosa.

Hay también cuando menos una dificultad para cada una de estas proposiciones: (a2) El lenguaje no está compuesto de una serie finita (o infinita) de nombres independientes entre sí, sino que está dado en un contexto. (b2) No es lo mismo la significación que la denotación. (c2) No es lo mismo un lenguaje formalizado que un lenguaje no formalizado (lenguaje natural o corriente).

Hemos expresado las ideas desarrolladas en el *Cratilo* en un "lenguaje moderno" en parte para mostrar que los problemas suscitados por Platón son, o son también, problemas modernos. En todo caso, son problemas sobre los que cabe todavía discusión.

Abundantes fueron las consideraciones sobre el lenguaje en Aristóteles, entre los estoicos (que, según Pohlenz, fueron los primeros en analizar filosóficamente el lenguaje) y entre los escépticos (que trataron con

detalle la teoría de los signos [véase SIGNO]). Nos hemos referido a algunas de sus opiniones al respecto en los artículos a ellos dedicados, así como en otros artículos, tales como Nombre (VÉASE); en este último artículo, además, hemos presentado partes de las doctrinas sobre el lenguaje mantenidas por autores medievales, modernos y contemporáneos. Común a todas estas doctrinas, cuando menos a las de Aristóteles y los estoicos, es el introducir otro elemento además del lenguaje y "la realidad": es el concepto, o noción, que puede ser entendido o bien como un concepto mental o bien como un concepto lógico (o como se dijo oportunamente, "formal"). Los problemas del lenguaje se complican desde entonces con la cuestión de la relación entre expresión lingüística y concepto mental, expresión lingüística y concepto formal, y cada uno de estos conceptos en tanto que lingüísticamente expresados y "la realidad". Todo ello hace que los problemas del lenguaje dejen de ser estrictamente "gramaticales" para convertirse en problemas "lógicos".

Durante la Edad Media las cuestiones relativas al lenguaje fueron tratadas dentro del marco de las investigaciones lógicas — en un sentido muy amplio de "lógicas"; en efecto, una de las cuestiones capitales al respecto consistió en las repercusiones que tuvo sobre la concepción del lenguaje la posición adoptada en la doctrina de los universales (VÉASE). Más directamente se ocuparon de cuestiones de la naturaleza y formas del lenguaje los autores que escribieron sobre gramática especulativa (v.) y se ocuparon de los "modos de significar" y, en general, del problema de la significación (v.) y significaciones. Puede concluirse que hubo durante la Edad Media numerosas investigaciones filosóficas sobre el lenguaje, pero que no hubo, propiamente hablando, una "filosofía del lenguaje".

Esta última apareció solamente durante la Edad Moderna — si bien no todavía, como en fecha más reciente, como una disciplina filosófica. Puede hablarse *grosso modo*, siguiendo a Urban, de dos actitudes respecto al lenguaje: una actitud de "confianza en el lenguaje (y en su poder lógico)" y una actitud de "desconfianza hacia el lenguaje". La primera actitud es representada sobre todo por los raciona-

listas, especialmente en la medida en que fueron, además, como ocurrió con algunos, "realistas" (en la cuestión de los universales). La segunda es representada sobre todo por los empiristas, y en particular por los que fueron, además, nominalistas. En general, los racionalistas —o los que, por razones de comodidad, suelen llamarse tales— se ocuparon poco explícitamente del lenguaje como tema "aparte" — si bien el problema del lenguaje fue fundamental, por ejemplo, en Leibniz. Los empiristas, en cambio, solieron tratar del lenguaje extensamente: tal fue el caso de Hobbes, Locke, Berkeley y Hume. En todos ellos se pone de relieve que el lenguaje es un instrumento capital para el pensamiento, pero que a la vez hay que someter el lenguaje a "crítica" con el fin de no caer en las trampas en que nos tiene cogidos, o nos puede tener cogidos, "el abuso (o abusos) del lenguaje". Una de estas trampas fue denunciada por empiristas, y especialmente por nominalistas, incansablemente: la que consiste en hacernos creer que, porque hay un término o una expresión en el lenguaje, hay una realidad designada por este término o expresión.

En otra línea de investigación del lenguaje se hallan los que, como, por ejemplo, Vico y Herder, se interesaron ante todo por estudiar el modo o modos como el lenguaje o lenguajes surgen en la sociedad y a lo largo de la historia. En este caso el lenguaje aparece como uno de los elementos constitutivos de la realidad social e histórica humana y no, o no sólo, como un tema de investigación gramatical, semiótica o lógica.

El mayor florecimiento en la filosofía del lenguaje ha sido alcanzado durante el siglo xx, cuando se ha llegado inclusive a considerar la crítica del lenguaje, el análisis del lenguaje, etc. como la ocupación principal, si no la única, de la filosofía. Las tendencias llamadas analíticas, así como las neopositivistas (positivismo lógico y otras similares) han sobresalido en este interés por las cuestiones relativas a la estructura del lenguaje o de los lenguajes. Para no repetir aquí lo que se ha dicho ya en otros artículos de la presente obra, preferimos remitir al lector a los artículos que figuran en el "Cuadro sinóptico" al final de ella bajo el epígrafe "Filosofía del

lenguaje y semiótica"; especialmente importantes al respecto son artículos tales como: ATOMISMO LÓGICO; COMUNICACIÓN; DISCURSO; EXPRESIÓN; ISOMORFISMO; LOGOS; METÁFORA; METALENGUAJE; NOMBRE; OBRA LITERARIA; PROPOSICIÓN; RETÓRICA; SEMÁNTICA; SEMIÓTICA; SIGNIFICACIÓN Y SIGNIFICAR; SIGNO; SÍMBOLO Y SIMBOLISMO; SINTAXIS; VAGUEDAD; VERDAD. Nos limitaremos por el momento a poner de relieve que las doctrinas contemporáneas sobre el lenguaje pueden examinarse por lo menos bajo los cinco siguientes respectos: (1) Doctrinas pragmatistas, en las cuales el lenguaje es examinado sobre todo como un instrumento. En algunos casos estas doctrinas están ligadas al intuicionismo —por lo menos en el sentido de Bergson— en cuanto que se supone que sólo la intuición puede alcanzar el fondo de la realidad y el lenguaje limitarse a apresar la realidad bajo forma de manipulación. (2) Doctrinas más o menos "existenciales" de la comunicación (v.), en las cuales el lenguaje aparece sobre todo como "lenguaje humano" y como "manifestación de la persona". Aunque no puede ser considerada estrictamente como una doctrina "existencial", no podemos dejar de mencionar aquí la importancia creciente que ha adquirido el tema del lenguaje en Heidegger. Remitimos al efecto al artículo sobre este autor y especialmente a lo indicado en él sobre el lenguaje como "casa del ser" y sobre "ser y lenguaje". (3) Doctrinas lógico-positivistas y lógico-atomistas en las cuales desempeña un papel importante la formalización de los lenguajes. (4) Doctrinas que se han interesado por el análisis del "lenguaje corriente" tal como han sido desarrolladas por los llamados "filósofos de Oxford" (v.). (5) Doctrinas que han examinado el lenguaje desde el punto de vista de la teoría del símbolo y del simbolismo (v.).

Numerosos son los temas tratados en cada una de estas doctrinas. Nos confinaremos a modo de ejemplos a algunos de ellos en ciertas direcciones destacadas de la "filosofía del lenguaje" contemporánea.

En Heidegger el lenguaje aparece, primero, bajo la forma del habla (*Rede*) como uno de los modos en que se manifiesta la degradación o inautenticidad del *Dasein*. Frente a este

modo inauténtico la autenticidad parece consistir no en el habla, o siquiera en ningún lenguaje, sino en el "silencio", en el "llamado" de la conciencia. Pero este modo "existencial" de considerar el lenguaje se transforma en Heidegger en un modo propiamente "ontológico" cuando el lenguaje es visto como el hablar mismo del ser. El lenguaje como un "poetizar primario" es el modo como puede efectuarse "la irrupción del ser", de tal suerte que el lenguaje puede entonces convertirse en "un modo verbal del ser".

En Wittgenstein el lenguaje aparece primero como una especie de impedimento para conseguir el "lenguaje ideal" en donde la estructura del lenguaje corresponde a la de la realidad. Pero al abandonar esta noción de lenguaje ideal, Wittgenstein lanzó la investigación del lenguaje por una vía muy distinta: de ser "el padre de los formalistas" se convirtió en el "padre de los lingüistas" — de los "filósofos del lenguaje corriente". Lo que importó entonces fue la noción de los "juegos lingüísticos" de que nos ocupamos brevemente en los artículos LENGUAJE (JUEGOS DEL) y WITTGENSTEIN (LUDVVIG).

En uno y otro caso el tema del lenguaje aparece como un tema sobremano rico y, en rigor, como el tema capital de la filosofía. Por eso se ha podido decir, desde varios puntos de vista, que el pensamiento filosófico actual es primariamente una "filosofía lingüística" — lo cual no es sólo una filosofía del lenguaje, sino la filosofía como lenguaje acerca del lenguaje. Ello parece haber "trivializado" la filosofía por haberla colocado fuera de la "realidad". Sin embargo, es posible ver en el caso tanto de Heidegger como de Wittgenstein —y muchos otros pensadores contemporáneos— que el interés por el lenguaje y temas relativos al lenguaje (el lenguaje y el ser; los juegos lingüísticos; la posibilidad o imposibilidad del llamado "lenguaje privado", etc.) sólo en apariencia es una "huida de la realidad" y un mero "hablar sobre el habla". Algunos de los enunciados más intrigantes de la filosofía contemporánea aparecen bajo la forma de proposiciones sobre el lenguaje. Para limitarnos a los dos autores últimamente citados, he aquí algunos: "Los límites de mi lenguaje son los límites

de mi mundo" (primer Wittgenstein); "la filosofía es una lucha contra el embrujamiento de la inteligencia por medio del lenguaje" (último Wittgenstein); "El lenguaje habla (*spricht*). Su hablar (*Sprechen*) habla para nosotros en lo hablado" (último Heidegger).

Nos ocuparemos ahora brevemente de dos cuestiones: (a) de varias posibles teorías filosóficas muy generales sobre el lenguaje; (b) de la clasificación de los lenguajes.

Las teorías filosóficas generales sobre el lenguaje suelen diferir entre sí según el tipo de pregunta formulada. En el siglo XIX, por ejemplo, lo común era interrogar acerca del origen del lenguaje. Dos respuestas fundamentales pueden darse a esta pregunta: la naturalista y la teológica. Según la primera, el lenguaje ha surgido en el curso de la evolución biológica (biopsicológica y biosociológica) a base de un núcleo originario, parecido al grito inarticulado del animal. De acuerdo con la segunda, el lenguaje ha sido otorgado por Dios al hombre. Común a ambas respuestas es el interés por el motivo causal, pero aparte de ello las respuestas son enteramente distintas. Caben, naturalmente, otras respuestas tales como las siguientes: el hombre se ha hecho como tal por medio del lenguaje; el lenguaje es una manifestación del pensar; el lenguaje es un instrumento para el dominio de la realidad, etc.

En la época actual interesa menos (entre los filósofos) la cuestión del origen del lenguaje. Los filósofos se han preocupado sobre todo de las cuestiones suscitadas por la estructura del lenguaje, por la relación entre lenguaje y pensamiento, lenguaje y realidad, etc. Complementando lo dicho en párrafos anteriores, mencionaremos ahora algunas teorías típicas formuladas desde fines del pasado siglo.

Ciertos autores han estimado que el pensamiento y el lenguaje son una y la misma cosa. En tal caso la filosofía puede reducirse a una "gramática" (la "filosofía glotológica" de Georg Runze). Otros han considerado que las relaciones entre pensamiento y lenguaje son de muy diversa índole y, en todo caso, sumamente complejas. Muy corriente ha sido la tesis de que el lenguaje oculta el pensamiento, el cual resulta falsificado

cuando el lenguaje (el lenguaje natural) no es debidamente controlado. Muchos problemas han sido denunciados como pseudo-problemas en virtud de ser manifestaciones de una "mala gramática". También se ha propuesto la tesis de que las ocultaciones del pensamiento por el lenguaje son debidas a que este último no ha seguido "el sentido común" (o la "metafísica natural del espíritu humano"). Se ha argüido asimismo por ciertos autores que el lenguaje es capaz de falsificar el pensamiento por ser incapaz de seguir las visiones del fondo de la realidad proporcionadas por la intuición. No ha faltado quienes han declarado que el lenguaje debe ser externo al pensamiento y reducirse a una serie de símbolos que se manejan de acuerdo con ciertas convenciones previas y que se organizan según los fines propuestos por el sujeto (o por la sociedad). Parece difícil acordar entre sí estas teorías. En vista de ello, algunos filósofos han señalado que antes de teorizar acerca del lenguaje es menester describir cuidadosamente las formas de éste y que sólo cuando se posea un número suficiente de datos al respecto podrán proponerse interpretaciones. Pero esta propuesta tiene el inconveniente de olvidar que en numerosos casos las descripciones supestando puras de la forma del lenguaje se basan en previas interpretaciones, pues lo que se ve del lenguaje depende fundamentalmente de si se considera a éste como un conjunto de convenciones, como una exacta reproducción del pensamiento, etc., etc. Lo más plausible es, pues, admitir que la descripción y la interpretación se implican mutuamente y que hay que pasar de continuo de la una a la otra, y viceversa.

En lo que toca a la clasificación de los lenguajes, pueden adoptarse varios puntos de vista. Por lo pronto, puede distinguirse entre un lenguaje formalizado (véase FORMALIZACIÓN) y un lenguaje no formalizado; entre lenguaje científico y lenguaje corriente; entre lenguaje "interior" y lenguaje "exterior" (lenguaje como expresión y hasta como "comportamiento"); entre lenguaje real y lenguaje ideal; lenguaje como instrumento de comprensión y lenguaje como instrumento de acción, etc., etc. A continuación nos referiremos con algún mayor deta-

He a una serie de clasificaciones de que se ha hablado abundantemente en el pensamiento contemporáneo. Puede completarse lo que se diga al respecto con las indicaciones sobre tipos de lenguaje que figuran en varios otros artículos de la presente obra, especialmente en los artículos IMPERATIVO y OBRA LITERARIA.

1. Los lenguajes pueden dividirse en *naturales* (llamados a veces *ordinarios*) y *artificiales*. Los lenguajes naturales son los producidos en el curso de la evolución psicológica e histórica; ejemplos de tales lenguajes son el copto, el griego, el sueco, el español. Los lenguajes artificiales son los contruidos de acuerdo con ciertas reglas formales; ejemplos de tales lenguajes son la lógica y la matemática.

2. Los lenguajes pueden dividirse en lenguajes que *mencionan* (lenguaje como mención) y lenguajes que *anuncian* o *expresan* (lenguajes como anuncio o como expresión). Esta división ha sido propugnada por varios fenomenólogos, entre ellos Max Scheler. Ejemplo de un lenguaje que menciona es la frase 'Las hojas de los árboles son verdes en verano'. Ejemplo de un lenguaje que expresa es la frase 'Me duele la cabeza'.

3. Los lenguajes pueden clasificarse según tres funciones: la *expresión*, la *apelación* y la *representación*. Esta clasificación ha sido propuesta por Karl Bühler. Ejemplo de lenguaje como expresión es la frase '¡Qué alegría verte!' Ejemplo de lenguaje como apelación es la frase '¡Ven acá!' Ejemplo de lenguaje como representación es la frase 'El sol ha salido hoy a las 6.45'.

4. Puede distinguirse en todo fenómeno lingüístico entre el *lenguaje propiamente dicho*, la *lengua* (o *habla*) y la *palabra*. Estas distinciones han sido propuestas por Ferdinand de la Saussure. El lenguaje propiamente dicho es la expresión de la estructura común a todo idioma. La lengua (o habla) es el lenguaje como fenómeno de una comunidad humana. La palabra es el lenguaje como fenómeno individual.

5. Los lenguajes pueden dividirse en *cognoscitivos* y *emotivos*. Esta clasificación ha sido adoptada por muchos autores con mayores o menores modificaciones. Ha recibido también diversos nombres. Los lenguajes cognoscitivos han sido llamados a veces

## LEN

*indicativos, enunciativos, referenciales y simbólicos.* Los lenguajes emotivos han sido llamados también *evocativos*. Los lenguajes cognoscitivos son los que enuncian si algo es o no, si una proposición es verdadera o falsa. Los lenguajes emotivos expresan simplemente el acontecer psíquico de un sujeto y por eso no puede decirse de sus proposiciones que sean verdaderas o falsas. Ejemplos de lenguajes cognoscitivos son los lenguajes de las ciencias. Ejemplos de lenguajes emotivos son los poéticos.

6. Los lenguajes pueden dividirse en *indicativos y prescriptivos*. Los lenguajes indicativos coinciden con los cognoscitivos en el sentido antes apuntado. Los lenguajes prescriptivos son los que proporcionan normas. Estos últimos pueden ser *imperativos* —o lenguajes que formulan mandatos— y *valorativos* —o lenguajes que formulan juicios de valor.

7. Los lenguajes pueden ser *reversibles e irreversibles*. Los lenguajes reversibles son los que están compuestos de expresiones el orden de cuyos elementos puede ser alterado sin que se modifique la significación de la expresión. Los lenguajes irreversibles son los que están compuestos de expresiones el orden de cuyos elementos no puede ser alterado sin que se modifique la significación de la expresión. Ejemplo de lenguajes reversibles son los lenguajes científicos. Ejemplo de lenguaje irreversible es el lenguaje poético.

Las anteriores clasificaciones se entrecruzan con frecuencia. Pueden también combinarse de varios modos. Se ha discutido a veces hasta qué punto es legítimo establecer líneas divisorias rigurosas entre los diversos lenguajes o entre las diversas funciones del lenguaje. Cuatro opiniones son posibles: (a) Las líneas divisorias son rigurosas, de modo que, por ejemplo, una expresión en lenguaje poético no puede ser nunca cognoscitiva y viceversa; (b) Las líneas divisorias deben mantenerse pero sólo como resultado de una concepción pragmática; son aceptables si son útiles o fecundas; (c) Las líneas divisorias deben mantenerse, pero simplemente como tendencias, ya que existe, por así decirlo, un "continuo" del lenguaje; (d) No hay líneas divisorias. La opinión (c) es la más atractiva; es

## LEN

también la más difícil de demostrar.

Análisis del lenguaje y filosofías del lenguaje: Georg Runze, *Die Bedeutung der Sprache für das wissenschaftlichen Erkennen*, 1886. — Fritz Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 3 vols., 1901-1903, 3ª ed., 1923 (trad. esp.: *Contribuciones a una crítica del lenguaje*, 1911). — Id., id., *Wörterbuch der Philosophie: neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 2 vols., 1910, 2ª ed., 3 vols., 1923-1924. — Id., id., *Die drei Bilder der Welt, ein sprachkritischer Versuch*, 1925, ed. M. Jacobs [postuma]. — B. Delbrück, *Grundfragen der Sprachforschung*, 1901. — Karl Vossler, *Die Sprache als Schöpfung und Entwicklung*, 1905. — Id., id., *Gesammelte Schriften zur Sprachphilosophie*, 1923. — Id., id., *Geist und Kultur in der Sprache*, 1925 (trad. esp. de varios de los trabajos de Vossler en el volumen *Filosofía del lenguaje*, 1943). — Antón Marty, *Zur Sprachphilosophie. Die logische, lokalistische und andere Kasustheorien*, 1910. — Id., id., *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*, I, 1908 (Otto Funke publicó las investigaciones postumas de A. Marty sobre el lenguaje: I, 1940; II, III, 1950). — Hermann Hilmer, *Schallnachmung, Wortschöpfung und Bedeutungswandel*, 1914. — Sanfeld-Jensen, *Die Sprachwissenschaft*, 1915. — J. Vendryes, *Le langage*, 1921 (trad. esp.: *El lenguaje*, 1925). — C. K. Ogden e I. A. Richards, *The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*, 1923 (trad. esp.: *El significado del significado*, 1954). — E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* (t. I: *Die Sprache*, 1923). — Id., id., *Sprache und Mythos*, 1925 (trad. esp.: *Mito y lenguaje*, 1959). — Otto Jespersen, *Language; Its Nature, Development and Origin*, 1922. — Id., id., *The Philosophy of Grammar*, 1924. — Id., id., *Mankind, Nation and Individual from a Linguistic Point of View*, 1925 (trad. esp.: *Humanidad, Nación, Individuo desde el punto de vista lingüístico*, 1947). — Th. y G. A. de Laguna: *Speech: Its Function and Development*, 1927, 2ª ed., 1964. — Frank Lorimer, *The Growth of Reason. A Study of the Role of Verbal Activity in the Growth and Structure of the Human Mind*, 1929. — H. Dempe, *Ueber die sogenannte Funktion der Sprache*, 1929. — G. Ipsen, *Sprachphilosophie der Gegenwart*, 1930. — Karl Bühler, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, 1934 (trad. esp.: *Teoría del lenguaje*,

## LEN

1950 [Véase R. Ceñal, *La teoría del lenguaje de C. Bühler. Introducción a la moderna filosofía del lenguaje*. 1941]). — R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache*, 1934 (ampliada en trad. inglesa: *The Logical Syntax of Language*, 1937). — Julius Stenzel, *Philosophie der Sprache*, 1934 (trad. esp.: *Filosofía del lenguaje*, 1936). — K. Ajdukiewicz, *Sprache und Sinn*, *Erkenntnis*, IV (1934), 100-38. — A. J. Ayer, *Language, Truth, and Logic*, 1936. — Richard Höningwald, *Philosophie und Sprache, Problemerkritik und System*, 1937. — Joseph König, *Sein und Denken. Studien im Grenzgebiet con Logik, Ontologie und Sprachphilosophie*, 1937. — R. Grossler, *Der Sinn der Sprache*, 1938. — Karl Britton, *Communication: A Philosophical Study of Language*, 1939. — Louis H. Gray, *Foundations of Language*, 1939. — J. M. McKaye, *The Logic of Language*, 1939, ed. A. W. Levi. — W. M. Urban, *Language and Reality. The Philosophy of Language and The Principles of Symbolism*, 1939 (trad. esp.: *Lenguaje y realidad*, 1952). — S. I. Hayakawa, *Language in Action*, 1940. — B. Parain, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, 1942. — Ludwig Klages, *Die Sprache al Quell der Seelen-Kunde*, 1948. — A. Drexel, *System einer Philosophie der Sprache*, 2 vols., 1951-1952. — G. Gurdorf, *La parole*, 1953. — H. H. Holz, *Sprache und Welt*, 1953. — P. Chauchard, *Le langage de la pensée*, 1956. — Peter Zinkernagel, *Conditions for Description*, trad. del danés, 1957, especialmente Caps. III y IV [sobre "lenguaje corriente"]. — N. L. Wilson, *The Concept of Language*, 1959. — Romano Guardini, *Sprache, Dichtung, Deutung*, 1962. — Guido Küng, *Ontologie und logistische Analyse der Sprache. Eine Untersuchung zur zeitgenössischen Universaliendiskussion*, 1963. — Las obras anteriores pertenecen a las más diversas corrientes, desde el idealismo hasta el positivismo lógico; hay que tener en cuenta, además, otras obras mencionadas en la bibliografía de diversos artículos (como, por ejemplo, LOGÍSTICA, METALENGUAJE, SEMÁNTICA, SINTAXIS, SIMBOLISMO, SIGNO, etc.), así como el hecho de que libros no específicamente consagrados al problema del lenguaje contienen múltiples y valiosas indicaciones al respecto; es lo que ocurre —para señalar autores de diversas corrientes— con las obras de Husserl, Bertrand Russell, Wittgenstein, Ramsey, Scheler, Heidegger, Bergson, Whitehead, Carnap, Tarski, todos los cuales consideran el lenguaje —bien que bajo supuestos muy distintos— como un

problema filosófico central. — Para psicología del lenguaje, véase: Otmarm Ditttrich, *Grundzüge der Sprachpsychologie*, L 1904. — G. K. Zipf, *The Psycho-Biology of Language*, 1935. — H. Delacroix, E. Cassirer, L. Jordan et al., *Psicología del lenguaje* (trad. esp., 1952). — Sobre lenguaje y cultura: L. Weisberger, *Die Stellung der Sprache im Aufbau der Gesamtkultur*, 1933. — B. L. Whorf, *Language, Thought, and Reality*, 1950, ed. J. B. Carroll, especialmente págs. 207-70. — J. N. Findlay, *Language, Mind, and Value*, 1963. — Cfr. también obras de E. Cassirer y S. K. Langer mencionadas en bibliografías de artículos correspondientes. — Sobre pensamiento y lenguaje y lógica y lenguaje: H. Delacroix, *Le langage et la pensée*, 1924. — F. Brunot, *La pensée et la langue*, 1926. — Charles Serrus, *La langue, le sens et la pensée*, 1941. — B. I. Huppé y J. Kaminsky, *Logic and Language*, 1956. — J. L. Jarret, *Language and Informal Logic*, 1956. — Cfr. también bibliografía de LÓGICA y REALIDAD. — Sobre lenguaje y vida: Ch. Bally, *Le langage et la vie*, 1926 (trad. esp.: *El lenguaje y la vida*, 1941). — Sobre el lenguaje de las ciencias (además de varias de las obras antes mencionadas, especialmente las próximas al empirismo lógico): P. Servien, *Le langage des sciences*, 1938. — Para lenguajes "especiales" (de física, biología, etc.), véanse bibliografías de los artículos correspondientes (FÍSICA, BIOLOGÍA, etc.). Para lenguaje teológico: I. T. Ramsey, *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, 1957. — Sobre antropología y sociología del lenguaje: Helmut Dempe, *Problème einer philosophischen Anthropologie der Sprache*, 1949. — M. Cohén, *Pour une sociologie du langage*, 1956. — Cfr. también obra de B. L. Wliorf cit. *supra*. — Sobre lenguaje infantil: Clara y William Stern, *Die Kindersprache*, 1907. — Sobre el llamado lenguaje universal (además de muchas de las obras mencionadas en LOGÍSTICA): L. Couturat y M. Léau, *Histoire de la langue universelle*, 1903. — Joaquín Carreras y Artau, *De Ramón Llull a los modernos ensayos de formación de la lengua universal*, 1946 [monog.]. — Para Gramática especulativa véase la bibliografía de este artículo. — Sobre ética y lenguaje: C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, 1944. — Sören Hallén, *Emotive Propositions*, 1954. — Véase también bibliografía de *Emotivismo*. — Para historia del lenguaje, de la ciencia del lenguaje y de la filosofía del lenguaje, así como sobre la

concepción del lenguaje en varios autores y comentarios: L. Lersch, *Sprachphilosophie der Alten*, 2 vols., 1838-1841. — H. Steintal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, 2 vols., 1863-1864, 2ª ed., 1890-1891, reimp., 1962. — Lazarus Geiger, *Ursprung und Entwicklung der menschlichen Sprache und Vernunft*, 1868. — H. Paul, *Prinzipien der Sprachgeschichte*, 1880, 4ª ed., 1909. — W. Wundt, *Sprachgeschichte und Sprachpsychologie*, 1901. — P. R. Hofstätter, *Vom Leben das Wort. Das Problem am Platons Dialog "Kratylos" dargestellt*, 1949. — J. Derbolav, *Der Dialog "Kratylos" im Rahmen der platonischen Sprach- und Erkenntnisphilosophie*, 1953. — Karl Barwick, *Problème der stoischen Sprachlehre und Rhetorik*, 1957. — [Abhand. der Sachlichen Ak. der Wiss. zu Leipzig. — Phil.-hist. Kl. Bd. 49. Heft]. — F. Manthey, *Die Sprachphilosophie des hl. Th. von Aquin und ihre Anwendung auf Problème der Théologie*, 1937. — Paolo Rotta, *La filosofia del linguaggio nella Patristica e nella Scolastica*, 1919. — Otto Funke, *Studien zur Geschichte der Sprachphilosophie*, 1928. — R. A. Wilson, *The Birth of Language*, 1937. — G. Révész, *Ursprung und Vorgeschichte der Sprache*, 1946. — Félix Martínez Bonati, *La concepción del lenguaje en la filosofía de Husserl*, 1960. — Para una información desde el punto de vista lingüístico: Ferdinand de la Saussure, *Cours de Linguistique générale*, ed. Ch. Bally, A. Sechehaye y A. Riedlinger, 1915. — Meillet y Cohen, *Les langues du monde*, 1924. — Ch. Bally, Elise Richter, Amado Alonso y Raimundo Lida, *El impresionismo en el lenguaje*. Sobre el lenguaje de la filosofía y de los filósofos y sobre filosofía y lenguaje, véase: C. Ranzoli, *Il linguaggio dei filosofi*, 1911. — Juan Zaragüeta, *El lenguaje y la filosofía*, 1945. — Hans A. Lindemann, *Language y filosofía. El lenguaje: foco central de la discusión filosófica moderna*, 1946. — Max Black, *Language and Philosophy*, 1949. — E. Castelli, E. Paci, P. Filiasi-Carcano et al., *Filosofía e linguaggio*, 1950 [de *Archivio di Filosofia*, ed. E. Castelli]. — E. Otto, *Sprachwissenschaft und Philosophie*, 1951. — Willard Van Orman Quine, *Word and Object*, 1960. — Joseph Church, *Language and the Discovery of Reality*, 1961. — G. Jánoska, *Die sprachlichen Grundlagen der Philosophie*, 1962. — J. Lohmann, *Philosophie und Sprachwissenschaft*, en preparación. Por lo demás, varias de las obras mencionadas en la primera sección de esta bibliografía y

gran número de escritos en filosofía contemporánea (Wittgenstein, Heidegger, etc.) tocan la cuestión de "filosofía y lenguaje". — Sobre la concepción del lenguaje en la dirección "semántico-popular", véanse las obras de Korzybski, Stuart Chase y las citadas en la bibliografía del artículo SEMÁNTICA. — Desde 1948 se publica la revista *Lexis: Studien zur Sprachphilosophie, Sprachgeschichte und Begriffsforschung*.

LENGUAJE (JUEGOS DE). La expresión 'juegos de lenguaje' (o 'juegos lingüísticos') — *Sprachspielen, language-games* — fue introducida por Wittgenstein en sus cursos y recogida en sus *Investigaciones filosóficas (Philosophische Untersuchungen [1953])*. En sustancia, consiste en afirmar que lo más primario en el lenguaje no es la significación, sino el uso (véase). Para entender un lenguaje hay que comprender cómo funciona. Ahora bien, el lenguaje puede ser comparado a un juego; hay tantos lenguajes como juegos de lenguaje. Por tanto, entender una palabra en un lenguaje no es primariamente comprender su significación, sino saber cómo funciona, o cómo se usa, dentro de uno de esos "juegos". La noción de significación, lejos de aclarar el lenguaje, lo rodea con una especie de niebla (*op. cit.*, 5). En suma, lo fundamental en el lenguaje como juego de lenguaje es el modo de usarlo (*Art des Gebrauchs*) (*op. cit.*, 10). Como las palabras que usamos tienen una apariencia uniforme cuando las leemos o las pronunciamos o las oímos, tendemos a pensar que tienen una significación uniforme. Pero con ello caemos en la trampa que nos tiende la idea de la significación en cuanto supuesto elemento ideal invariable en todo término. Cuando nos desprendemos de la citada niebla, podemos comprender no sólo el carácter básico del lenguaje, sino la multiplicidad (para Wittgenstein, prácticamente infinita) de los lenguajes — o juegos de lenguaje. El lenguaje no es para Wittgenstein una trama de significaciones independientes de la vida de quienes lo usan: es una trama integrada con la trama de nuestra vida. El lenguaje es una actividad o, mejor dicho, un complejo o trama de actividades regidas por reglas — las "reglas del juego". Por eso hablar un lenguaje es parte de una actividad, o de una forma de vida (*Lebensform*) (*op. cit.*, 23). Ejemplos

de tales juegos de lenguaje son, entre otros: dar órdenes y obedecerlas; describir un objeto según su apariencia o dando sus medidas; informar sobre un acontecimiento; formar y comprobar una hipótesis; hacer chistes y contarlos; resolver un problema en aritmética práctica; preguntar, agradecer, imprecisar, saludar, rogar.

Lo que podría llamarse la "legitimidad" o la "justificación" de un juego de lenguaje se basa en su integración con actividades vitales. Un lenguaje (un juego de lenguaje) es como un sistema de ruedas. Si estas ruedas engranan unas con otras y con la realidad, el lenguaje es justificado. Pero aunque engranan unas con otras, si no engranan con la realidad, el lenguaje carece de base. Por eso Wittgenstein ha comparado el juego de lenguaje filosófico con una rueda que gira libremente, sin engranar con lo real, o con las actividades humanas integradas con lo real.

La noción wittgensteiniana de juego de lenguaje parece contradecir una de las ideas-clave de dicho autor: la de que lo primario en un término no es su significación, sino su uso. En efecto, a menos que 'juego' tenga un significado, parece que no haya posibilidad de relacionar unos juegos de lenguaje con otros. A ello responde Wittgenstein indicando que lo que constituye la unidad de los juegos de lenguaje es "el aire de familia" (las *Familienähnlichkeiten* [op. cit., 67]). Los "juegos" forman, pues, una familia; en todo caso, no se reducen a una significación única. La idea de que hay una significación única de 'juego' impide saber lo que es propiamente un juego y, por tanto, un juego de lenguaje.

Entre las dificultades que ha suscitado la idea wittgensteiniana del juego de lenguaje nos limitaremos a poner de relieve la indicada por Robert E. Gahringer ("Can Games Explain Language?", *The Journal of Philosophy*, LVI [1959], 661-7). Dicho autor señala que aunque haya algo de juego en el lenguaje (en todo lenguaje), hay en los juegos algo que no es lenguaje; por ejemplo, la aspiración a ganar el juego y la consiguiente renuncia a "dejarse ganar". Por otro lado, todo juego, aunque no sea lingüístico, tiene algo de lenguaje — un lenguaje entre los que juegan o entre los espectadores. Así, pues,

más que comprender los lenguajes a base de juegos, pueden comprenderse los juegos a base de lenguajes.

LENGUAJE PRIVADO. Se ha suscitado en diversas ocasiones el problema de si hay, o puede haber, un lenguaje privado, es decir, un lenguaje particular de una sola persona, que solamente esta persona sea capaz de expresar y de entender. Aunque la expresión 'lenguaje privado' (o 'lenguaje particular') haya tenido curso en la literatura filosófica sólo a partir aproximadamente de 1950, en discusiones en torno a las secciones 243 a 315 de las *Investigaciones filosóficas* (*Philosophische Untersuchungen* [1953]), de Wittgenstein, la noción designada por dicha expresión es anterior a dicha fecha. En efecto, puede interpretarse la visión mística (véase MÍSTICA) como un "lenguaje privado" en cuanto que es entendido por la persona que posee, o que se supone que posee, dicha visión, pero no por otra persona. Por eso la visión de referencia es básicamente incomunicable. También puede interpretarse como un "lenguaje privado" una intuición en el sentido bergsoniano del término. Se puede alegar que ni en la visión mística ni en la intuición se trata de lenguaje, ya que el ser comunicables les veda toda posible expresión lingüística. También se puede alegar que la misma visión mística o la misma intuición pueden ser gozadas, o poseídas, por más de una persona, en cuyo caso desaparece la característica de ser algo completamente "privado" o "particular". Sin embargo, en la medida en que lo visto o lo intuido engendran un modo de "hablarse a sí mismo" distinto de cualquier modo "público", y en la medida en que cada visión mística y cada intuición son irreductibles a otras, o distintas de otras, puede decirse que está implicada en ellas la noción de "lenguaje privado". También puede interpretarse como un "lenguaje privado" el que usa, o puede usar, una persona en tal forma que solamente lo entienda esta persona, y que solamente ella pueda "traducirlo" a otra. Tal es, por ejemplo, el caso del lenguaje que podría inventar un hombre que naciera en una isla y viviera en ella, solitario, desde antes de haber aprendido a hablar.

Ahora bien, el problema de la posibilidad o imposibilidad de un "len-

guaje privado" adquirió carta de naturaleza filosófica cuando Wittgenstein lo planteó y trató de resolverlo contra la posibilidad de tal lenguaje. Wittgenstein tenía en cuenta primordialmente un tipo de lenguaje privado que se refería a los propios procesos psíquicos, y especialmente a las propias sensaciones. Tal lenguaje era el de los enunciados protocolarios (véase PROTOCOLARIOS [ENUNCIADOS]); estos enunciados describen algo experimentado por una persona, pero lo describen en tanto que experimentado por tal persona — describen, por tanto, las sensaciones que una persona experimenta. Algunos autores, como Carnap, propusieron la doctrina del fisicalismo (v.) con el fin de hacer posible la intersubjetividad (véase INTERSUBJETIVO) y aun propusieron que todo enunciado protocolario es parte de un lenguaje fisicalista. Otros autores admitieron que hay ciertos enunciados que no son partes del lenguaje fisicalista y que tales enunciados pertenecen a un "lenguaje privado". Wittgenstein se opuso a esta última interpretación, pero aunque parece que hay algo de fisicalismo en sus ideas al respecto, no pueden simplemente interpretarse como ideas puramente fisicalistas. En efecto, su tesis de que el lenguaje privado no es posible, deriva de su idea del lenguaje como "forma de vida" y sobre todo de la idea de "juego de lenguaje" (véase LENGUAJE [JUEGOS DE]) o "juego lingüístico". Según Wittgenstein, las sensaciones pueden ser privadas; la experiencia de una persona es propia y exclusiva de esta persona. Pero ello no garantiza que haya un lenguaje privado. "¿Qué ocurre con el lenguaje que describe mis vivencias internas y que sólo yo puedo entender? ¿Cómo designo mis sensaciones con palabras? ¿Cómo lo hacemos de costumbre? ¿Se hallan mis palabras de sensaciones vinculadas a mis expresiones naturales de sensación? En este caso mi lenguaje no es 'privado'. Otro podría entenderlo tanto como yo" (*Philosophische Untersuchungen*, 256). Si un lenguaje fuera privado, no habría posibilidad de que fuese "corregido" por otra persona; no habría distinción entre seguir una regla y pensar que se sigue una regla. Además, en un lenguaje puramente privado no habría posibilidad de comprobar si la memoria comete o no errores. Las palabras de

## LEN

sensaciones, arguye Wittgenstein, están sometidas a un criterio público; en rigor, sólo pueden estar sometidas a un criterio público, pues no hay posibilidad de un "criterio privado". Wittgenstein niega que su tesis al respecto sea behaviorista; si todo, excepto el comportamiento, es una ficción, no es una ficción psicológica sino gramatical (*ibid.*, 307). El behaviorismo (psicológico) no es, en rigor, anti-dualista; afirma que el lenguaje se reduce a comportamientos, pero deja en suspenso (y, por tanto, en principio admite) la posibilidad de un lenguaje privado. El behaviorismo gramatical, en cambio, evita el dualismo, pues elimina toda posibilidad de tal lenguaje.

Las tesis de Wittgenstein sobre la imposibilidad de todo lenguaje privado han suscitado numerosas discusiones. Así, por ejemplo, R. Rhees ha defendido a Wittgenstein, mostrando que "un lenguaje inventado" sería algo así como una serie de figuras en un papel de empapelar una pared; no hay lenguaje sino como parte de un modo de vivir. Inventar señales adscritas a varios objetos no es apropiadamente un lenguaje. En suma: "el lenguaje es algo hablado" ("Symposium: 'Can There Be a Private Language?'", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. Vol. XXVIII [1954], págs. 77-94). A. J. Ayer, en cambio, ha impugnado la tesis de Wittgenstein indicando que un Robinson Crusoe que hubiera sido arrojado a una isla desierta antes de aprender a hablar, podría nombrar cosas e inventar un lenguaje para sí mismo; aunque hubiese inventado el lenguaje para poder comunicarse luego con semejantes suyos, seguiría siendo "una empresa privada". Pero, además de nombrar cosas, tal Robinson podría nombrar sus propias sensaciones sin tener que verificar "públicamente" sus denominaciones. "No es necesario para una persona que use un lenguaje con significación que otra persona le entienda, y, además, no es necesario que para que otra persona entienda un enunciado descriptivo sea capaz de observar lo que describe" (*ibid.*, págs. 33-76). Clyde Laurence Hardin ha impugnado asimismo las tesis de Wittgenstein; un lenguaje privado —por el cual entiende un lenguaje puramente fenomenista— es psicológicamente improbable, pero no

## LEN

es lógicamente imposible. Wittgenstein supone que nombrar es posible sólo cuando los nombres putativos pueden ser usados con cierto propósito; prescinde, pues, de lenguajes, o partes de lenguajes, que no tienen función determinada y que no son informativos ni siquiera para quien usa el lenguaje ("Wittgenstein on Private Languages", *The Journal of Philosophy*, LVI [1959], 516-28). Ha habido otros debates sobre la noción de lenguaje privado; los anteriormente reseñados son aquí suficientes para comprender qué direcciones ha tomado la discusión.

LENÍN (1870-1924), cuyo verdadero nombre era Vladimir Ilitch Uliánov, nació en Simbirsk (hoy día, Uliánov). Prescindiremos en este artículo de su conocida actuación política y nos referiremos exclusivamente a sus ideas filosóficas. Éstas están determinadas por la influencia recibida de Marx y de Engels, por lo que el pensamiento de Lenín está decididamente dentro de la línea del marxismo (véase). Sin embargo, la atención prestada por Lenín a los problemas concretos sociales, políticos e históricos hace que su marxismo pueda ser considerado como una versión dada de la doctrina en vista de ciertas realidades. Ha sido frecuente por ello considerar el leninismo como la forma adoptada por el marxismo en un determinado momento de la historia y en relación con una determinada comunidad.

Característico del marxismo leninista es el subrayar el papel fundamental que puede desempeñar el individuo en la lucha por el socialismo frente a las concepciones que acentúan excesivamente la necesidad histórica. Esto se debe a que Lenín pensaba en términos concretos de lucha por el poder y de conquista del Estado por el proletariado. A esta finalidad debe, a su entender, someterse todo, y entre ello la filosofía, la cual adquiere así un carácter terminantemente "partidista". Por eso Lenín se opuso a todas las tendencias que creía amenazadoras para el triunfo del materialismo dialéctico marxista. La más conocida lucha filosófica es la que llevó a cabo contra los partidarios rusos de Mach (especialmente Bogdanov), a quienes acusó de "fideísmo"; el machismo y el empiriocriticismo son, así, expresio-

## LEN

nes de la "filosofía reaccionaria" de la burguesía. La lucha contra las creencias religiosas está ligada íntimamente a la anterior oposición. En todos los casos se trata de construir una doctrina en la que resalte un inmovible núcleo dogmático en el cual se unan indisolublemente la teoría y la práctica. Esta doctrina se basa, como se indicó, en Marx y Engels (y aun en la acentuación de la unidad de las teorías de los dos pensadores), en un completo realismo epistemológico en el cual ve Lenín la mejor defensa contra todo idealismo y la confirmación de que (no obstante el mencionado papel desempeñado por la actividad humana) el ser determina a la conciencia y no a la inversa, en la consiguiente idea de que el conocimiento refleja exactamente lo real y no es una simple serie de símbolos y, finalmente, en el constante materialismo. Ahora bien, Lenín puso continuamente de relieve el carácter dialéctico de este último; la "lectura de Hegel en materialista" que llevó a cabo repetidas veces lo llevó a la convicción de que a menos de que se insistiera sobre las oposiciones dialécticas y sobre la destrucción de la tesis por la antítesis no se podrá realizar el ímpetu esencial revolucionario, que debe hallarse indisolublemente ligado a la doctrina a la vez que determinado por ésta, pues de lo contrario no se defiende, según Lenín, el marxismo, sino un mero oportunismo y relativismo.

Las obras filosóficas principales de Lenín son su polémica contra Bogdanov y los partidarios de Mach titulada *Materialismo y empiriocriticismo*, publicada en 1909 (hay trad. esp. con varias reed., entre ellas 1940) y los *Cuadernos filosóficos (Filosofskíe tetradí)*, ed. V. V. Adoratskiy y W. G. Sorin, 1933. — Edición de obras completas por V. V. Adoratskiy: *Sochineniá*, 35 vols., 4ª ed., 1941-1950. — Edición en alemán por el Instituto Marx-Engels de Moscú: *Sämtliche Werke*. — Hay numerosas obras sobre L.; citamos: K. Vorländer, *Vom Machiavelli bis L.*, 1926. — S. Marck, *L. als Erkenntnistheoretiker*, 1928. — I. Luppel, *L. und die Philosophie*, 1929. — C. Malaparte, *Intelligenza di L.*, 1930. — A. M. Deborin, *L. i krízis novejkhéj fiziki*, 1930. — A. A. Maksimov, *L. i jestéstvoznanié*, 1933. — T. Harper, *L. als Philosoph*, 1933 [Bibliothek der Räterkorrespondenz, 1]. — A. Pastore, *La*

## LEO

*filosofia di L.*, 1946. — Werner Ziegenfuss, *L. Soziologie und revolutionäre Aktion im politischen Geschehen, 1948.* — C. J. Gianoux, *Lénine, 1952.* — Varios autores, "Lénine: philosophe et savant", en *La Pensée* [Paris], N° 57 (1954). — Henri Lefèbre, *La pensée de Lénine, 1957* ["Pour comprendre"]. — Wilhelm Goerd, *Die "Allseitige Universale Wendigkeit" (Gibkost) in der Dialektik V. I. Lenins, 1962.* — Véase también bibliografía de FILOSOFÍA SOVIÉTICA y MARXISMO.

LEÓN HEBREO (después de 1460-1520), León o Judas Ábarbanel o Abrabanel, nació en Lisboa, pero se trasladó pronto a Toledo con su padre, Isaac ben Yehudá Abrabanel, quien tuvo que huir de Portugal por haber sido acusado de complicidad en la conspiración dirigida por el Duque de Braganza. Al publicarse en España el decreto de expulsión de los judíos, pasó a Nápoles y luego a Genova, Barletta, Venecia, probablemente Florencia y, finalmente, otra vez a Nápoles, donde fue médico de Gonzalo de Córdoba, el Gran Capitán. Influidor por las corrientes neoplatónicas de la Academia florentina (VÉASE) y en particular por los comentarios de Marsilio Ficino, Pico della Mirándola y otros autores sobre el problema del amor (ya fuera a base del *Banquete* platónico, ya a base de obras poéticas como la *Canzone d'amore* de Benivieni), León Hebreo compuso unos famosos diálogos sobre el amor, conocidos con el nombre de *Dialoghi d'amore*. Estos diálogos se escribieron, según testimonio del autor, en los años 1501-1502 (o año 5262 según la cronología hebrea), pero se publicaron solamente en 1536, en Venecia, por su amigo Mariano Lenzi. Se trata de tres diálogos entre Filón, el amante, y Sofía (la Sabiduría), la amada. El primer diálogo (el más breve) versa sobre el amor y el deseo; el segundo, sobre la universalidad del amor; el tercero (el más extenso), sobre el origen del amor. Según León Hebreo, el amor es el principio que domina a todos los seres; es principio de unión y de vivificación de toda realidad. El amor es como la idea de las ideas (en sentido platónico); tiene un origen divino; es infinito y perfectísimo; es inteligible e intelectual; es el fin de todo movimiento. El amor es unión perfecta; el propio amor carnal es símbolo

## LEO

del amor espiritual como identificación de los amantes. El amor es superabundante, tanto en el universo físico como en el espiritual, de modo que "desde la Primera Causa que lo ha producido hasta la última criatura, nada hay sin amor". La realidad de cada ser consiste en su amor. El amor no es, pues, solamente (como Platón decía) una aspiración de lo interior a lo superior, sino también una difusión de lo superior a lo inferior. Ello se debe —señala León Hebreo en el tercero de los diálogos— a que semejante amor es productivo: "lo superior, por su amor, produce y da origen a lo inferior". Las concepciones platónicas y neoplatónicas se mezclan con frecuencia en la obra de León Hebreo con ideas aristotélicas, avicbrónicas, judaicas y cristianas. Los diálogos de León Hebreo fueron muy leídos; se ha indicado que la concepción del amor intelectual de Dios, propugnada por Spinoza (el cual poseía un ejemplar en español de los *Diálogos*), procede de León Hebreo, pero es difícil dar sobre este asunto una conclusión definitiva.

Se considera casi siempre que el texto italiano es el original. Algunos autores, sin embargo, han defendido la tesis de que la obra fue escrita en hebreo y que el original se perdió. Otros han indicado que fue escrita en español con caracteres hebreos. Las segunda y tercera ediciones se publicaron en Venecia en 1541 y 1545 con el título *Dialoghi d'amore composti per Leone Medico, de Natione Hebreo, et di poi fatto Cristiano*, pero como esta última mención desapareció en las ediciones cuarta y quinta se supone que la conversión aludida no tuvo lugar realmente y que el editor se refirió a ella solamente a causa del ambiente anti-judaico que predominaba en Italia hacia 1541. Una primera traducción al español con el título *Los dialogos de amor de Mestre Leon Abarbanel medico y filosofo excelente* apareció en Venecia en 1568; otra traducción al español, en Zaragoza, en 1582. La versión más conocida es la hecha por el Inca Garcilaso de la Vega en 1590. Reedición de la edición de 1568 en Buenos Aires, 1944. Edición de la versión del Inca Garcilaso según el texto de 1590 por E. Julia Martínez, Madrid, 2 vols., 1949. — Nueva trad. por D. Romano, Barcelona, 1953. — Sobre León Hebreo véase: R. Zimmels, *L. Hebraeus, ein jüdischer Philosoph der Renaissance, 1886.* — E. Solmi, *Spinoza e Leone*

## LEO

*Ebreo, 1903.* — J. de Carvalho, *L. H., filósofo, 1918.* — H. Pflaum, *Die Idee der Liebe: Leone Ebreo, 1926.* — G. Fontanesi, *Il problema dell'amore nell'opera di L. E., 1934.* — C. Dionisotti, *Appunti su Leone Ebreo, 1959.* — Para comentarios en español véase: M. Menéndez y Pelayo, Cap. VI de la *Historia de las Ideas estéticas* y tomo I de *Ensayos de crítica filosófica*, y C. Gebhard, "L. H.: su vida y su obra", *Revista de Occidente*, XLV (1934), I-46 y 113-61.

LEONARDO DA VINCI (1452-1519) nació en Vinci, en el Valle del Amo. No es este el lugar de informar sobre la vida de Leonardo, sobre su pintura, sus estudios de anatomía y fisiología, sus proyectos mecánicos, etc. Se ha discutido a veces si Leonardo fue o no un filósofo, además de ser un pintor, un inventor, etc. Estimamos que lo único que puede decirse es que abrigó opiniones que pueden ser consideradas como filosóficas, o que en su tiempo podían ser consideradas como filosóficas. Estas ideas están expresadas en apuntes —y hasta puede ser que el estar expresadas en apuntes corresponda al "modo filosófico", o supuesto "modo filosófico", de Leonardo. Las más importantes para el asunto que nos ocupa son las siguientes:

El conocimiento se obtiene por medio de la experiencia de los sentidos; se confirma también por medio de tal experiencia: "la experiencia no yerra nunca; sólo nuestros juicios yerran". La experiencia es la madre de toda certidumbre, así como de la sabiduría. Sin embargo, la experiencia sola no es suficiente para el saber; es menester también elaborarla por medio de la razón, la cual no se opone a la experiencia, sino que está simplemente por encima de ella, dominándola como lo general domina a lo particular y la ciencia es capitana de la práctica. Esta razón es expresable en principio en forma matemática, pues la matemática es el lenguaje de las leyes generales — las cuales, por lo demás, deben ser comprobadas mediante experiencia. La experiencia y la razón pueden comprender la Naturaleza, la cual sigue leyes estrictas, "inherentes a ella". Esta obediencia a estricta ley es la "necesidad", la cual es maestra y guía de la Naturaleza". Leonardo señala que hay en la Naturaleza estrictas relaciones causales, de modo que si se comprende la causa ya no

se tiene necesidad del experimento (aunque la causa puede no haberse descubierto sin el experimento).

El "paraíso de la ciencia matemática" es la mecánica, de la cual se ocupó Leonardo tratando de las nociones de peso, fuerza y "percusión", los cuales producen el movimiento y son producidos por él. Gravedad y luz son fuerzas engendradas por la transformación de un elemento en otro. Fuerza y tiempo son infinitos, en tanto que el peso es finito. El movimiento debe tratarse matemáticamente: las cuatro especies principales del mismo son el directo (línea recta), el curvo, el espiral y el circular. La fuerza que se transmite de un cuerpo que se mueve al cuerpo movido por él es el ímpetu. Todo movimiento "retiene su curso, o, mejor, todo cuerpo, cuando es movido, continuará en su curso hasta donde lo permita el poder del impulso en él residente".

Los cinco sentidos son los ministros del alma, la cual es la sede del juicio. El sentido principal es la vista — el ojo es "la ventana del alma", o sea "el principal órgano por medio del cual el entendimiento puede alcanzar la más completa y magnífica vista de las infinitas obras de la Naturaleza". En el ojo se refleja la belleza del mundo. Una noción fundamental es la proporción; toda parte de un todo debe estar proporcionada al todo.

La pintura es la más noble de las artes. La música es la hermana de la pintura. La poesía puede ser comparada con la música. La pintura "sobrepasa todas las obras humanas por la sutil especulación que está relacionada con ella". La pintura trata de la filosofía natural, como la poesía trata de la filosofía moral. La escultura es menos intelectual que la pintura y carece de muchas de sus cualidades intrínsecas. El pintor "lucha y compete con la Naturaleza"; debe obrar como un espejo, y la pintura por él producida es como "una segunda Naturaleza".

Varias son las opiniones que se han manifestado sobre el valor de las ideas filosóficas de Leonardo. Durante un tiempo se le consideró como un genio absolutamente creador no sólo en pintura, sino también en filosofía natural y en mecánica. Luego se admitió que debía de haber un "gran precursor", y Nicolás de Cusa fue mencionado con frecuencia como tal. Duhem tra-

tó de descubrir cuáles habían sido los precursores de Leonardo y halló que eran — en filosofía natural por lo menos — los físicos de la escuela de París. Ello parece cierto si tenemos en cuenta que en lo que toca, por ejemplo, a la explicación de la causa del movimiento Leonardo se adhirió por completo a la teoría del ímpetu (v.). Pero estudios llevados a cabo posteriormente (A. Koyré, E. Moody, A. Maier, S. Clagett y otros) han mostrado que en su filosofía natural y en su mecánica Leonardo se apoyó grandemente en los mertonianos (VÉASE). Todo ello ha reducido considerablemente el papel de Leonardo como "precursor de la ciencia moderna". Sin embargo, la insistencia de Leonardo en la combinación de experiencia y matemática, bien que procedente de otras fuentes, seguía la dirección en la cual iba a desarrollarse la física (mecánica, dinámica, cinemática), bien que sin llegar a establecer reglas metódicas sistemáticas a este efecto y sin definir con precisión los términos fundamentales usados. Lo que puede ser la más importante contribución filosófica de Leonardo reside en lo que se ha llamado "la anatomía de la Naturaleza"; puede ser asimismo importante su insistencia en la comprensión de la realidad a base de "modelos" que para él eran casi siempre "figuras" o algo en todo caso "figurativo" y susceptible de ser dibujado.

Las notas, apuntes, etc., de Leonardo se hallan en varios *Codici*, entre los que sobresale el *Codex Atlanticus*, ed. Giuseppe Piumati, 1894-1904. Entre otros *Codici* destacamos los publicados por Ravaisson-Mollien, 1881-1891. — De la inmensa bibliografía sobre L. destacamos: P. Duhem, *Études sur Léonard da Vinci*, 3 vols., 1906-1913. — F. Orestano, *L. da Vinci*, 1919. — A. M. d'Anghiari, *La filofia di L. da V.*, 1920. — F. M. Bongioanni, *L., pensatore*, 1935. — G. Gentile, *Il pensiero di L.*, 1941. — C. Puporini, *La mente di L.*, 1953. — K. Jaspers, *Léonard als Philosoph*, 1953 (trad. esp.: *L. como filósofo*, 1956). — F. Romero, "Leonardo y la filosofía del Renacimiento" [1952], en *Estudios de historia de las ideas*, 1953, págs. 9-29. — E. Troili, *Ricostruzione e interpretazione del pensiero filosofico di L. da V.*, 1954.

LEONCIO DE BIZANCIO (ca. 475-542/543) fue uno de los principales teólogos y filósofos del primer pe-

riodo de la filosofía bizantina (VÉASE). Influidado en algunos aspectos (en la concepción sobre el alma, por ejemplo) por Platón y los neoplatónicos, y en otros (concepción de la substancia y de la materia y la forma, procedimiento lógico) por Aristóteles y la *Isagoge* de Porfirio, pero fiel sobre todo a los Padres de la Iglesia griegos, entre ellos en particular a San Basilio, a San Gregorio de Nacianza y a San Cirilo (con ocasionales referencias a los escritos del Pseudo-Dionisio), Leoncio de Bizancio se ocupó de las cuestiones teológicas planteadas por la cristología en defensa de la fe ortodoxa y contra las herejías nestoriana y monofisita. Pero aunque la importancia y significación de su obra es ante todo teológica, su afán de precisar las nociones empleadas para evitar la heterodoxia lo condujo a largos desarrollos filosóficos. La identificación de Dios y del Ser, la distinción entre naturaleza e hipóstasis (v.), la elaboración de la noción de enhipóstasis (o naturaleza que no es una hipóstasis, pero existe en una hipóstasis) con la equiparación de enhipóstasis y substancia, fueron algunas de las contribuciones teológico-filosóficas de Leoncio, el cual influyó en este sentido sobre varios otros pensadores bizantinos, especialmente sobre Máximo el Confesor y San Juan Damasceno. En la perpetua lucha entre platónicos y aristotélicos dentro de la filosofía bizantina, Leoncio es considerado por unos como un platónico y por otros como un aristotélico, pero ya hemos visto que utiliza ambas filosofías con un fin predominantemente teológico y por eso no puede ser estrictamente adscrito a ninguna de dichas escuelas.

Las obras principales de Leoncio de importancia filosófica son sus libros contra los nestorianos y eutiquianos (*Libri tres adversus Nestorianos et Euthychianos*), la *Epilysis* y los *Treinta capítulos* (*Tringinta capita adversus Nestorium*). Se le atribuyen a veces un *De sectis*, un *Contra Nestorianos*; aunque probablemente no son de Leoncio y se deben a algún discípulo o partidario suyo. Obras en Bigne, P. G. LXXXVI. Edición de *Tringinta capita* por Dekamp en *Doctrina Patrum de incarnatione*, 1907, págs. 155-164. — Sobre Leoncio: V. Ermoni, *De Leoncio Byzantino et de ejus doctrina christologica*, 1895. — I. P. Junglas, *L. von B.*, 1908. — M. Grabmann, *Geschichte der scholasti-*

*schén Méthode*, I, 1909, págs. 104-108. — B. Tatakis, *La philosophie byzantine*, 1949, págs. 62-73 (trad. esp.: *La filosofía bizantina*, en *Historia de la filosofía*, de É. Bréhier). — A. Orbe, *La epinoia. Algunos preliminares históricos de la distinción (En torno a la filosofía de L. de B.)*, 1955.

LEQUIER (JULES) [su "nombre verdadero" era, según L. Dugas, Jules Léquier] (1814-1862) nació en Quintin (Côtes-du-Nord, Bretaña). De 1834 a 1838 estudió en la Escuela Politécnica; durante este tiempo experimentó una crisis en su fe católica y, en general, en sus creencias religiosas: la fe, que requiere la libertad, le parecía oponerse a la ciencia, que exige el determinismo. Esta crisis fue relatada por Lequier en su escrito "Le feuille de charmillé" ("La hoja de carpe"), que constituye la "Introducción" a la obra luego publicada por Renouvier con el título, ya indicado por Lequier: *Le problème de la science. Comment trouver, comment chercher une première vérité*; otros títulos sugeridos por Lequier: *Discours sur la recherche d'une première vérité*. De esta crisis se "levantó" tomando de nuevo posesión de "la fe en mi libertad mediante mi propia libertad, sin razonamiento, sin vacilación", de suerte que podía afirmar "Soy libre" y hacer desvanecerse de este modo "la quimera de la necesidad". En 1843 comenzó a enseñar en l'École Égyptienne"; por esta época tuvo lugar su encuentro con Renouvier, tan influyente en Lequier y en el posterior conocimiento de Lequier. En 1846 experimentó una gran crisis religiosa y mística. En 1848 regresó a Plerin (Bretaña) para presentar su candidatura de diputado a la Asamblea constituyente como "católico republicano". En 1851 tuvo que ser internado, pero recobró la salud y profesó (1853-1855) en Besançon y en Lons-le-Saulnier. Tras un período de soledad, crisis y desesperación se suicidó adentrándose en el mar y nadando hasta agotarse sus fuerzas.

Renouvier ha presentado la filosofía de Lequier sobre todo como una "filosofía de la libertad" y ha insistido en lo que ha sido llamado "el argumento del doble dilema". Éste consiste esencialmente en el siguiente razonamiento: (1) Admitamos ante todo que es verdadera o (a) la necesidad o (b) la libertad. Si admito (a) encuentro los

siguientes dos condicionales: (al) si afirmo la necesidad, la afirmo necesariamente; en efecto, si hay necesidad mi afirmación de la necesidad es necesaria; (a2) si afirmo la libertad, la afirmo necesariamente; en efecto, si hay necesidad mi afirmación de la libertad es necesaria. Por otro lado, si admito (b) encuentro los siguientes dos condicionales: (b1) si afirmo la necesidad, lo afirmo libremente; en efecto, si hay libertad, es libre la afirmación de la necesidad; (b2) si afirmo la libertad, la afirmo libremente; en efecto, si hay libertad es libre la afirmación de la libertad. Ahora bien, no puedo comprobar que (a1) es cierto, es decir, que hay necesidad y la afirmo necesariamente; tampoco puedo comprobar que (a2) es cierto, pero si me atengo a (a2) puedo afirmar que hay fundamentos del conocimiento y de la moral, lo que no sucede si me atengo a (a1). Por otro lado, si me atengo a (b1), hago una afirmación que no es necesaria. Sólo cuando me atengo a (b2) y afirmo la libertad libremente, estoy en la verdad y puedo establecer que hay fundamentos del conocimiento y de la moral. Así, (b2) es  $\alpha$  la vez una verdad y una afirmación salvadora. No lo es, sin embargo, totalmente, ya que debo tener en cuenta la causalidad, la cual se vuelve contra la libertad, y así sucesivamente, hasta que salgo del círculo reduciendo la causalidad misma a la libertad. La última conclusión es el resultado de una preferencia: la preferencia por la libertad.

Léon Brunschvicg (Cfr. bibliografía) criticó este argumento de Lequier mostrando que este autor compara e identifica acontecimientos y juicios, es decir, compara e identifica procesos físicos y procesos mentales. En vista de ello, puede sostener que si los primeros son necesarios ninguno de los segundos será libre, de modo que es menester que los segundos sean libres para que lo sean los primeros. Grenier (Cfr. bibliografía) indica que la crítica de Brunschvicg tiene menos importancia de lo que parece, por cuanto el argumento de referencia ocupa un lugar menos central en la filosofía de Lequier de lo que sospechaba Renouvier: se trata, dice Grenier, de un argumento que sirve para reforzar la afirmación de la libertad y no para probarla. Ezequiel de Olaso (Cfr. bi-

biografía) pone de relieve que hay que distinguir entre el argumento mismo, el cual se halla "en el cuadro general de una búsqueda de la primera verdad", y la hipótesis de la libertad, con la cual se responde "al hallazgo de una indudable realidad", de modo que el doble dilema "no prueba ni demuestra nada, porque es la exposición —que no llega a pensar su propio fundamento— de un nudo trágico. En este nudo se entrelazan dos hilos ejemplares: el determinismo como modelo de conocimiento y la libertad como 'sumum' del anhelo metafísico. La realidad es la libertad. El conocimiento es el determinismo".

Renouvier publicó la *Recherche* en una edición limitada, fuera de comercio: *La Recherche d'une première vérité, fragments posthumes de J. L., ancien élève à l'École Polytechnique*, 1865. — Varios fragmentos fueron reeditados en obras de Renouvier: *Psychologie rationnelle*, 2<sup>a</sup> ed., 1875 I, 374-93; II, 50-2, 109-23, 123-8, 128-39; *Critique philosophique*, I, 122-58, 161-84; II, 1-17, 81-107. — L. Dugas publicó "La feuille de charmillé" en *Revue de Métaphysique et de Morale*, Año XXII (1914), 153-73. — Edición de textos inéditos de L. por Jean Grenier: *La liberté. Textes inédits*, 1936. — Selección de textos por Jean Wahl, J. L. (*Introduction et choix*), 1948. — Edición de obras completas: *Oeuvres complètes*, por Jean Grenier, 1952 [Être et Penser, 33-4] [incluye: *La recherche d'une première vérité*. — *La liberté*. — *Réflexions et pensées diverses*. — *Correspondance*]. — En preparación ed. de obras completas por A. Del Noce.

Para biografía de L.: Daniel Lequier, J. L., 1963. — H. Huerre, "Compléments à la note: J. Léquier, docteur en médecine briochin, et indications biographiques sur son fils, le philosophe Jules Lequier", en *Mémoires de la Société d'émulation des Côtes-du-Nord*, t. LXXXV, 1956 (Saint-Brieuc, 1957).

Además de introducción y notas a las ediciones indicadas, véase: G. Seailles, "Un philosophe inconnu: J. L.", *Revue philosophique*, XLV (1898), 119-50. — Léon Brunschvicg, "L'orientation du rationalisme. Représentation, Concept, Jugement", *Revue de Métaphysique et de Morale*, Año XXVII (1920), 261-343, especialmente 289-90. — Jean Grenier, *La philosophie de J. L.*, 1936. — W. Hansen, *Frihedsmænd i nyere fransk filosofi*, 1940, Cap. III. — Jean Wahl, "Réflexions sur la philosophie de J. L.", *Deucalion*, 4 (1952). — Ezequiel

de Olaso, "J. L.", *La Gaceta* [Tucumán], 31-XII-1962, pág. 2. — Emile Callot, *Propos sur J. L., philosophe de la liberté. Réflexions sur sa vie et sur sa pensée*, 1962. — Xavier Tilliette, "Connaissance de J. L. (1814-1862)", *Revue de Métaphysique et de Morale*, Año LXVIII (1963), 70-84.

Hay varias tesis y memorias sobre la filosofía de L.; de la lista proporcionada por J. Grenier en la introducción a su ed. de *Oeuvres*, entresacamados: Beaugregard, *La philosophie de L.* (1905); Dufet, *L'influence de J. L. sur la philosophie de Charles Renouvier* (1908); Abbé J. Martin, *La grâce et la prédestination chez L.* (1946); F. Grangier, *Abraham ou deux chemins de la liberté* (1947).

LEŚNIEWSKI (STANISLAW) (1886-1939), nac. en Serpukhov (Polonia), se doctoró en filosofía (1912) en la Universidad Jan Kazimierz, de Lwów, bajo la dirección de Kazimierz Twardowski (v.). De 1919 hasta su muerte fue profesor de filosofía de las matemáticas en la Universidad de Varsovia, donde, con Łukasiewicz (v.) y Kotarbiński (v.) formaron el llamado "Círculo de Varsovia" (v.). Las enseñanzas y trabajos de Leśniewski influyeron grandemente sobre varios lógicos, semióticos y matemáticos polacos tales como J. Ślupecki, B. Sobociński, A. Tarski (v.), y especialmente sobre sus discípulos más inmediatos, M. Wajsberg y A. Lindenbaum.

Siguiendo la tradición inaugurada en Polonia por Twardowski de una "filosofía como ciencia rigurosa" en el sentido de Brentano y del antipsicologismo de Husserl y Frege, Leśniewski se interesó pronto por la fundamentación de la matemática. Los *Principia Mathematica*, de Whitehead-Russell, y los trabajos de Łukasiewicz, fueron importantes en la formación de Leśniewski, el cual se consagró a la investigación de las cuestiones lógicas y semánticas, pero sin llegar, hasta 1922 ó 1923, y especialmente hasta 1927, a resultados que le parecieran satisfactorios. Por este motivo repudió luego sus primeros trabajos y consideró como representativos de su pensamiento solamente los que E. C. Luschei (*op. cit. infra*) llama "obras maduras": la serie de trabajos sobre fundamentación de las matemáticas (1927-1938).

Leśniewski continuó en su fundamentación de las matemáticas la obra de Frege, Whitehead y Russell, pro-

duciendo un sistema de lógica formalizada completo. Sin embargo, la elaboración de una lógica formalizada no significaba para Leśniewski la adhesión a un puro formalismo sintáctico. Leśniewski rechazó desde muy pronto tanto el realismo platónico como la pretensión de construir cálculos enteramente independientes de toda interpretación semántica. Desde el punto de vista ontológico (en el sentido usual, y no todavía leśniewskiano, de 'ontológico'), Leśniewski se inclinó hacia un nominalismo moderado y se aproximó, como lo han puesto de relieve Kotarbiński y Chwistek (que influyeron en él en este respecto) a ciertas posiciones aristotélicas, hasta el punto de que su pensamiento ha sido caracterizado, filosóficamente hablando, como una síntesis de ontología aristotélica y lógica matemática. Leśniewski adoptó un punto de vista que puede llamarse "contextualista", y que consiste esencialmente en hacer depender los significados dados a las expresiones usadas, del contexto o contextos en los cuales aparecen. Estos contextos, por lo demás, no son arbitrarios: Leśniewski se opuso a todo ficcionalismo y pragmatismo tanto en la fundamentación de la matemática como en la conceptualización científica.

En el curso de sus trabajos, Leśniewski elaboró primero lo que llamó "mereología", pasando luego a la "ontología" y, finalmente, a la llamada "prototética". Sin embargo, en el orden sistemático lo básico es la prototética; sobre ella se funda la ontología; y sobre la prototética y la ontología, la mereología. La prototética es una lógica proposicional indefinidamente extensible — una lógica de constantes y variables de todos los tipos semánticos posibles, con un sistema de conectivas y de "functores" por medio de los cuales se engendran conectivas. La ontología es una lógica de nombres, de verbos y de "functores" de expresiones nominales y verbales. La mereología es una teoría de los todos y las partes y de las relaciones más generales posibles entre ellos; se ha llamado asimismo "un cálculo de individuos". La mereología trata de conjuntos colectivos y de clases colectivas tratados como individuos formados por sus elementos constituyentes o ingredientes. Dentro de la mereología está incluida un álgebra

booleana indefinidamente extensible.

Los primeros trabajos de Leśniewski son: "Przyczynek do analizy zdan egzystencjalnych", *Przegląd filozoficzny*, XIV (1911) ("Contribución al análisis de las proposiciones existenciales"). — "Proba dowodu ontologicznej zasady sprzeczności", *ibid.* XV (1912) ("Ensayo de probar el principio ontológico de contradicción"). — "Czy prawda jest tylko wieczna i odwieczna?", *Nowe Tory*, XVIII (1913) ("¿Es la verdad sólo eterna o es a la vez eterna y sempiterna?"). — "Krytyka logicznej zasady wyłączonego srodka [debe ser: srodka]", *Przegląd filozoficzny*, XVI (1913) ("Crítica del principio lógico del tercio excluso"). — "Czy klasa klas, nie podporządkowanych sobie, jest podporządkowana sobie?", *ibid.*, XVII (1914), 63-75 ("¿Pertenece a sí misma la clase de las clases que no pertenece a sí misma?"). — *Podstawy ogólnej teorii mnogości*, I, 1916 (*Fundamentos de una teoría general de conjuntos colectivos*) [Parte II no fue publicada; reformulación de sus resultados en el trabajo publicado en 1928 mencionado *infra*].

Los "trabajos maduros" de Leśniewski están constituidos principalmente por la serie "O podstawach matematyki" ("Sobre los fundamentos de la matemática") publicada en *Przegląd filozoficzny*, vols. XXX-XXXIV (1927-1931); XXX (1927), 164-206; XXXI (1928), 261-91; XXXII (1929), 60-101; XXXIII (1930), 77-105; XXXIV (1931), 142-70. — Trad. alemana, con algunos cambios y observaciones, de varios de los anteriores trabajos en: "Über Funktionen, deren Felder Gruppen mit Rücksicht auf diese Funktionen sind", *Fundamenta Mathematica*, XIII (1929), 319-32. — "Grundzüge eines neuen Systems der Grundlagen der Mathematik", *ibid.*, XIV (1929), 1-81. — "Über die Grundlagen der Ontologie", *Comptes Rendus des séances de la Société des Sciences et des Lettres de Varsovie*. Clase III, vol. XXIII (1930), 111-32. — "Über Definitionen in der sogenannten Théorie der Deduktion", *ibid.*, XXIV (1931), 289-309. — Véase también "Grundzüge eines neuen Systems der Grundlagen der Mathematik", *Collectanea Logica*, I (1938), 61-144 [destruido durante la guerra; quedan pocas separatas en bibliotecas]. — "Einleitende Bemerkungen zur Fortsetzung meiner Mittelung unter den Titel Grundzüge eines neuen Systems der Grundlagen der Mathematik", *ibid.*, págs. 1-60. — Se anuncia selección y trad. inglesa de trabajos de Leśniewski por Stors McCall con el título *Polish Logic*.

Sobre Leśniewski véase: Boleslaw Sobociński, "L'analyse de l'antinomie Russellienne par L.", *Methodos*, I (1949), 94-107, 220-28, 308-16; *ibid.*, II (1950), 237-57. — Jerzy Stupecki, "St. Leśniewski's Protothetics", *Studia Logica*, I (1953), 44-111. — *Id.*, *id.*, "S. Lesniewski's Calculus of Names", *ibid.*, III (1955), 7-70. — Eugene C. Luschei, *The Logical Systems of L.*, 1962 [Studies in Logic and the Foundations of Mathematics, ed. L. E. I. Brouwer, E. W. Beth, A. Heyting].

LESSING (GOTTHOLD EPHRAÏM) (1729-1781) nació en Kamenz (Sajonia) y residió durante unos años en Berlín, en la época de Federico el Grande. En 1760 se trasladó a Hamburgo (que dio nombre a su *Dramaturgia hamburguesa*) y en 1770 a Woltenbüttel, donde ejerció el cargo de bibliotecario del Duque.

Lessing se interesó especialmente por cuestiones de filosofía de la religión y de estética. Sus ideas en filosofía de la religión parecen muy lejos de ser coherentes o, en todo caso, no parecen muy sistemáticas. Por un lado, Lessing destacó el carácter trascendente de las verdades religiosas, las cuales no dependen, a su entender, ni de la tradición ni de la historia y, de consiguiente, de ninguna revelación dentro de la historia. Estas verdades son, pues, superiores a toda comprensión total. Por otro lado, Lessing indicó que la verdad es efectivamente revelada a través de la historia, de modo que la revelación desempeña en la Humanidad un papel similar al que desempeña la educación en cada individuo: la revelación (y, por tanto, la verdad) va apareciendo progresivamente. Finalmente, manifestó frecuente hostilidad a la religión revelada y, en rigor, a todas las religiones reveladas, poniendo de manifiesto que el verdadero contenido de la religión son las enseñanzas morales, accesibles a la razón humana universal, e indiferentes a toda manifestación de una realidad trascendente en la historia. Así, en su drama *Natán el Sabio* presenta a las tres religiones reveladas, la cristiana, la mahometana y la hebrea, como coincidentes en una verdad superior racional y, por tanto, todas ellas juntamente verdaderas, pero cada una de ellas de por sí falsa.

Es posible unificar de algún modo estas ideas de Lessing poniendo de manifiesto que acaso lo que el autor quería mostrar era que lo que se llama

"revelación" es lo mismo que lo que puede llamarse "razón" y que la revelación (o la razón) se despliegan a través de la historia, constituyendo el progreso de la Humanidad, de modo similar a como, según su famosa parábola, la Verdad se va conquistando paulatinamente, y aun esta conquista de la Verdad es preferible a la Verdad misma. En todo caso, muchos críticos han considerado a Lessing como un "racionalista ilustrado" en materia de filosofía de la religión, y, en último término, como un panteísta, que se entusiasmó, al parecer, con la doctrina de Spinoza.

Importantes e influyentes fueron las ideas estéticas de Lessing, en particular las desarrolladas con motivo de sus meditaciones a propósito del famoso grupo escultórico conocido por el nombre de la figura de "Laocoonte", la cual, como es sabido, expresa el dolor sin acompañarlo de la expresión del grito. Lessing distingue entre artes plásticas (especialmente, pintura) y poesía. La pintura no es temporal o sucesiva y representa principalmente cuerpos; la poesía es sucesiva y representa principalmente acciones. Para representar las acciones, la pintura debe, pues, "fijarlas" en un momento privilegiado. Para representar los cuerpos, la poesía debe, pues, describirlos a través de las acciones.

Obras principales: *Das Christentum der Vernunft*, 1753 (*El cristianismo de la razón*). — *Pope, ein Metaphysiker*, 1755 (P., un metafísico). — *Über die Wirklichkeit der Dirige ausser Gott*, 1763 (*Sobre la realidad de las cosas fuera de Dios*). — *Laokoon*, 1766. — *Hamburgische Dramaturgie*, 1767-1769 (trad. esp.: *Teorías dramáticas*, 1944). — *Wolfenbütteler Fragmente eines Ungenannten*, 1774-1778 [ed. y comentario de *Apologie, oder Schutzschrift für die vernünftige Verehrer Gottes*, de Reimar] (*Fragmentos de Wolfenbüttel de un desconocido* [ed. y com. de la *Apología o defensa de los adoradores racionales de Dios*, de R.]). — *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, 1780 (trad. esp.: *La educación del género humano*). — La "fábula sobre la verdad" está en *Eine Duplik* (1778).

Ediciones de obras: *Sämtliche Schriften*, 30 vols., ed. K. G. Lessing, 1781-1794; 13 vols., ed. K. Lachmann, 1838-1840; 23 vols., ed. K. Lachmann y F. Muncker, 1886-1924; 25 vols. [más 2 vols. de Indices], ed. J. Petersen y W. von Olshausen, 1925-1935.

Véase Kuno Fischer, *L. als Reformator der deutschen Literatur*, 2 partes, 1881. — A. Frey, *Die Kunstform des Lessingschen Laokoon*, 1905. — Christoph Schrempf, *L. als Philosoph*, 1906, 2ª ed., 1921. — P. Lorentz, *Lessings Philosophie*, 1909. — P. Werle, *L. und das Christentum*, 1912. — W. Oehlke, *L. und seine Zeit*, 2 vols., 1919, 2ª ed., 1929. — Hans Leisegang, *Lessings Weltanschauung*, 1931. — Folke Leander, *L. als ästhetischer Denker*, 1942. — A. von Arx, *L. und die geschichtliche Welt*, 1944. — O. Mann, *L. Sein und Leistung*, 1948. — Véase también: W. Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*, 1905 (trad. esp.: *Vida y poesía*, págs. 15-135) y Emilio Estiú, "Notas sobre la metafísica de L.", *Notas y Estudios de Filosofía*, II (1951), 295-314, e introducción a su trad. de *La educación del género humano*, cit. *supra*.

LESSING (THEODOR) (1872-1933) nació en Hanover y fue profesor en la Escuela Superior Técnica de la misma ciudad. En sus estudios de filosofía y axiomática de los valores, Theodor Lessing recibió sobre todo la influencia de Husserl y en particular de la doctrina husserliana de la "objetividad". Ahora bien, el "objetivismo" de Lessing quedó pronto desplazado, por lo menos en tanto que tema de preocupación, por un vitalismo *sui generis* y por un "activismo" que destacaba la importancia de la vida práctica (tanto contra la mera teoría como contra la nuda acción). Lessing considera, en efecto, que el imperio de la teoría y de la acción violenta y transformadora de lo real han sido la característica de la existencia del hombre de Occidente. A ello se debe, por lo demás, el hecho de que este tipo de hombre se haya dejado arrastrar por el torbellino de la "historia". Ahora bien, según lo había anticipado ya en su "filosofía como acción" y desarrollado en su obra acerca de la historia como acto de otorgar sentido a lo sin-sentido, Lessing estima que sólo una decisión que afecte fundamentalmente a la naturaleza de la vida y del tiempo podrá invertir la dirección del citado movimiento. De ahí que propugne un antihistoricismo, pero no como resultado de la adhesión a un "naturalismo" en el cual tenga aún influencia el modo de consideración de las ciencias naturales, sino como consecuencia de una visión de lo real en el cual lo histórico y todo lo "procesual" apare-

## LET

cen como desprovistos de sentido, como productos de un afán insensato de movimiento que aleja a la vida humana de sus propias y auténticas fuentes. El anti-historicismo de Lessing afecta, así, menos a la historiografía que a la vida humana; el "retorno al Oriente" y a todas las formas estáticas y extáticas de vida es una de las obligadas consecuencias de semejante decisión y de esta acción destinada a suprimir la acción.

Obras: "Studien zur Wertaxiomatik", *Archiv für systematische Philosophie*, N. F. XIV (1908), 58-93 (trad. esp.: *Estudio acerca de la axiomática del valor*, 1959 [Centro de Estudios filosóficos. Univ. de México. Cuad. 3]. — *Philosophie der Tat*, 1914 (*Filosofía de la acción*). — *Die Geschichte als Sinnggebung des Sinnlosen*, 1919, 5ª ed., 1929, nueva ed., 1962 [con postscriptum por Ch. Gneuss] (*La historia como acto de otorgar sentido a lo sin sentido*). — *Europa und Asien oder Der Mensch und das Wandellose. Sechs Bücher wider Geschichte und Zeit*, 1923 (5ª ed. con el título: *Europa Und Asien. Untergang der Erde am Geist*, 1930; trad. esp.: *Europa y Asia. La decadencia de la tierra por obra del Espíritu*, 1945). — *Nietzsche*, 1925. — *Daemonen*, 1929. — *Deutschland und seine Juden*, 1933 (*Alemania y sus judíos*) — Ed. de sus obras: *Gesammelte Schriften*, 10 vols.: I, 1935. — Véase Wolf Goetze, *Die Gegensätzlichkeit der Geschichtsphilosophie O. Spenglers und Th. Lessings*, 1930 (Dis.).

LETRA. En varios artículos sobre conceptos o problemas lógicos hemos usado el término 'letra' con diversas cualificaciones: 'letra sentencial', 'letra argumento', 'letra predicado'. Resumiremos aquí los sentidos en que han sido tomadas dichas expresiones.

Las letras sentenciales son las letras que representan sentencias (véase SENTENCIA). Tales letras son: 'p', 'y', 'y', 's', 'y', 'q', 'r', 's', 'y', 'y', 'z', 'v', etc. Cuando estas letras representan proposiciones reciben el nombre de letras proposicionales.

Las letras argumentos son las letras que representan argumentos (es decir, en el vocabulario tradicional, sujetos) en un esquema cuantificacional (véase CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL Y CUANTIFICADOR). Tales letras son 'w', 'v', 'y', 'z', 'w', 'x', 'y', 'z', 'w', 'x', 'y', 'z'. En ocasiones dichas letras reciben el nombre de variables.

## LEU

Las letras predicados son las letras que representan verbos (es decir, predicados) en un esquema cuantificacional. Tales letras son 'F', 'G', 'H', 'F', 'G', 'H', 'F', 'G', 'H', etc.

Para la lectura de las letras argumentos y letras predicados en los esquemas cuantificacionales, véase el comienzo de CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL Y CUANTIFICADOR.

LEUCIPO (fl. 450 antes de J. C.) es considerado como discípulo de Parménides o de Zenón de Elea y como maestro —o precursor— de Demócrito. Según algunos autores nació en Elea; según otros, en Abdera; según otros, en Mileto. Las noticias que se tienen acerca de su vida y de su doctrina son, en verdad, tan escasas que ya en la Antigüedad se dudaba de la existencia del filósofo. Según Diógenes Laercio (IX, 31), Leucipo opinaba que el universo es infinito, que una parte del mismo está llena y otra vacía. La parte llena está constituida por "elementos": los átomos. Estos átomos son muy numerosos y giran en forma de torbellino, de forma que los más ligeros se colocan en la superficie y los más pesados en el centro. Este movimiento de los átomos no tiene lugar, empero, al azar, sino siguiendo la razón y la necesidad. Según Aristóteles (*de gen. et. corr.*, I, VIII 325 a 23), Leucipo mantuvo que mientras lo real en sentido estricto es algo lleno, este algo no es único, sino múltiple (en rigor, compuesto de un número infinito de elementos), produciéndose las cosas por unión de tales elementos en el vacío y destruyéndose las cosas por la separación de tales elementos dentro del vacío.

Véase Diels-Kranz, 67 (54) y V. E. Alfieri, *Gli Atomisti*, 1936. — Véase P. Bokownew, *Die Leukippfrage*, 1911, así como las obras citadas en la bibliografía de los artículos ATOMISMO y DEMÓCRITO.

LÉVY-BRUHL (LUCIEN) (1857-1939) nació en París y profesó desde 1899 en la Sorbona. En oposición al apriorismo formalista y a toda moral teórica, Lévy-Bruhl intentó mostrar que la moral no es sino un hecho concreto dado en cada una de las situaciones históricas y en cada una de las distintas agrupaciones sociales. La "ciencia de las costumbres" explica, pues, todas las teorías morales antes concebidas como intemporal-

## LEV

mente válidas. Esta relativización de lo moral no equivale sin embargo, en la intención del autor, a una mera disolución en la arbitrariedad y en la fantasía; lo moral se da, efectivamente, de un modo concreto y depende de la situación determinada, pero dentro de esta misma situación tiene un valor absoluto. Sin embargo, no sólo la moral es una función de la sociedad y del momento histórico en que se desarrolla, sino que lo es también la actitud mental y el modo como el hombre se enfrenta ante el mundo. Esta diferencia puede comprenderse sobre todo mediante el estudio de las sociedades primitivas (véase PRIMITIVO), al cual ha dedicado Lévy-Bruhl la mayor parte de su obra. Dicho estudio muestra que en la sociedad "primitiva" existe una mentalidad completamente distinta de la que posee la sociedad "civilizada". La relación entre una y otra no es la relación de lo simple a lo complejo, sino una relación de estructuras. Así, el hombre primitivo posee, según Lévy-Bruhl, una mentalidad "prelógica", una forma de pensar que no se halla sometida a la ley de contradicción, sino que, basada en la imagen y en la representación mítica, admite la identidad de seres contrarios en virtud de una "participación" que nada tiene que ver con las exclusiones lógicas. Esta mentalidad, que de modo tan característico se revela en los pueblos primitivos del pasado y del presente, no resiste, pues, ninguna comparación con el modo de pensar "civilizado" y tiene con su peculiar condición todas las formas de su vida social.

Obras: *Quid de Deo Séneca senserit*, 1884 (tesis). — *L'idée de responsabilité*, 1884 (tesis). — *La philosophie de Jacobi*, 1894. — *La philosophie d'A. Comte*, 1900. — *La morale et la science des moeurs*, 1903 (trad. esp.: *La moral y la ciencia de las costumbres*, 1929). — *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1910 (trad. esp., 1947). — *La mentalité primitive*, 1922. — *L'âme primitive*, 1927. — *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, 1931. — *La mythologie primitive*, 1935. — *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, 1938. — *Les carnets de L. Lévy-Bruhl*, prefacio de M. Leenhardt, 1949. — P.-M. Schuhl, G. Bourgin, M. Cohen, É. Gilson, D. Davy et al., artículos sobre L.-B. en *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, LXXXII

## LEW

(1957), 397-576. — Jean Cazeneuve, *L. L.-B.*, 1963.

LEWES (GEORGE HENRY) (1817-1878) nació en Londres. Célebre en la historia de las biografías literarias inglesas por su íntima relación con George Eliot, fue un entusiasta partidario de Comte, cuyas doctrinas propagó en escritos y por su actuación en la *London Positivist Society*, fundada en 1867. Al positivismo comtiano agregó Lewes luego tendencias procedentes del evolucionismo spenceriano. A base del positivismo y del evolucionismo Lewes bosquejó una doctrina filosófica que, aunque se declaraba antimetafísica, reconocía la existencia de "lo metaempírico", concepto que designa cuanto no encaja exactamente en la experiencia positiva. Esa realidad es, por una parte, lo incognoscible, y en este sentido Lewes defiende un agnosticismo terminante. Por otra parte, sin embargo, lo metaempírico fundamenta el ser de lo empírico y no puede ser enteramente separado de él. El método positivo y empírico consiste, por lo pronto, en un proceso de eliminación del elemento metaempírico, pero como este último no puede quedar, por principio, enteramente eliminado, es necesario completar dicho método por medio de una consideración metafísica no especulativa, pero sí comprensiva y sintética. De ahí que haya en Lewes el intento, manifestado en varias de las direcciones de la filosofía contemporánea, de "salvar" la metafísica haciendo de ella la ciencia del conocer sintético, el cual, por lo demás, no puede reducirse analíticamente a los elementos dados a las diferentes ciencias. La concepción de lo metaempírico supone, pues, para Lewes, la admisión del carácter últimamente sintético de lo real, el cual se revela en el curso de la evolución (v.). A Lewes se debe la noción de realidad "emergente" desarrollada por G. Lloyd Morgan (véase EMERGENTE).

Obras filosóficas: *A Biographical History of Philosophy*, 2 vols., 1845-1846. — *Comtes Philosophy of the Positive Sciences*, 1853. — *the Philosophy of Common Life*, 2 vols., 1859-1860. — *Aristotle: a Chapter from the History of Science, including an Analysis of Aristotle's Scientific Writings*, 1864. — *Problems of Life and Mind*. Primera serie: *The Foundations of a Creed* (I, 1874;

## LEW

II, 1874). Segunda serie: *The Physical Basis of Mind* (III, 1877). Tercera serie: *Problems I: A Study of Psychology* (IV, 1879). Tercera serie: *Problems II, III, IV* (V, 1879). — Véase G. Grassi Bertazzi, *Esame critico della filosofia di G. H. L.*, 1906.

LEWIN (KURT) (1890-1947) nac. en Mogilno (Posnanía), estudió en Berlín, en cuya Universidad fue "profesor extraordinario" (1927-1933). Emigrado a Estados Unidos a consecuencia del régimen nacionalsocialista, fue profesor en las Universidades de Stanford (California), Cornell (Ithaca, New York), Iowa y en el M. I. T. (Massachussets Institute of Technology). Lewin llevó a cabo numerosas investigaciones psicológicas a base de la teoría de la estructura (VÉASE), pero con mucha independencia de los demás autores estructuralistas, hasta el punto de que puede ser calificado de funcionalista más bien que de estructuralista. En efecto, Lewin desarrolló una psicología funcional y topológica para cuya elaboración usó como instrumento la topología matemática. Su intención principal fue la descripción de las situaciones psicológicas engendradas por motivaciones, presentando un marco de los acontecimientos posibles dentro de lo que llamó "el espacio vital". Los conceptos de fuerza psicológica (o vector) y de campo de fuerza fueron empleados para determinar los acontecimientos que tienen lugar dentro del mencionado "espacio". Importancia capital tiene en la psicología de Lewin la noción de ambiente, pero hay que tener presente que se trata principalmente de un ambiente psicológico, es decir, de la relación del sujeto considerado con otros en situaciones determinadas. Las reacciones de los sujetos son estudiadas en términos de "posibilidades funcionales". A tal efecto Lewin usó, entre otros conceptos, los de valencia positiva y negativa, que son propiedades de una "región" o "sistema" dados y que permiten explicar los procesos internos y externos de la motivación. Pues la conducta es entendida en relación con las necesidades internas, pero también, y especialmente, en relación con la situación total organizada y estructurada por el organismo estudiado. Junto a los conceptos mencionados Le-

## LEW

win emplea los de dirección y distancia, que funcionan como elementos dentro del ambiente psicológico.

Obras: *Der Begriff der Genese in Physik, Biologie und Entwicklungsgeschichte. Untersuchungen zur vergleichenden Wissenschaftslehre*, 1926 (*El concepto de génesis en la física, biología e historia de la evolución. Investigaciones para la doctrina comparada de la ciencia*). — *Gesetz und Experiment in der Psychologie*, 1927 (*Ley y experimento en la psicología*). — *Die Entwicklung der experimentellen Willenspsychologie und die Psychotherapie*, 1929 (*La evolución de la psicología experimental de la voluntad y la psicoterapia*). — *Die psychologische Situation bei Lohn und Strafe*, 1931 (*La situación psicológica en la recompensa y en el castigo*). — *A Dynamic Theory of Personality*, 1935. — *Principles of Topological Psychology*, 1936. — *The Conceptual Representation and the Measurement of Psychological Forces*, 1938 [Contributions to Psychological Theory, I, 4]. — *Resolving Social Conflicts*, 1948 [trabajos de 1935-1946 sobre dinámica de grupo, ed. por G. Weiss Lewin]. — *Field Theory in Social Science*, 1951. — Véase S. H. MacColl, *A Comparative Study of the Systems of Lewin and Koffka*, 1939 [Contributions to Psychological Theory, II, 1]. — R. W. Leeper, *Lewin's Topological and Vector Psychology*, 1943.

LEWIS (LARENCE] IRVING) nac. (1883-1964) en Stoneham (Massachusetts, Estados Unidos), estudió en la Universidad de Harvard y fue profesor auxiliar en la Universidad de California (1914-1920) y profesor en la de Harvard (de 1920 hasta su jubilación en 1953; profesor titular desde 1930). Lewis se dio a conocer primero por su manual de lógica simbólica en el cual presentó su lógica modal y su cálculo de modalidades. Por lo pronto, descartó la noción de explicación (v.) material y basó el cálculo lógico en la implicación estricta. La razón aducida para introducir esta modificación era que la implicación material impedía ejecutar inferencias partiendo de suposiciones falsas; en efecto, la relación designada por Boole y Russell mediante el término 'implica' es de tal índole que no puede poner en claro lo que implicaría una proposición falsa si fuese verdadera. De este modo se abrió paso a la modalidad, ya que las categorías modales de la intensidad resultaron in-

dependientes de las verdades materiales. Nos hemos referido con más detalle al cálculo modal de Lewis en el artículo MODALIDAD.

Según propia confesión, sus investigaciones en el campo de la lógica y en el de la aplicación de ésta a la matemática condujeron a Lewis a plantearse problemas epistemológicos. En efecto, la estrecha relación entre la matemática y la ciencia hace que todo avance en la primera repercuta en la cuestión de cómo las proposiciones matemáticas pueden aplicarse a los enunciados empíricos. Era en alguna medida el problema kantiano, que Lewis atacó sirviéndose de los progresos realizados en lógica y aprovechando concepciones de Peirce, James y Dewey — especialmente el primero. La teoría del conocimiento resultante fue llamada por Lewis "pragmatismo conceptual". En sustancia consiste en sostener que si bien la verdad *a priori* es propia únicamente de los conceptos, la elección de un sistema de conceptos está pragmáticamente determinada. Para probar esta tesis Lewis examinó en detalle la naturaleza de los conceptos en cuanto "conceptos puros", es decir, "la intensión lógica o connotación de los términos"; la naturaleza de "lo dado" en la experiencia y el modo, o modos, como se adquiere el conocimiento de los objetos. Se planteó entonces la cuestión de cómo se aplican los conceptos a la experiencia y rechazó las soluciones "clásicas" del fenomenalismo (y de Kant), del idealismo y del realismo. Según Lewis, no hay ninguna contradicción entre la tesis de que el conocimiento es relativo y la tesis de que el objeto que se trata de conocer es independiente del modo de conocerlo. Al mismo tiempo, sólo puede hablarse de conocimiento cuando es conocimiento poseído por un sujeto (*mind*). Esto, que parece una paradoja, no lo es, según Lewis; en efecto, y entre otras razones, "la validez del entendimiento no concierne a la relación entre la experiencia y lo que usualmente se llama Objeto independiente; concierne a la relación entre esta experiencia y otras experiencias que aspiramos a anticipar usando tal experiencia como clave" (*Mind and the World Order*, Cap. VI). Ello quiere decir que es erróneo tratar del conocimiento como si todo consistiera en ver si una determinada

proposición sobre un objeto está o no condicionada por la estructura del sujeto que conoce; lo que llamamos "conocimiento" es de algún modo un "todo", esto es, un sistema u orden de conceptos, y hay que ver a estos conceptos en sus relaciones mutuas. Lo *a priori*, siendo analítico, no puede prescribir nada a la experiencia; lo *a priori* no es una verdad material, sino puramente formal. Por otro lado, toda interpretación de entidades o acontecimientos particulares y todo conocimiento de objetos es solamente de carácter probable. Parece, así, que no pueda haber ningún contacto entre lo *a priori* (o una certidumbre completa) y la experiencia (en la cual hay sólo probabilidad). Pero resulta que "no podemos capturar la verdad de la experiencia si carecemos de una red para aprehenderla" (*op. cit.*, Cap. IX). Así, el sistema de conceptos de que aquí se habla consiste en un modo de usar tales conceptos con vistas a alcanzar el mejor conocimiento posible de los objetos dados a la experiencia. La experiencia es cognoscible sólo en cuanto es "ordenada", y el orden mismo no deriva de la experiencia. No deriva, sin embargo, de un sujeto trascendental; deriva, si se permite usar este término, de su aplicabilidad. Por lo demás, esta aplicabilidad no exige que el conocimiento resultante sea absolutamente cierto, en el sentido de que su negación fuera contradictoria. Para conocer científicamente la Naturaleza basta presuponer la existencia de cosas y de regularidades; no es menester presuponer la existencia de uniformidades absolutas (para completar esta información sobre la epistemología de Lewis, véase A PRIORI).

Lewis desarrolló más sus ideas sobre el conocimiento con un estudio acerca de nociones fundamentales tales como denotación, comprensión, significación, etc., de que hemos dado cuenta brevemente al final del artículo CONNOTACIÓN. Lewis examinó la relación entre proposiciones empíricas y proposiciones en las cuales se expresan juicios de valor y trató de mostrar que en estas últimas se plantean problemas similares a los que se plantean en las primeras. También para las proposiciones en las cuales se expresan juicios de valor hay que admitir un contenido dado por la experiencia y a la vez un elemento *a priori* sin el

cual las valoraciones serían meramente subjetivas y en la mayor parte de los casos arbitrarias.

Obras: *A Survey of Symbolic Logic*, 1918. — *The Pragmatic Element in Knowledge*, 1926 (The Howison Lecture), 1926. — *Mind and the World Order*, 1929. — *Symbolic Logic*, 1932 (en colaboración con C. H. Langford). — *An Analyste of Knowledge and Valuation*, 1946. — *The Ground and Nature of the Right*, 1955 [Woodbridge Lectures]. — El sistema de implicación estricta presentado en el *Survey* fue preparado por varios escritos anteriores de Lewis, entre ellos: "Implication and the Algebra of Logic" (*Mind*, XXI, 1913). — "A New Algebra of Implications and Some Consequences" (*Journal of Philosophy, Psych.*, X, 1913). — "The Calculus of Strict Implication" (*Mind*, XXIII, 1914). — "The Matrix Algebra for Implications" (*Journal of Philosophy, Psych.*, XI, 1914). — "The Issues Concerning Material Implication" (*ibid.*, XIV, 1917).

LEXIS. Véase SENTENCIA.

LEY. En sentido primario se entiende por 'ley' una norma o, más usualmente, un conjunto de normas obligatorias. La obligación puede ser jurídica o moral o las dos al mismo tiempo. El fundamento de la ley puede hallarse en la voluntad de Dios (sea la pura verdad "arbitraria" o la "voluntad racional"), en la voluntad de un legislador, en el consenso (general o bien mayoritario) de una sociedad o en las exigencias de la razón (razón que se supone eterna e idéntica en todos los hombres). Según que se acentúe la voluntad o la razón en el origen y fundamentación de la ley se habla de interpretación voluntarista o intelectualista de la misma. Algunos autores niegan que la voluntad o la razón solas puedan desempeñar un papel determinante o decisivo y se inclinan a considerar que aunque sin decisión voluntaria no puede haber ley, ésta carece de consistencia si no va apoyada por la razón.

En sentido específicamente religioso se habla de ley divina como del precepto o conjunto de preceptos revelados por Dios a los hombres. En el judaísmo la Ley constituía el motor de vinculación del pueblo elegido a Dios: por la Ley el hombre debía cumplir los mandamientos, y Dios debía ser fiel a su promesa. Se ha discutido mucho si los preceptos conté-

## LEY

nidos en la ley divina son exactamente los mismos que los contenidos en la llamada "ley natural"; esta discusión es en muchos respectos análoga a la que se ha suscitado entre la religión (VÉASE) y la moral.

Kant ha indicado que lo peculiar de toda ley es la universalidad en su forma. No hay, en efecto, excepciones para las leyes. Ahora bien, según que la ley se cumpla inexorablemente o según que *tenga que cumplirse, pero pueda no cumplirse*, es usual distinguir entre dos tipos de ley: la *ley natural* (científica) y la *ley moral* (ética). La primera no puede ser violada; la segunda puede serlo. Por eso podemos decir que las leyes naturales se expresan en un lenguaje indicativo y las leyes morales se expresan en un lenguaje prescriptivo. La ley natural es la que rige en el reino de las causas; la ley moral es la que rige en el reino de los fines o de la libertad. La primera es, pues, la expresión de las relaciones constantes observadas en los fenómenos de la Naturaleza, las llamadas regularidades naturales. La segunda es la expresión de un imperativo, es decir, de un principio objetivo y válido de legislación universal, a diferencia de la máxima, que es el principio subjetivo, y del precepto, que se aplica a un acto único. La ley natural, en suma, es comprobatoria; la ley moral, imperativa. Ahora bien, hay, según Kant, una diferencia entre ley moral e imperativo (VÉASE): la ley moral *aparece* al hombre *como un imperativo*, el cual puede mandar a un ser perfecto (en cuyo caso la ley moral es la ley de santidad) o a un ser imperfecto (en cuyo caso la ley moral es la ley del deber [v.], que exige reverencia). A dichos tipos de ley podría agregarse la *ley teleológica*, que se observa ya en la Naturaleza considerada como un todo perfecto, y que quizás en el pensamiento de Kant representa un tránsito —y a la vez una síntesis— de la razón teórica y de la razón práctica y, por lo tanto, del reino de las causas y del reino de la libertad. En tal caso habría un fundamento común para los dos tipos de ley.

El problema de la ley en la ciencia ha sido muy debatido en la epistemología contemporánea. Parte ésta de la tesis de que la ley en la ciencia natural se refiere siempre al carácter

## LEY

de necesidad de un grupo de hechos, a la comprobación empírica de una regularidad, comprobación efectuada generalmente por inducción, por el "paso del fenómeno a la ley". La cuestión de la validez absoluta de la ley científica, su necesidad, es así diversamente entendida según la doctrina sustentada acerca de la realidad física. Algunos, como Mach, indican que las leyes físicas son reglas para construir proposiciones empíricas. Otros, como Le Roy, manifiestan que las leyes son convenciones arbitrarias y apriorísticas. Para Dambaska, las leyes físicas son objeto de un conocimiento empírico de carácter general. Algunos hacen de la ley simplemente una hipótesis, y del conjunto de leyes de una ciencia un conjunto de hipótesis cuyo valor consiste sólo en la mutua coherencia. Otros aspiran, en la medida de lo posible, a una axiomatización de las leyes (véase AXIOMA). En general, mientras unos sostienen que la ley expresa sólo relaciones entre fenómenos o que tiene un valor estadístico, otros señalan que la necesidad de la ley se origina en el hecho de que se refiere a esencias o, si se quiere, a los "objetos formales". La necesidad de la ley no implica, sin embargo, la necesidad de un fenómeno contingente; la ley indica que tal fenómeno ha de producirse según una ley determinada, pero no que el fenómeno en cuestión —tal determinado fenómeno singular— haya forzosamente de producirse.

Aun dentro de la misma noción de ley natural (llamada a veces "ley científica") se ha distinguido con frecuencia entre varios tipos de leyes. He aquí algunas de las distinciones propuestas.

Por un lado se ha distinguido entre ley causal y ley estadística. La primera es considerada como el tipo de ley que rige en un sistema determinista; la segunda, en cambio, puede admitir (aunque no es necesario que lo admita) un indeterminismo (VÉASE). Esta distinción, aunque útil a ciertos efectos, puede inducir a confusiones, ya que la llamada "ley estadística" no tiene por qué dejar de ser "causal".

J. Kemeny ha hablado de tres tipos de leyes: (1) Un tipo de ley que constituye una *descripción completa*, como ocurre en la ecuación  $S = \frac{1}{2} g t^2$  (Galileo); (2) un tipo de ley que se

## LEY

llama *ley causal*, como ocurre en la ecuación  $v = gt$ ; (3) un tipo de ley que se llama *ley de conservación*, como ocurre en la fórmula  $a = g$ , donde  $g$  es una constante. En rigor, pueden escribirse las tres ecuaciones con el fin de expresar lo mismo, pero puede hablarse a la vez de tres distintas leyes. Que haya posibilidad de reducción de una a otra, es materia de discusión.

Mario Bunge ha indicado que, en vista de la excesiva variedad de significados dados a 'ley', conviene sentar ciertas reglas de designación, y propone las siguientes: (a) 'Ley<sub>1</sub>', que puede llamarse simplemente "ley", denota cualquier relación constante objetiva en la Naturaleza; (b) 'Ley<sub>2</sub>', o enunciado monológico, designa cualquier hipótesis general que se refiera mediatamente a una ley; (c) 'Ley<sub>3</sub>', o enunciado nomo-pragmático, designa cualquier regla por medio de la cual pueda regularse (con éxito o sin él) el curso de una acción; (d) 'Ley<sub>4</sub>', o enunciado metanológico, designa cualquier principio general sobre la forma o la amplitud, o ambas, de los enunciados legales pertenecientes a una parte determinada de la ciencia. El significado de 'ley<sub>1</sub>' depende de la esfera correspondiente de la realidad; el de 'ley<sub>2</sub>', 'ley<sub>3</sub>' y 'ley<sub>4</sub>' depende de la esfera del conocimiento: 'ley<sub>2</sub>' se refiere al conocimiento de una ley; 'ley<sub>3</sub>' se refiere a la comprobación y uso de la ley; 'ley<sub>4</sub>' se refiere a los modelos de la ley.

Un esfuerzo para distinguir entre varios significados del término 'ley' y a la vez para unificarlos ha sido realizado por M. Blondel. Según este autor, 'ley' puede entenderse en tres sentidos diferentes. (1) "Como la idea de una distribución a la vez inteligible y misteriosa, que se opone a los mismos dioses." Esta ley es constitutiva o declarativa de la propia razón y se expresa mediante el *λόγος*, (2) "Como decreto soberano de una voluntad trascendente y todopoderosa" (monoteísmo judío). (3) "Como expresión del orden immanente", como "fórmula de las relaciones derivadas de la naturaleza, estable o móvil, de las cosas", como "traducción progresiva de las funciones y de las mismas condiciones de la vida". La ley, tomada en toda su generalidad, sería, pues, a la vez, "la traducción de un

## LEY

orden virtual, la proyección de un ideal trascendente y la realización progresiva de una perfección inmanente". (A. Lalande, *Vocabulaire*, 8ª ed. [1960], págs. 583-4).

Filosofía de las leyes: A. D. Scitillanges, *La philosophie des lois*, 1946. — Sobre ley natural y ley científica: E. Boutroux, *De l'idée de loi naturelle dans les sciences et dans la philosophie*, 1895. — W. Windelband, *Zum Begriff des Gesetzes*, 1908. — Nernst, *Zum Gültigkeitsbereich des Naturgesetzes*, 1921. — A. D. Ritchie, *Scientific Method. An Inquiry into the Character and Validity of Natural Laws*, 1923. — Max Planck, *Kausalgesetz und Willensfreiheit*, 1923. — Bruno Bauch, *Das Naturgesetz*, 1924. — E. Schrödinger, *Was ist ein Naturgesetz?*, 1929 [Die Naturwissenschaften, XVII, Heft 1]. — A. Pannekoek, "Das Wesen des Naturgesetzes", *Erkenntnis*, III (1932-33), 388-400. — I. Dambaska, *O prawach w nauce*, 1933 (*Las leyes en las ciencias*). — Varios autores, *Science et Loi* (Cinquième semaine Internationale de Synthèse), 1934 (los colaboradores del volumen son: A. Rey, F. Gonseth, H. Mineur, A. Berthoud, L. Cuénot, H. Piéron, R. Wanon, M. Halbwachs, J. Simiand, V. Chapot, L. Fèbvre]. — Alfons Padberg, *Ueber den Begriff und die Geltung der Naturgesetze*, 1935 (Dis.). — Desiderio Papp, *Filosofía de las leyes naturales, Historia y filosofía de la ciencia*, 1945. — Moritz Schlick, *Gesetz, Kausalität und Wahrscheinlichkeit*, 1948. — A. Cecchini, *Il concetto di legge in fisica e biologia*, 1956 [Filosofía de la ciencia, 6]. — G. Frey, *Gesetz und Entwicklung in der Natur*, 1958. — Mario Bunge, *Metascientific Queries*, 1959, págs. 91 y sigs. — E. Schrödinger, *Was ist ein Naturgesetz? Beiträge zum naturwissenschaftlichen Weltbild*, 1962. — Véanse asimismo los dos tomos sobre el problema de la legalidad: *Das Problem der Gesetzmäßigkeit* (tomo I sobre la ley en las ciencias del espíritu, con colaboraciones de W. Flitner, J. König, P. Laín, B. Phister, H. Plessner, H. Sauer, Heinz-Horst Schrey, B. Snell, H. Werke, E. Wolff, 1948; tomo II sobre la ley en las ciencias naturales, con colaboraciones de C. W. Correns, M. Deuring, P. Harteck, F. O. Höring, P. Jordán, A. Meyer-Tschesche, 1948. — R. E. Peierls, *The Laws of Nature*, 1956. — Sobre ley natural y ley histórica: K. Groos, *Naturgesetz und histor. Gesetz*, 1926. — William Dray, *Laws and Explanation in History*, 1957. — Véase también bibliografía de EXPLICACIÓN. — Sobre el concepto lógico-positivista de

## LIB

ley: W. Brüning, *Der Gesetzbegriff in der Positivismus der Wiener Schule*, 1954, trad. esp.: *El concepto de ley en el positivismo de la escuela de Viena*, 1954). — Ley y probabilidad: Ernst Mally, *Wahrscheinlichkeit und Gesetz*, 1938 (Cfr. también el citado libro de Schlick y la bibliografía del artículo PROBABILIDAD). — Ley moral: Herbert Spiegelberg, *Gesetz und Sittengesetz, Strukturanalytische und historische Vorstudien zu einer gesetzesfreien Ethik*, 1935. — Ley e historia: E. Neef, *Gesetz und Geschichte*, 1917. — J. Vogt, *Gesetz und Handlungsfreiheit in der Geschichte*, 1956. — Ley jurídica: José Fuentes Mares, *Ley, Sociedad y Política*, 1943. — Auguste Bill, *La morale et la loi dans la philosophie antique*, 1928. — Max Radin, *Lato as Logic and Expérience*, 1940. — Sebastián Soler, *Ley, historia y libertad*, 1943, 2ª ed., 1957. — H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, 1961. — Id., id., *Law, Liberty, and Morality*, 1962. — Ley en sentido de la ley hebrea: Leo Strauss, *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, 1935. — Ley en Santo Tomás: Th. E. Davitt, S. J., *The Nature of Law*, 1951. — S. Cotta, *Il concerto di legge nella Summa Theologiae di S. Tommaso d'Aquino*, 1956.

LIBER DE CAUSIS. En la literatura filosófica medieval a partir del siglo XI se hallan frecuentes referencias a una obra titulada *Liber de causis* (*Sobre las causas*). Se trata de una obra que contiene 32 proposiciones y que sigue en gran parte la estructura y el contenido de la *Institutio theologica*, O Στοιχειώδεις θεολογική de Proclo. Según el *Liber de causis*, la Causa Primera (Dios) es anterior a la Eternidad, a las Formas y a lo Inteligible. Se llama a veces el Bien, y lo Uno perfecto, pero, en rigor, es indefinible. El *Liber de causis* coincide, pues, con las proposiciones fundamentales de toda teología apofática o negativa. Sólo la Causa Primera es creadora; crea las ideas y es la Fuente indefinible situada más allá de todo "lo que hay". Lo que no es la Causa Primera es múltiple, y el grado de multiplicidad —y consiguiente alejamiento de la Unidad originaria y originadora— marca la jerarquía de los seres; primero viene la Inteligencia; luego, las Formas o Ideas; luego, el alma humana; finalmente, el mundo de la materia, disperso en la multiplicidad y máximamente alejado de la simplicidad. Tal

## LIB

concepción sigue las líneas del neoplatonismo, pero la insistencia en la irreductibilidad de la Causa Primera a todo ser y en particular la tesis de que las ideas son creadas —no emanadas— coloca a dicha Causa no en la región del Ser, sino en la de un Super-Ser que puede definirse como pura voluntad y autocreación. En este punto la concepción griega bordea las tendencias que ha habido dentro del cristianismo hacia la concepción "voluntarista" de Dios. El *Liber de causis* puede ser considerado como un producto de la teología místico-deductiva, que usa argumentos dialécticos-rationales para afirmar la indefinibilidad de la Causa Primera y la creación desde ella de las Causas segundas. Probablemente fue compuesto por un musulmán en el siglo IX a base de una traducción árabe de la citada obra de Proclo. Gerardo de Cremona (t 1187) lo tradujo al latín en Toledo, atribuyéndolo a Aristóteles. Influyó sobre el pensamiento de Domingo Gundisalvo y fue citado por Alano de Lille, con el título *Aphorismi de essentia summae bonitatis* (este título y los de *Liber bonitatis purae*, *De causis causarum*, *De esse*, aparecen con frecuencia en la literatura filosófica medieval), ejerciendo desde entonces notable influencia sobre las direcciones platonizantes (véase PLATONISMO) de la escolástica al lado del escrito —también pseudo-aristotélico— llamado *Theologia Aristotelis* (v.). La mayor parte de los autores siguieron atribuyéndolo a Aristóteles, pero Alberto Magno (que lo atribuyó a un tal David Judaeus) y Santo Tomás de Aquino no acataron la opinión reinante. La influencia del *Liber de causis* se combinó asimismo con la ejercida por la *Fons Vitae* de Avicibrón —que respondía a la misma tendencia— y alcanzó no sólo (como dice Gilson) al agustinismo avicenzante, sino también a la mística especulativa alemana del siglo XIV, especialmente a Eckhardt.

Edición del *Liber de causis* (texto árabe y traducción alemana): Otto Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gut, bekannt unter dem Namen Liber de Causis* (Freiburg, i.B., 1892). — Texto (en ed. no crítica) y ed. crítica del comentario de Santo Tomás por H. D. Saffrey, O. P.: *Sancti Thomae de Aquino Super librum de causis*

## LIB

*expositio*, 1954 [Textus philosophici Friburgenses, seriem moderatus I. M. Bocheński, O. P.]. — Véase el texto latino en R. Steele, *Opera hactenus inédita Rogeri Baconi*, fasc. 12 (Oxford, 1935). — Sobre la obra véase: H. Bédoret, "L'auteur et le traducteur du *Liber de causis*", *Revue Neoscholastique de Philosophie*, XLI (1938), 519-33. — M. Alonso, "El *Liber de causis*", *Al Andalus*, IX (1944), 43-69. — Íd., íd., "Las fuentes literarias del *Liber de causis*", *ibid.*, X (1945), 345-82. — Escribieron comentarios sobre el *Liber de causis* en el siglo XIII Egidio Romano (Gil de Roma) y Adán de Bouchermefort.

**LIBERATORE (MATTEO)** (1810-1892), nac. en Salerno (Campania), ingresó en la Compañía de Jesús. Después de ser ordenado sacerdote, profesó filosofía y teología. Liberatore se opuso desde muy pronto a las doctrinas de Lamennais (v.) y en particular a las de Rosmini (véase ROSMINI-SERBATI [ANTONIO]), así como a toda tendencia que pudiera desembocar en un ontologismo (v.). Poco a poco fue llegando a la convicción de que sólo las doctrinas de Santo Tomás son efectivas para denunciar y corregir toda clase de errores o desviaciones, terminando por defender el tomismo. En 1850 se unió a Cario Maria Curci, S. J. (1809-1891) y Taparelli d'Azeglio (v.) en la fundación de *La Civiltà Cattolica* (véase NEOTOMISMO), en la que colaboró asiduamente. Por ello y por sus escritos, especialmente a partir de 1850, Liberatore es considerado como uno de los principales restauradores del tomismo en el siglo XIX.

Obras: *Institutiones philosophiae*, 2 vols., 1840-1842, reeditadas con frecuencia y continuamente revisadas por el autor en sentido cada vez más neotomista; ed. y rev. completa por M. Corsi, 7 vols., 1937. — *Délie conoscenza intellettuale*, 2 vols., 1857-1858. — *Del composto umano*, 1862. — *La Chiesa e lo Stato*, 1871. — *Del l'uomo*, 2 vols., 1874-1875 [Vol. I es una reelaboración de *Del composto umano*; Cfr. *supra*]. — *Degli universali*, 1883. — *Commedie filosofiche*, 1884. — *Del diritto pubblico ecclesiastico*, 1887. — *Principi di economia politica*, 1889. — Véase, además, la serie de *La Civiltà Cattolica* de 1850 a 1892.

Datos biográficos y bibliográficos por F. S. Rondina en *La Civiltà Cattolica* (1892), págs. 352-60. — Véase P. Dezza, *Alle origini del neotomismo*, 1940, págs. 65-73. — G. van Riet,

## LIB

*L'épistémologie thomiste*, 1946, págs. 32-56. — T. Mirabella, *Il pensiero politico del P. M. L.*, 1956.

**LIBERTAD.** El concepto de libertad ha sido entendido y usado de muy diversas maneras y en muy diversos contextos en la literatura filosófica y parafilosófica desde los griegos hasta el presente. He aquí, a modo de ejemplos, algunos modos como se ha entendido el concepto de libertad: como posibilidad de autodeterminación; como posibilidad de elección; como acto voluntario; como espontaneidad; como margen de indeterminación; como ausencia de interferencia; como liberación frente a algo; como liberación para algo; como realización de una necesidad. Junto a ello el concepto en cuestión ha sido entendido de diversos modos según la esfera de acción o alcance de la libertad; así, se ha hablado de libertad privada o personal; libertad pública; libertad política; libertad social; libertad de acción; libertad de palabra; libertad de idea; libertad moral, etc. etc.

El concepto de libertad es, pues, sumamente complejo. Para entender adecuadamente algunas de sus características hay que relacionarlo, para comparación o contraste, con algunos otros conceptos a los que hemos dedicado artículos especiales; tal ocurre con los conceptos de ALBEDRÍO, AUTONOMÍA, BUENA VOLUNTAD, CONCIENCIA MORAL, DEBER, DETERMINACIÓN, DETERMINISMO, INDETERMINISMO, INDIFERENCIA, VOLUNTAD, y algunos otros.

Algunos de los citados conceptos de libertad pueden combinarse con otros. Ciertos conceptos se reiteran a través de la historia de la filosofía. En principio, podría procederse a una sumaria clasificación de conceptos básicos, tales como: libertad en cuanto autodeterminación; libertad en cuanto posibilidad de elección; libertad en cuanto ausencia de interferencia. Ello obligaría, sin embargo, a descuidar algunos otros conceptos, a la vez que a repetir varios de los tratados. Consideramos más adecuado poner de relieve algunos de los conceptos capitales de libertad que se han manifestado a través de la historia de la filosofía desde los griegos y preceder este bosquejo histórico con algunas consideraciones de vocabulario.

El vocablo latino *libert*, del cual de-

## LIB

riva "libre", tuvo al principio, según Onians (Cfr. obra en bibliografía, págs. 472 y sigs.), el sentido de "persona en la cual el espíritu de procreación se halla naturalmente activo", de donde la posibilidad de llamar *liber* al joven cuando, al alcanzar la edad del poder procreador, se incorpora a la comunidad como hombre capaz de asumir responsabilidades. Recibe entonces la *toga virilis* o *toga libera*. En este sentido el hombre libre es el que es de condición no sometida o esclava. De ahí varios significados ulteriores: se es libre cuando se está "vacante" o "disponible" para hacer algo por sí mismo. La libertad es entonces la posibilidad de decidirse y, al decidirse, de autodeterminarse. Pero como el sentido de 'libre' comporta el sentido de no ser esclavo, la liberación a que se refiere el ser libre puede referirse a muchas cosas, entre ellas, por ejemplo, a las "pasiones". Ciertamente que la libertad en el sentido apuntado conlleva la idea de una responsabilidad ante sí mismo y ante la comunidad: ser libre quiere decir en este caso estar disponible, pero estarlo para cumplir con ciertos deberes. Ya desde un comienzo, pues, la noción de libertad parece apuntar a dos direcciones: una, la de un poder hacer; la otra, la de una limitación. En subsiguientes concepciones de la libertad se han introducido muchas características que no figuran en el significado "originario", pero la presencia de dos direcciones en un mismo concepto sigue siendo muy común.

Consideremos ahora, en orden aproximadamente histórico, varias concepciones básicas.

Los griegos usaron el término *ἐλεύθερος* en un sentido parecido al que tenía *liber* entre los romanos. El hombre que es *ἐλεύθερος* es, en efecto, libre en el sentido de no ser esclavo. El hombre libre posee, pues, libertad, *ἐλευθερία*, y también libertad de espíritu, *ἐλευθεριότης*. Ahora bien, tan pronto como se comenzó a analizar el significado de *ἐλευθερία* se vio que este vocablo podía significar o "libertad en cualquier sentido", que es lo mismo que decir "libertad en todos los sentidos", o "libertad en un sentido determinado". La noción de libertad en todos los sentidos es demasiado amplia para que pueda ser usada sin tropiezos. Parece mejor, pues, estudiar por lo pronto en qué

sentidos primarios puede entenderse la noción de libertad. Pueden distinguirse los sentidos siguientes:

1. Una libertad que puede llamarse "natural" y que, cuando es admitida, suele entenderse como la posibilidad de sustraerse (cuando menos parcialmente) a un orden cósmico predeterminado e invariable, el cual aparece como una "coacción" o, mejor dicho, como una "forzosidad". Este orden cósmico puede entenderse, a su vez, de dos maneras. Por una parte, puede ser concebido como modo de operar del Destino (v.). Por otra parte, puede ser concebido como el orden de la Naturaleza en tanto que en ésta todos los acontecimientos están estrechamente imbricados. En el primer caso lo que puede llamarse "libertad frente al Destino" no es necesariamente (para muchos griegos cuando menos) una muestra de grandeza o dignidad humanas. Por el contrario, sólo pueden sustraerse al Destino aquellos a quienes el Destino no ha seleccionado y, por tanto, "los que realmente no importan". En este caso, ser libre significa simplemente "no contar" o "contar poco". Los hombres que han sido escogidos por el Destino para realizarlo no son libres en el sentido de que pueden hacer "lo que quieran". Sin embargo, son libres en un sentido superior. Aquí encontramos ya una idea de una de las concepciones de la libertad como realización de una (superior) necesidad a la que aludimos antes. En el segundo caso —cuando el orden cósmico es el "orden natural"—, el problema de la libertad se plantea de otro modo: se trata de saber entonces hasta qué punto y en qué medida un individuo puede (caso, por lo demás que "deba") sustraerse a la estrecha imbricación interna, o supuestamente interna, de los acontecimientos naturales. Varias respuestas se dieron a este problema, de las cuales mencionaremos solamente dos.

Según algunos, todo lo que pertenece al alma, aunque también "natural", es "más fino" y "más inestable" que lo que pertenece a los cuerpos. Por consiguiente, puede haber en las almas movimientos voluntarios y libres a causa de la mayor indeterminación de los elementos de que están compuestas.

Según otros, todo lo que pertenece al orden de la libertad pertenece al

orden de la razón. Solamente es libre el hombre en cuanto ser racional y dispuesto a actuar como ser racional. Por tanto, es posible que todo en el cosmos esté determinado, incluyendo las vidas de los hombres. Pero en la medida en que estas vidas son racionales y tienen conciencia de que todo está determinado, gozan de libertad. En esta concepción, la libertad es propia solamente del "sabio"; todos los hombres son, por definición, racionales, pero sólo el sabio lo es eminentemente.

2. Una libertad que puede llamarse "social" — o "política". Esta libertad es concebida primariamente como autonomía o independencia. En una determinada comunidad humana, esta autonomía o independencia consiste en la posibilidad de regir sus propios destinos, sin interferencia de otras comunidades. En los individuos dentro de una comunidad, dicha autonomía o independencia consiste primariamente no en evadir la ley, sino en obrar de acuerdo con las *propias* leyes, es decir, las leyes del propio "Estado" — o "Estado-Ciudad".

3. Una libertad que puede llamarse "personal" y que es también concebida como "autonomía" o "independencia", pero en este caso como independencia de las presiones o coacciones procedentes de la comunidad, sea como sociedad o bien como Estado. Aunque se reconozca que todo individuo es miembro de una comunidad y aunque se proclame que se debe a ésta, se le permite abandonar por un tiempo su "negocio" para consagrarse al "ocio" (es decir, al "estudio") para de este modo poder cultivar mejor su propia personalidad. Cuando en vez de permitírsele al individuo disfrutar de dicho ocio, el individuo mismo se lo toma como un derecho, entonces su libertad consiste o va en camino de consistir en una separación de la comunidad, acaso fundada en la idea de que hay en el individuo una realidad, o parte de una realidad, que no es estrictamente hablando "social", sino plenamente "personal".

Estas tres concepciones de libertad, y los innumerables matices allegados a cada una de ellas, se manifestaron en diversos períodos de la filosofía griega, pero hay en ésta una cierta tendencia a ir destacando cada vez más la última concepción, unida a lo que se indicó al final a propósito de

la primera concepción. Tal fue con frecuencia la concepción de la libertad adoptada por diferentes escuelas socráticas, así como, y principalmente, por los estoicos. "Lo exterior" —sea la sociedad en cuanto mera sociedad, sean los fenómenos de la Naturaleza, sean inclusive las "pasiones"— es considerado de algún modo como "opresión" o principio de opresión. La libertad consiste en "disponer de sí mismo". Pero disponer de sí mismo no es posible a menos que uno se haya liberado de "lo exterior" o "lo externo", lo cual puede llevarse a cabo únicamente cuando se reducen a un mínimo lo que se consideraba antes como "necesidades". De este modo el hombre libre acaba por ser el que se atiene solamente, como decían los estoicos, "a las cosas que están en nosotros", a lo que, según indicaba Séneca, "está en nuestra mano". Por eso decía Epicteto (*Diat.*, II, 1, 22, 105) y Marco Aurelio (XI, 36) que nadie puede arrebatararnos nuestra libre elección. Libertad es aquí libertad para ser sí mismo. Y para los filósofos que, como los neoplatónicos, equiparaban el ser sí mismo con el poder consagrarse a la "contemplación", la libertad consiste fundamentalmente en "contemplar" y rehusar la acción — o, lo que equivale a lo mismo, actuar como si no se actuara, quitándole importancia a la acción. En muchos casos, además, se concibió la libertad como la conciencia de la necesidad; cuando se es un ser racional se llega a la comprensión del Destino, y esta comprensión es esencialmente "liberadora". Por eso el sabio es aquel que comprende, y acepta, el orden cósmico, o bien el Destino, los cuales entonces no son una "coacción", por lo menos en el sentido "personal".

Hemos dejado hasta ahora de lado las concepciones acerca de la libertad mantenidas por filósofos mayores, tales como Platón y Aristóteles. Ello se debe a que, por una parte, hay en las concepciones de estos filósofos algunos elementos ya descritos; por ejemplo, el ideal de "autonomía". Se debe también, por otro lado, a que convenía decir ahora algunas palabras sobre ellos en cuanto que sus ideas al respecto no son siempre reductibles a las hasta ahora introducidas. Especialmente importantes son al respecto las ideas de Aristóteles. En este autor encontramos, entre otras, una con-

## LIB

cepción de la libertad en la cual se coordinan de alguna manera el orden natural y el orden moral. La principal razón de esta coordinación se halla en la importancia que adquiere la noción de fin o finalidad. En efecto, como todos los procesos tienen un fin al cual tienden "naturalmente", también el hombre tiende "naturalmente" a un fin — el cual puede resumirse en una palabra: "felicidad" (VÉASE). Ahora bien, el hombre no tiende a este fin del mismo modo que los procesos naturales tienden a sus fines. Característico del hombre es el poder ejercer acciones voluntarias. Según Aristóteles, las acciones involuntarias son las producidas por coacción o por ignorancia; las voluntarias son aquellas en las que no hay coacción ni ignorancia. Estas últimas se aplican a las acciones morales, pero con el fin de que haya una acción moral es menester que junto a la acción voluntaria —libertad de la voluntad— haya una elección — libertad de elección o libre albedrío. Estas dos formas de libertad se hallan estrechamente relacionadas en cuanto que no habría libertad de elección si la voluntad no fuese libre, y ésta no sería libre si no pudiese elegir, pero puede distinguirse entre ellas — cuando menos como dos "momentos" de la libertad. Aristóteles reconoció que la noción de libertad, y especialmente la de libertad de elección, ofrece algunas paradojas. Por ejemplo, si un tirano nos fuerza a cometer un acto malo (por ejemplo, asesinar a nuestro vecino) amenazándonos con represalias (por ejemplo, con la muerte de un hijo propio) caso de no obedecerle, estamos entonces obligados a hacer algo a la vez involuntariamente (porque no queríamos hacerlo) y voluntariamente (porque hemos elegido, a pesar de todo, hacerlo). Pero no obstante estas paradojas, Aristóteles creyó que podía argüirse razonablemente en favor de la libertad en las dos citadas formas, especialmente en tanto que ligó la libertad en cualquier forma a la operación de la razón. Como la mayor parte de los griegos —con excepción de los sofistas y de algunos escépticos— Aristóteles consideró que un hombre que conoce el bien no puede dejar de actuar de acuerdo con él. Lo único que puede suceder es que no nos dejen actuar — que, por ejemplo, alguien que no conoce el

## LIB

bien (como el tirano antes mencionado) nos fuerce a actuar según el mal. Pero en la medida de lo razonable, la actuación libre en favor del bien predomina siempre, porque no se supone que el hombre esté en ningún sentido radicalmente "corrompido". Así, la "causalidad propia" y la autodeterminación en que se fundan algunas nociones griegas de la libertad están siempre ligadas a una finalidad y esta finalidad es comprendida siempre por medio de una consideración racional.

Los autores cristianos tuvieron en cuenta muchas de las ideas sobre la libertad desarrolladas por los griegos e hicieron uso frecuente de ellas. Pero especialmente a partir de San Agustín colocaron el problema de la libertad dentro de un marco muy distinto: el marco del "conflicto" entre la libertad humana y la llamada "predestinación divina" o, por lo menos, la "presciencia divina". Por este motivo, el problema de la libertad en el pensamiento cristiano estuvo con frecuencia muy estrechamente relacionado con la cuestión de la gracia (VÉASE).

En general, los cristianos estimaron que la libertad como simple *libertas a coactione* (libertad frente a la coacción) es insuficiente. Tampoco es suficiente en general la libertad de elección: el *liberum arbitrium*, libre albedrío, especialmente el *liberum arbitrium indifferentiae*. En efecto, el libre albedrío puede usarse bien o puede usarse mal. A pesar del racionalismo e intelectualismo de casi todos los filósofos antiguos en cuestiones éticas, la posibilidad de usar bien o mal del libre albedrío había sido puesta de manifiesto en varias ocasiones (por Aristóteles en *Eth. Nic.*, III, 1112 a 7-9 y por Ovidio en los famosos versos en los cuales proclama que aprueba el bien, pero sigue el mal). Sin embargo, no había sido subrayada con el radicalismo de San Pablo al indicar que "no el bien que quiero, sino el mal que no quiero hago" (*Rom.*, 7:15). Desde el momento en que se proclamó que la naturaleza del hombre había sido completamente corrompida por el pecado original, lo que sorprendió fue no que el libre albedrío pudiera ser usado para el bien o para el mal, sino que fuera usado, o pudiera serlo, para el bien. De ahí la insistencia en la gracia

## LIB

(VÉASE) y el problema de si esta gracia no suprime el ser libre del hombre.

La mayor parte de las cuestiones acerca de la libertad humana en sentido cristiano fueron debatidas y dilucidadas por San Agustín. Como hemos visto en ALBEDRÍO (LIBRE), San Agustín distingue entre libre albedrío como posibilidad de elección y libertad propiamente dicha (*libertas*) como la realización del bien con vistas a la beatitud, si no la beatitud misma. El libre albedrío está íntimamente ligado al ejercicio de la voluntad, cuando menos en el sentido de la "acción voluntaria"; en efecto, la voluntad puede inclinarse, y sin el auxilio de Dios se inclina hacia el pecado. Por eso el problema aquí no es tanto el de lo que podría hacer el hombre, sino más bien el de cómo puede el hombre usar de su libre albedrío para ser realmente libre. No basta, en efecto, saber lo que es el bien: es menester poder efectivamente inclinarse hacia él. Ahora bien, junto a esta cuestión, y en estrecha relación con ella, hay la cuestión de cómo puede conciliarse la libertad de elección del hombre con la presciencia divina. Según San Agustín, son conciliables (Cfr. *De libero arbitrio*, I, 1-3; II, 4-5; III, 6-8; IV, 9-11). Que el hombre posee una voluntad y que se le mueve a esto o aquello, es una experiencia personal indiscutible. Por otro lado, Dios sabe que el hombre hará voluntariamente esto o aquello, lo que no elimina que el hombre haga voluntariamente esto o aquello. Lo cual no explica, según San Agustín, lo que puede llamarse "el misterio de la libertad", pero aclara por lo menos que la presciencia de Dios no equivale a una determinación de los actos voluntarios de tal suerte que los convierta en involuntarios.

Los escolásticos trataron abundantemente de las cuestiones relativas al libre albedrío, a la libertad, a la voluntad, a la gracia, etc. Las teorías forjadas al respecto son numerosas y casi siempre sutiles. Nos limitaremos a señalar algunas posiciones adoptadas. Para Santo Tomás (Cfr. *S. theol.*, I, q. LXXXII, a 1 y 2; LXXXIII, a. 1; I-II, q. VI, a 1) el hombre goza de libre albedrío o libertad de elección. Tiene también, naturalmente, voluntad, la cual es libre de coacción, pues sin ello no merecería este nom-

bre. Pero el estar libre de coacción es una condición y no es toda la voluntad. Es menester, en efecto, que algo mueva la voluntad. Ello es el intelecto, el cual aprehende el bien como objeto de la voluntad. Parece de este modo que la libertad quede eliminada. Pero lo que ocurre es que no se reduce al libre albedrío; la libertad propiamente dicha es asimismo lo que se ha llamado luego una "espontaneidad". Ésta consiste en seguir el movimiento natural propio de un ser, y en el caso del hombre consiste en seguir el movimiento hacia el bien. Así, no hay libertad sin elección, pero la libertad no consiste únicamente en elegir, y menos todavía en elegirse completa y absolutamente a sí mismo: consiste en elegir algo trascendente. En esta elección para la cual el hombre usa del libre albedrío, puede haber error. Puede, en efecto, elegirse mal, o, lo que viene a ser lo mismo, elegirse el mal. Y si el hombre elige por sí mismo y sin ayuda ninguna de Dios, elegirá ciertamente el mal. De este modo se afirma que hay libertad de elección completa, ya que tal libertad es, como indica Santo Tomás, "la causa de su propio movimiento, ya que por su libre albedrío el hombre se mueve a sí mismo a obrar". Pero que haya semejante libertad de elección completa no significa que sólo ella exista; la libertad no es mera libertad de indiferencia, sino más bien libertad de diferencias o con vistas a las diferencias.

La teoría de la libertad de Santo Tomás, en gran parte fundada en Aristóteles, se mueve dentro de un horizonte "intelectualista". Se ha dicho que la teoría de la libertad de Duns Escoto es por completo "voluntarista". Ello es cierto en cuanto que hay en dicho autor una completa equiparación entre *libertas* y *voluntas*. Pero Duns Escoto no suprime por ello la elección en cuanto guiada por aquello que se elige o puede elegir. En rigor, Duns Escoto distingue entre varios tipos de libertad: una libertad que es la de simplemente querer o rehusar; otra, que es la de querer o rehusar algo; otra finalmente, fundada en las dos anteriores, y más completa, que es la de querer o rehusar los efectos posibles de aquello que se elige. Además, Duns Escoto declara taxativamente que lo que causa el acto de querer en la voluntad es algo distinto

de la voluntad (*Op. Ox. Lib.*, II, dist. 25). Si se habla de un "voluntarismo" en Duns Escoto no debe, pues, concebirse como la afirmación de que la voluntad humana es absoluta, o de que en el acto de elección la persona se elige a sí misma en lo que va a hacer. Ahora bien, es cierto que la insistencia en la equiparación de voluntad y libertad condujo a lo que Dilthey llamó "el imperio de la voluntad y de la libertad" en el siglo XIII. Pero ello no ocurrió tanto con Duns Escoto como con algunos autores nominalistas o seguidores de la llamada *via moderna*.

Durante la Edad Media se discutió muy frecuentemente la cuestión de la indiferencia en la elección a que nos hemos referido en ALBEDRÍO (LIBRE) y de la que tenemos un testimonio en los debates en torno al problema llamado del "Asno de Buridán" (VÉASE). Se debatió asimismo con renovado vigor la cuestión de la compatibilidad o incompatibilidad entre la libertad humana y la prescencia divina. Nos hemos referido a este punto en varios artículos, entre ellos CIENCIA MEDIA y FUTURIBLES. Muchas y muy sutiles teorías al respecto fueron propuestas en los siglos XVI y XVII acerca, por ejemplo, de cómo Dios mueve la voluntad del hombre: si de un modo completo, de un modo indiferente, por un concurso (VÉASE), etc. Pero ya desde el siglo XVI se planteó asimismo un problema que sin haber sustituido por completo a la citada cuestión teológica, ha ocupado a muchos filósofos hasta el presente: es el problema de si puede decirse que el hombre es libre cuando se declara que hay determinismo (VÉASE) en la Naturaleza. Es el famoso problema de "Libertad contra Necesidad" (o "Necesidad contra Libertad"). Este problema ha suscitado la mayor parte de los debates entre los llamados "libertarios" (en el sentido de "defensores de la realidad de la libertad") y los llamados "necesarios" (en el sentido de "defensores de la realidad —y universalidad— de la necesidad").

Algunos autores modernos (Spinoza sobre todo; en parte Leibniz; en parte también, aunque por razones distintas, Hegel) sostuvieron que la libertad consiste fundamentalmente en seguir "la propia naturaleza" en tanto que esta naturaleza se halla en relación estrecha (armonía preestablecida

o lo que fuere) con toda la realidad. Spinoza es considerado por ello como uno de los más acérrimos "deterministas". Leibniz intentó conciliar el determinismo con la libertad acentuando sobre todo en el concepto de libertad (o, según los casos, de libre albedrío) el momento del "seguir la propia naturaleza en cuanto preñada del propio futuro". Otros autores (como Hobbes, Locke, Voltaire) tendieron a destacar el elemento de "lo que quiero" en el "ser libre". La discusión entre "libertarios" y "necesarios" adquirió una nueva dimensión en el modo como afrontó el problema Kant.

En este autor no se trataba de ver si la necesidad ahoga la libertad, o de si ésta podía subsistir frente a la necesidad: se trataba de saber cómo eran posibles la libertad y la necesidad. Usando la terminología misma de Kant, puede decirse que, al entender de este filósofo, habían errado fundamentalmente todos los que se habían ocupado del problema, por una simple razón: por haber considerado la cuestión de la libertad como una cuestión que puede decidirse dentro de una sola y determinada esfera. Frente a ello Kant establece que en el reino de los fenómenos, que es el reino de la Naturaleza, hay completo determinismo; es totalmente imposible "salvar" dentro de él la libertad. Ésta, en cambio, aparece dentro del reino del noumenon (v.), que es fundamentalmente el reino moral. La libertad, en suma, no es, ni puede ser, una "cuestión física": es sólo, y únicamente, una cuestión moral. Y aquí puede decirse no sólo que hay libertad, sino que no puede no haberla. La libertad es, en efecto, un postulado de la moralidad. El famoso conflicto entre la libertad y el determinismo, que expresa la "tercera antinomia" (v.), es un conflicto aparente. Ello no significa, ciertamente, que "la realidad" quede escindida por entero en dos reinos que no tienen, ni pueden tener, ningún contacto. Significa únicamente que el hombre no es libre porque pueda apartarse del nexo causal; es libre (o, acaso, se hace libre) porque no es enteramente una realidad natural. Por ello puede ser *causa sui* (por lo menos moralmente hablando) y, en todo caso, introducir dentro del mundo posibles comienzos de nuevas causaciones. De este modo la libertad aparece como un comienzo

— lo que solamente es posible en la existencia moral, pues en la Naturaleza no hay tales "comienzos", sino que todo en ella es, por así decirlo, "continuación". Hay, pues, como dice Kant, la posibilidad de "una causalidad por la libertad". En su carácter empírico el individuo debe someterse a las leyes de la Naturaleza. En su carácter inteligible, *el mismo individuo* puede considerarse como libre. La expresión 'el mismo individuo' es aquí fundamental, pues la conexión entre el reino de la libertad y el de la necesidad no es una mera yuxtaposición, sino que se da dentro de una realidad unitaria, aunque perteneciendo, dentro de su unidad, a dos mundos.

De este modo la libertad no solamente queda justificada, sino que se acentúa hasta el máximo su carácter "positivo". Este carácter consiste, en casi todos los idealistas alemanes postkantianos, en la posibilidad de fundarse a sí misma. La libertad no es ninguna realidad. No es tampoco atributo de ninguna realidad. Es un acto que se pone a sí mismo como libre. Este acto que se pone a sí mismo, o autoposición pura, es, según Fichte, lo que caracteriza al puro Yo, el cual se constituye en objeto de sí mismo por un acto de libertad. Los sistemas deterministas, arguye Fichte, parten de lo dado. Un sistema fundado en la libertad parte del ponerse a sí mismo. Ahora bien, como el ponerse a sí mismo equivale a constituirse a sí mismo como lo que se es, la libertad de que habk Fichte se parece mucho a lo que algunos autores llamarían "necesidad". En efecto, el yo que se pone a sí mismo como libre necesita, para ser, ser libre. Schelling consideró que la concepción fichtiana de la libertad es una determinación, o autodeterminación, que anula la libertad misma que se proponía fundar. En sus *Investigaciones filosóficas sobre la naturaleza de la libertad humana*, Schelling insiste en que la libertad es anterior a la autoposición: es pura y simple posibilidad. Esta posibilidad es el verdadero fundamento del Absoluto. Por eso el mismo Dios está fundado en la libertad. En cuanto a Hegel, concibe la libertad fundamentalmente como "libertad de la Idea". La Idea se libera a sí misma en el curso de su autodesenvolvimiento dialéctico; no es que la Idea no fuese libre antes de su autodesarrollo, pero su libertad

no era la completa libertad del que ha entrado a sí mismo para "recobrase" a sí mismo. La libertad de la Idea no consiste, pues, en un libre albedrío; éste es sólo un momento en el autodesenvolvimiento de la Idea hacia su propia libertad. La libertad, metafísicamente hablando, es la autodeterminación. Se ha indicado a menudo que el elemento de determinación a que se refiere Hegel es una negación de la libertad, pero debe tenerse presente que esta determinación es todo lo contrario de una coacción externa. La verdadera libertad, supone Hegel, no es el azar, sino la determinación racional del propio ser. Libertad es, en última instancia, ser sí mismo. Esta noción de la libertad, aunque metafísicamente fundada, no es para Hegel una abstracción: es la realidad misma en cuanto realidad universal y concreta. Por eso Hegel trata de mostrar que la libertad como autoliberación se manifiesta en todos los estadios del desenvolvimiento de la Idea, incluyendo, por supuesto, la historia. Pues la historia misma como regreso de la Idea hacia sí misma puede comprenderse como liberación: es una "liberación positiva", porque no consiste en emanciparse de otra cosa, sino de sí misma.

Durante el siglo XIX abundaron los debates en torno a la noción de libertad y especialmente en torno a si el hombre es, o puede ser, libre tanto respecto a los fenómenos de la Naturaleza como respecto a la sociedad. Sería simplificar la cuestión decir que hubo dos grandes grupos de doctrinas: unas que negaban la posibilidad de la libertad, y otras que la afirmaban. Es cierto que los materialistas y mecanicistas se inclinaron en favor del determinismo y "necesitarismo" universales, en tanto que los "espiritualistas" sostenían que la libertad es posible. Pero aparte que hubo muchas posiciones intermedias entre el determinismo completo y el completo "libertarianismo", fueron también muchos y muy diversos los modos de entender la libertad y los argumentos aducidos para negarla o para afirmarla o para determinar el grado o grados de ella dentro de ciertas condiciones. En efecto, 'libertad' podía entenderse, entre otras maneras, como un concepto metafísico que podía referirse a todo lo real; como un concepto primariamente psicológico

que se refería al individuo humano; como un concepto sociológico que se refería a la relación entre el hombre y la sociedad; como un concepto religioso, moral, etc. etc. Materialistas y "espiritualistas" tendieron a entender la libertad metafísicamente, y sus argumentos fueron primariamente "metafísicos" o, cuando menos, "especulativos". Algunos autores, sin embargo (como John Stuart Mill), trataron el problema desde el punto de vista empírico, como una cuestión de hecho y no de derecho. Importantes fueron en la cuestión que nos ocupa los análisis proporcionados por autores como Maine de Biran y Lachelier, los cuales estudiaron el problema de la libertad como un problema que afecta fundamentalmente al "yo interior", independientemente de cualesquiera determinismos, ya sea físicos, ya sea inclusive psíquicos. Fueron asimismo importantes al respecto los argumentos producidos por Jules Lequier (VÉASE) y por Renouvier, así como los intentos de mostrar que hay libertad mostrando que hay un "contingentismo" en las leyes de la Naturaleza (Boutroux). Algunos de estos análisis continuaron hasta Bergson (v.), el cual trató de mostrar que la conciencia (o el "yo") es libre —y aun fundamentalmente libre— por cuanto no se rige por los esquemas de la mecanización y espacialización mediante los cuales se entienden y organizan conceptualmente los fenómenos naturales. Hay que tener en cuenta asimismo, en las discusiones de los filósofos del siglo XIX sobre la libertad, los que la trataron desde el punto de vista religioso (como Kierkegaard y, desde distinto ángulo, Rosmini) y los que enfocaron la cuestión desde el punto de vista social o histórico (como Marx y, en general, los que, manteniendo un determinismo natural y social, propugnaban al mismo tiempo la posibilidad de que el hombre alcanzara un día la libertad por medio de un "salto a la libertad").

También han sido abundantes los debates en torno a la noción de libertad en el siglo XX. Destacaremos aquí solamente dos modos de considerar esta noción: la de los autores, o algunos autores, que pueden llamarse *grosso modo* "analíticos" y la de quienes de un modo o de otro se han orientado hacia un tipo de pensamiento "existencial".

## LIB

Los autores analíticos han tendido a examinar lo que significa decir que un hombre actúa, o puede actuar, libremente. Característico de este modo de ver la cuestión es el análisis de la significación de 'es libre' proporcionado por G. E. Moore. Según este autor, decir que un hombre ha actuado libremente es simplemente decir que no estaba constreñido o coaccionado, es decir, que hubiera podido actuar de otro modo si lo hubiese elegido [decidido]. Dado que es posible decir esto aun en el caso de que los actos del hombre en cuestión estuviesen determinados, no pocos autores han llegado a la conclusión de que no hay incompatibilidad entre el libre albedrío y el determinismo, y algunos han llegado inclusive a decir que el libre albedrío supone el determinismo. Por consiguiente, se ha insistido en que la proposición "X se halla determinado causalmente" no implica necesariamente la proposición "X no es libre". Ser libre no significa aquí "obrar sin ninguna causa"; no ser libre no significa tampoco "obrar de acuerdo con una causa". En cierto modo, las concepciones de la libertad (y, en muchos casos, del libre albedrío) que se desprenden de los análisis a los que aludimos se parecen a algunas de las más "tradicionales"; así, se parecen a algunos de los modos de considerar la libertad en Aristóteles. En todo caso, estos autores están de acuerdo con Aristóteles en que no se puede hablar de una acción O de un acto a menos que estén determinados de algún modo; la propia noción de acción o de acto está, por tanto, relacionada con alguna "determinación". En estrecha relación con este tipo de análisis se hallan los trabajos de los autores que se han consagrado a investigar sobre todo el significado de 'Puedo'. Un análisis de 'Puedo' muestra que esta expresión tiene no una, sino varias significaciones. Esta multiplicidad de significaciones es de algún modo paralela a la posible multiplicidad de explicaciones que pueden darse de una acción humana. Los "analistas" acusan a los filósofos "tradicionales" de haber reducido a un solo significado expresiones tales como 'Puedo', 'Pudo', 'Era libre de hacer esto o aquello', etc.; por tanto, estos filósofos debían decidirse o por el determinismo o por la libertad. Ello equivalía a querer ex-

## LIB

plicar el problema y encontrar para él una solución definitiva. Los "analistas", desde G. E. Moore hasta J. L. Austin, mantienen que hay varios significados —o varios usos— de las expresiones mencionadas y otras análogas, y que en vez de tratar de explicar hay que describir lo que sucede cuando se emplean expresiones relativas a acciones voluntarias o involuntarias, intenciones, propósitos, etc. Ello no equivale a decir que los "analistas" han solucionado el problema de la libertad; más bien equivale a decir que se han negado a reconocer que haya propiamente "un problema de la libertad".

Los autores que se han orientado hacia un tipo de pensamiento "existencial" han usado asimismo el "análisis", pero en muchos casos no ha sido un análisis lingüístico, sino fenomenológico y en alguna medida ontológico. Común a todos estos autores es la idea de que la pregunta acerca de la libertad no es una pregunta "objetiva"; no se trata tanto de saber si alguien es o no libre, como de saber si "es" o no libertad. En este sentido ha podido decir Jaspers que "la pregunta acerca de si la libertad existe tiene su origen en mí mismo, que quiero que la haya" (*Philosophie*, II, 175). La libertad se convierte entonces en libertad existencial. Pues la elección existencial no es el resultado de una simple lucha de motivos, ni la obediencia a un imperativo objetivamente formulado; lo decisivo de la elección es el hecho de que yo elijo (*op. cit.*, II, 181). De ahí una diferencia entre la libertad existencial y las demás formas de libertad. La libertad formal, dice Jaspers, era saber y libre albedrío; la libertad trascendental era la autocertidumbre en la obediencia a una ley evidente; la libertad como idea era la vida en un todo; la libertad existencial es la autocertidumbre de un origen histórico de la decisión. "Sólo en la libertad existencial, que es sencillamente inaprehensible, es decir, para la cual no existe ningún concepto, se realiza la conciencia de la libertad." De ahí que la libertad no sea jamás absoluta. O, mejor dicho, hay libertad sólo en la medida en que hay un absoluto en movimiento. El hombre se hace entonces en la libertad. Ahora bien, esta libertad puede a su vez ser o no ser en la trascendencia.

## LIB

Jaspers se inclina a lo primero. Sartre se inclinaría a lo segundo, por lo menos si la trascendencia obligara al reconocimiento de una raíz existencial no propiamente humana. Sartre analiza la libertad como condición de la acción, y afirma asimismo que sólo hay libertad en la decisión; la libertad es un hacer que realiza un ser. Por eso el determinismo es en gran parte la renuncia a una decisión más bien que una mera posición teórica. De este modo se rechaza toda mera "libertad interior" o "libertad profunda" del tipo de la bergsoniana. La libertad es, en todo caso, integral, porque compromete al hombre mismo en tanto que ser distinto de todos los entes. Así, la libertad existe, en tanto que "actuamos como somos y en tanto que nuestros actos contribuyen a hacernos" (*L'Être et le Néant*, 1943, pág. 529). No siendo el hombre simplemente un ente ni perteneciendo al orden de las cosas que "son" —que son "naturalezas"—, la libertad le será tan constitutiva, que no podrá haber problema con respecto a ella. No habrá, en suma, un problema "objetivo" de la libertad. Más todavía: todo problema que no sea la problematización misma del ser libre anulará la libertad de éste. Con lo cual la libertad será de nuevo una "libertad para ser" — en vez de limitarse a ser, como en muchos momentos de la época moderna, una libertad para pensar o para actuar. El ser quedará entonces en cuestión, porque no será meramente su "estar ahí", sino que la existencia dependerá de lo que ella sea. A primera vista, pues, sólo a la existencia como tal corresponderá intrínsecamente la libertad. Mas como la ontología del ser humano acabará por aplicarse, si no se quiere recaer en un dualismo, a la ontología de la cosa, resultará que entonces se extenderá a todo ente, y no sólo al humano, la libertad como "ser sí mismo". La libertad de cada cosa será, así, su "misericordia", y se llamará libre a todo lo que contribuya a la realización propia  $\beta$  intransferible de cada ser, a esta conversión de su imperfección y alteridad en ensimismamiento y plenitud.

Debe tenerse en cuenta que no todos los autores que han concebido la libertad como libertad de ser sí mismo, son, o han sido, propiamente

"existencialistas". Ortega y Gasset ha señalado que el hombre está forzado (no necesariamente "condenado") a ser libre. Ello equivale a decir que el hombre es *causa sui* en un sentido muy radical, pues como *causa sui* el hombre no solamente se elige a sí mismo, sino que elige *qué* sí mismo va a causar. Pero esto no es realmente "existencialismo": ser el que se va a ser significa aquí simplemente ser "auténtico". Tampoco es propiamente "existencialista" la posición de Heidegger especialmente al considerar la libertad como trascendencia y como libertad de fundamentar (véase FUNDAMENTO).

Especialmente detallado ha sido el examen de la noción de libertad proporcionado por Nicolai Hartmann. Según este autor, hay que rechazar la mera libertad en sentido legal, la cual carece enteramente de elementos positivos. La libertad legal *puede también* ser positiva, pero no cuando se limita a sí misma, sin ningún elemento de voluntad moral que la realice. Hay que rechazar asimismo la libertad como mera voluntad de acción (acto voluntario), insuficiente desde el punto de vista metafísico. Hay que rechazar la noción de libertad de la voluntad, demasiado vinculada al sujeto. En general, deben rechazarse todas las concepciones de la libertad exterior. Pero ello no significa que la "libertad interior" como tal sea suficiente. Los autores para quienes el hombre puede estar determinado para los demás y ser libre para sí mismo (o en tanto que sujeto) tienen la tendencia a identificar libertad con libre albedrío y a olvidar que junto con la posibilidad de elección tiene que haber una efectiva elección. Por varias razones debe asimismo rechazarse todo concepto de libertad que consista simplemente en afirmar la indeterminación y la contingencia. Y, finalmente, debe rechazarse, por comprobada y, además, peligrosa para su propia subsistencia, la noción de libertad que subsume a ésta en un Absoluto. Ahora bien, el rechazo de todos estos conceptos de libertad no equivale a desconocer que cada uno de ellos tiene un aspecto positivo. La verdadera y auténtica libertad deberá surgir, por consiguiente, de la acentuación de lo que haya de positivo en cualquier noción de ella. De ahí las siguientes conclusiones de N. Hartmann. (1) La

antinomía causal muestra que debe haber una libertad positiva, que no sea simple disponibilidad ni indeterminabilidad, sino determinación de una especie particular. (2) El factor determinante no debe hallarse fuera del sujeto y, por consiguiente, no debe estar en los valores o en cualquier otro principio autónomo. (3) El factor determinante no debe radicarse tampoco de manera indefinidamente "profunda" en el sujeto. Debe permanecer en su capa consciente. De lo contrario, no habría libertad moral. La libertad debe estar no más allá ni más acá de la conciencia, sino en la conciencia. (4) El factor determinante no inhiere, sin embargo, en una conciencia superindividual (en la razón práctica). Si así ocurriera, no sería libertad de la persona. Por eso la interpretación kantiana de la libertad debe reconciliarse con la teoría leibniziana de la autodeterminación individual. (5) Debe haber libertad en dos sentidos: no basta que haya libertad frente a la regularidad de la Naturaleza, sino que debe haberla frente a los principios morales y frente al deber ser — sea un imperativo o bien los valores (Cfr. *Ethik*, II I, xi, a).

Indicamos a continuación, por orden cronológico, una serie de escritos en los cuales se trata del problema de la libertad, o de problemas directa o indirectamente relacionados con aquél. Esta lista debe completarse con los escritos ya mencionados en el texto, *supra*, así como con los que figuran en las bibliografías de otros artículos tales como ALBEDRÍO (LIBRE), AZAR, DETERMINISMO, INDETERMINISMO, VOLUNTAD, etc. Algunos de los títulos figuran en las bibliografías de más de un artículo.

Alfred Fouillée, *La liberté et le déterminisme*, 1872. — C. Piat, *La liberté*, 1894. — A. Bollinger, *Die Willensfreiheit*, 1903. — Wilhelm Windelband, *Über Willensfreiheit*, 1904, 4ª ed., 1923. — Heinrich Gomperz, *Das Problem der Willensfreiheit*, 1907. — J. Bresler, *Die Willensfreiheit*, 1908. — Karl Joël, *Der freie Wille*, 1908. — A. Messer, *Das Problem der Willensfreiheit*, 1911. — Johannes Rehmke, *Die Willensfreiheit*, 1911. — G. H. Palmer, *The Problem of Freedom*, 1911. — G. E. Moore, *Ethics*, 1912. — Hans Driesch, *Das Problem der Freiheit*, 1917. — Max Planck, *Kausalgesetz und Willensfreiheit*, 1923. — Léon Brunschvicg, *Nature et Liberté*, 1924. — Fritz Medicus, *Die Freiheit des Willens und*

*ihre Grenzen*, 1926. — Piero Martinetti, *La libertà*, 1928. — H. W. Carr, *The Freewill Problem*, 1928. — Arnold Gehlen, *Théorie der Willensfreiheit*, 1933. — R. B. Hobart, "Free-Will as Involving Determinism and Inconceivable Without It", *Mind*, N. S., LXIII (1934), 1-27. — R. Keussen, *Die Willensfreiheit als religiöses und philosophisches Grundproblem*, 1935. — Helmut Groos, *Willensfreiheit oder Schicksal?*, 1939, 2ª ed. con el título: *Die Konsequenzen und Inkonsequenzen des Determinismus*, 1931. — Varios autores, *Freedom*, 1940, ed. R. N. Anschen. — Franco Lombardi, *La libertà del valore e l'individuo*, 1941. — Miguel Ángel Virasoro, *La libertad, la existencia y el ser*, 1943. — Aloys Wenzl, *Philosophie der Freiheit*, 1947. — John Laird, *On Human Freedom*, 1947. — Jean Laporte, *La conscience de la liberté*, 1947. — Georges Motier, *Déterminisme et liberté. Essai sur les sources métaphysiques du débat*, 1947. — C. Vaz Ferreira, *Los problemas de la libertad y del determinismo*, 1947, 2ª ed., 1957. — Varios autores: trabajos sobre la noción de libertad en *Actes du IV<sup>e</sup> Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française* [Neuchâtel: 13 a 16 de Setiembre de 1949], 1949. — C. A. Campbell, "Is 'Free-Will' a Pseudo-Problem?", *Mind*, N. S., LX (1951), 441-65. — Id., id., *On Self-Hood and Good-Hood*, 1957. — A. C. Ewing, "Indeterminism", *The Review of Metaphysics*, V (1951), 199-222. — D. D. Raphaël, "Causation and Free Will", *The Philosophical Quarterly*, II (1952), 13-30. — H. Ertel, *Kausalität, Teleologie und Willensfreiheit als Problemmplex der Naturphilosophie*, 1954. — L. Franca, *Libertade e determinismo*, 1954. — A. J. Ayer, *Philosophical Essays*, 1954, Cap. "Freedom and Necessity". — G. Ryle, *Dilemmas*, 1954, Cap. II: "It Was To be". — P. H. Nowell-Smith, "Determinists and Libertarians", *Mind*, N. S., LXII (1954), 317-37. — Id., id., "Ifs and Cans", *Theoria* [Lund], XXVI (1960), 85-101. — F. Lombardi, *Il concetto della libertà*, 1955. — A. Antweiler, *Das Problem der Willensfreiheit*, 1955. — Arnold Metzger, *Freiheit und Tod*, 1955, especialmente Cap. IV, 18-20. — M. del Río, *Estudio sobre la libertad humana. Anthropos y Anagké*, 1955. — Georges Gurvitch, *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, 1955. — J. de Finance, *Être et Liberté*, 1955. — Milton C. Nahm, *The Artist as Creator. An Essay of Human Freedom*, 1956. — J. L. Austin, "Ifs and Cans", *Proceedings of the British Academy*,

XLII (1956), 109-32. — Daniel Christoff, *Recherche de la liberté*, 1957. — Philippa Foot, "Free Will as Involving Determinism", *The Philosophical Review*, LXVI (1957), 439-50. — G. E. M. Anscombe, *Intention*, 1957. — A. MacIntyre, "Determinism", *Mind*, N. S., LXVI (1957), 28-41. — A. Danto y S. Morgenbesser, "Character and Free Will", *The Journal of Philosophy*, LIV (1957), 493-505. — A. Farrer, *The Freedom of the Will*, 1958. — R. D. Bradley, "Free Will: Problem or Pseudo-problem?", *Australasian Journal of Philosophy*, XXXVI (1957), 33-45. — Stuart Hampshire, *Thought and Action*, 1958. — M. Black, B. Blanshard, C. G. Hempel et al., *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, 1958, ed. S. Hook, 1958. — Christian Bat, *The Structure of Freedom*, 1958. — Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, 1958 [monog.]. — Mortimer J. Adler, *The Idea of Freedom*, 2 vols., 1958-1961. — R. Taylor, "I Can", *The Philosophical Review*, LXIX (1960), 78-89. — Jorge Pérez Ballestar, *La libertad. Estudio filosófico, social y religioso*, 1960. — Antonio Arostegui, *La libertad. Estudio filosófico y religioso*, 1960. — A. I. Melden, *Free Action*, 1961. — K. Rankin, *Choice and Chance*, 1961. — H. Ofstad, *An Inquiry Into the Freedom of Decision*, 1961. — C. Shute, "The Dilemma of Determinism After Seventy-five years", *Mind*, N. S., LXX (1961), 331-50. — Georges Gusdorf, *Signification humaine de la liberté*, 1962. — R. M. Hare, *Freedom and Reason*, 1963. — A. von Spakovsky, *Freedom, Determinism, Indeterminism*, 1963.

Algunos de los escritos antes mencionados tratan también, y a veces principalmente, del problema o problemas de la libertad desde el punto de vista histórico, o contienen exposiciones, interpretaciones y discusiones acerca de autores, corrientes o épocas; tal es principalmente el caso de la citada obra de Mortimer J. Adler, *The Idea of Freedom*, 2 vols., 1958-1961, y también, en parte, de las obras de Milton C. Nahm e Isaiah Berlin. Además, indicamos a continuación una serie de obras de carácter predominantemente histórico: A. Alexander, *Theories of the Will in the History of Philosophy*, 1898. — Gerda von Bredow, *Das Sein der Freiheit*, 1960 [de Sócrates a N. Hartmann]. — Dom Armand David, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, 1947. — Heinrich Gomperz, *Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit*, 1904. — Max Poh-

lenz, *Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideals*, 1958. — C. Capone-Braga, *La concezione agostiniana della libertà*, 1931. — H. de Lubac, "Esprit et liberté dans la tradition théologique", *Bulletin de littérature ecclésiastique* (1939), 121-50, 189-207. — J. M. Verweyen, *Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik*, 1909. — K. Schmid, O. S. B., *Die menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften, nach der Lehre des hl. Thomas von Aquino*, 1925. — H. Thüring, *Die Willensfreiheit des Menschen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquino*, 1891. — M. de Munynck, O. P., "La démonstration métaphysique du libre arbitre", *Revue Néoscholastique de Philosophie* (1913), 13-38, 181-204, 279-83. — E. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, 1913. — Alberto Bonet, *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*, 1932. — Id., id., *Doctrina de Suárez sobre la libertad*, 1927. — M. Taube, *Causation, Freedom, and Determinism*, 1936 [sobre el siglo XVII]. — F. G. F., Wernugk, *Leibnizens Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens*, 1890. — A. Cresson, *De libertate apud Leibnitium*, 1903 (tesis). — P. Salits, *I. Kants Lehre von der Freiheit*, 1894 (Dis.). — Id., id., *Darstellung und Kritik der Kantischen Lehre von der Willensfreiheit*, 1899. — M. Stokhammer, *Kants Zurechnungsidee und Freiheitsantinomie*, 1961. — J. Schanz, *Das Freiheitsproblem bei Kant und Schopenhauer*, 1889 (Dis.). — K. G. Siegel, *Die Lehre von der Freiheit bei Kant und Schopenhauer*, 1896 (Dis.). — Otto Vossler, *Rousseaus Freiheitslehre*, 1962. — G. Calò, *Il problema della libertà nel pensiero contemporáneo*, 1906. — Vincenzo Cavallo, *La libertà «mana nella filosofia contemporánea*, 1933. — Ulrich Hedinger, *Die Freiheitsbegriff in der kirchlichen Dogmatik K. Barths*, 1962 [Studien zur Dogmengeschichte und systematische Théologie, 15]. — J. D. Bernai, *La libertad de la necesidad* (trad. esp., 1958) [en el marxismo]. — Maria Angela Simona, *La notion de liberté dans l'existentialisme positif de N. Abbagnano*, 1962 [Studia Friburgensia, N. S., 32]. — C. Xec Ceci, *Libertá ideale e liberta storica*, 1950 [en parte sobre G. Calogero].

LIBERTAS INDIFFERENTIAE. Véase ALBEDRÍO (LIBRE), ASNO DE BURIDÁN, INDIFFERENCIA, LIBERTAD.

LIBERTINOS. Según J. S. Spink (Cfr. *op. cit. infra*, Cap. I), el vocablo francés *libertin* —del que se han de-

rivado *libertine* (en inglés), 'libertino' (en español) y otros semejantes en otras lenguas— era usado ya para referirse a las personas "sexualmente viciosas" en la época en que Richardson creó su Lovelace y Chaderlos de Lacios creó su Valmont. En rigor, ya a fines del siglo XVI se había usado *libertin* en sentido peyorativo para designar una persona cuya moral es excesivamente laxa por no poner ningún freno o coto a sus pasiones y vicios: 'libertino' significa, pues, en este caso, 'vicioso' y 'desenfrenado'.

Es posible que desde el momento en que vino a usarse un término como 'libertino' —y el término correlativo 'libertinaje' (*libertinage*)— se entendiera ya por él una actitud moral laxa. En efecto, los enemigos de los "libertinos" tenían desde el principio un buen argumento para atacarlos: manifestar que eran realmente "disolutos". Sin embargo, los propios libertinos entendían de modo muy distinto el "libertinaje": como una actitud hostil a toda coacción religiosa o moral y, de consiguiente, como una afirmación de la libertad. Para distinguirse de los libertinos en el sentido de "disolutos", algunos autores adoptaron la expresión *libertin d'esprit* (Bayle) —"libertino teórico", pues, y no "práctico". Otros, especialmente desde fines del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII adoptaron otros nombres, tales como "librepensadores" (véase) —*Freethinkers*— y también simplemente "filósofos" — *philosophes*.

En un cierto sentido, y aun limitándonos aquí al "libertinaje filosófico", puede aplicarse el nombre a muchos autores, ya antes del siglo XVI: todos los partidarios de lo que se ha llamado "el libre espíritu" pueden ser considerados como "libertinos". Sin embargo, conviene restringir la aplicación del nombre a ciertos autores y a ciertos períodos. Desde este punto de vista pueden, y suelen, llamarse "libertinos" —"libertinos en espíritu" o "libertinos intelectuales"— a los siguientes:

1. Un grupo de autores franceses, usualmente considerados como descendientes intelectuales de Montaigne, Charron y, en general, del movimiento escéptico y pirrónico (o neopirrónico) desarrollado durante el siglo XVI. El pirronismo de los autores aludidos no constituía un grupo de

convicciones filosóficas, sino más bien una actitud negativa frente a los dogmatismos filosóficos, religiosos y morales. Estos fueron los "libertinos eruditos" (*libertins érudits*): humanistas como Gabriel Naudé, bibliotecario de Richelieu y Mazarin; Léonard Marande, secretario de Richelieu; Guy Patin, rector de la Facultad de Medicina en la Sorbona; filósofos como Gassendi (v.); François de La Mothe Le Vayer, tutor de un hermano de Luis XIV; Samuel Sorbier, que publicó obras de Gassendi, y otros. Es difícil precisar en qué consistía la actitud filosófica de dichos autores en cuanto "libertinos eruditos"; será suficiente aquí indicar que se caracterizaba por el deseo de liberarse de imposiciones autoritarias, especialmente eclesiásticas. Las llamadas *débauches pyrrhoniennes* —que no tenían nada de *débauche* en el sentido habitual— eran una manifestación de tal deseo. Por otro lado, las opiniones positivas de tales libertinos eruditos variaban mucho: unos, como Gassendi, fueron antiaristotélicos; otros, como Naudé o La Mothe Le Vayer, eran entusiastas de Montaigne, o cuando menos del espíritu de Montaigne y, en general, del "neopirronismo". Unos usaban (explícitamente o, más a menudo, en su fuero interno) la duda para negar las "verdades eternas", incluyendo las verdades eternas religiosas o morales; otros, en cambio, consideraban que tales verdades quedaban mejor aseguradas si se las sustraía a los argumentos racionales. Parecía haber de todo; cuando menos así lo sentían sus enemigos, para quienes el libertinaje erudito era, como ha indicado René Pintard (Cfr. *op. cit. infra*), "epicureísmo práctico e impiedad dogmatizante, incredulidad manifiesta o ateísmo velado". La oposición a los aristotélicos no impedía que en algunos se ligara con el interés por el "verdadero Aristóteles" de que habían tratado los filósofos italianos de la "Escuela de Padua" y algunos de sus seguidores, como Vanini. La variedad de opiniones y actitudes en los libertinos eruditos correspondía a la misma variedad en sus enemigos: algunos, como varios Padres jesuitas de la Sorbonne, se oponían a ellos en nombre de doctrinas tradicionales; otros, como el P. Mersenne, oponían a los libertinos eruditos no sólo las doctrinas tradicionales, sino también la "nueva cien-

cia", la cual estaba, según Mersenne, contra los libertinos, los deístas, los impíos y los ateos.

A los libertinos eruditos franceses se unieron los *déniensais* de Italia: Jean-Jacques Bouchard, Joseph Trouiller, Jacques Gaffarel, Paganino Gaudenzi y otros amigos de los libertinos franceses.

2. Un grupo de autores en Ginebra hostiles a Calvino y a su régimen eclesiástico: Pierre Ameaux, François Favre, Jacques Gruet y otros que derribaron el régimen calvinista en 1538, pero que, pocos años después, al regreso de Calvino, fueron condenados al exilio o a la pena capital. Como Miguel Servet fue quemado vivo por el régimen calvinista en 1553, se suele incluirlo a veces entre los libertinos ginebrinos.

3. Otros autores, posteriores a los indicados, han recibido a veces también el nombre de "libertinos"; cuando los enemigos de los librepensadores y deístas quisieron atacarlos con más empeño tendieron a declararlos "libertinos" no sólo de espíritu, sino también, y sobre todo, de hecho. Sin embargo, especialmente durante el siglo XVIII, los sucesores de los libertinos eruditos recibieron asimismo otros nombres. Nos referimos a este punto en el artículo LIBREPENSADORES.

Véase Ira O. Wade, *The Clandestine Organization of Philosophic Ideas in France from 1700 to 1750*, 1938. — René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*, 2 vols., 1943 (Vol. II con notas y referencias, extensa bibliografía e índices). — Richard R. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, I, 1960. — J. S. Spink, *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire*, 1960.

LIBERTUM ARBITRIUM INDIFERENTIAE. Véase ALBEDRÍO (LIBRE), ASNO DE BURIDÁN, INDIFERENCIA, LIBERTAD.

LIBREPENSADORES. El término 'librepensadores' puede tomarse en dos sentidos: uno amplio, y otro estricto. En el primer sentido se llama "librepensadores" a todos los que no se adhieren a un dogma dado. En este sentido son librepensadores los libertinos (VÉASE), los libertarios (en el sentido de "anarquistas" o enemigos de todo gobierno), deístas, etc. Paradójicamente, los librepensadores han sido calificados a veces de "sectarios", entendiéndose por ello que siguen a

una secta, es decir, a una minoría que se separa de una comunidad o iglesia; en efecto, desde el punto de vista de los que se mantienen fieles a una comunidad o iglesia los "librepensadores" mantienen "opiniones estrechas". En el segundo sentido se llama "librepensadores" a diversos grupos de pensadores de los siglos XVII y XVIII, especialmente en Inglaterra y en Francia. Sin embargo, como en Francia se ha llamado a los librepensadores con diversos otros nombres: *esprits forts*, "rationales" (en oposición a "religionarios") —y también "libertinos"—, es mejor reservar el nombre de "librepensadores" (*Freethinkers*) para un grupo de autores ingleses, especialmente en el siglo XVIII. Características comunes de los librepensadores ingleses de dicha época son: predicar la tolerancia (v.) religiosa; aplaudir el racionalismo (v.) —en el sentido que adquirió este término en la época de la Ilustración (v.)—; defender el deísmo (v.); la religión natural (y a menudo racional); en algunas ocasiones, el materialismo y el ateísmo, manifiestos o disfrazados. Los librepensadores en cuestión rechazaron casi siempre los misterios sobrenaturales y los dogmas de las iglesias "oficiales". A veces opusieron a ellos un cristianismo "primitivo", a su entender más puro. A veces opusieron el Estado a la Iglesia como medio de fomentar la tolerancia religiosa.

Nos limitaremos aquí a mencionar a algunos de los librepensadores ingleses menos conocidos, por usarse el término 'librepensador' especialmente en relación con ellos, y porque los librepensadores ingleses más importantes o los de otros países han sido ya mencionados en otras partes de la presente obra (por ejemplo, en el citado artículo ILUSTRACIÓN y en artículos especiales sobre filósofos, tales como Bayle, Hobbes, Locke, Voltaire, etc.). Ante todo mencionaremos a John Toland (v.), discípulo de Locke y uno de los primeros (sino el primero) que fue llamado *librepensador*: *freethinker*. Junto a él mencionaremos: a Anthony Collins (1676-1729), autor de un *Discurso sobre el librepensamiento* (*Discourse of Freethinking Occasioned by the Rise and Growth of a Sect Called Freethinkers*, 1713), influido por Bayle y de un *Discurso sobre los fundamentos y razones de la religión cristiana* (*Discourse on*

## LIC

*the Grounds and Reasons of the Christian Religion*, 1733); a Thomas Woolston (1669-1731), autor de la obra referida en DEÍSMO y de seis *Discursos sobre los milagros de nuestro Salvador (Discourses on the Miracles of our Saviour, 1727-1730)*, que llevaron a su autor a la cárcel; a Matthew Tindal (v.; v. también DEÍSMO); a Thomas Chubb (1679-1747), autor de una obra sobre *El verdadero Evangelio de Jesucristo (The True Gospel of Jesus Christ, 1738)*; a Thomas Morgan (t 1743), autor de una obra sobre *El filósofo moral (The Moral Philosopher, 3 vols., 1737-1740)* y uno de los cultivadores de la físico-teología (v.) (el título del vol. IV: *Physico-Theology, 1741*, de la citada obra). Se considera a veces como deísta y a veces como librepensador a Lord Bolingbroke (Henry St. John, 1678-1751).

Farrar, *Critical History of Free-thought*, 1862. — J. B. Bury, *A History of Freedom of Thought*, 1913. — J. R. Charbonnel, *La pensée italienne et le courant libertain*, 1919. — J. M. Robertson, *A History of Free-thought in the Nineteenth Century*, 2 vols., 1929. — P. Hazard, *La pensée européenne au XVIIIe siècle, de Montesquieu à Lessing*, 3 vols., 1946 (trad. esp.: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, 1946). — Albert Bayet, *Histoire de la libre-pensée*, 1959 [Que sais-je?, 848]. — Véanse también las obras de René Pintard, Richard H. Popkin y f. S. Spink mencionadas en la bibliografía del artículo LIBERTINOS.

LICEO. Durante su estancia en Assos (347-345 antes de J. C.) Aristóteles desarrolló una actividad pedagógica que puede ser considerada, según indica Jaeger (*Aristóteles*, II, v), como el comienzo de la escuela aristotélica y como un precedente del Liceo, Λύκειον, o peripatos. Sin embargo, Assos era entonces sólo una especie de colonia de la Academia platónica. Únicamente cuando Aristóteles regresó a Atenas y Jenócrates fue nombrado, por los miembros de la Academia, escolarca (339/338) sucesor de Espeusipo, decidió el Estagirita fundar su propia escuela. Ésta se abrió primero en los corredores de la palestra en el Liceo al NE. de Atenas y estuvo bajo el patronato del amigo de Aristóteles, el macedonio Antipater, que regia a Grecia y a Macedonia en nombre de Alejandro. El Liceo se trasladó luego a un lugar cer-

## LIC

cano, el Peripatos o paseo cubierto. Hemos indicado en Peripatéticos la sucesión de los más significados escolares del Liceo. En el presente artículo daremos algunas referencias acerca de las actividades principales de la escuela, especialmente durante los últimos años de la vida de su fundador.

Mientras en la época de Platón y aun de sus inmediatos sucesores la Academia se preocupó principalmente de cuestiones filosóficas y subordinó a ellas los trabajos de clasificación botánica y zoológica y las investigaciones matemáticas, astronómicas y musicales, el Liceo se caracterizó desde el principio por ser un centro de investigación de las más diversas disciplinas. Se ha hecho observar que el norte de las actividades de la Academia, cuando menos durante algún tiempo, fueron la dialéctica y las matemáticas, mientras que el del Liceo fueron las ciencias naturales y en particular la biología. Ello debe considerarse, sin embargo, sólo como un punto de referencia; en rigor, las investigaciones en el Liceo tuvieron carácter enciclopédico. Aristóteles y Teofrasto procuraron acumular en su recinto todos los instrumentos necesarios para el trabajo científico (mapas, libros, plantas, minerales). Las actividades exteriores consistían principalmente en la enseñanza, mediante lecciones y discusiones, así como en comentarios de textos. Las lecciones estaban reguladas por un horario. También estaban regulados los acontecimientos principales de la vida en común de los miembros, especialmente los banquetes mensuales y fiestas para el culto, que desempeñaban un papel importante en el Liceo, como lo desempeñaban también en la Academia platónica. El propio Aristóteles redactó las normas para estas reuniones, como Espeusipo y Jenócrates habían redactado las normas para las reuniones en la Academia. En general, puede decirse que el Liceo no abandonó en sus primeros tiempos el ideal platónico de la vida en común con el propósito del saber desinteresado. Pero a diferencia de la Academia de los primeros tiempos, muchos de los miembros del Liceo procedían de otros lugares que Atenas. Además, a diferencia de la Academia, el Liceo —sospechoso de macedonismo— se

## LIE

cuidaba de no intervenir en la vida política de la ciudad. Ello no quiere decir que se desinteresaran por completo de los problemas políticos. Pero los tocaban más bien como tema de investigación histórica (según lo muestra la gran empresa de la recopilación de las 158 constituciones griegas), que en un sentido de intervención directa, ya sea como funcionarios o bien como propugnadores de reformas. Como es sabido, las investigaciones en ciencias naturales no iban a la zaga de las realizadas en historia. Ahora bien, sería erróneo considerar la obra del Liceo como consistente exclusivamente en sistematizaciones y compilaciones enciclopédicas. Una intensa actividad filosófico-analítica (del tipo de la que se halla en la *Física* y en el *Organon* aristotélicos) era también característica del Liceo, y fue abandonada solamente cuando en el último período de Teofrasto predominó la tendencia enciclopédica y, con la creciente influencia y actividad de Eudemo, la tendencia ética.

LICÓN de Laodicea (Frigia), discípulo de Estrabón de Lámpsaco y del dialéctico megárico Pantoides, fue escolarca del Liceo, sucediendo a Estrabón, de 272/278 a 228/225 antes de J. C. No parece haber contribuido grandemente al desarrollo de la escuela peripatética y aun es acusado de haber permitido un considerable descenso de su nivel científico. Diógenes Laercio (VÉASE, 65-75) se refiere más a su persona —y a su testamento (que reproduce)— que a su obra filosófica y científica.

Edición de texto y comentario por F. Wehrli en el Cuaderno VI de *Die Schule des Aristoteles: Lykon und Ariston von Keos*, 1952. Véase artículo de W. Capelle sobre Licón (Lykon, 4) en Pauly-Wissowa, y el art. de K. O. Brink en el Supp. VII, s. v. Peripatos, de la misma obra.

LIEBERT (ARTHUR) (1878-1946) nació en Berlín. "Profesor extraordinario" en la Escuela Superior de Comercio y en la Universidad de Berlín de 1910 a 1933, fue nombrado este último año profesor titular en dicha Universidad, pero a consecuencia del régimen nacionalsocialista tuvo que desterrarse, pasando primero a Belgrado (donde fundó en 1936 la revista *Philosophia*, de corta duración) y luego a Londres. Durante su activi-

dad docente en Berlín Liebert desplegó gran actividad dentro de la "Kant Gesellschaft" y en la publicación de los *Kantstudien*; a Liebert se debe en gran parte la fundación de la revista auxiliar de los *Kantstudien*, los *Philosophische Monatshefte der Kantstudien* (publicados desde 1925), así como la fundación de la revista *Der philosophische Unterricht* (publicada desde 1930).

Liebert continuó y desarrolló algunas tesis capitales de la Escuela de Marburgo (VÉASE), con una fuerte tendencia a la metafísica. Liebert acepta como punto de partida la idea de que la reflexión filosófica tiene un contenido específico, irreductible al de cualquier ciencia; mientras éstas se ocupan, en efecto, del ser (en sus diversas formas), la filosofía se ocupa, según Liebert, de la validez (*Geltung*), entendiéndolo por ella no sólo la validez de las proposiciones, sino el valor mismo de ellas, es decir, el sentido. La "validez" no es, así, un modo del ser: es, en cierto modo, lo contrapuesto al ser, el cual, a su vez, es entendido en su significación más elemental como el puro *factum*. Ahora bien, tal contraposición no escinde tampoco la realidad en dos esferas absolutamente diferentes; lo que más bien ocurre, al entender de Liebert, es que la misma validez justifica la entidad de todo ser, el cual es en la medida en que posee un sentido. La teoría de la validez sería, por lo tanto, el supuesto último de toda teoría del ser y de todo conocimiento de los contenidos del ser. Esta investigación supone, por otro lado, una labor sobre la filosofía crítica parecida a la que Lask efectuó, dentro de la Escuela de Badén, sobre las categorías. Se trataba, en efecto, de hacer revertir sobre el criticismo la misma pregunta acerca de la posibilidad de la filosofía trascendental, y de establecer la "ley de formación" del criticismo filosófico. Esto condujo a Liebert a replantear los problemas específicos del idealismo postkantiano y a recorrer, en un sentido crítico y no meramente especulativo, el mismo camino. De ahí la aceptación de un posible pensar lo Absoluto por lo menos como problemático. Y de ahí también la revalorización de la dialéctica (VÉASE), la cual es concebida como fundamento de la filosofía o,

mejor dicho, como aquello que hace posible establecer una relación entre la realidad y el concepto, que las ciencias mantienen por principio, y aun necesariamente, separados.

Obras: *Das Problem der Geltung*, 1906, 2ª ed. ampliada, 1920 (*El problema de la validez*). — *Der Geltungswert der Metaphysik* [Philosophische Vorträge der Kantgesellschaft, 10] (*El valor de validez de la metafísica*). — "Zur Psychologie der Metaphysik", *Kantstudien*, XXI (1917). — *Vom Geist der Revolutionen*, 1919 (*Del espíritu de las revoluciones*). — *Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich? Ein Beitrag zur systematischen Phänomenologie der Philosophie*, 1919 (*¿Cómo es posible en general la filosofía crítica? Contribución a la fenomenología sistemática de la filosofía*). — *Die geistige Krisis der Gegenwart*, 1923 (*La crisis espiritual del presente*). — *Ethik*, 1924. — *Geist und Welt der Dialektik*, I, 1929 (*Espíritu y mundo de la dialéctica*). — *Kants Ethik*, 1931. — *Erkenntnistheorie*, 2 vols., 1932 (*Teoría del conocimiento*). — *Philosophie des Unterrichts*, 1935 (*Filosofía de la instrucción*). — *Die Krise des Idealismus*, 1936 (*La crisis del idealismo*). — *Der Liberalismus als Forderung, Gesinnung und Weltanschauung*, 1938 (*El liberalismo como exigencia, disposición y concepción del mundo*). — *Von der Pflicht der Philosophie in unserer Zeit*, 1938 (*Del deber de la filosofía en nuestra época*). — *Der universale Humanismus*, I. *Grundlegung, Prinzipien und Hauptgebiete des universalen Humanismus*, 1941 (*El humanismo universal*). I. *Fundamentos. Principios y sectores principales del humanismo universal*).

Véase Francisco Romero, "La odisea de dos filósofos contemporáneos. I. La odisea de A. L." [1950], en *Estudios de historia de las ideas*, 1953, págs. 124-32. — Se ha formado un "Círculo A. L." (A. L. Kreis), compuesto de amigos y discípulos del filósofo; el "Círculo" ha publicado en 1950-1951 un volumen de *Philosophische Studien*.

LIEBMANN (OTTO) (1840-1912) nació en Löwenberg (Silesia). De 1872 a 1882 fue "profesor extraordinario" en la Universidad de Estrasburgo, y a partir de 1882 fue profesor titular en la Universidad de Jena. Después de publicar en su juventud el libro *Kant y los epígonos* (1865), de influencia decisiva para la constitución de la corriente del neokantismo (VÉASE), Liebmann consagró

sus mayores esfuerzos a la elaboración de una filosofía crítica dentro del espíritu, aunque no siempre necesariamente según la letra, de Kant. Liebmann rechaza la "cosa en sí" o, por lo menos, considera imposible su conocimiento y propugna su eliminación de la esfera filosófica. La tarea de la filosofía consiste para Liebmann en un análisis de la realidad que permita averiguar con rigor lo que hay en ella de puesto y de dado, es decir, lo que constituye los fenómenos y lo que forma parte de su ordenación. El resultado de este análisis es una admisión del carácter trascendental del conocimiento, pero a la vez un reconocimiento de la independencia de lo dado en el sentido del realismo crítico. Sólo este examen permitirá, según Liebmann, una metafísica fundada críticamente, igualmente alejada del materialismo dogmático y de las fantasías especulativas del romanticismo.

Obras: *Kant und die Epigonen, eine kritische Abhandlung*, 1865, nueva ed., 1912 (K. y los epígonos. *Ensayo crítico*). — *Ueber den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens*, 1868 (*Sobre la demostración individual de la libertad de la voluntad*) — *Ueber den objektiven Anblick*, 1869 (*Sobre la concepción objetiva*). — *Zur Analysis der Wirklichkeit*, 1876, 4ª ed., 1911 (*Para el análisis de la realidad*). — *Ueber philosophische Tradition*, 1883 (*Sobre la tradición filosófica*). — *Gedanken und Tatsachen*, 1882 y siguientes (*Pensamientos y hechos*). — *Die Klimax der Theorien*, 1884, 2ª ed., 1914 (*El climax de las teorías*). — *Gedanken und Tatsachen*, 2 vols., 1882-1904 (*Pensamientos y hechos*). — *Psychologische Aphorismen*, 1892. — *Weltwanderung (Gedichte)*, 1899 (*Peregrinación por el mundo. Poemas*). — I. *Kant*, 1904.

Véase Adolf Meyer, *Über Liebmanns Erkenntnistheorie und ihr Verhältnis zu Kant*, 1916 (Dis.). — Mariano Campo, *Schizzo storico della esegesi e critica kantiana*, I, 1959 [Saggi e Ricerche, 4].

LIMITATIVOS (JUICIOS). Véase Juicio.

LÍMITE. El concepto de límite ha sido usado en filosofía con muy diversas significaciones y en muy distintos contextos. Daremos algunos ejemplos.

1. El concepto de límite está implicado en la idea de "término", ὁρος, terminus, en el sentido al que nos re-

## LIM

ferimos en el artículo TÉRMINO [1]. Se trata aquí de un "límite lógico", de un "acotamiento conceptual" en virtud del cual se destaca, extrae o abstrae un elemento lógico de [la aprehensión de] una realidad.

En relación con el sentido anterior se halla la idea de que la determinación de una realidad es a la vez la limitación de esta realidad, de acuerdo con el principio *Omnis determinatio negatio est*. En este caso el concepto de límite tiene un alcance metafísico (u ontológico) y no sólo lógico.

2. Se habla también de límite,  $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ , en tanto que acotación física de un cuerpo. Lo que "termina" un cuerpo es su límite, el cual es a la vez el límite del cuerpo contiguo (o cuerpos contiguos). En este sentido la noción de límite está relacionada con las ideas de continuidad (véase *CONTINUITAS*), contigüidad y lugar (v.).

3. 'Límite' se usa asimismo en el lenguaje matemático para referirse al "paso al límite" en el "cálculo del infinito" de que hemos tratado en el artículo INFINITO.

4. Se ha hablado asimismo con frecuencia de "límites del conocimiento". Cuando estos límites han sido concebidos como determinados por lo que no se conoce, ha surgido la noción de concepto-límite (*Grenzbe-griff*). El ser un concepto-límite es una de las posibles interpretaciones del Noúmeno (v.) kantiano. Algunos autores (por ejemplo, Vaihinger) han usado la noción de concepto-límite al referirse a las ficciones (véase *FICCIÓN*). También puede usarse la noción de concepto-límite para referirse a ciertos conceptos que no designan ninguna realidad, pero que pueden usarse para describir ciertas realidades.

5. La noción de límite desempeña un papel importante en la filosofía de Hegel, el cual considera que el límite (*Grenze* o *Schranke*) es dado con el fin de ser superado. El límite contiene el momento de la negación, sin el cual no hay momento de afirmación y "superación".

6. Puede entenderse el límite en el sentido del horizonte (v.), siempre que entonces se subraye el carácter de determinación positiva de lo incluido dentro del horizonte por medio de su "limitación".

## LIP

7. Jaspers (v.) ha introducido la noción de "situación-límite" y de diversos tipos de "situaciones-límites" (*Grenz-Situationen*). Hemos tratado con más detalle de este concepto de límite en el artículo SITUACIÓN.

8. La idea de límite está ligada con frecuencia a ideas tales como las de "inacabamiento", "finitud", "cesación", etc. Sin embargo, aunque cualquiera de estas últimas ideas implique de algún modo la noción de límite, ésta por sí sola no da origen a ninguna de aquéllas. Sólo especificando el sentido de 'límite' puede entenderse éste como "inacabamiento" o como "finitud", etc.

LIPPS (THEODOR) (1851-1914) nac. en Wallhaben (Pfalz), estudió en varias Universidades (Erlangen, Bonn, etc.) y fue "Privatdozent" (1877-1884) y "profesor extraordinario" (1884-1890) en Bonn, y profesor titular en Breslau (1890-1894) y en Munich (desde 1894).

Lipps ha sido considerado como un "psicologista" — en el sentido por lo menos que tuvo el término 'psicologismo' en quienes, como Husserl, polemizaron contra esta tendencia.

En todo caso, consideró la psicología como la ciencia filosófica fundamental o, mejor dicho, como la ciencia fundamental del espíritu, la base de toda investigación tanto de índole subjetiva como objetivo-espiritual. La psicología tiene por tema la experiencia interna, a diferencia de la experiencia externa estudiada por las ciencias naturales, pero dentro del campo de esa experiencia sitúa Lipps todos los objetos de las "ciencias del espíritu" y, por lo tanto, todos los objetos de la lógica, la estética, la historia y la filosofía misma. Mas la psicología no puede ser una ciencia experimental sino en una de sus dimensiones; su propósito capital se halla, según Lipps, en el estudio retrospectivo de la realidad consciente, estudio que conduce, ante todo, a una distinción entre el experimentar y lo experimentado, entre el vivir o acto y lo vivido o contenido. Lipps rechaza todo intento de convertir el yo en una función o grupo de fenómenos, y sostiene el hecho del yo como algo que es vivido en toda experiencia psíquica sin que ello equivalga a materializar la unidad indescomponible de la conciencia. El

## LIP

problema de esta unidad, que Lipps considera como el problema capital de la psicología y que le ha conducido a una teoría del "yo real" de carácter parcialmente metafísico, ha sido desarrollada por él en estrecha relación con el debatido problema de la causalidad psíquica y con la cuestión de la realidad última de lo psíquico a diferencia de las vivencias o experiencias. De acuerdo con su tendencia fundamental, Lipps ha hecho derivar del fundamento psicológico las demás disciplinas de la filosofía y, ante todo, la lógica, la estética, la ética y la teoría del conocimiento. En la ética, Lipps se aproxima decididamente al kantismo y elabora una ética de tendencia formal donde el soberano y único bien radica en la personalidad moral. En la estética se le debe la fundamentación y desarrollo de la teoría de la introfección, proyección sentimental, empatía o endopatía (VÉASE).

A veces se ha descrito a Lipps como un autor influido en parte por algunas ideas de Husserl y a veces como un filósofo que por su "psicologismo" fue enteramente hostil al tipo de pensamiento desarrollado por Husserl — cuando menos en las *Investigaciones lógicas* de este último. Ambas descripciones tienen una punta de verdad. En efecto, la influencia de Husserl se manifiesta en el modo como Lipps desarrolló algunas ideas acerca de la naturaleza y contenido de la lógica. Por otro lado, es cierto que el "natipsicologismo" husserliano parecía totalmente incompatible con el "psicologismo" de Lipps. Ahora bien, en las tendencias filosóficas de Lipps el "psicologismo" fue más fundamental que algunas de las ideas acerca del contenido de la lógica, de modo que la incompatibilidad entre las ideas de Husserl y las de Lipps es más profunda que sus coincidencias. A ello se debió que aunque durante su estancia y profesorado en Munich Lipps constituyó un grupo de discípulos que formaron lo que se ha llamado el "Círculo de Munich", este nombre se haya aplicado luego, y con más frecuencia, a un "círculo husserliano" que estuvo formado primariamente por discípulos de Lipps que se fueron separando de éste para acercarse a la fenomenología. Tal es el caso de Alexander Pfänder (v.), Adolf Reinach (v.), Aloys Fischer (1880-

## LIP

1937), Moritz Geiger (v.) y Ernst von Aster (nac. 1880).

Obras: *Herbarts Ontologie*, 1874 (Dis.) (*La ontología de H.*). — *Grundtatsachen des Seelenlebens*, 1883, nueva ed., 1912 (*Hechos fundamentales de la vida psíquica*). — *Psychologische Studien*, 1885, 2ª ed., 1905 (*Estudios psicológicos*). — *Der Streit um die Tragödie*, 1891 (*La lucha por la tragedia*). — *Ästhetische Faktoren der Raumschauung*, 1891 (*Factores estéticos en la intuición del espacio*). — *Grundzüge der Logik*, 1893, nueva ed., 1911, 3ª ed., 1923 (*Rasgos fundamentales de la lógica*). — *Raumästhetik und geometrisch-optische Täuschungen*, 1897 (*Estética del espacio e ilusiones óptico-geométricas*). — *Komik und Humor*, 1898 (*Lo cómico y el humor*). — *Die ethischen Grundfragen*, 1899, nueva ed., 1912 (*Las cuestiones fundamentales de la ética*). — *Selbstbewusstsein, Empfindung und Gefühl*, 1901, 2ª ed., 1907 (*Autoconciencia, sensación y sentimiento*). — *Aesthetik*, 2 vols., 1903-1906. — *Leitfaden der Psychologie*, 1903, 2ª ed. revisada, 1906 (*Guía de la psicología*). — *Aesthetik (en Kultur der Gegenwart, I, 6)*, 1905. — "Inhalt und Gegenstand; Psychologie und Logik" (*Sitzungsberichte der Münchener Akad. Philoso-Phil. Klasse*, 1905 ("Contenido y objeto; psicología y lógica"). — *Naturwissenschaft und Weltanschauung*, 1907 (*Ciencia natural y concepción del mundo*). — *Psychologische Untersuchungen*, 2 vols., 1907-1912 (*Investigaciones psicológicas*). — *Philosophie und Wirklichkeit*, 1908 (*Filosofía y realidad*). — Véase K. Mueller, *Th. Lipps Lehre vom Ich ira Verhältnis zum Kantischen*, 1912. — G. Anschütz, *Th. Lipps neuere Urteilslehre*, 1913. — H. Gotthot, *Die Grundbestimmungen über die Psychologie des Gefühls bei Th. Lipps*, 1921 (Dis.).

LIPSIUS (JUSTUS) (Joest Lips) (1547-1606) nac. en Isque (entre Bruselas y Lovaina), estudió en Bruselas, en Colonia (con los jesuitas) y pasó un tiempo en Italia, donde trabajó en la preparación de sus famosas ediciones de autores latinos (entre ellos, Tácito). Pasó luego a Lovaina y a Jena, donde fue nombrado profesor, convirtiéndose, según algunos, al protestantismo. Al poco tiempo se dirigió a Colonia, pero tuvo que huir a Holanda. Profesó luego en Leyden (donde se convirtió al calvinismo). Tras varias incidencias se trasladó a Maguncia, terminando su vida como profesor en la Universidad de

## LIP

Lovaina, reconciliado con el catolicismo.

Nos hemos extendido más de lo usual sobre la biografía de nuestro autor, porque se suele poner de relieve el contraste entre los cambios de su vida y uno de sus ideales filosóficos: el de la constancia. Ahora bien, tal contraste se atenúa cuando se tiene presente que la constancia predicada por Lipsius es una constancia interna; es, en efecto, "una fuerza justa e incommovible del alma que no aumenta ni disminuye por medio de los accidentes externos o casuales". No es, pues, equivalente a la mera obstinación, sino una actitud engendradora por la paciencia y adquirida mediante reflexión sobre el mundo. En esta última reflexión, Lipsius, que fue uno de los más destacados neoestoicos modernos (véase ESTOICOS) subrayaba los temas del estoicismo clásico, tales como el del destino, pero modificados profundamente en un sentido cristiano. Así, Lipsius pensaba que siendo el verdadero destino un eterno decreto de la Providencia de Dios, Dios controla el destino. Por eso también Lipsius creía en la contingencia y en la libertad de la voluntad, y destacaba, frente a las concepciones estoicas clásicas, la piedad y el perdón. A veces trataba de combinar las opiniones estoicas con las cristianas mediante una interpretación *sui generis* de las primeras. Es el caso de la concepción de Dios como principio ígneo; según Lipsius, en efecto, se trata de una de las imágenes que pueden legítimamente aplicarse al Dios cristiano creador del universo.

Obras: *De constancia*, 1584. — *Politicorum*, 1588-1589. — *Manuductio ad Philosophiam Stoicam*, 1604 (prefacio a su edición de Séneca). — *Physiologia Stoicorum*, 1604 (filosofía natural estoica). Ediciones de obras: *Opera* (Anvers, 1637, y Vesaliae, 1657). — Véase Ch. Nisard, *Le Triumvirat littéraire au XVIIe siècle*, 1852. — A. Steuer, *Die Philosophie des J. Lipsius*, 1901 (Dis.). — M. W. Croll, "Juste Lipse et le mouvement anticiceronien à la fin du XVIe et au début du XVIIe siècle", *Revue du Seizième Siècle*, II (1914), 200-42. — L. Zanta, *La Renaissance du Stoïcisme au XVIIe siècle*, 1914 (Parte III, Caps. i-iv). — B. Ander-ton, "A Stoic of Louvain", *Sketches from a Library Window*, 1922. — J. L. Saunders, *J. Lipsius. The Phi-*

## LIT

*losophy of Renaissance Stoicism*, 1954.

LITERATURA. Véase EXPRESIÓN, OBRA LITERARIA.

LITT (THEODOR) (1880-1962) nac. en Dusseldorf, fue "profesor extraordinario" de pedagogía en la Universidad de Bonn (1919-1920), profesor de filosofía y pedagogía, como sucesor de Eduard Spranger, en la Universidad de Leipzig (1920-1931). Dejado cesante durante el régimen nacionalsocialista, fue después de la guerra profesor en la Universidad de Bonn (1947-1951).

Litt se ha ocupado sobre todo de problemas de la cultura y de la formación cultural al hilo de una filosofía de la vida y de la relación entre vida y espíritu objetivo que ha aprovechado los resultados, sobre todo metódicos, de Dilthey y, en parte, de Spranger. Lo último ha ocurrido especialmente en la medida en que Litt ha elaborado una filosofía de la personalidad distinta tanto de la concepción racionalista tradicional como de la mera afirmación del irracionalismo. El único modo de comprender la persona consiste, según Litt, en integrarla en su mundo concreto, es decir, en analizarla en función del conjunto de acciones y reacciones que se establecen entre ella y el orbe histórico-cultural dentro del cual vive. Mas esta relación no es tampoco una interrelación de términos o substancias. Por el contrario, mundo y persona se hacen y se constituyen en la medida en que, a través de un proceso histórico-evolutivo, se integran. La relación entre individuo y sociedad, entre historia y vida, entre conocimiento y vida, entre espíritu y vida, entre espíritu subjetivo y objetivación posee características análogas: no se trata, en efecto, de la posición de dos términos y de la consiguiente derivación de relaciones; se trata de la constitución recíproca, histórico-concreta, de cualquiera de estas realidades en la medida en que sean efectivamente reales. El método de la comprensión (VÉASE) resulta, pues, tan fundamental como el análisis fenomenológico. Ambos muestran que una dialéctica peculiar, no conceptual ni abstracta, sino viviente y concreta, penetra toda la realidad de lo humano y de su mundo. Desprovistos de su contenido metafísico o, mejor dicho, de sus supuestos ontológicos, los temas de

Hegel parecen, pues, resonar nuevamente en el pensamiento de Litt, por lo menos en tanto que se propone establecer una sistemática de las ciencias del espíritu y no simplemente una descripción de contenidos históricos. La superación del naturalismo y de la parcialidad de los métodos científico-naturales queda, así, según Litt, debidamente cumplida, pues tales métodos no han sido completamente eliminados, sino que resultan mejor "comprendidos" en un "sistema" que muestra los fundamentos a partir de los cuales se efectúa la relación antes descrita del sujeto con su propio mundo. El examen de la relación entre individuo y sociedad permite, al entender de nuestro autor, una confirmación decisiva y radical de sus tesis, pues en ella se muestra que los principios de constitución de las relaciones sociales no son los mismos que los de la constitución de las relaciones entre vivencias dentro de los individuos. Ni la sociedad es un mero conjunto de individuos (individualismo) ni el individuo es un reflejo de principios transpersonales (universalismo). El individuo "apunta", por así decirlo, a la sociedad, lo mismo que ésta "apunta" al individuo y ofrece un conjunto de perspectivas a las vivencias personales. Y es esta interrelación o, como Litt dice, "reciprocidad de perspectivas" lo que fundamenta la relación de cada yo con los individuos ajenos y viceversa. Lo social puede, pues, justificarse y constituirse sólo mediante lo personal encaminado a la sociedad, como lo individual sólo puede justificarse y constituirse mediante lo social encarado hacia el individuo. Y es, en todo caso, esta interrelación lo que, al formar el hecho o fenómeno primario, descarta al atomismo individualizante y al totalismo transpersonalizante; lo que, en suma, explica la incesante dialéctica de lo subjetivo y lo objetivo, del conocimiento y de la vida, del yo y del objeto, de la vivencia y de la realidad.

El pensamiento de Litt culmina en una "filosofía del espíritu". Mas por 'espíritu' no hay que entender una simple realidad psicológica, confinada al hombre, o un epifenómeno, por amplio que sea, de la existencia material, sino una realidad *fundamental* que no puede sustraerse del

mundo sin pérdida para la esencia de éste. El espíritu no surge simplemente de la materia ni se contraponen a ella. Ni el materialismo ni el dualismo son, para Litt, admisibles. Pero tampoco es admisible, en su opinión, una doctrina idealista subjetiva que haga surgir del espíritu la materia. Por el contrario, debe subrayarse la unidad *Espíritu-Naturaleza* o, más exactamente, la radical unidad *Yo-Mundo* de la cual emerge la posibilidad de un mundo objetivo y del yo correlacionado con él. De este modo pretende Litt edificar una filosofía que resuelve las dificultades del dualismo y del monismo; lo que hay es la unidad *Espíritu-Naturaleza*, unidad que se separa en sus componentes. Pero como hay que postular un agente causante de la separación, Litt se decide a declarar que tal agente es el Espíritu, con lo cual éste llega a ser más fundamental que la Naturaleza en la producción de lo real, pero no más existente que ella.

Obras: *Geschichte und Leben. Von dem Bildungsaufgangsgeschichtlichen und sprachlichen Unterrichts*, 1918, 3ª ed., 1930 (*Historia y Vida. Del proceso de formación de la instrucción histórica y lingüística*).—*Individuum und Gemeinschaft. Grundfragen der sozialen Theorie und Ethik* 1919, 3ª ed., 1926 (*Individuo y comunidad. Cuestiones fundamentales de la teoría social y la ética*).—*Erkenntnis und Leben. Untersuchungen über Gliederung, Methode und Beruf der Wissenschaft*, 1923 (*Conocimiento y vida. Investigaciones sobre estructura, método y misión de la ciencia*).—*Die Philosophie der Gegenwart und ihr Einfluss auf das Bildungsideal*, 1925, 2ª ed., 1927 (*La filosofía del presente y su influencia sobre el ideal educativo*).—*Möglichkeit und Grenzen der Pädagogik. Abhandlungen zur gegenwärtigen Lage von Erziehung und Erziehungstheorie*, 1926 (*Posibilidad y límites de la pedagogía. Ensayos sobre la situación presente de la educación y de la teoría educativa*).—*Ethik der Neuzeit*, 1926 (trad. esp.: *"Führen" oder "Wachsenlassen"*). *Eine Erörterung des pädagogischen Grundproblems*, 1927, 4ª ed., 1951 (*"Dirigir" o "dejar hacer"*). *Discusión del problema fundamental pedagógico*).—*Wissenschaft, Bildung, Weltanschauung*, 1928 (*Ciencia, formación cultural, concepción del mundo*).—*Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt*, 1930, 2ª ed., 1948 (*Kant y Herder como intérpretes del mundo*

*espiritual*).—*Einleitung in die Philosophie*, 1933, 2ª ed., 1949 (*Introducción a la filosofía*).—*Philosophie und Zeitgeist*, 1934, 2ª ed., 1935 (*La filosofía y el espíritu de la época*).—*Der deutsche Geist und das Christentum*, 1938 (*El espíritu alemán y el cristianismo*).—*Die Selbsterkenntnis des Menschen*, 1938, 2ª ed., 1948 (*El autoconocimiento del hombre*).—*Das Allgemeine im Aufbau der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis*, 1941, 2ª ed., 1959 (*Lo general en la estructura del conocimiento científico-espiritual*).—*Die Befreiung des geschichtlichen Bewusstseins durch J. G. Herder*, 1943 (*La liberación de la conciencia histórica a través de J. G. H.*).—*Von der Sendung der Philosophie*, 1946 (*De la transmisión de la filosofía*).—*Leibniz und die deutsche Gegenwart*, 1947 (*L. y el presente alemán*).—*Das Verhältnis der Generationen ehemals und heute*, 1947 (*La relación entre las generaciones antaño y hoy*).—*Denken und Sein*, 1948 (*Pensar y ser*).—*Die Frage nach dem Sinn der Geschichte*, 1948 (*La pregunta por el sentido de la historia*).—*Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes*, 1948, 2ª ed., 1961 (*Hombre y mundo. Líneas fundamentales de una filosofía del espíritu*).—*Die Sonderstellung des Menschen im Reiche des Lebendigen*, 1948 (*La posición peculiar del hombre en el reino de lo viviente*).—*Staatsgewalt und Sittlichkeit*, 1948 (*Poder del Estado y moralidad*).—*Wege und Irrwege geschichtlichen Denkens*, 1948 (*Caminos y extravíos del pensamiento histórico*).—*Moderne Seinsprobleme*, 1948 (*Modernos problemas acerca del ser*).—*Die Geschichte und das Übergeschichtliche*, 1949 (*La historia y lo suprahistórico*).—*Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie*, 1950 (*Ciencia histórica y filosofía de la historia*).—*Der Mensch vor der Geschichte*, 1951 (*El hombre ante la historia*).—*Naturwissenschaft und Menschenbildung* 1952, 2ª ed., 1954, 3ª ed., 1959 (*Ciencia natural y formación cultural humana*).—*Der lebendige Pestalozzi*, 1952, 2ª ed., 1961.—*Die Freiheit des Menschen und der Staat*, 1953 (*La libertad del hombre y el Estado*).—*Hegel, Versuch einer kritischen Erneuerung*, 1953, 2ª ed., 1961 (*H. Ensayo de una renovación crítica*).—*Die Persönlichkeit in unserer Zeit*, 1953 (*La personalidad en nuestra época*).—*Das Bildungsideal der deutschen Klassik und die moderne Arbeitswelt*, 1955 (*El ideal cultural de la época clásica alemana y el moderno mundo del trabajo*).—*Die Wiedererweckung des geschichtlichen Bewusst-*

## LIT

*seins*, 1956, con palabras introductorias de E. Spranger y W. Roessler (*El despertar de la conciencia histórica*). — *Technisches Denken und menschliche Bildung*, 1957, 2ª ed., 1960 (*Pensamiento técnico y formación cultural humana*). — *Wissenschaft und Menschenbildung im Lichte des West-Ost Gegensatzes*, 1958, 2ª ed., 1959 (*Ciencia y formación del hombre a la luz de la oposición entre el Occidente y el Oriente*). — *Freiheit und Lebensordnung*, 1962 (*Libertad y orden de la vida*).

Véase Paul Vogel, *Th. L.*, 1955 [monog.]. — Véase también el volumen titulado *Geist und Erziehung. Kleine Bonner Festgabe für Th. L.*, 1955 [bibliografía en págs. 191-224]. — *Erkenntnis und verantwortung. Festschrift für Th. L.*, 1960, ed. J. Derbolav y F. Nicolin [con bibliografía].

LITTRÉ (EMILE) [Maximilien-Paul-Émile Littré] (1801-1881) nac. en París, fue uno de los más fieles y entusiastas discípulos de Comte hasta 1852, fecha en la que rompió con su maestro por negarse a seguir a éste en la transformación del movimiento positivista en "religión positiva". Como "positivista disidente" Littré siguió propagando las doctrinas filosóficas, científicas y morales de Comte. Desde 1863 a 1871 aproximadamente Littré se manifestó ateo, considerando que el ateísmo era la única "religión" que convenía al auténtico positivismo. De 1871 hasta su muerte se consagró a actividades políticas en sentido conservador, pero también dentro de lo que consideraba la verdadera tendencia positivista. En todos los momentos, además, caracterizó a Littré un espíritu curioso de saber tanto en las disciplinas científicas como en las humanistas. En estas últimas se debe a Littré uno de los monumentos de la lexicografía francesa: el *Dictionnaire de la Langue française* (5 vols., 1863-1872), del que han aparecido varias ediciones.

Las obras filosóficas principales de L. son: *De la philosophie positive*, 1845. — *La science au point de vue philosophique*, 1873. — *Fragments de philosophie positive et de sociologie contemporaine*, 1876. — En trad. esp. se han publicado dos libros con los títulos: *El árbol del bien y del mal. La idea de justicia*, y *Conservación y revolución* (ambos s/a.). — Véase E. Caro, *L. et le positivisme*. — Stanislas Aquarone, *The Life and Works of E. L.*, 1958.

## LOC

LOCALIZACIÓN se llama en psicología al hecho del "alojamiento" de una percepción en un punto del espacio o del tiempo. El término 'localización' es empleado sobre todo para significar la relación existente entre un fenómeno psíquico y un punto determinado del cuerpo, especialmente del cerebro. La teoría de la localización ha sido defendida ante todo por las direcciones psicofisiologistas y ha encontrado puntos de referencia en la frenología de Gall y en las investigaciones de Broca, Wernicke, etc. El primero intentó determinar exactamente las regiones del cerebro correspondientes a cada grupo de fenómenos psíquicos; los segundos se ocuparon de dilucidar los problemas de la afasia en sus diversas formas —motriz, sensorial, etc.— con vistas a la mostración de una efectiva dependencia entre la pérdida de las funciones del lenguaje y las afecciones sufridas por una región cerebral (centro de Broca).

Según indica Jean Lhermite (*Los mecanismos del cerebro*, trad. esp., 1940, págs. 141 y sigs.), después de los trabajos de von Monakow, se enfrentan en la actualidad dos tendencias extremas: la de los localizacionistas decididos (como C. y O. Vogt, Kleist, O. Fórster, etc) y la de los antilocalizacionistas (como Kurt Goldstein y Lashley). Tal oposición se debe, sigue diciendo dicho autor, a que ambos examinan el problema desde un punto de vista muy distinto y, en rigor, al hablar de localización no hablan siempre de lo mismo: en unos casos se habla, en efecto, de una estructura; en otros, en cambio, se alude a una función. Pero si localizar "es legítimo cuando se trata de una estructura o de una lesión, es vano intentarlo para una función, pues se comete el enorme contrasentido de querer aprisionar en una forma ese algo alado y fugitivo que es el espíritu" (*op. cit.*), esto es, se cae de nuevo en las contradicciones que implica una transposición de categorías de lo material a lo espiritual y viceversa. Aproximadamente lo mismo sostienen los defensores del "gestaltismo" en la doctrina cerebral. Así, Justo Gonzalo, en sus *Investigaciones sobre la nueva dinámica cerebral* (t. I, 1945), se opone a la patología cerebral de tipo anatómico y localizador y defiende una

## LOC

fisiología dinámica, en la cual las fallas están expresadas mediante curvas funcional. El problema tiene dos aspectos: uno, el empírico-científico, que sólo puede ser resuelto mediante comprobación experimental, y el otro, de índole lógico-metodológica, que implica un examen de la significación de términos tales como 'localización', 'función', 'relación', etc.

Los últimos trabajos experimentales sobre los mecanismos cerebrales (J. A. Deutsch, L. Jack Herbert y otros) indican que hay centros ("localizaciones") anatómicamente distintos en la base del cerebro (hipotálamo). Estos centros regulan distintos impulsos animales (hambre, impulso sexual, etc.). Ello parece favorecer la doctrina de la localización, especialmente si se tiene en cuenta que los centros del hipotálamo en cuestión abarcan áreas muy reducidas. Sin embargo, se estudian asimismo posibles interacciones entre centros, de modo que aquí también puede oportunamente confirmarse que la localización y la interrelación no son incompatibles.

LOCKE (JOHN) (1632-1704) nació en Wrington, en las cercanías de Bristol, y estudió en Christ College (Oxford), donde fue nombrado lector de griego y retórica. Más interesado en la filosofía moderna y en las ciencias, sobre todo en medicina, química y física, leyó los escritos de Descartes y de Robert Boyle y estudió medicina, obteniendo su licencia de médico en 1674. En 1665 ingresó en el servicio diplomático, y en 1667 pasó al servicio de Lord Ashley, Conde de Shaftesbury como consejero suyo y preceptor de su hijo. De 1668 a 1670 residió en Francia, donde entró en contacto con cartesianos y gassendistas. De nuevo en Inglaterra, en 1670, al servicio otra vez del Conde Shaftesbury, huyó a Holanda en 1683 para evitar posibles represalias políticas como consecuencia de las intrigas del Conde de Shaftesbury contra Jaime II. Después de la revolución de 1688 Locke regresó a Inglaterra, ocupando varios puestos administrativos.

Locke se ocupó intensamente de problemas políticos, sociales, educativos, religiosos y económicos. Su filosofía política, especialmente tal como fue expuesta en el segundo tratado sobre el gobierno (el llamado *Ensayo sobre el gobierno civil*) influyó gran-

demente en la formación de la ideología liberal moderna (Cfr. *infra*). Desde el punto de vista filosófico, es importante sobre todo la elaboración por Locke de la corriente empirista inglesa. Locke es considerado como uno de los más distinguidos e influyentes representantes de dicha corriente, aunque debe tenerse en cuenta que el empirismo de Locke se halla entrelazado con no pocos motivos y supuestos de índole "racionalista".

La obra filosófica capital de Locke, el Ensayo (véase bibliografía), es un detallado estudio de la naturaleza, alcance y límites del entendimiento (*understanding*). El propósito de Locke es "investigar el origen, certidumbre y alcance del conocimiento humano, juntamente con las razones y los grados de creencia, opinión y asentimiento" (Essay, Int. § 2). No se trata de un examen "físico" ni de un estudio (metafísico) de la esencia del entendimiento; se trata simplemente de una descripción de los modos como se adquiere el conocimiento y como se formulan los juicios.

Locke comienza con una crítica de los "principios innatos" o de las "notiones comunes" (VÉASE), *κοινὰ ἔννοια*, es decir, con un ataque contra el fanatismo (v.). Ninguno de los argumentos aducidos para probar que hay principios innatos, sea "especulativos", sea "prácticos", es, según Locke, satisfactorio. Ni el consentimiento universal ni los hechos prueban que el entendimiento posea semejantes principios. El entendimiento es como un gabinete vacío que va siendo "amoblado"; es como una tabla (v.) rasa en la cual la experiencia va "escribiendo". Gradualmente el entendimiento va adquiriendo familiaridad con las ideas particulares. Algunas de éstas se alojan en la memoria y se les da nombres. De ese modo el entendimiento va siendo amoblado con ideas y con el lenguaje, que son los materiales acerca de los cuales el hombre ejercita su facultad discursiva. Algunos innatistas han indicado que si no hay principios innatos de hecho, los hay, por así decirlo, en principio, por cuanto el entendimiento es capaz de dar su asentimiento a ciertos principios. Pero Locke estima que tal asentimiento no constituye tampoco prueba de que hay principios innatos. Lo que sucede con los principios especulativos ocurre también, indica Locke,

con los llamados "principios innatos prácticos": ni la fe ni la justicia ni ninguno de tales "principios" son innatos, sino simplemente adquiridos. Tampoco la idea de Dios es una idea innata, aunque, si hay alguna idea innata, la de Dios debe serlo con preferencia a cualesquiera otras; si Dios hubiese impreso una idea innata en el entendimiento de los hombres, sería sin duda la de Dios. Locke admite que tan cierto es que hay Dios como que los ángulos opuestos engendrados por dos líneas que intersectan son iguales. Pero ello no quiere decir todavía que el entendimiento esté "amoblado" con la idea de Dios.

Si los principios no son innatos, hay que ver cómo se originan las ideas en el entendimiento. Nos hemos referido a la noción que se hace Locke de 'idea' y a las diversas clases de ideas por él distinguidas en el artículo IDEA, pero es menester reiterar aquí algunas de las tesis capitales de Locke al respecto, así como suplementar la información proporcionada en dicho artículo.

Por lo pronto, Locke entiende por 'idea' todo "fenómeno mental" independientemente de cualquier posible afirmación o negación: ideas son "aprehensiones" o "representaciones" de cualquier clase. Por eso 'blancura', 'dureza', 'pensamiento', 'movimiento', 'hombre', 'elegante', 'embriaguez' y otros innumerables términos expresan ideas. Las ideas aparecen en el "papel en blanco, horro de caracteres" que es el entendimiento como materiales de la razón y del conocimiento. Su única fuente es la experiencia. Ahora bien, las ideas pueden ser de sensación (como las expresadas por 'amarillo', 'blanco', 'cálido', etc.) o de reflexión (como las expresadas por 'pensar', 'dudar', 'creer', 'razonar', 'querer', etc.). Las ideas de sensación proceden de la experiencia externa; las de reflexión, de la experiencia interna. Tanto las ideas de sensación como las de reflexión son recibidas pasivamente por el entendimiento y llamadas por Locke "ideas simples". A base de las ideas simples pueden formarse lo que Locke llama "ideas complejas", las cuales son ideas "formadas por una actividad del espíritu".

Las ideas simples de sensación pueden serlo de un solo sentido (como ocurre con un sabor) o de más de un sentido (como ocurre con la exten-

sión, la figura, el reposo, el movimiento). Las ideas simples de reflexión son de un solo tipo; ejemplos de ellas son las percepciones y los actos de voluntad. Puede haber también ideas de sensación y a la vez de reflexión, como las expresadas por medio de término como 'placer', 'dolor', 'existencia' y 'fuerza'.

Debe tenerse en cuenta que el hecho de que haya una idea no está necesariamente relacionado con el hecho de que haya un término para designarla. Aunque las ideas de que nos servimos usualmente y de que tratamos son ideas expresadas por términos conocidos, hay ideas a las que no corresponden términos, o a las cuales no se han encontrado términos para expresarlas.

Antes de tratar de las ideas complejas Locke introduce una distinción entre "las ideas en cuanto percepciones en nuestro espíritu" y "las ideas en cuanto modificaciones de la materia en los cuerpos que causan tales percepciones", es decir, entre ideas como efectos de "poderes" o "potencias" (*powers*) inherentes a los cuerpos, e ideas como tales "poderes" o "potencias" capaces de afectar nuestros sentidos. Propiamente, lo que el espíritu percibe en sí mismo es una "idea" y el poder de producirla es una "cualidad". Ahora bien, las cualidades pueden ser cualidades primarias o cualidades secundarias. Nos hemos referido a este punto con más detalle en el artículo CUALIDAD; indiquemos, o recordemos, aquí que las cualidades primarias son las que son inseparables de los cuerpos; tal ocurre con la solidez, extensión, figura y movilidad, pues aunque un cuerpo se divida, por ejemplo, en dos, cada una de estas dos partes sigue poseyendo aquellas cualidades. En cuanto a las cualidades secundarias, son las que no están en los *objetos* mismos sino como "poderes" de producir en nosotros varias sensaciones por medio de sus cualidades primarias; así ocurre con los colores, sonidos, gustos, etc. Aunque se suelen interpretar las cualidades primarias como cualidades objetivas y las secundarias como subjetivas, es claro que en Locke esta "subjetividad" es sólo relativa; en efecto, no habría cualidades secundarias si los cuerpos no poseyeran los poderes correspondientes para producirlas. Las cualidades secundarias de-

## LOC

penden de las primarias. Cierto que Locke indica que solamente las ideas de las cualidades primarias existen, pero las cualidades secundarias existen como modos de las primarias y no son meras sensaciones exclusivamente dependientes de los órganos de los sentidos. Locke distingue además entre tres clases de cualidades en los cuerpos: cualidades como el bulto, el número, la situación, movimiento, etc., que se hallan en los cuerpos, tanto si los percibimos como no, y esto son las cualidades primarias; cualidades como los sonidos, olores, etc., que son poderes que tienen los cuerpos de producir en nosotros tales ideas simples, y esto son cualidades sensibles; posibilidades que tienen los cuerpos en razón de la constitución particular de sus cualidades primarias de causar cambios en el bulto, figura, textura, movimiento, etc., de otro cuerpo y de actuar sobre nuestros sentidos de modo distinto del que había tenido lugar antes, y esto son los "poderes" (*powers*). Las primeras cualidades son propiamente reales u originales; las segundas y terceras son poderes para introducir modificaciones.

Varias son las facultades del espíritu que se ejercen sobre las ideas: la percepción, la retención (que puede ser contemplación o bien memoria); el discernimiento, con la comparación, composición y abstracción. Cada una de las facultades nombradas es superior a la que le precede en cuanto que va más allá en la obtención y organización del conocimiento.

Por medio de las facultades se obtienen las mencionadas ideas complejas. Varias ideas simples juntadas de modo apropiado dan lugar a una idea compleja, que puede ser, es con frecuencia, la idea de un cuerpo. Dos o más ideas simples, o complejas, comparadas sin unirse dan lugar a la idea de relación. Dos o más ideas separadas de otras en una entidad o entidades en las cuales se hallan juntas dan lugar a la llamada "idea general". Este modo de clasificar ideas complejas está fundado principalmente en los modos de operación de nuestro entendimiento. Hay otra clasificación de ideas complejas que Locke estudia con más detalle: es la que resulta de distribuir las ideas complejas en ideas de modos, de sustancias y de relaciones. Nos hemos referido a las ideas complejas de modo en sus dos espe-

## LOC

cies de modos simples y modos mixtos en el artículo MODO; en otros artículos (por ejemplo, DURACIÓN, INFINITO) hemos tratado más específicamente de varios modos en el sentido de Locke. Este autor trata con particular detalle de los modos simples de las ideas de espacio, duración, y también de número e infinito; de los modos del poder (dividido en activo y pasivo). Con ello considera haber dado razón de "nuestras ideas originarias" de las cuales se derivan las restantes. Las "más originarias" son las ideas de extensión, solidez y movilidad —que recibimos de los cuerpos mediante nuestros sentidos—, y de perceptividad (o poder de percepción, o de pensamiento) y motividad (o poder de mover) — que recibimos de nuestros espíritus por reflexión. A ellas se agregan las de existencia, duración y número.

Las ideas complejas de substancia parten de la idea oscura y relativa de "substancia en general" —de la cual no hay otra idea que la suposición de "un no se sabe qué soporte de ciertas cualidades capaces de producir en nosotros simples ideas"— para examinar la formación de ideas de particulares clases de substancias. Éstas se forman mediante observación de ciertas combinaciones de ideas simples que se dan en la experiencia. Entre las ideas particulares de substancias destacan las de substancia corporal y substancia espiritual, cada una de ellas formadas a su vez por una combinación de ideas complejas y todas ellas íntimamente relacionadas con la idea de los "poderes". La idea de substancia extensa deriva de la sensación; la de substancia pensante, de la reflexión; y la experiencia confirma la existencia de ambas. Hay también ideas complejas de substancias, que son las ideas de colecciones de cosas o ideas colectivas.

Las ideas complejas de relación son resultado de comparaciones, pues no pueden entenderse las relaciones sin términos correlativos, aun cuando las relaciones son distintas de las cosas relacionadas. Entre las ideas complejas de relación destacan las de causa y efecto, de identidad y diversidad (de estas relaciones habló Locke a instancias de Molyneux [VÉASE]) —en las que se incluye la cuestión de la identidad personal—, y de relaciones morales de varias clases.

## LOC

De las ideas puede hablarse también en cuanto claras u oscuras, distintas o confusas, verdaderas o falsas. Puede hablarse también de las asociaciones de ideas — una falsa asociación, por ejemplo, es causa de un error. Como las ideas son expresables mediante palabras, es preciso examinar los nombres de las ideas para ver si son nombres adecuados y hallar los remedios para evitar confusiones y abusos en las apelaciones. En este respecto es fundamental en Locke su doctrina acerca de los nombres de substancias; según Locke, no podemos conocer las esencias reales, sino sólo las esencias nominales, bien que estas últimas, para ser rectamente usadas, deban de algún modo apoyarse en las maneras como nos son dadas las cosas en la Naturaleza. Locke desarrolla aquí un nominalismo moderado (parecido a un conceptualismo) por cuanto no considera los nombres de substancias como meros nombres formados arbitrariamente, sino como nombres que designan (fundándose en la experiencia) realidades.

Con todos estos "materiales" a mano cabe ahora preguntarse qué es el conocimiento, qué formas hay de conocimiento y hasta dónde puede conocerse según el área considerada. Locke define el conocimiento como siendo simplemente "la percepción de la conexión y acuerdo, o desacuerdo y repugnancia, de cualesquiera de nuestras ideas". Parece, así, que el conocimiento se refiera solamente a ideas y no a "realidades". Sin embargo, como las ideas vienen de la experiencia y ésta es experiencia de la realidad, o realidades, las ideas en cuestión lo son de algún modo de las realidades. El acuerdo o desacuerdo antes referido puede ser, según Locke, de cuatro clases: identidad o diversidad; relación; coexistencia o conexión necesaria; y existencia real. Por otro lado, los grados del conocimiento son tres: conocimiento intuitivo, en el cual el espíritu percibe el acuerdo o desacuerdo de ideas inmediatamente por sí mismas; conocimiento demostrativo, que tiene lugar por la intervención de otras ideas, y es propiamente un razonamiento; y conocimiento sensible, o conocimiento de existencias particulares. Se trata ahora de saber el alcance del conocimiento, y éste varía de acuerdo con el tipo de acuerdo o desacuerdo de que se trate. Y

## LOC

este alcance está determinado por el de nuestras ideas, ya que sólo por ellas puede tenerse conocimiento.

El conocimiento que se refiere a la identidad y a la diversidad tiene el mismo alcance que el que tienen las ideas, ya que dada una idea podemos ver inmediatamente si es o no ella misma y si es o no distinta de otra idea. El conocimiento que se refiere a la relación se extiende hasta donde alcanza nuestra facultad de encontrar ideas intermedias entre una proposición y la otra. El conocimiento que se refiere a la coexistencia o relación necesaria tiene alcance limitado; en rigor, tiene el mismo alcance que tiene la experiencia, pues sólo por ella podemos saber si tales o cuales ideas simples forman o no una idea compleja de substancia, o si tales fenómenos suceden o no regularmente a otros. La doctrina de Locke sobre la substancia y la causa se halla confinada dentro de los límites citados; Locke no sostiene que las substancias sean complejos arbitrarios de cualidades o que la relación entre causa y efecto sea completamente contingente, pero la existencia de tales o cuales relaciones causales es asunto de experiencia y sólo de experiencia. El conocimiento que se refiere a la existencia real se reduce al conocimiento intuitivo de nuestra propia existencia, única de la cual tenemos completa certidumbre.

En términos de "objetos" puede decirse que Locke estima seguro el conocimiento intuitivo; aceptable, el conocimiento demostrativo; y relativo el conocimiento sensible. El conocimiento más firme es el intuitivo y el demostrativo; a este último pertenece el conocimiento matemático y el de la existencia de Dios. El conocimiento de "las cosas reales" y de las "causas naturales" es sólo relativo y probable, pero no se halla siempre en el mismo estadio: este conocimiento puede, y suele, progresar con la experiencia. Se ha preguntado, pues, a veces en qué medida puede considerarse, como lo ha sido a menudo, la teoría del conocimiento de Locke como la teoría que corresponde a la mecánica newtoniana. La razón es que la doctrina de Locke consiste en gran parte en una investigación de los modos de relación de las ideas, las cuales se hallan fundadas en elementos simples precedentes de la experiencia. Estos modos de relación se hallan fundados

## LOC

últimamente en la experiencia —en los fenómenos—, pero su tratamiento procede de acuerdo con el método demostrativo, mediante el cual se alcanzan verdades universales y necesarias. Si se halla, sin embargo, cierta contradicción en la teoría del conocimiento de Locke, ello se debe a que esta teoría está últimamente compuesta de dos elementos: la experiencia y la razón, y que mientras en unos casos se destaca la primera en otros casos se subraya la última. Pero ninguna de las dos puede totalmente eliminarse. Por eso Locke ha podido ser considerado como un "empirista" y a la vez como un "racionalista" o, si se quiere, como un "empirista racional".

Terminaremos esta parte mencionando brevemente la "división de ciencias" que propone Locke al final del *Ensayo*. Son las tres siguientes: física o filosofía natural, que estudia la naturaleza de las cosas como son en sí, sus relaciones y sus modos de operación; ética o filosofía práctica, que estudia el modo como el hombre debe actuar como agente dotado de voluntad para obtener la felicidad; doctrina de los signos o semántica (v.), que estudia los modos y maneras por medio de las cuales se obtiene y comunica el conocimiento adquirido en las dos anteriores "ciencias".

La filosofía de Locke no consiste sólo en una teoría del conocimiento, aun en el caso de que dentro de ésta alojemos su "metafísica", y su "ontología" o "teoría de los objetos". Es asimismo fundamental en Locke su doctrina ética y su doctrina política. El hecho de que su *Tratado sobre el gobierno* y su *Carta sobre la tolerancia* aparecieran anónimamente no quiere decir que Locke prestara escasa atención a la doctrina moral y política, pues dedicó muchos años a la composición de dichas obras. Se ha planteado a veces la cuestión de la relación que hay entre la teoría del conocimiento y "metafísica" de Locke, y sus teorías éticas y políticas: unos han sostenido que estas últimas son una consecuencia de la primera; otros, que son muy distintas, ya que mientras en la teoría del conocimiento Locke insiste, a pesar de todo, en la necesidad de obtener un saber seguro y cierto, en ética y política se contenta con un conocimiento meramente probable o, mejor dicho, con un mero "tanteo". Las dos opiniones pue-

## LOC

den justificarse en los textos de Locke y es difícil llegar al respecto a ninguna conclusión definitiva.

La ética de Locke es de carácter hedonista (véase HEDONISMO) por cuanto da considerable importancia a las causas de placer y dolor como "bienes" y "males" respectivamente. Sin embargo, no hay que entender tales "placer" y "dolor" (o sus causas) únicamente en sentido "físico" y sólo en sentido "subjetivo". Según Locke, hay leyes morales cuya obediencia produce el bien y cuya desobediencia produce el mal. Estas leyes, aunque proceden de Dios, son racionales y coinciden con las "leyes naturales".

Más importante, e influyente, que la ética de Locke ha sido su teoría política. Ésta es, por un lado, una racionalización de ciertas tendencias representadas por el partido "Whig" y los que llevaron al trono a Guillermo de Orange, pero por otro lado es una fundamentación del llamado "liberalismo". Locke se opuso al *Patriarcha* (1680), de Sir Robert Filmer y a su teoría del derecho divino de los reyes. Según Locke, los hombres son iguales y libres en su estado de naturaleza. Por consentimiento común llegan a formar una sociedad, la cual no es, pues, resultado de un deseo de evitar la "guerra de todos contra todos" de que había hablado Hobbes, a cuya doctrina "totalitaria" se opuso Locke firmemente. La sociedad está fundada en un consentimiento libre, pero también en derechos naturales, tales como el derecho de existencia (o subsistencia) y el de propiedad — el cual permite al hombre disponer de los bienes necesarios para su existencia (y subsistencia). Este derecho de propiedad no es absoluto; tiene sus limitaciones. Por un lado, la propiedad tiene su fuente en el trabajo (y también en la herencia, en la cual se expresaron los frutos de un trabajo). Por otro lado, tiene sus limitaciones en los demás miembros de la sociedad, a quienes no debe perjudicar la propiedad detentada por ellos.

Fundamental en la doctrina política de Locke es su teoría del gobierno como gobierno representativo; los miembros del gobierno son aquellos a quienes los que componen la sociedad han confiado el poder y el derecho de dirigir a los gobernados para el bien de la comunidad y de cada uno de

## LOC

sus miembros. Como la sociedad, el gobierno es, o debe ser, resultado del consentimiento libre de los individuos que forman la sociedad y no debe nunca hollar los derechos fundamentales de estos individuos, sino más bien protegerlos. Locke divide el poder del gobierno en tres poderes, cada uno de los cuales da lugar a una rama de gobierno: el poder legislativo (que es el fundamental), el ejecutivo (en el cual incluye el judicial) y el federativo (que es el poder de declarar la guerra, concertar la paz y establecer alianzas con otras comunidades). Mientras el gobierno siga siendo expresión de la voluntad libre de los miembros de la sociedad, la rebelión no es permitida: es injusta la rebelión contra un gobierno legal. Pero la rebelión es aceptada por Locke en caso de disolución de la sociedad y cuando el gobierno deja de cumplir su función y se convierte en una tiranía.

Tanto la teoría y filosofía general de Locke como su ética y su doctrina política ejercieron enorme influencia, especialmente durante el siglo XVIII: se ha podido hablar de "la edad de Locke" como se ha hablado de "la edad de Newton" y aun de las dos a un tiempo: "la edad de Locke y Newton". Los principales enciclopedistas franceses (d'Alembert, Voltaire, por ejemplo) saludaron la filosofía de Locke como la que corresponde a la física de Newton, y ambas como la expresión de la "razón humana". Locke ejerció gran influencia sobre los filósofos y economistas de tendencia "liberal" y sobre gran parte de la evolución de las ideas y costumbres políticas en muchos países, especialmente los de habla inglesa. No obstante las críticas a Locke de Berkeley y Hume, estos dos pensadores no son concebibles sin Locke, que ha sido considerado como su inmediato precursor en la corriente del "empirismo inglés moderno". También ejerció Locke gran influencia sobre el desenvolvimiento de las teorías asociacionistas y sensacionistas (o sensualistas) en Inglaterra, Francia y otros países. Se opusieron a Locke los "malebranchistas" (véase MALEBRANCHE [NICOLÁS]) y los "racionalistas": importante en este último respecto fue la polémica de Leibniz contra Locke. Los *Nouveaux Essais* del primero trataron de refutar punto por punto el *Essay* de Locke. Sin embargo, algu-

## LOC

nos autores considerados "racionalistas" hicieron abundante uso de la doctrina de las "ideas" lockiana; tal es el caso, por ejemplo, de G. F. Meier (VÉASE). Curioso es el caso de la hija de Ralph Cudworth, Damaris (Cudworth) Masham (nac. en Cambridge: 1658-1708), gran amiga de Locke, que defendió a Locke contra John Norris (v.) e intentó unir las doctrinas de Locke con tendencias neoplatonizantes en sus *Occasional Thoughts in Referencia to a Virtuous or Christian Life* (1705).

Locke escribió, en latín, entre 1660 y 1664, ocho *Ensayos sobre la Ley de la Naturaleza*. Han sido publicados por W. von Leyden: *Essays on the Law of Nature*, 1954. — En 1671 Locke escribió lo que se considera como "dos borradores". Han sido publicados por R. L. Aaron y Jocelyn Gibb: *An Early Draft of Locke's Essay, together with Excerpts from His Journal*, 1936; y por B. Rand: *An Essay Concerning the Understanding, Knowledge, Opinion and Assent*, 1931. El *Ensayo "definitivo"* fue terminado por Locke en 1666 y publicado en 1690 (salió de las prensas en 1689) con el título: *An Essay Concerning Human Understanding*. La 2ª ed. es de 1694; la 3ª, de 1697 y la 4ª, de 1670. Edición anotada por A. C. Fraser, 2 vols., 1894. En 1688 se había publicado ya un extracto del *Essay "definitivo"* en francés para la *Bibliothèque universelle de Le Clerc*. — En 1677 escribió Locke *An Essay Concerning Toleration*. La *First Letter Concerning Toleration*, de 1690 fue publicada en 1689 por Limborch en su original latino: *Epistola de tolerantia*. Siguieron a dicha *Letter* la *Second* y la *Third Letter*. El *Second Treatise on Government (An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil-Government)* fue terminado en 1679. El *First Treatise on Government* [contra Filmer] fue terminado en 1680 ó 1681. Ambos aparecieron en 1690 con el título: *Two Treatises on Government*. Ed. de los mismos por Peter Laslett, 1960. — Una serie de cartas a Edward Clarke escritas hacia 1684 dieron origen a la obra *Some Thoughts Concerning Education*, publicada en 1693. — En 1695 apareció *Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures*, 1695. — En 1697, *Of the Conduct of the Understanding*. — Se deben asimismo a Locke varios otros escritos, algunos publicados sólo postumamente, tal como: *An Examination of Malebranche's Opinion of Seeing All Things in God y Elements of Na-*

## LOC

*tural Philosophy*. Varios aparecieron en *Posthumous Works*, 1706.

Ediciones de obras: *Works*, 4 vols., 1777, ed. E. Law; *The Works of John Locke*, 9 vols., 1853; *The Philosophical Works of John Locke*, 2 vols., 1854, reimp., 1908. Es de esperar una nueva edición completa y crítica de Locke que incluya todos los manuscritos de la Colección Lovelace adquiridos por la Bodleian Library. Entre estos manuscritos figuran 2.700 cartas (entre ellas algunas dirigidas a A. Collins y a R. Boyle) y una serie de escritos diversos (notas, diarios, etc.), escritos polémicos contra King, Nicole y Norris. A base de esta colección de manuscritos se han publicado ya algunos escritos (como los dos "borradores" del *Essay* y los *Essays on the Law of Nature* antes mencionados). — Para ediciones de correspondencia, véanse: *Original Letters of Locke*, Sidney y Shaftesbury, 2ª ed., 1847, ed. T. Forster. — *The Correspondence of John Locke and Edward Clarke*, 1927, ed. B. Rand.

Entre las trad. esp. de obras de Locke mencionamos: *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1956); *Ensayo sobre el gobierno civil* (1941, reimp., 1960); *Algunos pensamientos sobre educación*, 1927). — Ed. bilingüe latín-español de la *Epistola de tolerantia*. *Cartas sobre la tolerancia*, con int. y notas de A. Waismann y prólogo de R. Klibansky.

Para biografía: Lord King, *The Life and Letters of J. L.*, 2 vols., 3ª ed., 1858. — H. R. Fox Bourne, *The Life of J. L.*, 2 vols., 1876. — M. Crans-ton, *J. L. A Biography*, 1957.

Sobre las doctrinas de L.: Victor Cousin, *La philosophie de L.*, 1829, 6ª ed., 1873. — B. H. Smart, *Thought and Language. An Essay Having in view the Revival, Correction, and Exclusive Establishment of Locke's Philosophy*, 1855. — T. E. Webb, *The Intellectualism of L.*, 1858. — G. Hartenstein, *Lockes Lehre von der menschlichen Erkenntnis in Vergleich mit Leibniz's Kritik derselben*, 1865. — S. Turbiglio, *Analisi storica della filosofia di L. e di Leibniz*, 1867. — R. Cleary, *An Analysis of Locke's Essay on the Human Understanding*, 1873. — T. Fowler, *L.*, 1880, 2ª ed., 1892. — E. Koenig, *Über den Substanzbegriff bei L. und Hume*, 1881. — G. Tarantino, *L. Studio storico*, 1886. — G. Geil, *Über die Abhängigkeit Lockes von Descartes*, 1887. — E. Martinak, *Zur Logik Lockes*, 1887. — Id., id., *Die Logik Lockes*, 1894. — A. C. Fraser, *L.*, 1890. — G. von Hertling, *L. und die Schule von Cambridge*, 1892. — W. Küppers, *L. und die Scholastik*, 1894. — E. Fechner,

LOC

*l. L. ein Bild aus den geistigen Kämpfen Englands im 17. Jahrhundert*, 1897. — H. Pöhlmann, *Die Erkenntnislehre Lockes*, 1897 (Dis.). — Willy Freytag, *Die Substanzlehre Lockes*, 1899 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 10]. — E. Pashkan, *Das Verhältnis zwischen Wissen, Meinen und Glauben bei L.*, 1903 (Dis.). — C. Bastide, *L.*, 1907. — Samuel Alexander, *L.*, 1908. — H. Ollion, *La philosophie générale de L.*, 1908. — Ernst Crous, *Die Grundlagen der Religionslehre Lockes*, 1909 (Dis.). — Íd., íd., *Die religionsphilosophischen Lehren Lockes und ihre Stellung zu dem Deismus seiner Zeit*, 1910 [Abhandlungen, etc., 34]. — J. Didier, *L.*, 1911. — E. Krakowski, *Les sources médiévales de la philosophie de L.*, 1915. — J. Gibson, *Locke's Theory of Knowledge and Its Historical Relations*, 1917, 2ª ed., 1960. — S. P. Lamprecht, *The Moral and Political Philosophy of J. L.*, 1918. — A. Carlini, *La filosofia di G. L.*, 2 vols., 1920. — Íd., íd., *L.*, 1949. — A. Tellkamp, *Das Verhältnis J. Lockes zur Scholastik*, 1927. — S. M. Thomson, *A Study of Locke's Theory of Ideas*, 1934. — A. Hofstadter, *L. and Scepticism*, 1936. — A. Petzäll, *Ethics and Epistemology in J. Locke's Essay Concerning Human Understanding*, 1937. — R. I. Aaron, *L.*, 1937, 2ª ed., 1955. — G. F. Bianchi, *L.*, 1943. — J. W. Gough, *J. Locke's Political Philosophy*, 1950. — D. J. O'Connor, *l. L.*, 1952. — A. Klemmt, *J. L.: Theoretische Philosophie*, 1952. — N. Abbagnano, *G. L. e l'empirismo*, 1952. — J. W. Yolton, *l. L. and the Way of ideas*, 1956. — Raymond Polin, *La politique morale de J. L.*, 1960. — L. Ricci Garotti, *L. e i suoi problemi*, 1961.

LOCOMOCIÓN. Véase MOVIMIENTO.

LOCUCIONARIO. Véase EJECUTIVO.

LOCURA. Ha sido frecuente considerar la locura como un delirio o furor que se apodera durante un tiempo de un hombre y le hace hablar o actuar en formas distintas de las usuales, o estimadas usuales, y, en todo caso, en formas extra-ordinarias. Ejemplos de este modo de concebir la locura los tenemos en muchas comunidades humanas, especialmente de las llamadas "primitivas". Aquí nos interesa, sin embargo, sobre todo el modo, o modos, como la locura y sus equivalentes o formas (delirio, furor, éxtasis, etc.) ha sido concebida por los filósofos o por autores que han

LOC

influido, directamente o indirectamente, sobre filósofos. Ahora bien, resulta que también los filósofos comenzaron por advertir el carácter de "posesión" de la locura, *μανία*. Más aun, la locura puede considerarse de dos modos: o como una enfermedad del cuerpo que se manifiesta "en el alma", o como una posesión del alma por algún "demonio". Sólo en este segundo sentido es la locura —el delirio, *μανία*— el agente de las mayores bendiciones, como escribe Platón en el *Fedro* (244 A), y como, según se ha hecho reparar, había ya indicado Demócrito al poner de relieve que sólo en estado de delirio puede componerse gran poesía (Cfr. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 1951, Cap. III [trad. esp.: *Los griegos y lo irracional*, 1960]).

La locura de que hablaron estos filósofos es comparable al entusiasmo (véase), en cuanto "endiosamiento", *ἐνθουσιασμός*, o posesión por un dios (o un demonio). Es también comparable al éxtasis (v.) como estado en el cual se halla el creador, el poeta; el estado de inspiración. Es, pues, algo que viene, por así decirlo, "de fuera", aunque toma posesión de lo que hay "más adentro" en el alma. Como indica Platón, la locura está inspirada por los dioses. Pero hay, según Platón (*loc. cit.* y siguientes [el "Elogio del amor, por Sócrates"]), cuatro formas de locura o delirio: la locura profética (donde la *μανία* hace posible el *μανική*, el arte delirante que Platón relaciona con el arte adivinatorio, *μαντική*); la locura ritual; la locura poética (de la cual las Musas son el principio); y la locura amorosa — en el sentido, o sentidos, platónicos del amor (véase). Las tres primeras formas de locura son equivalentes al entusiasmo; la última forma de locura es equivalente al "impulso hacia la belleza" y, en general, "hacia lo superior". Pero todas estas formas tienen una característica común: son "divinas" o, por lo menos, "divinoideas".

En el diálogo *Ion* Platón se refiere asimismo al poeta como "cosa alada", incapaz de componer poesía a menos que no esté un poco fuera de sí — a menos, pues, que "no esté en sus cabales" (*ibid.*, 533 D - 534 E). La locura —como "locura poética"— aparece aquí como lo que hace "levantar" y "elear" al poeta por encima de lo normal y cotidiano.

LOC

El tema de la locura como "locura divina", como posesión por una fuerza divina, o divinoidea, a diferencia de la locura como simple enfermedad del cuerpo o del alma, o de ambas a un tiempo, fue tratado por muchos autores en la antigüedad, casi siempre siguiendo las huellas platónicas. Por lo demás, la distinción entre locura como delirio, entusiasmo, frenesí, éxtasis, etc. y locura como estupidez, idiotez, etc. estaba ya indicada en los vocablos griegos *μανία*, y *μωρία*. La cuestión de si la poesía está o no relacionada con un estado de delirio o éxtasis fue la cuestión de si la poesía surge de la *μανία* o necesita de la *μωρία*. Muchos autores se inclinaron por dar a ello una respuesta afirmativa, no solamente en la antigüedad, sino también en ciertos períodos de la época moderna. La locura poética no fue considerada como una locura cualquiera, sino como una "buena locura" o un "buen delirio", como decía el crítico Giovanni Vincenzo Gravina (1664-1718) en su *Della Ragion poetica* (ed. 1933 por Natali). La cuestión de si hay cosas que parecen "una locura", aunque no lo sean, fue la cuestión de si hay en tales cosas o no algún elemento de *μωρία*. En este último sentido se expresó San Pablo al declarar que el misterio de la Cruz es una "locura", *μωρία*, para los que se pierden, aunque es poder de Dios para los que se salvan (*I Cor.*, 1:18). Cristo crucificado "es escándalo para los judíos y locura para los paganos", pero es porque hay una "locura de Dios, que es más cuerda que los hombres" (*ibid.*, 23 y 25). En este caso la "locura" es una nueva "sabiduría", la sabiduría verdadera y la "santa simplicidad".

Con la idea de la locura como simplicidad —o regreso a la simplicidad— está relacionado el famoso *Encomium moriae*, el *Elogio de la locura*, de Erasmo. Sin la *moría* (la *stultitia*) no habría, según Erasmo, posibilidad de vivir y de pensar sanamente y simplemente, lejos de la pedantería de los sabios, o falsos sabios. Erasmo comienza por elogiar la locura mostrando que la misma existencia del hombre debe su origen no a elevados principios, sino a cosas muy simples y hasta risibles: "lo que perpetúa la especie humana es esa parte tan loca y ridícula que no se la puede nombrar sin echarse a reír" (*Encomium*, 12);

## LOG

que quien no sabe tomar las cosas con un poco de "locura", no sabe vivir; que muchas cosas grandes, como las artes, han surgido sólo por la locura de los hombres al desear la gloria (*ibid.*, 28), etc. Pero lo más importante en este "elogio de la locura" es que la locura permite volver a la simplicidad; por lo pronto, a las creencias simples, sin aditamentos teológicos, pero también a modos de pensar simples que son los únicos "agraciados por Dios" (*ibid.*, 65).

El problema de la locura se ha estudiado asimismo en relación con el problema del genio (v.): la supuesta estrecha conexión entre locura, entusiasmo, frenesí e inspiración a que nos hemos referido antes conducía naturalmente a ello. Especialmente conocidas a este respecto son las teorías de Cesare Lombroso (1835-1909), anticipadas en su obra *La pazzia di Cardano* (1855) y sistematizadas en *Genio e follia* (1864, 4ª ed., 1882). Aristóteles había dicho que la "bilis negra", la "melancolía", es, cuando se tiene en proporción conveniente, la base (fisiológica) del genio, y cuando se tiene en exceso la base (fisiológica) del loco. Lombroso no estableció tan distinción: para él, el genio es un carácter patológico. Ello no significa que todos los locos sean genios, sino únicamente que los genios son locos. Esta teoría de Lombroso ha sido muy severamente criticada, especialmente por la extensión que Lombroso dio al concepto de epilepsia, en la que incluía genialidad, locura, degeneración, etc. Hoy día se considera la locura como una psicosis, pero se estima que el concepto de locura es demasiado amplio para ser de gran utilidad en psiquiatría. Por un lado, no se estima fácil distinguir radicalmente entre estados de locura y estados de ausencia de ella; por otro lado, se distingue entre muy diversas formas de locura, tan distintas entre sí que, una vez más, el vocablo 'locura' pierde toda significación precisa.

**LÓGICA.** Bajo el título *Lógica* pueden hacerse dos cosas: presentar la lógica o hablar *acerca* de la lógica. Lo primero ha sido el objeto de cierto número de artículos de este Diccionario (véase lista en el cuadro sinóptico al final del volumen). En cuanto a lo segundo, puede entenderse a su vez de dos modos: de un modo técnico, como estudio metalingüístico

## LOG

del lenguaje lógico —en cuyo caso nos las habernos con la metalógica (VÉASE)—, o de un modo general, como estudio de las diversas concepciones que se han mantenido acerca de la tarea propia de la lógica (así como de la metalógica y diversas ramas de la semiótica), y presentación de los principales estudios realizados en estos terrenos. El presente artículo sigue este último camino. De todos modos, concluiremos nuestro bosquejo histórico con una discusión sistemática sobre el problema de la naturaleza de la lógica.

Tres advertencias previas son necesarias.

1. En el vocabulario filosófico en lengua española suelen emplearse dos términos: 'lógica' y 'logística'. Bajo el primer vocablo es costumbre agrupar todo el trabajo realizado en la lógica a veces llamada *tradicional* hasta la renovación introducida por Boole (1854) y, sobre todo, por Frege (1879). Bajo el segundo vocablo se ha tendido a agrupar el estudio de todos los trabajos lógicos y metalógicos llevados a cabo desde la citada renovación y en el sentido de la misma. Según los autores, períodos y orientaciones, la logística ha recibido varios otros nombres: *álgebra de la lógica*, *algoritmo lógico*, *lógica simbólica*, *lógica matemática*, etc., etc. Ciertos autores distinguen entre 'lógica' y 'logística' como si designaran dos tipos completamente distintos de lógica. No seguiremos esta vía. El vocablo 'lógica' designa, para nosotros, un conjunto muy amplio de investigaciones que comprenden por igual la "lógica vieja" y la "lógica nueva" — tanto más cuanto que en la primera se encuentran muchos elementos de la segunda, de modo que buena parte de los estudios lógicos del pasado pueden reformularse en términos de "logística". Este hecho recibe confirmación en la gran mayoría de los artículos lógicos de este Diccionario: los mismos conceptos han sido presentados en los términos de los lógicos "tradicionales" y en los de la lógica simbólica sin necesitar establecer distinciones rígidas entre ambas. El haber reservado un artículo especial al término 'logística' (VÉASE) no significa, pues, abogar por una ruptura entre logística y lógica. Por lo demás, en dicho artículo no hemos presentado resultados lógicos, sino resumido algunas

## LOG

de las discusiones acerca del papel que se atribuye a la logística, acerca de las teorías que se han mantenido sobre la relación (o falta de relación) entre ella y otras investigaciones lógicas, y acerca del significado de algunas de las expresiones que (en español) suelen incluirse dentro de tal concepto.

2. Se incluyen de costumbre en la historia de la lógica ciertos tipos de pensamiento que muchos autores se inclinarían hoy a excluir de la *lógica stricto sensu*. Ejemplos de ellas son las llamadas *lógica dialéctica* (de tipo hegeliano o crociano), *lógica histórica*, *lógica concreta*, etc., etc. La mayor parte de estas "lógicas" son, en rigor, metafísicas — o, en algunos casos, bosquejos ontológicos o programas de filosofía. Como tales, no deberían ingresar en el apartado "lógica". Sin embargo, no podemos dejar de hablar de ellas, no sólo porque lo requiere nuestro propósito de informar acerca de lo que se ha entendido en diversos momentos bajo el término 'lógica', sino también porque en algunos casos la línea divisoria entre las consideraciones lógicas y las extralógicas ha resultado muy imperfectamente trazada. Por ejemplo, algunos lógicos se han propuesto, a la vez que edificar un sistema lógico, averiguar en qué "relación" se halla la lógica con la realidad, o bien presentar (explícita o implícitamente) el marco ontológico de sus reflexiones lógicas. Proporcionaremos también, pues, cuando se presente la oportunidad, una reseña de tales concepciones.

3. Se han aplicado con frecuencia varios calificativos al término 'lógica'. Hemos ya aludido a algunos de ellos: 'lógica tradicional', 'lógica simbólica', etc. Hay muchos otros. Unos son de índole sistemática, tales como 'lógica formal', 'lógica material', 'lógica deductiva', 'lógica inductiva', 'lógica intencional', 'lógica dialéctica', etc. Otros son más bien de naturaleza histórica. El significado de los primeros calificativos irá siendo aclarado en el curso del artículo, así como en otros artículos (por ejemplo, Deducción, Formal, Inducción, Logística). En cuanto a los segundos, creemos conveniente proporcionar breves definiciones de los más usados.

*Lógica oriental* es el nombre que se da a los trabajos lógicos desarro-

## LOG

liados sobre todo dentro de los sistemas de la filosofía india (VÉASE); por ejemplo, en la posterior lógica Nyāya (v.).

*Lógica occidental* es el nombre que recibe el conjunto del trabajo lógico en Occidente (o en las demás partes del globo que siguen la tradición occidental) desde los griegos hasta la fecha. Los calificativos subsiguientes se refieren todos a esta lógica.

*Lógica tradicional* (llamada a veces también *clásica* y en algunas ocasiones *vieja*) es el nombre que recibe toda la lógica hasta Boole y Frege; a veces toda la lógica que no sigue las orientaciones de la lógica formal simbólica, lógica matemática o lógica cualquiera que sea la época a la cual pertenezca; a veces la lógica aristotélico-escolástica (ya en la forma medieval, ya simplemente en la neoescolástica); a veces la lógica producida entre Aristóteles (excluido) y la lógica escolástica medieval; a veces toda la lógica antigua y medieval. En vista de la multiplicidad de sentido que tiene tal expresión conviene o limitarla a aquellos casos en los cuales el contexto indica sin dificultad de qué tipo de trabajo lógico se trata, o bien usarla en un sentido conscientemente vago, sin pretender describir una orientación o período lógicos determinados y refiriéndose sólo a "lo que se ha venido haciendo usualmente en lógica en el pasado".

*Lógica antigua* es el nombre que se da a la lógica griega y helenístico-romana desde los presocráticos hasta Boecio aproximadamente.

*Lógica griega* designa el trabajo lógico desde los presocráticos hasta los comentaristas griegos del Estagirita y estoicos.

*Lógica aristotélica* es la lógica expuesta en el *Organon* y algunas otras partes del *Corpus aristotelicum*. Constituye, de un lado, una parte de la lógica antigua; de otra, un elemento fundamental de la lógica tradicional (en el sentido primero y tercero antes apuntados).

*Lógica estoica* o también *estoicomegárica* es la desarrollada principalmente por algunos megáricos y estoicos, pero también elaborada por muchos autores de la Antigüedad y Edad Media.

*Lógica medieval* es el nombre que

## LOG

suele recibir la lógica producida entre Boecio y el siglo xv (incluidos).

*Lógica escolástica* es principalmente la desarrollada por autores escolásticos durante los siglos xiii, xiv y xv.

*Lógica neoescolástica* es la contenida en los textos de autores de esta tendencia (principalmente neotomistas) desde mediados del siglo xix hasta la fecha. Es común dar también a esta lógica el nombre de *lógica aristotélico-escolástica*.

*Lógica moderna* es el nombre que recibe a veces la lógica de autores de la época moderna (a partir del siglo xvi), incluyendo la de autores renacentistas; a veces, empero, se llama así la lógica iniciada por Boole y, sobre todo, por Frege. Nosotros nos hemos atenido con frecuencia a este último uso.

*Lógica contemporánea* se llama a veces al conjunto del trabajo lógico desde mediados del siglo xix, cualquiera que sea la tendencia a la cual pertenezca; a veces el trabajo lógico durante el siglo xx o inclusive sólo el de los últimos años; a veces, únicamente el trabajo lógico en la dirección de Boole y Frege.

A veces se ha usado asimismo (en la época contemporánea) la expresión 'lógica nueva' para designar lo que se ha llamado asimismo *lógica simbólica*, *lógica matemática* y *logística*.

Aparte los nombres mencionados se han usado en ciertos períodos otras expresiones para designar un determinado *Corpus* lógico. Conviene recordar a este respecto la terminología medieval. Reseñaremos brevemente esta terminología siguiendo a L. M. de Rijk (*Lógica modernorum*, I [1962], págs. 14-16).

*Lógica vetus* se llamó al *Corpus* lógico constituido por las *Categorías* y el *De interpretatione*, de Aristóteles; el *Isagoge*, de Porfirio; los comentarios de Boecio a los tres escritos mencionados y algunos otros escritos lógicos de Boecio. Hacia 1200 se añadió a este *Corpus* el *De Sex Principiis* atribuido a Gilberto de la Porrée. Además de la expresión *lógica vetus* se usó al respecto la expresión *ars vetus*.

*Lógica nova* se llamó a partir de las últimas décadas del siglo xii y especialmente a partir del siglo xiii al *Corpus* lógico constituido por los dos *Analíticos*, los *Tópicos* y la *Refutación de los sofistas*, de Aristóteles, que ha-

## LOG

bían sido ignorados durante parte del período medieval. Se habló también de *ars nova*.

*Lógica antiqua* o *Logica antiquorum* son nombres usados para referirse conjuntamente al *ars vetus* y al *ars nova*.

*Lógica moderna* o *lógica modernorum* se usó para designar los elementos de la lógica medieval que no entraban dentro de la *lógica antiqua* o *lógica antiquorum*. Se consideró como fundador de la lógica moderna a Pedro Hispano, con sus *Summulae logicales*. Aunque dicho autor no puede ser considerado como *fundador* de tal "lógica", es cierto que hay en las *Summulae* ciertos elementos lógicos que, convenientemente elaborados, dieron origen a un *Corpus* propiamente llamado *lógica moderna* o *lógica modernorum*. Nos referimos a estos "nuevos elementos" *infra*. Como la lógica moderna fue elaborada en gran parte por autores nominalistas o terministas, fue común equiparar los *moderni* a los *terministe*.

4. La historia de la lógica que luego bosquejamos no debe conducir a pensar que hay un "progreso" continuo en la investigación lógica. Según Bocheński, la historia de la lógica puede ser representada mediante una sinusoide, con tres períodos de gran desarrollo: de Aristóteles al estoicismo; la Edad Media en los siglos xii, xiii, xiv y parte del xv; la época contemporánea desde Boole o Frege. En los períodos intermedios tuvieron lugar movimientos de retroceso, en parte por excesiva simplificación, en parte por olvido de la tradición. Hubo, ciertamente, excepciones en los períodos de "retroceso", pero no logran modificar grandemente la imagen bosquejada. Pues aun la gran excepción de la época moderna —Leibniz— permaneció durante mucho tiempo sin influencia apreciable.

Hechas estas advertencias procederemos a informar, siguiendo en lo posible un orden cronológico, sobre los principales *resultados* obtenidos en lógica (y disciplinas afines) y sobre las *ideas* más destacadas mantenidas en lógica por cada uno de los grandes autores, tendencias o períodos.

En lo que respecta a la lógica oriental, nos limitaremos a señalar que en algunos aspectos no desmerece de la lógica cultivada en varias

## LOG

fases de la historia de Occidente. Los recientes trabajos sobre la historia de la lógica en la India han mostrado que ha habido en dicho país notables investigaciones lógicas ya desde los primeros siglos de nuestra era. Aunque menos formal que la aristotélica y, por supuesto, que la estoica (o estoico-megárica), la lógica oriental aludida contiene varias partes de notorio interés, tales como rudimentos de una teoría de los abstractos relacionales, la definición de los números como propiedades de clases y el uso de algo muy próximo a una tabla de verdad para la negación alternativa.

La lógica arcaica está embebida, como ha advertido E. W. Platzeck, en la ontología. Esta ontología se basa en la noción del logos (VÉASE). Siendo éste primariamente un "decir", la lógica se presenta como una forma de decir capaz de describir (la esencia de) ciertas estructuras de lo real. Con ello el decir lógico se halla para estos pensadores estrictamente correlacionado con la realidad. Esta correlación llega en Parménides a sus últimas consecuencias: la realidad y el decir lógico (el pensar) son una y la misma cosa. Esta ontología subyacente en la lógica arcaica persistió, sea dicho de paso, en buena parte de la tradición posterior griega — y, en una dimensión por lo menos, en toda la tradición racionalista de Occidente. Ahora bien, no debe imaginarse que la lógica arcaica consista únicamente en una ontología o en una metafísica: el uso de la ley de identidad por Parménides y su más explícita formulación posterior en textos redactados probablemente por uno de los miembros de la escuela de Elea hacen que haya en este período de la lógica los dos elementos que hemos subrayado desde el principio: una concepción determinada acerca de la actividad lógica y de la relación entre leyes lógicas y estructuras reales, y un descubrimiento de ciertas leyes lógicas (o metalógicas).

La investigación lógica entre los sofistas revela una fuerte tendencia lingüística; en rigor, los sofistas desarrollaron más la semiótica, la retórica y, en general, la filosofía del lenguaje que la lógica. Ésta, en cambio, fue impulsada por Sócrates y Platón. El primero, con el desarrollo del proceso de la definición (VÉASE);

## LOG

el segundo, con la teoría sobre esta última, con la doctrina de la división (v.) —en la cual se funda la definición—, y con la dialéctica (VÉASE), por la cual, a su entender, puede enunciarse lo que es. Se ha discutido mucho en tomo a la efectiva contribución de Platón a la lógica; mientras unos estiman que es nula (o perniciosa), otros la colocan a una altura igual, si no mayor, a la de Aristóteles. La opinión intermedia es la más plausible; Platón confundió dentro de su dialéctica muchos elementos diversos —retórica, metodología, metafísica y lógica propiamente dicha—, pero las tres doctrinas antes mencionadas constituyen uno de los fundamentos de la obra de Aristóteles.

Esta obra es considerable. En el *Organon* (VÉASE) y especialmente en los *Analíticos* (v.) aparece por vez primera en la historia de Occidente un conjunto de investigaciones lógicas llevadas a cabo con plena madurez. Además de una muy completa doctrina silogística (véase SILOGISMO) y de varios trabajos de lógica inductiva, encontramos, en efecto, en Aristóteles, numerosas investigaciones de carácter semiótico, algunas de índole metalógica, varias teorías metodológicas, una discusión a fondo de los llamados *principios lógicos* (véase CONTRADICCIÓN, TERCIO EXCLUSO [PRINCIPIO DEL]) y varios otros análisis de nociones lógicas fundamentales. (Por ejemplo, la oposición, los predicables [VÉANSE].) Durante mucho tiempo se creyó inclusive que la lógica aristotélica era simplemente *la* lógica; testimonio al respecto es la famosa (y errónea) frase de Kant, según la cual la lógica no había dado desde Aristóteles ningún paso atrás, pero tampoco ningún paso adelante. Luego ha estado durante un tiempo de moda considerar que la lógica de Aristóteles era o bien una particular manifestación de su metafísica y de su cosmología, o bien un fragmento muy reducido de la lógica — tan reducido que, según esta última opinión, podría reducirse a un fragmento de la lógica cuantificacional elemental. También aquí se halla la verdad en un punto medio. En efecto, junto a las leyes silogísticas encontramos en Aristóteles, bien que presentadas en forma poco sistemática y segura, diversas leyes de la lógica de la identidad,

## LOG

de las clases y de las relaciones. En cuanto a la concepción aristotélica acerca de la lógica, hay una obvia oscilación entre dos ideas. Por un lado, la lógica (o, en el vocabulario de Aristóteles, el "saber lógico", pues 'lógico' fue usado por el Estagirita sólo como adjetivo) es concebida, en tanto que *órgano*, como prolegómeno de toda investigación científica, filosófica o simplemente perteneciente al lenguaje ordinario. Por eso la lógica no es una parte de la filosofía; es, a lo sumo, el pórtico que permite pasar a cualquiera de sus partes (la teórica, la práctica y la poética o productiva). Por otro lado, la lógica aparece como el análisis de los principios según los cuales se halla articulada la realidad. Así como el primado de la definición y de la dialéctica en Platón podía ser considerado como la consecuencia del interés de este autor por el "qué" de las cosas, el primado del razonamiento (sobre todo silogístico) en Aristóteles podría ser considerado como la consecuencia del interés de este pensador por el "por qué" de las cosas. No llegaremos nosotros tan lejos, pues Aristóteles no parece haber confundido siempre la lógica con la ontología. Pero reconoceremos que en algunos casos la lógica de Aristóteles parece seguir el trazado de una ontología general. Esto se manifiesta en una serie de posiciones que pueden resumirse del siguiente modo: (a) La dialéctica propuesta por Platón es, según Aristóteles, meramente crítica. Se necesita un método positivo de conocimiento que sea un verdadero instrumento; este órgano comprende una teoría de los enunciados, otra de los razonamientos y otra de los términos o categorías. (b) La lógica es instrumento para el pensar y supone un pensamiento (el cual no debe ser interpretado forzosamente desde un punto de vista "psicologista"). (c) El pensamiento supone una realidad pensada, pues el pensar carece de espontaneidad y es sólo relativo. (d) Es necesario, en vista de ello, desarrollar una teoría del concepto (VÉASE) como expresivo del ser "constitutivo" de lo real. (e) La lógica puede de este modo convertirse en ciencia de los principios de lo que es.

La lógica griega postaristotélica ocupó hasta hace relativamente poco tiempo escaso lugar en las historias

## LOG

de la lógica, no obstante los testimonios que hay de ella en los historiadores y críticos helenísticos y a pesar de los atisbos al respecto de autores como Venn y Peirce. El abundante material histórico revelado por Prantl no había sido, por lo demás, correctamente interpretado — ni siquiera, y hasta podría decirse sobre todo, por el propio compilador. Los trabajos de H. Scholz, de I. M. Bocheński, T. Czezowski, E. B. Beth, G. Capone-Braga, A. Krokiewicz, Albrecht Becker, E. Kapp, M. Hurst, J. Łukasiewicz, J. Salamucha, J. V. Stakelum, R. Chisholm, R. Feys, A. Virieux-Reymond, Ivo Thomas, G. Vailati, A. Rüstow, Benson Mates, K. Dürr, R. van den Driessche, Joseph Clark, y otros lógicos e historiadores de la lógica, agregados a las nuevas investigaciones filológicas y filológico-históricas de F. Solmsen y W. D. Ross, han corregido, empero, la imagen habitual de este y otros períodos de la historia de la lógica. Determinante al respecto ha sido la investigación de Łukasiewicz, sobre la cual se han basado los sólidos y amplios trabajos al respecto de I. M. Bocheński y Benson Mates. Como resultado de estas investigaciones puede ya afirmarse con seguridad la riqueza del pensamiento lógico en esta época, a lo cual cabe agregar la preocupación por parte de muchos autores (por ejemplo: escépticos, epicúreos empíricos de la escuela de Filodemo de Gadara) hacia problemas de carácter semiótico y hacia cuestiones metodológicas, frecuentemente centradas en torno a las formas de inferencia científica. Aquí nos limitaremos a mencionar lo más fundamental de la labor realizada en la lógica formal.

Como advirtió Łukasiewicz, la lógica aristotélica es (principalmente) una lógica de los términos; por eso su más importante contribución se halla en la lógica cuantificacional. La lógica de los megáricos y de los estoicos es, en cambio (principalmente) una lógica de las proposiciones; las leyes del cálculo proposicional, las reglas de inferencia de este cálculo, la correspondiente distinción entre leyes y reglas (que en el período aristotélico no había sido formulada o había sido, a lo sumo, implícitamente supuesta) constituyen, pues, algunos de los más destacados resultados de

## LOG

esta lógica. Sin embargo, ello no significa —como algunos autores precipitadamente han afirmado— que se trate de dos tendencias hostiles. Las relaciones entre una y otra contribución son, en efecto, muy frecuentes. Ya los discípulos de Aristóteles, Teofrasto y Eudemo desarrollaron los elementos expuestos en el *Corpus aristotelicum* (caso de que no fueran, además, autores de una parte del mismo) en un sentido que los aproximó a los megáricos-estoicos. Así, de la lógica formal aristotélica se pasó, por diversas gradaciones, a una lógica formalista; ciertos razonamientos que en Aristóteles aparecen como silogismos son entendidos por los estoicos como reglas de inferencia válidas. No importa que en numerosos casos los estoicos concibieran la lógica como aquella parte de la filosofía destinada a apoyar la solidez de sus ideales éticos; la ley de la heterogénesis de los fines, según la cual el instrumento puede independizarse de su función, se cumple en ellos en el terreno lógico. Además de los problemas lógicos, los estoicos dilucidaron —como la mayor parte de los pensadores de la Antigüedad— cuestiones semánticas; un ejemplo de ello lo encontramos en algunas formulaciones de paradojas a las que nos hemos referido en el artículo Paradoja (VÉASE).

Muchos son los autores del período postaristotélico que podrían mencionarse como distinguidos en la historia de la lógica; tenemos, entre ellos, a Galeno, a Porfirio —cuya *Isagoge* suscitó en la Edad Media el problema de los universales (v.)—, a Alejandro de Afrodisia. La mayor parte de sus contribuciones fueron examinadas por Boecio. Los comentarios de éste a Porfirio, a las *Categorías*, a los *Analíticos* y *Tópicos*, de Aristóteles, sus libros sobre la definición y la división, sus tratados sobre los silogismos categóricos e hipotéticos constituyeron la base para la mayor parte de los estudios de lógica en la Edad Media, y su influencia persistió inclusive después del siglo XIII, en que se conoció por entero en Occidente el *Organon* aristotélico. Pero desde Boecio hasta el siglo XIII la actividad en la lógica no fue sobresaliente. En cambio, a partir del siglo XI y hasta el siglo XV hubo, como antes apuntamos, un nuevo flo-

## LOG

recimiento de la lógica. Ya desde Abelardo se manifestaron signos de creciente interés por esta disciplina. Pero el grueso del trabajo lógico en la Edad Media se inició sólo desde Alberto el Magno, prosiguiendo, a través de Santo Tomás de Aquino y otros filósofos, hasta quienes con más empeño cultivaron los estudios lógicos: Guillermo de Shyreswood, Lamberto de Auxerre, Gualterio Burleigh, Pedro Hispano, Guillermo de Occam, J. Duns Escoto, Alberto de Sajonia, Juan Buridán y otros. El inventario de las contribuciones de la Edad Media a la lógica está todavía en formación. Pero mucho se sabe ya ahora a través de las investigaciones de autores como J. Bendiek, A. C. Crombie, C. D. Frank, E. A. Moody, A. B. Wolter, J. P. Mullally, así como de los mencionados J. Łukasiewicz, I. M. Bocheński, J. Clark, I. Thomas, K. Dürr, H. Scholz — para referirnos solamente a algunos de los que han examinado la historia de la lógica medieval a la luz de los descubrimientos de la moderna lógica simbólica. Como ocurre con la lógica antigua hay ya, además, para la historia de la lógica medieval algunos estudios extensos orientados en el sentido antedicho: los libros de E. A. Moody y de Ph. Boehner son testimonios de ello. Limitémonos aquí a indicar que, junto al desarrollo de los problemas ya tratados en la lógica antigua —y que, aunque con frecuencia basados en el *Organon*, no se reducen en modo alguno a él—, hay en la lógica medieval lo que Boehner ha calificado de nuevos elementos. Estos son, al entender de dicho autor, los siguientes: estudios sobre los términos sincategoremáticos, sobre las propiedades de los términos (entre ellos los muy importantes sobre la teoría de las suposiciones), sobre los insolubles, sobre la obligación y sobre las consecuencias (véase sobre todo SINCATEGOREMÁTICO, PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS, SUPOSICIÓN, INSOLUBILIA y CONSECUENCIA). Como puede advertirse por esta lista, las cuestiones semióticas son tratadas además de las metalógicas y lógicas. En algunos casos, los sistemas de lógica presentados fueron muy completos (como en Pedro Hispano) o poseedores de un elevado grado de formalismo (como en Gualterio Burleigh o en Alberto de Sajo-

## LOG

nia). En otros casos se mezclaron los trabajos lógicos con las especulaciones de índole metafísica u ontológica. A ello deben unirse los numerosos estudios de filosofía del lenguaje, especialmente a través de la gramática especulativa (VÉASE).

En cuanto a la idea de la lógica defendida por los escolásticos medievales (y luego por los escolásticos modernos), ha dependido en gran medida de supuestos extralógicos. Algunos han insistido en que la lógica es una *scientia rede judicandi*, pero aun esto puede entenderse de dos modos: o considerando el "juzgar realmente" como un proceso que conduce al conocimiento verdadero, o estimándolo como un proceso que permite obtener razonamientos correctos o formalmente válidos. En la primera interpretación se atenúa el formalismo; y en la segunda, se acentúa. Otros han manifestado que el *objectum formale* de la lógica es el ente de razón (VÉASE) objetivo o bien el ente de razón fundado en la realidad (*cum fundamento in re*). Otros, finalmente, han manifestado que los actos intelectuales manejados por reglas lógicas no son entes de razón, sino en algún sentido entes reales. Muy común es entre los escolásticos distinguir entre una *lógica minor* o lógica formal y una *lógica major* o lógica material. Esta última suele abarcar —sobre todo en tratados neoescolásticos que han adoptado esta división— muchas cuestiones de carácter metodológico y crítico y algunos problemas metafísicos y ontológicos.

Los estudios de lógica en el sentido en que fueron desarrollados durante el mencionado período de florecimiento medieval no fueron totalmente perdidos en la época moderna. Autores escolásticos como Suárez y Juan de Santo Tomás no fueron parcos en la demostración de lo que, según Bocheński, caracteriza el espíritu de la lógica: la sutileza, en muchos puntos opuesta a la especulación. Se ha mostrado, además, que un autor como Juan de Santo Tomás comprendió muy bien las exigencias del formalismo lógico. Pero, de un modo general, no puede considerarse el período moderno hasta Boole como una época de esplendor lógico. Algunos inclusive han pretendido que se trata de un período particularmente decadente. Esta última opinión es

## LOG

excesiva. Pues aunque, por ejemplo, ni Descartes ni los otros grandes filósofos modernos (con la excepción de Leibniz) se distinguieron como lógicos formales, su contribución a la historia de esta disciplina no es completamente nula, cuando menos de una forma indirecta — en el terreno metodológico en Descartes; en la esfera de la semiótica en Hobbes, etc. Lo que sucedió es que muchos filósofos de dicha época se interesaron menos por la lógica formal que por el estudio de los métodos de la ciencia natural. La crítica en cuestión puede, pues, aplicarse mejor al Renacimiento que a la época moderna propiamente dicha. Los autores renacentistas, en efecto, con sólo algunas excepciones como la de Pedro Ramus (por lo demás escasamente original), se limitaron a criticar el uso y abuso de la silogística y de las sutilezas semióticas en los autores escolásticos, confundiendo con frecuencia dentro de un solo grupo los lógicos y semióticos verdaderamente creadores y rigurosos, y aquellos que no hicieron sino introducir inútiles (o falsos) refinamientos.

En rigor, desde fines de la Edad Media hasta Boole la historia de la lógica ofrece cualquier cosa menos una línea clara. Hemos mencionado ya algunos de los elementos que hallamos en ella: persistencia del trabajo lógico medieval, investigaciones científico-metodológicas —las más de las veces sólo remotamente relacionadas con la lógica propiamente dicha—, crítica de la tradición medieval sin aportar con frecuencia más que una sustitución de la lógica por la retórica o por una vaga metodología, análisis de carácter semiótico. A ellos debemos agregar otros varios: desarrollo de la idea de la lógica como un "arte de pensar" o una "medicina del espíritu" (tan característica de la *Logique de Port-Royal*, inspirada en el cartesianismo); intentos de volver a sistematizar el conjunto de la lógica formal sin aportar, empero, contribuciones originales a ella (ejemplo: J. Jungius y su *Lógica Hamburgensis*); esfuerzos para desarrollar la lógica como un cálculo; intentos de constituir una lógica determinada por la epistemología y a la vez fundamento de la epistemología. Nos referiremos ahora particularmente a estos dos últimos intentos:

## LOG

el primero de ellos, a causa de su valor lógico formal; el segundo, por la gran influencia que ha ejercido sobre la metodología, la epistemología y la ontología modernas.

La figura capital del primero de los citados intentos es Leibniz — que durante un tiempo fue considerado como "el fundador de la logística". Pero otros nombres deben añadirse al suyo: Jacobo y Juan Bernoulli, G. Ploucquet, J. H. Lambert, G. F. Castillon y G. J. von Holland. Todos ellos estuvieron dominados por el deseo —en el que había abundado ya Lull, tan apreciado por Leibniz a causa de su *Ars magna* (VÉASE)— de constituir una *characteristica universalis* y un *calculus ratiocinator* que les sirviera de instrumento. Debemos advertir que las ideas formuladas al respecto no eran siempre muy claras: a veces se pretendía, efectivamente, desarrollar un cálculo lógico; a veces se trataba de una ciencia universal análoga a una metodología universal; en ocasiones se insistía más bien en una pasigrafía, pangrafía, gramática general filosófica, lenguaje universal (natural o artificial), álgebra general del lenguaje, *logistica speciosa* (como la propuesta por Viète), "lengua filosófica" (como las presentadas por Dalgarno, John Wilkins y otros), etc., etc. Estas últimas tendencias —que se extendieron especialmente durante los siglos XVII y XVIII— han sido consideradas por algunos como una continuación de la gramática especulativa (VÉASE). Observemos que en lo que toca a la semiótica la época moderna contiene posiblemente más ricos elementos de lo que se ha venido sospechando; aparte los intentos mencionados, los trabajos al respecto de autores como Locke y, sobre todo, Condillac (y su escuela) merecen una investigación cuidadosa.

Común a Leibniz y a los autores citados inmediatamente después del mismo es el haber basado sus cálculos lógicos en intensión — con la excepción de von Holland. Los cálculos en cuestión son, pues, casi siempre cálculos de conceptos. Los trabajos lógicos de los autores citados no se limitan, empero, a ello. Leibniz en particular tocó muchos de los puntos desarrollados por la posterior lógica simbólica —por ejemplo, el enlace del álgebra lógica con los números—, pero su fragmentarismo y en parte

## LOG

sus finalidades filosóficas generales le impidieron llevar a cabo una labor completa en ninguna de las muchas vías iniciadas. Por lo demás, la idea de la formalización leibniziana de la lógica estaba estrechamente vinculada con la idea de que los principios lógicos son "invariantes para todos los mundos posibles". De ahí que las proposiciones lógicas fundamentales sean para Leibniz a la vez proposiciones ontológicas.

Distinto es el caso de Kant. Al no poder ser la lógica una especificación de las invariantes para todos los mundos posibles, ni tampoco poder ser disuelta en un conjunto de reglas procedentes de las leyes psicológicas de la asociación, la lógica parece adoptar en Kant un aspecto formal, igualmente alejado de la ontología y de la psicología. Pero el término 'formal' no posee en Kant un sentido estrictamente lógico. La forma de los pensamientos no es, a su entender, su "envoltura", sino algo que pertenece a su contenido. Mas aun: los pensamientos son pensamientos *que posee* una conciencia más que pensamientos *de* una realidad. En Aristóteles la realidad quedaba reflejada en los pensamientos; en Kant (y en muchos idealistas) la conciencia refleja la realidad mediante ellos. Así se explica la concepción kantiana de la lógica como "lógica trascendental", y su idea de esta lógica como una disciplina que "determina el origen, extensión y valor objetivo de los conocimientos", que sólo se ocupa de las leyes del entendimiento y de la razón y que únicamente tiene que ver con "objetos *a priori*", a diferencia de la "lógica general", la cual trata de "conocimientos empíricos o puros sin distinción alguna". Resulta entonces que: (a1) La lógica (trascendental) depende de la estructura de la conciencia. (b1) La correspondencia entre la capa lógico-formal y la trascendental no es casual, porque es posibilitada por "la unidad de la conciencia". (c1) Al aplicarse a lo real, la lógica se convierte en una ciencia normativa. (d1) No basta decir que la lógica *resulta* verdadera, ni es justo señalar que la verdad se debe a una previa e ignorada sumisión de la realidad al pensamiento lógico, sino que es menester ver de qué modo la conciencia representa el horizonte dentro del cual se da la

## LOG

validez del pensar. La lógica es, así, para Kant, como para otros autores del pasado, una ciencia que trata del *ens rationis cum fundamento in re*. Mas este *ens rationis* es algo que la conciencia trascendental posee como "constituyéndola". La doble oposición kantiana al "ontologismo" y al "psicologismo" no conduce, pues, al formalismo lógico. Conduce a dos elaboraciones de la lógica, ambas escasamente fecundas para la obtención de resultados lógicos: por un lado, a una lógica metafísica, como la elaborada por Hegel, con una teoría del concepto como intermediario entre el ser y el devenir y con un método dialéctico que pretende desterrar la ley de contradicción; por el otro, a una lógica gnoseológica, de tendencia fuertemente normativa. La primera elaboración es la propia del idealismo alemán; la segunda, la propia del neokantismo marburguiano.

Hemos indicado antes que la lógica formal no experimentó un florecimiento sino hasta Boole y, en particular, Frege. Los trabajos de estos autores no carecieron, por lo demás, de precedentes inmediatos: la obra de Hamilton, de T. Solly y en particular de Augustus de Morgan (véase), con su tendencia a desarrollar el cálculo lógico en extensión merecen al respecto ser aludidas. Ahora bien, si consideramos las tendencias lógicas más influyentes durante la última mitad del siglo XIX y siglo XX, tendremos que ampliar nuestro cuadro. Con fines puramente informativos indicaremos aquí tales tendencias, reservando para la última de ellas un tratamiento más detallado y datos complementarios en otro lugar (véase LOGÍSTICA).

I. Una de las direcciones de la lógica es la llamada *lógica empírica* (y a veces —a causa de su preocupación principal— *lógica de la inducción*). Su más típico representante es John Stuart Mill. Esta lógica supone que los objetos de que trata son el resultado de generalizaciones empíricas efectuadas sobre lo real por medio del uso de una abstracción (véase) nominal. En buena parte esta lógica se convierte cada vez más en una metodología del conocimiento científico. Junto a esta lógica empírica en sentido tradicional se ha manifestado recientemente una idea de la lógica concebida *también* como

## LOG

ciencia experimental (además de teórica). Esta lógica —propuesta por F. Gonseth— se dedica a comprobar leyes de "hechos", en el mismo sentido en que la física se dedica a comprobar leyes de hechos. Ahora bien, el objeto de tal lógica no es un objeto determinado, sino "el objeto cualquiera". La lógica es definida, así, como "la física del objeto cualquiera". Esta lógica es una parte de la ciencia dialéctica general bosquejada por los miembros de la Escuela de Zurich (véase); como ella, debe ser capaz de revisar continuamente sus supuestos.

II. Otra dirección es la *psicologista*, representada, entre otros, por Benneke, Lipps, Baldwin, Ziehen y acaso Cornélius. Los principios lógicos son, según ellos, pensamientos, y la lógica nos revela la estructura objetiva de los mismos. La lógica psicologista es afín en algunos aspectos a la empirista, pero mientras, según los empiristas, la lógica responde a la pregunta: "¿Cuáles son las estructuras limitantes de la realidad cuando ésta, concebida empíricamente, es sometida a abstracción nominal?", según los psicologistas la lógica responde a la pregunta: "¿Cómo pensamos efectivamente la realidad en la medida en que nuestro pensar no sea un arbitrario ocurrir?"

III. Una tercera dirección es la *normativista*. Constituye una de las dimensiones de la idea kantiana de la lógica y ha sido defendida, entre otros autores, por Herbart y numerosos tratadistas del siglo XIX y comienzos del XX (por ejemplo: Goblot). Según ellos, la lógica responde a la pregunta: "¿Cómo debemos pensar para que nuestro pensamiento sea correcto?"

IV. A las citadas direcciones se yuxtapone con frecuencia la *metodológica*. Representada, entre otros, por Wundt, Sigwart y algunos teóricos de la ciencia de orientación positivista "clásica", esta tendencia lógica cultiva con preferencia los problemas de lógica inductiva en un sentido semejante a como fueron tratados por los empiristas del ochocientos. Esta dirección constituye, en el fondo, una cierta orientación hacia un grupo de problemas centrados en torno a los modos del razonamiento científico; por este motivo no se presenta casi nunca aisladamente, sino que puede

## LOG

estar, y suele estar, mezclada con las demás direcciones mencionadas.

V. Muy cultivada a fines del siglo XIX y comienzos del XX fue la lógica *gnoseológica*, que deriva en parte de Kant y que tuvo por supuesto fundamental el estudio de la constitución lógica del plano trascendental y la explicación a partir del mismo de la correspondencia entre la realidad y las operaciones lógicas. La lógica *gnoseológica* es casi siempre un prolegómeno a la teoría del conocimiento. Ha sido cultivada por varios de los autores citados (Wundt, Sigwart) y propulsada por otros (Schuppe, von Kries), incluyendo las grandes figuras de la Escuela de Marburgo, como Hermann Cohen. Este filósofo llega a afirmar que hay que comenzar con el "pensar" y que la lógica no es sino una teoría del conocimiento. La lógica formal (y no digamos formalista) es, según Cohen, un "espectro". No pueden, a su entender, darse formas que no signifiquen algo. Y como lo significado es el conocimiento, resulta que las formas de la lógica son formas del conocimiento. En otros términos, y dada la identidad del pensar y del ser, la lógica puede ser definida como "la teoría de los conocimientos puros".

VI. Hay un grupo de tendencias lógicas que son en dimensiones esenciales de índole *metafísica*. Conviene, sin embargo, entenderse sobre el significado de este término. En un sentido lato pueden ser calificadas de metafísicas todas las tendencias lógicas en las que hay, explícita o implícitamente, una ontología subyacente; por ejemplo, la citada lógica empirista podría ser metafísica. En un sentido estricto, en cambio, solamente merecen el nombre de *metafísicas* las lógicas para las cuales el correlato de las operaciones lógicas es una realidad metafísica o considerada como tal. Ejemplo eminente de este tipo de lógica es la lógica *dialéctica* (VÉASE) de Hegel y las teorías lógicas desarrolladas por autores más o menos influidos por el hegelianismo, tales como Bradley y Bosanquet. Típico de estas dos últimas lógicas (que son más bien doctrinas sobre la lógica) es el supuesto de que, no habiendo en la Realidad Absoluta, o Absoluto —objeto de la metafísica—, ninguna separación entre lo *que* es la cosa y aquello que la cosa

## LOG

es, la lógica se limita a traducir el carácter "compacto" y sin poros de la Realidad por medio de una identificación del sujeto con el predicado, confirmando la tesis de la unidad absoluta del juicio.

También pueden considerarse como "lógicas metafísicas" (y, en la mayor parte de los casos, como "doctrinas metafísicas sobre la lógica") cierto número de doctrinas en las cuales el término 'lógica' aparece adjetivado en formas distintas de las "normales", es decir, lleva adjetivos distintos de 'formal', 'formalizado', 'formalístico', 'deductivo', 'inductivo', etc. Como ejemplos mencionamos: la "lógica concreta", la "lógica histórica", la "lógica vital", la "lógica existencial", propugnadas por varios autores. Más específicamente mencionamos como ejemplos: la "lógica arquitectónica", de Bornstein, a que nos hemos referido en el artículo ARQUITECTÓNICA; la "lógica total" o "lógica totalista" (o "lógica filosófica", de Jaspers (v.); la "totalitaria") propuesta por Othmar Spann y equivalente, según este autor, a una "lógica orgánica"; la "lógica integral", de Leo Gabriel; la "lógica hermenéutica", de Lipps; la "lógica de la simplicidad", de André Lamouche, destinada a ampliar el "marco de la lógica de la identidad" por medio de una serie de valores; la que puede llamarse "lógica plural" y también "lógica de la contradicción" de Stéphane Lupasco (v.); la "lógica del pensamiento concreto", de Ortega y Gasset; la "lógica primitiva" o "lógica del pensamiento pre-lógico" de que habló Lévy-Bruhl (VÉASE; v. también PRIMITIVO); la "lógica del logos" (v.) o "lógica del pensamiento esencial", de Heidegger (v.), de la cual la "lógica" en sentido estricto y la verdad lógico-formal en sentido usual son derivaciones "históricas" y en alguna medida "inferiores" frente al "Logos del Ser", etc., etc.

Puede preguntarse si la "lógica dialéctica" desarrollada por el marxismo (v.) debe incluirse o no en esta sección como ejemplo de una "lógica no normal". Por un lado, no parece que deba incluirse en esta sección ya que es difícil calificarla de "lógica metafísica" en sentido estricto. Por otro lado, puede incluirse en esta sección por cuanto se funda en último término en el método dialéctico hegeliano y por cuanto es una "doctrina sobre

## LOG

la lógica" más que una lógica propiamente dicha.

Una característica de todas estas lógicas es que *no* cumplen con la condición establecida por Wittgenstein (Cfr. bibliografía: C, *ad finem*): "La lógica debe hacerse cargo de sí misma" (*Die Logik muss für sich selber sorgen*). En efecto, ninguna de las lógicas en cuestión se hace cargo de sí misma; en verdad, se halla fundada siempre en algo distinto de ella. Por este motivo es legítimo plantearse el problema de si las "lógicas" a que nos referimos en esta sección merecen efectivamente tal nombre.

En un sentido estricto del término 'lógica', tal como lo describimos en la sección XI de este artículo, ninguna de las "lógicas" mencionadas es propiamente una lógica. En un sentido más amplio de 'lógica', en cambio, algunas de las doctrinas en cuestión pueden seguir usando el término sin dar origen a equívocos. Tal ocurre, por ejemplo, con la "lógica del pensamiento concreto", que no es una mera "lógica de la vida", sino una lógica —o, hasta el presente, el postulado de una lógica— ante la cual las demás lógicas —de cualquier período u orientación— aparecen como "lógicas del pensamiento abstracto", el cual es una de las formas posibles de pensar y no todo el pensar. Algo análogo sucede con el término 'lógica' cuando se usa en fórmulas tales como "la lógica de tal o cual término o expresión". Puede hablarse entonces, como han hecho algunos pensadores de la tendencia llamada "lingüística" (especialmente de la Escuela de Oxford [v.]) de "la lógica del término 'creer'", "la lógica del término 'causar'", etc., etc.

VII. Hay también la lógica en la forma expuesta en los tratados neoescolásticos. En algunos de ellos tal lógica constituye un resumen simplificado de la lógica aristotélico-escolástica, mezclada con algunas doctrinas metodológicas y normativistas forjadas en el curso del siglo XX. En otros, en cambio, se procura integrar métodos y resultados de la *logística*.

VIII. Relacionada con la tradición escolástica se ha manifestado recientemente una tendencia a forjar una lógica "basada en el realismo filosófico" (en particular tal como ha sido defendido por John Wild). Según Henry Veatch, principal repre-

sentante de esta tendencia, la única lógica que merece verdaderamente este nombre es una lógica que se halla dentro de la tradición de la lógica tradicional (aristotélica, escolástica, en particular de los grandes escolásticos de la Edad Media y del siglo XVI) y que se contrapone a la moderna lógica matemática, pues ésta no es lo que debe ser toda auténtica lógica: intencional. La moderna lógica matemática desconoce, al entender de Veatch, los signos formales, los entes de razón y la coordinación intencional de las formas y estructuras lógicas con lo real. En vez de ello, usa signos instrumentales. Nos referiremos de nuevo a este punto en el artículo Logística.

IX. Una lógica especial difícilmente reducible a las otras aquí presentadas es la *lógica del potencialismo o de la potenciación* (*lógica del potencialismo*; abreviada: LP) elaborada por Annibale Pastore y su colaborador Pietro Mosso. Nos hemos referido con más detalle a esta lógica y a las bases filosóficas de la misma desarrolladas por sus autores en el artículo Pastore (Annibale).

X. Gran influencia ha ejercido la *lógica fenomenológica*, que sigue la línea Bolzano-Husserl y que afirma, contra el psicologismo y contra el extremo formalismo (y sobre todo el convencionalismo) la independencia y la consistencia (véase) de lo que se llaman *leyes ideales*. Objeto de esta lógica es, según los autores que la han elaborado (por ejemplo, Pfänder), el objeto ideal, el cual no puede reducirse ni a una forma enteramente vacía ni tampoco a una esencia de índole metafísica. El objeto ideal es el objeto pensado (no en sentido psicológico), esto es, el contenido intencional del pensamiento. De ahí la definición de Pfänder: la lógica es la ciencia de los pensamientos como tales. La lógica abarca de este modo todos los pensamientos y no solamente los enunciativos. "Su objeto—ha escrito Pfänder— es conocer la esencia de los pensamientos, los últimos elementos de ellos, la estructura, las diversas clases, las conexiones y relaciones de los pensamientos entre sí." Advertiremos, empero, que no todos los autores inspirados por la fenomenología admiten estas definiciones. Algunos (como O. Becker) han colaborado —especialmente den-

tro de la teoría modal— a una lógica de tipo simbólico. Y el propio Husserl ha modificado considerablemente sus ideas sobre la índole de la lógica, pasando del objetivismo y antipsicologismo de tipo bolzaniano manifestado en sus primeras obras al intento de construir una lógica trascendental y una *Weltlogik* de naturaleza últimamente más ontológica que lógica.

XI. Reservamos para esta última sección la referencia a la dirección lógica que va adquiriendo el primado sobre todas las otras. Ello se debe a que propiamente no se trata de una tendencia lógica, sino de la *lógica simpliciter*, esto es, de la misma lógica en cuyos términos pueden reformularse, según hemos apuntado, los efectivos trabajos lógicos no sólo del presente, sino también del pasado. En el artículo Logística —nombre dado usualmente en español al conjunto de tales investigaciones— nos hemos referido a las discusiones principales que han sido mantenidas al respecto en los últimos decenios. En esta sección nos limitaremos a reseñar brevemente algunos de los trabajos efectuados por los principales colaboradores en este empeño durante los últimos cien años. Advertiremos que dentro de estos trabajos suele incluirse no sólo la investigación lógica propiamente dicha, sino también la metalógica, los estudios de fundamentación de la matemática y las rebuscas de índole semiótica en sus diversas ramas, en particular en la sintaxis y en la semántica.

Es usual iniciar esta historia dentro del período moderno con Boole, a quien se debe el desarrollo de una álgebra de clases (V. CLASE), así como estudios de lógica probabilística. W. S. Jevons simplificó el sistema de Boole y se ocupó de máquinas lógicas (véase). Peirce elaboró en detalle muchos de los problemas del álgebra de clases, desarrolló cuestiones relativas al condicional y otras conectivas, a la probabilidad y varios temas lógicos similares; además, se ocupó intensamente de problemas semióticos y, sobre todo, elaboró la lógica de las relaciones (véase RELACIÓN). Hugh MacColl trabajó en la lógica de la modalidad (v.). Ernst Schröder presentó una primera amplia sistematización de los resultados anteriores, especialmente de los obtenidos en el álgebra de clases de

Boole; esta álgebra es conocida por ello usualmente con el nombre de *álgebra de Boole-Schröder*. Ahora bien, mientras todos los trabajos mencionados estaban bajo la influencia de la matemática, y especialmente de la aritmética, hasta el punto de que podía hablarse de un proceso de matematización de la lógica, Frege introdujo una profunda revolución fundando la matemática en la lógica. Nociones fundamentales al respecto tales como la definición del número (v.) en términos de lógica de las clases; la edificación de una lógica sentencial y de una lógica cuantificacional, con el correspondiente análisis de la cuantificación (véase CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL, etc.); el análisis de la designación (v.) y de la significación (v.); la importante distinción entre la mención (v.) y el uso de los signos: he aquí algunas de las contribuciones de Frege a la fundamentación de la matemática, a la lógica y a la metalógica. Paralelamente se llevaban a cabo por varios matemáticos (Weierstrass, Dedekind, Cantor, Peano) trabajos de gran importancia en la fundamentación de la aritmética. Especialmente influyente fue el sistema deductivo elaborado por Peano y los colaboradores del *Formulaire des Mathématiques* para la fundamentación de la aritmética a base de cinco axiomas y tres elementos primitivos: número, cero y sucesor. El descubrimiento por Russell de las paradojas lógicas (véase PARADOJA) dentro de la lógica cuantificacional de Frege obligó a una labor de refundamentación de la matemática. Esta labor culminó en los *Principia Mathematica*, de Whitehead y Russell, uno de los grandes jalones en la historia de la lógica moderna. Varios mejoramientos y refinamientos fueron introducidos pronto en el sistema deductivo y postulacional de los *Principia*; los nombres de H. M. Sheffer, E. V. Huntington y J. Nicod merecen citarse al respecto. Gran importancia cobró la teoría de los tipos en sus diversas formas (véase TIPO); además de Russell, retengamos en este terreno los nombres de Leon Chwistek, F. P. Ramsey, Norbert Wiener y Kazimierz Kuratowski. La eliminación de las paradojas lógicas fue intentada, también, por medio de las teorías axiomáticas de los conjuntos (Zermelo, J. von Neumann, Paul

## LOG

Bernays entre otros). Se distinguió luego entre las paradojas lógicas y las paradojas metalógicas (como las clásicas de "El Mentiroso" y las propuestas por P. E. B. Jourdain, L. Nelson, K. Grelling y otros autores); para la eliminación de estas últimas se forjó la teoría de la jerarquía de lenguajes, con la noción del metalenguaje (v.), ya entrevista por Russell y desarrollada por A. Tarski y R. Carnap. El uso de los nuevos conceptos lógicos influyó grandemente sobre el desarrollo de las tendencias filosóficas analíticas y lógico-positivistas, impulsadas por el *Tractatus* de Wittgenstein. Las nuevas orientaciones lógicas fueron extendidas por C. I. Lewis a la lógica modal (véase MODALIDAD) y por E. L. Post y J. Łukasiewicz a las lógicas polivalentes (véase POLIVALENTE). Brouwer creó su lógica intuicionista (V. INTUICIONISMO) —formalizada por A. Heyting— a base de la llamada "debilitación de los principios lógicos" (especialmente del principio del tercio excluido). Durante un tiempo, se enfrentaron varias posiciones en la filosofía de la matemática: logicismo (Russell), intuicionismo (Brouwer), formalismo (Hilbert); nos hemos referido a las mismas en el artículo Matemática. M. Schönfinkel inició en 1924 la llamada "lógica combinatoria", la cual elimina las variables y usa funciones tanto como argumentos como en calidad de valores de otras funciones. La "lógica combinatoria" fue elaborada y desarrollada asimismo por Haskell B. Curry (y luego Robert Feys, en colaboración con Curry). Alonzo Church inició al mismo tiempo la llamada "lógica lambda", donde la "operación  $\lambda$ " desempeña la abstracción de una función de su valor no especificado. La "lógica lambda" contiene también combinadores; el llamado "cálculo de conversión lambda", desarrollado a base de la "lógica lambda", es una lógica combinatoria cuyas relaciones con la lógica combinatoria de Schönfinkel-Curry ha sido puesta de relieve por J. B. Rosser. Los métodos de deducción usados en los *Principia Mathematica* y durante mucho tiempo admitidos por todos los lógicos fueron modificados por S. Jaskowski y G. Gentzen con su "cálculo secuencial" o deducción natural (v.), cada día más difundida. Mientras tanto, se in-

## LOG

tensificaba el trabajo en semiótica y metalógica. Importantes al respecto son las contribuciones de D. Hubert a la sintaxis (VÉASE), la prueba de Gödel (v.), los trabajos semánticos (véase SEMÁNTICA) de Tarski, Carnap y Quine, los intentos de fundamentar la pragmática (v.) por Ch. Morris. Se propusieron, además, notaciones nuevas (Łukasiewicz) y nuevos sistemas de fundamentación de la matemática (Chwistek, S. Leśniewski). Carnap ha dado una amplia fundamentación lógica inductiva. Notables progresos en lógica y metalógica se deben (al lado de los autores ya antes citados) a N. Goodman, S. C. Kleene, B. Rosser, R. M. Martin, A. Mostowski, J. R. Myhill, H. Reichenbach, Hao Wang, R. Feys, J. C. C. McKinsey, A. Robinson, A. R. Turquette, B. Sobociński, G. H. von Wright, Sören Halldén, F. B. Fitch, I. M. Bocheński, W. Ackermann, P. Bernays, L. Kalmár, J. Surányi, J. G. Kemeny, J. Herbrand, U. Saamio, A. N. Kolmogoroff, E. W. Beth, Th. Skolem, Rózsa Péter, R. González Zubieta, Leon Henkin — además de los ya nombrados y otros que podrían añadirse a una probablemente muy larga lista. Junto a ello han renacido los estudios de historia de la lógica en el sentido apuntado al comienzo del presente artículo. Los trabajos en cuestión han suscitado con frecuencia cuestiones de carácter general filosófico; tales las mencionadas en los Análisis, Positivismo, Universales. Con ello se ha dado un nuevo sentido a las cuestiones ontológicas (véase ONTOLOGÍA) estrechamente relacionadas con problemas semióticos y especialmente semánticos.

Indicamos al comienzo que concluiríamos el presente artículo describiendo brevemente lo que es, a nuestro entender, la lógica.

Como toda ciencia, la lógica se presenta en forma de un lenguaje (v.). Este lenguaje es, como el de todas las ciencias, un lenguaje de tipo cognoscitivo. Como todo lenguaje, además, el de la lógica posee un cierto vocabulario. Ahora bien, mientras el vocabulario de las ciencias comprende expresiones que se refieren a hechos y expresiones que no se refieren a los hechos, pero en cuyo marco son presentados los hechos, el vocabulario de la lógica abarca solamente estas últimas expresiones. Así, por

## LOG

ejemplo, los enunciados: 'Ningún mesón es estable' y 'Si se reciben del espacio exterior señales de radio de 21.1 centímetros de longitud de onda, entonces hay átomos de hidrógeno en el espacio exterior' se componen de dos tipos de expresiones. En uno de estos tipos intervienen términos como 'mesón', 'estable', 'espacio exterior', 'señales de radio de 21.1 centímetros de longitud de onda', etc., los cuales se refieren a hechos. En otro de estos tipos intervienen términos como 'Ningún...es', 'Si...entonces'. Estos últimos forman parte del vocabulario lógico, en el cual están engastados los enunciados científicos o, en general, enunciados cognoscitivos. La lógica tiene como objeto los términos del vocabulario lógico, los cuales se organizan en ciertas estructuras. Cuando las estructuras en cuestión son verdaderas con independencia de los términos no lógicos engastados en ellas, el resultado son verdades lógicas. Se dice por ello que un enunciado es lógicamente verdadero cuando lo es únicamente en virtud de su estructura o de su forma.

Según los términos lógicos específicamente introducidos en cada caso, tenemos diversas partes de la lógica. Estas partes son: la lógica sentencial, la cuantificacional (elemental y superior), la de la identidad, la de las clases y la de las relaciones. Nos hemos referido a ellas con más detalle en los artículos correspondientes (v. gr.: Sentencia; Cuantificación; Cuantificacional y Cuantificador; Identidad; Clase; Relación).

En la lógica usual se contienen no solamente términos lógicos, estructuras lógicas y verdades lógicas, sino también enunciados acerca de ellos. Estos enunciados forman parte de una disciplina: la metalógica (v.). Sin embargo, aunque los enunciados metalógicos estén habitualmente insertados en la presentación de los enunciados lógicos, conviene tomarlos separadamente y examinar los diversos problemas que suscitan. Siendo la metalógica una parte de la semiótica general o teoría general de los signos —y, por consiguiente, siendo un metalenguaje—, las cuestiones por ella planteadas son de índole sintáctica, semántica y pragmática. Nos hemos referido a estos puntos con más detalle en los correspondientes artículos, donde, además, se remite a conceptos

## LOG

en los que se examinan específicamente las diversas cuestiones de las tres ramas de la metalógica.

Tanto la lógica como la metalógica son disciplinas formales. Lo que se ha llamado a veces la *lógica material* (o *lógica mayor*) o no es propiamente lógica (sino metodología, crítica, gnosología, etc.), o bien puede ser equiparada con la semiótica lógica; en este último caso sigue subsistiendo su formalismo. La lógica y la metalógica son también disciplinas de carácter deductivo. Lo que se ha llamado a veces *lógica inductiva* (para distinguirla de la lógica propiamente deductiva) usa asimismo la deducción como método. De todos modos, es plausible distinguir entre lógica deductiva y lógica inductiva siempre que por cada una de estas expresiones se entienda el tratamiento de ciertos grupos de problemas más bien que ciertas formas de operación lógica. En ambos casos, las lógicas en cuestión proporcionan un análisis de ciertos términos y de ciertas operaciones que constituyen la base de las ciencias. En este sentido puede decirse, en efecto, que los lenguajes lógicos son lenguajes cognoscitivos. Otra cuestión es la de si son informativos. Algunos autores han declarado que la lógica entera (y también la matemática) está compuesta de enunciados tautológicos (véase TAUTOLOGÍA), y que su carácter de completa certidumbre se debe justamente a la "vaciedad" de tales enunciados. Otros han manifestado que la lógica informa sobre la realidad. No terciaremos aquí sobre esta cuestión (véase LÓGICA Y REALIDAD). Declaramos únicamente que en ninguno de dichos casos el calificativo 'cognoscitivo' deja de tener sentido. Pues aun suponiendo que la lógica no diga nada sobre la realidad, es menester admitir que nada sobre la realidad puede ser enunciado sin que se halle en su base el vocabulario lógico.

Para no sobrecargar esta bibliografía reservamos para la del artículo LOGÍSTICA (y artículos referidos en ella) la mención de los principales trabajos correspondientes a las investigaciones lógicas mencionadas en la anterior sección X. Hacemos excepción, empero, para los estudios de historia de la lógica en general (incluyendo, por lo tanto, los de historia de la logística), que figuran más abajo. Esta bibliografía estará orga-

## LOG

nizada en cuatro partes: (A) Obras sobre el objeto de la lógica; (B) Exposiciones generales de la lógica (salvo logística); (C) Obras sobre algunos de los tipos especiales de lógica aludidos en el presente artículo; (D) Historia de la lógica. Esta última comprenderá las siguientes subdivisiones: (a) Lógica oriental; (b) Lógica occidental en general; (c) Lógica antigua; (d) Lógica medieval; (e) Lógica moderna y contemporánea. Hay que tener en cuenta que las cuestiones tratadas en las obras mencionadas en (A) son asimismo objeto de muchos de los escritos referidos en (B) y de gran parte de las obras citadas en LOGÍSTICA. Hay que tener presente también que, en lo que toca a la lógica de autores particulares, las referencias deben ser completadas con las bibliografías de los artículos que les han sido consagrados. Para lógica inductiva, véanse las bibliografías de CONFIRMACIÓN, INDUCCIÓN y PROBABILIDAD.

(A) M. Honecker, *Logik. Eine Systematik der logischen Probleme*, 1927. — A. Gómez Izquierdo, *Análisis del pensamiento lógico*, 2 vols., 1928-1942 (I. *El concepto y la palabra; La definición y la división; II. El raciocinio y la explicación*). — E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, 1929. — A. Reynaud, *Les principes de la logique et la critique contemporaine*, 1932. — F. Gonseth, *Qu'est-ce que la logique?*, 1937. — Ch. Serrus, *Essai sur la signification de la logique*, 1939. — A. P. Ushenko, *The Problems of Logic*, 1941. — M. R. Cohen, *A Préface to Logic*, 1944 (trad. esp.: *Iniciación a la lógica*, 1952). — M. Black, *Critical Thinking*, 1946. — J. Cavailles, *Sur la logique et la théorie de la science*, 1947, ed. G. Canguilhem y Ch. Ehresmann. — F. Enriques, *Problemas de la lógica* (trad. esp., 1947). — G. H. von Wright, *Form and Content in Logic. An Inaugural Lecture*, 1949, reimp. en el volumen del autor: *Logical Studies*, 1957. — A. Sinclair, *The Conditions of Knowledge*, 1951 (el autor propone reducir las proposiciones lógicas a "actitudes", sosteniendo con ello una especie de "behaviorismo lógico"). — José Ferrater Mora, *Qué es la lógica*, 1957, 2ª ed., 1960. — Agreguemos sobre la relación entre psicología y lógica: E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, 2 vols., 1900, 2ª ed., 1913 (trad. esp.: *Investigaciones lógicas*, 4 vols., 1929). — M. Palágyi, *Der Streit der Psychologen und Formalisten in der modernen Logik*, 1902. — M. Honecker, *Gegenstandslogik und Denklöge*, 1921, 3ª ed., 1926. — J. R. Kan-

## LOG

tor, *Psychological and Logic*, I, 1945. — Alonzo Church, "Logic", *Encyclopaedia Britannica* ed. de 1956, Vol. 14, págs. 305-15; ed. de 1957, págs. 305-15.

(B) Iniciamos esta lista con las obras aparecidas después de la muerte de Hegel (1831): F. E. Beneke, *Lehrbuch der Logik als Kunstlehre des Denkens*, 1832 y *System der Logik als Kunstlehre des Denkens*, 1842. — B. Bolzano, *Wissenschaftslehre*, 4 vols., 1837, reed. por A. Höfler, 1912. — J. S. Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles and the Methods of Scientific Investigation*, 2 vols., 1843 (trad. esp.: *Sistema de lógica*, 1906). — F. Ueberweg, *System der Logik und Geschichte ihrer Lehren*, 1857, 5ª ed. por J. B. Meyer, 1882. — Ch. Sigwart, *Logik*, 2 vols., 1873, 5ª ed., por H. Maier, 1924. — W. Schuppe, *Erkenntnistheoretische Logik*, 1878. — W. Wundt, *Logik*, 1880-83. — L. Liard, *Logique*, 1884. — Th. G. Masaryk, *Grundzüge einer konkreten Logik*, 1885. — B. Bosanquet, *Logic, or the Morphology of Knowledge*, 2 vols., 1888. — T. Pesch, *Institutiones logicales*, 1889. A esta obra, de inspiración neoescolástica, hay que agregar numerosas otras de la misma inspiración, así como las partes sobre lógica en los manuales de filosofía neoescolástica y neotomista a los cuales hemos referido en los artículos NEOESCOLASTICISMO y NEOTOMISMO. Muy leída dentro de la dirección neotomista es la *Petite Logique* (1923), de J. Maritain (tomo II: *L'ordre des concepts*) de sus *Éléments de philosophie*). También: J. Fröbes, S. J., *Tractatus logicae formalis*, 1940. — B. Erdmann, *Logik*, I, 1892. — Th. Lipps, *Grundzüge der Logik*, 1893. — Otto Willmann, *Philosophische Propädeutik*, 3 partes, I y II, 1901-1904, 1912-1913; III, 1914 [parte sobre la lógica] (trad. esp.: *Iniciación a la lógica*, 1928). — H. Cohen, *Logik des reinen Erkennens*, 1902 (las citas de este autor en el texto del artículo proceden de la mencionada obra: *Einleitung*, III, 2, 4 y 6). — B. Croce, *Lógica come scienza del concetto puro*, 1905 (parte I de la *Filosofia dello Spirito*). — J. M. Baldwin, *Thought and Things, or Genetic Logic* (I. *Functional Logic, or Genetic Theory of Knowledge*, 1906; II. *Experimental Logic, or Genetic Theory of Thought*, 1908; III. *Interest and Art*, 1911). — J. Geysler, *Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre*, 1909. — F. C. S. Schiller, *Formal Logic*, 1912. — Von Kries, *Logik*, 1916. — E. Go-

## LOG

blot, *Traité de logique*, 1918 (trad. esp.: *Tratado de lógica*, 1929). — K. J. Grau, *Grundriss der Logik*, 1918, 3ª ed., 1929 (trad. esp.: *Lógica*, 1932). — Th. Ziehen, *Lehrbuch der Logik auf positivistscher Grundlage, mit Berücksichtigung der Geschichte der Logik*, 1920. — A. Höfler, *Logik*, 1922. — N. Lossky, *Logika*, 2 vols., 1923. — W. E. Johnson, *Logic*, I, 1921; II, 1922; III, 1924. — A. Pfänder, "Logik", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, IV (1921); también en ed. aparté: *Logik*, 1921 (trad. esp.: *Lógica*, 1928, reed., 1940). — J. Dewey, *Logic, the Theory of Inquiry*, 1938 (trad. esp.: *Lógica*, 1950). — R. Romero E. Pucciarelli, *Lógica*, 1938, 17ª ed., 1961. — H. W. B. Joseph, *An Introduction to Logic*, 1940 (2ª ed., muy revisada y ampliada, de la obra del mismo título, de 1906). — P. Habermas, *Logik im Grundriss*, 1947. — Francis H. Parker y Henry B. Veatch, *Logic as a Human Instrument*, 1959.

(C) Para la lógica marxista, véase DIALECTICA, MARXISMO; Cfr. especialmente H. Lefebvre, *Logique formelle, logique dialectique*, 1947 (trad. esp.: *Lógica formal y lógica dialéctica*, 1956. — A. Philipov, *Logic and Dialectic in the Soviet Union*, 1952. — Eli de Gortari, *Introducción a la lógica dialéctica*, 1956, 2ª ed., 1959. — Jean Furstenberg, *Dialectique du XXe siècle. Essais pour une logique du réel*, 1956. — Henri Wald, *Introducere in logica dialectica*, 1959. — D. P. Gorski y P. V. Tavante, *Lógica* (trad. esp., 1959). — Para lógica arquitectónica: B. Bornstein, *apud art. ARQUITECTÓNICA*. — Para lógica estructural: L. Gabriel, *Logik der Weltanschauung*, 1949. — Para la "lógica integral", véase la obra de Gabriel cit. *supra* y el escrito del mismo autor: "Integrale Logik", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, X (1956), 44-62. — Para la lógica hermenéutica: H. Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, 1938. — Para la lógica filosófica de Jaspers, Karl Jaspers, *Von der Wahrheit. (I. Philosophische Logik)*, 1947, especialmente págs. 20 y sigs. — Para la "lógica de la simplicidad": André Lamouche, *Logique de la simplicité*, 1959. — Para la "lógica total" de Spann, véase de este autor *Ganzheitliche Logik*, 1958, ed. Walter Heinrich. — Para la lógica [transcendental] de Husserl: Suzanne Bachelard, *La logique de Husserl*, 1957. — Para la lógica del pensamiento concreto de Ortega: Julián Marias, *Introducción a la filosofía*, 1944, págs. 310 y sigs., y M. Granel, *Lógica*, 1949. — La referencia a Wittgenstein

## LOG

procede de *Notebooks 1914-1916*, 1961, ed. G. H. von Wright y G. E. M. Anscombe, pág. 2 (Cfr. también *Tractatus*, 5.473).

(D) (a) S. Ch. Vidyabhusana, *A History of Indian Logic*, 1921. — A. B. Keith, *Indian Logic and Atomism*, 1921. — H. N. Randle, *Indian Logic in the Early Schools*, 1930. — S. Ch. Vidyabhusana, *History of the Mediaeval School of Indian Logic*, 1909. — St. Schayer, "Studien zur indischen Logik", I ("Der indische und der aristotelische Syllogismus"), *Bulletin International de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres, Classe de Philologie, Classe d'Histoire et de Philosophie* (1932), 98-102; II ("Altindische Antizipationen der Aussagenlogik"), *ibid.* (1933), 90-6. — Id., id., "Ueber die Methode der Nyaya-Forschung", *Festschrift M. Winternitz*, 1933, págs. 247-57. — D. H. H. Ingalls, *Materials for the Study of Navya-nyaya Logic*, 1951 [Harvard Oriental Series, 40]. — S. Sugiura, *Hindu Logic as preserved in China and Japan*, 1900. — Th. Stecherbatsky, *Buddhist Logic*, 2 vols., 1932-1930 [Bibliotheca Buddhica, 26], reimp., 2 vols., 1958). — D. C. Chatterji, "Sources of Buddhist Logic (from the traditional Point of View)", *Indian Historical Quarterly*, IX (1933), 499-502. — G. Tucci, "Buddhist Logic before" (Dinnâga Asanga, Vasubandhu, Tarkaśāstras), *Journal of the Royal Asiatic Society* (1929), 451-88, 870-1. — E. Frauwallner, "Dignâga und anderes", *Festschrift M. Winternitz*, 1933, págs. 237-42. — M. Dambuyant, "La dialectique bouddhique", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, LXXIV (1949), 7-9, 307-18. — I. M. Bocheński, *Fórmale Logik*, 1956, 2ª ed., 1962 (trad. esp.: *Lógica formal*, 1963). [1ª parte sobre log. india.]

(b) K. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande* (I. *Die Entwicklung der Logik im Altertum*, 1855; II, III, IV. *Die Logik im Mittelalter*, 1861-1870. 2ª ed. de t. II, 1885, reimp. de la obra completa, 1955). Esta obra, aunque justamente criticada por recientes historiadores, a causa de las frecuentes, erróneas o precipitadas interpretaciones del autor, constituye todavía el más importante acopio de materiales para la historia de la lógica occidental hasta fines de la Edad Media. — F. Ueberweg, *op. cit.* en sección (B), parte histórica. — R. Adamson, *A Short History of Logic*, 1911, 2ª ed., 1962. Th. Ziehen, *op. cit.* en sección (B), parte histórica. — J. B. Riefert, *Logik, eine Kritik an der Geschichte ihrer Idee*, 1925 (*Lehrbuch der Philosophie*,

## LOG

ed. M. Dessoir). — H. Scholz, *Geschichte der Logik*, 1931. — J. Jørgensen, *A Treatise of Formal Logic*, 3 vols., 1931, Vol. I. — I. M. Bochenski, *Historia Logicae Formalis. Ad usum privatam, I-II* (mimeog.), Romae, 1936. — E. W. Beth, *Geschiedenis der logica*, 1944, 2ª ed., 1947. — K. Dürr, "Die Entwicklung der Dialektik von Plato bis Hegel", *Dialéctica*, I (1947), 45-61. — R. Feys, *De ontwikkeling, van het logisch denken*, 1949. — F. Enriques, *Para la historia de la lógica* (trad. esp., 1949). — Véase también I. M. Bochenski, "L'état et les besoins de l'histoire de la logique formelle", *Proceedings of the Xth International Congress of Philosophy, Amsterdam 1949*, págs. 1062-4. — I. M. Bochenski, *Fórmale Logik*, 1956, 2ª ed., 1962 (trad. esp.: *Lógica formal*, 1963). — Ph. Boehner, A. Church, D. H. Inglass, B. Mates, "Logic, History of", en *Encyclopaedia Britannica*, ed. de 1956, Vol. 14, págs. 305-32; ed. de 1957, Vol. 14, págs. 305-32. — William Kneale y Martha Kneale, *The Development of Logic*,

(c) I. M. Bochenski, *Elementa logicae graecae*, 1937 (antología de textos con trads. latinas). — Id., id., *Ancient Formal Logic*, 1951. — E. Kapp, *Greek Foundations of Traditional Logic*, 1942. — J. Clark, *Conventional Logic and Modern Logic*, 1952, Caps. I y II. — A. Parente, *U tramonto della logica antica e il problema della storia*, 1952. — E. W. Platzeck, *Von der Analogie zum Syllogismus*, 1954 (trad. esp. modificada: *La evolución de la lógica griega en el aspecto especial de la analogía*, 1954). — A. Rüstow, *Der Lügner, Theorie, Geschichte und Auflösung*, 1910 (Dis.). — E. Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik*, 1925. — Stenzel, s. v. Logik en Pauly-Wissowa (también sobre lógica arcaica). — K. Reidemeister, *Mathematik und Logik bei Plato*, 1942. — H. Maier, *Die Syllogistik des Aristoteles*, 3 vols., 1896-1900. — W. D. Ross, *Aristotle*, 1923, 5ª ed., revisada, 1953 (trad. esp.: *Aristóteles*, 1957). — A. Becker, *Die aristotelische Theorie der Möglichkeitschlüsse*, 1933 (Dis.). — P. Gohlke, *Die Entstehung der aristotelischen Logik*, 1936. — J. M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, 1939. — Fr. Solmsen, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, 1939. — J. Łukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, 1951. — C. A. Viano, *La logica di Aristotele*, 1955. — I. M. Bochenski, "Notes historiques sur les propositions modales", *Revue des sciences philoso-*

phiques et théologiques, XXVI (1937), 673-92. — B. Mates, "Diodorean Implication", *The Philosophical Review*, LVIII (1949), 234-42. — M. Hurst, "Material Implication in the Fourth Century B. C.", *Mind*, N. S. VLIV (1935), 484-95. — I. M. Bocheński, *La logique de Théophraste*, 1939, 2ª ed., 1947. — Łukasiewicz, "Z historii logiki zdań", *Przegląd Filozoficzny* XXXVII (1934), 417-37. Trad. alemana: "Zur Geschichte der Aussagenlogik", *Erkenntnis* V (1935), 111-31. Este artículo de Łukasiewicz constituye uno de los jalones decisivos en la investigación contemporánea sobre historia de la lógica. — A. Krokiewicz, "O Logice Stoików", *Kwartalnik Filozoficzny*, XVII (1948), 371-84. — A. Virieux-Reymond, *La logique et l'épistémologie des Stoïciens*, s/f. (1950). — B. Mates, *Stoic Logic*, 1953. — Ph. y E. de Lacy, *Philodemus: On Methods of Inference*, 1941. — R. Chisholm, "Sextus Empiricus and Modern Empiricism", *Philosophy of Science*, VIII (1941), 371-84. — J. W. Stakelum, *Galen and the Logic of Propositions*, 1940 (Dis.). — Id., id., "Why Galenian Figure?", *The New Scholasticism*, XVI (1942), 289-96. — R. van den Driessche, "Sur le 'De syllogismo hypothetico' de Boèce", *Methodos*, I (1949), 293-307. — K. Dürr, *The Propositional Logic of Boethius*, 1951. — A. N. Prior, "The Logic of Negative Terms in Boethius", *Franciscan Studies*, XIII (1953), 1-6. — Oskar Becker, *Zwei Untersuchungen zur antiken Logik*, 1957 [Klassisch-philologische Studien, 17]. — Gerold Stahl, *Enfoque moderno de la lógica clásica*, 1958. — Sobre algunos problemas planteados por la investigación de la historia de la lógica griega a la luz de las citadas obras de Bocheński sobre la antigua lógica formal (1951) y de Łukasiewicz sobre la silogística de Aristóteles (1951): José Ferrater Mora, "Dos obras maestras de historia de la lógica", *Notas y Estudios de Filosofía*, IV (1953), 145-58.

(d) Ph. Boehner, *Medieval Logic. An Outline of Its Development from 1250 to ca. 1400*, 1952. — J. Clark, *Conventional Logic and Modern Logic*, 1952, Cap. III. — E. A. Moody, *Truth and Consequence in Mediaeval Logic*, 1953. — K. Dürr, "Aussagenlogik im Mittelalter", *Erkenntnis*, VII (1937), 160-69. — M. Grabmann, "Bearbeitungen und Auslegungen der aristotelischen Logik aus der Zeit von Peter Abelard bis Petrus Hispanus", *Abhandlungen Preuss. Ak. der Wissenschaften*, Phil. Hist. Klasse Nr. 5, 1937. — A. C. Crombie, "Scholastic Logic and the Experimental

Method", *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, 1947, págs. 280-5. — Mohán y E. Gaudens, "Incipits of Logical Writings of the XIIIth-XVth Centuries", *Franciscan Studies*, XII (1952), 349-489. — I. M. Bochenski, *art. cit.* en (c) sobre las proposiciones modales. — Id., id., "De consequentiis Scholasticorum earumque origen", *Angelicum*, XV (1938), 1-18. — A. Elie, *Le complexe significabile*, 1937. — I. Makdour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, 1934. — A.-M. Goichon, "Une logique moderne à l'époque médiévale: la logique d'Avicenne", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, XVI (1947-48), 53-68. — L. Lachance, "St. Thomas dans l'histoire de la logique", *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle*, I (1932), 61-103. — T. Salamucha, "Die Aussagenlogik bei W. Ockham", *Franziskanische Studien*, XXXII (1950), 97-134, trad. del polaco por J. Bendiek. — E. A. Moody, *The Logic of W. of Ockham*, 1935. — J. P. Mullally, *The Summulae Logicales of Peter of Spain*, 1945 (texto con comentarios). — Ph. Boehner, "Bemerkungen zur Geschichte der De Morgansche Gesetze in der Scholastik", *Archiv für Philosophie*, 1951, págs. 113-45. — A. N. Prior, "On Some Consequentiae in W. Burleigh", *The New Scholasticism*, XXVII (1953), 433-46. — L. M. De Rijk, *Lógica Modernorum. A Contribution to the History of Early Terministic Logic. Vol. I: On the Twelfth Cent. Theories of Fallacy*, 1962 [Wijsgerige teksten en studien, 6]. Sobre algunos problemas planteados por la investigación de la historia de la lógica medieval a la luz de las obras de Dürr (1951) —citada al final de (c)— y de Ph. Boehner (1952) al principio de (d): José Ferrater Mora, "De Boecio a Alberto de Sajonia: un fragmento de historia de la lógica", *Imago mundi*, I, 3 (1953), 3-22.

(e) C. A. Lewis, *A Survey of Symbolic Logic*, 1918, Cap. I. — P. H. Nidditch, *The Development of Mathematical Logic*, 1962. — J. Venn, *Symbolic Logic*, 1881, 2ª ed., 1894, Cap. XX. — W. Hamilton, *Lectures on Metaphysics and Logic*, 4 vols., 1859-1860, ed. Mansel y Veitch (parte histórica). — I. Thomas, "Material Implication in J. of St. Thomas", *Dominican Studies*, III (1950). — G. Loria, "La logique mathématique avant Leibniz", *Bulletin des sciences mathématiques*, XVIII (1894). — K. Dürr, "Die mathematische Logik des A. Geulincx", *Erkenntnis*, VIII (1939-40), 361-68. — B. Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy*

of Leibniz, 1900, 2ª ed., 1937. — L. Couturat, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, 1901. — H. L. Matzat, *Untersuchungen über die metaphysischen Grundlagen der Leibniz'schen Zeichenkunst*, 1938 [opinión contraria a Russell y Couturat]. — B. Jasinowski, *Die analytische Urteilslehre Leibnizens in ihrem Verhältnis zu seiner Metaphysik*, 1918 (sobre todo para los precedentes en Suárez de la lógica de Leibniz). — Ph. P. Wiener, "Notes on Leibniz Conception of Logic and Its Historical Context", *The Philosophical Review*, XLVIII (1939), 567-86. — K. Dürr, *Leibniz' Forschungen im Gebiete der Syllogismus (Leibniz zu seinem 300. Geburtstag, 1646-1946, Lieferung 5, 1949)*. — Raili Kauppi, *Über die Leibnizische Logik mit besonderer Berücksichtigung des Problems der Intension una der Extension*, 1960 [Acta Philosophica Fennica, 12]. — Id., id., "Die Logistik J. H. Lamberts", *Festschrift A. Speiser*, 1945, págs. 47-65. — L. Ugurani, *La logica trascendentale kantiana*, 1950. — Francesco Barone, *Lógica formale e logica trascendentale. I: Da Leibniz a Kant*, 1957. — Arturo Massolo, *Ricerche della logica hegeliana ed altri saggi*, 1950. — Jean Hyppolite, *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, 1953. — H. Scholz, "Die klassische deutsche Philosophie und die neue Logik", *Actes du Congrès Internationale de Philosophie Scientifique*, Paris, 1935, Fasc. VIII. — G. Stammler, *Deutsche Logikarbeit seit Hegels Tod als Kampf von Mensch, Ding und Wahrheit. I: Spekulative Logik*, 1936 (esta historia trata del *Collegium logicum* del siglo xviii, de la escuela hegeliana, de Fries, de Herbart y sus discípulos, de los teístas especulativos, de Trendelenburg, Lotze, etc.). — W. Dubislav, "Bolzano als Vorläufer der mathematischen Logik", *Philosophisches Journal*, XLIV (1931). — Wilhelm Risse, *Geschichte der Logik. Die Logik der Neuzeit. I. Die Geschichte der Logik von 1500 bis 1640*, 1964. — Suzanne Bachelard, *La logique de Husserl*, 1957. — P. E. B. Jourdain, "The Development of Theories of Mathematical Logic and the Principles of Mathematics", *The Quarterly Journal of Pure and Applied Mathematics*, vols. 41, 43 y 44 (1910-1913) (abarca Leibniz, Boole, Jevons, Peano y otros autores). — J. Jørgensen, "Einige Hauptpunkte der Entwicklung der formalen Logik seit Boole", *Erkenntnis* V (1935), 131-42. — E. W. Beth, "The Origin and Growth of Symbolic Logic", *Synthese*, VI (1947-1948), 258-74. — Id.,

## LOG

id., "Hundred Years of Symbolic Logic", *Dialéctica I* (1947), 331-45. — R. Feys, "Les logiques nouvelles des modalités", *Revue Néoscholastique de Philosophie*, XL (1937), 517-53. — Id., id., "Directions nouvelles de la logistique aux États-Unis", *Revue Néoscholastique de Philosophie*, XL (1937), 398-411. — Z. Jordan, "The Development of Mathematical Logic and of Logical Positivism in Poland between Two Wars", *Polish Science and Learning*, 1945, N° 6. — R. Blanche, "Logique 1900-1950", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, Año 78 (1953).

Una bibliografía muy completa de escritos lógicos modernos (especialmente de los siglos xv, xvi y xvii) se halla en Leonhard Rabus, *Logik und Metaphysik. Erster Theil. Erkenntnislehre. Geschichte der Logik. System der Logik. Nebst einer chronologisch gehalten Übersicht über die logische Literatur und einem alphabetischen Sachregister*, 1868 (págs. 453-518).

Para mayor información sobre los diversos filósofos y lógicos de las varias épocas mencionadas, véanse los artículos que les han sido especialmente dedicados.

LÓGICA ANTIGUA, ARCAICA, ARISTOTÉLICA, ARISTOTÉLICO-ESCOLASTICA, CLÁSICA, CONTEMPORÁNEA, ESCOLÁSTICA, ESTOICA (ESTOICO-MEGARICA), GRIEGA, MEDIEVAL, MODERNA, NEOESCOLASTICA, NUEVA, OCCIDENTAL, ORIENTAL, TRADICIONAL, VIEJA. Véase LÓGICA y LOGÍSTICA.

LOGICA ANTIQUA (o ANTIQUORUM), MODERNA (o MODERNORUM), NOVA, VETUS. Véase LÓGICA.

LÓGICA ARQUITECTÓNICA, CONCRETA, DEDUCTIVA, DEL POTENCIAMIENTO, DIALÉCTICA, EMPÍRICA, ESTRUCTURAL FENOMENOLÓGICA, FILOSÓFICA, FORMAL, GNOSEOLÓGICA, HISTÓRICA, INDUCTIVA, MATEMÁTICA, MATERIAL, MAYOR, MENOR, METAFÍSICA, METODOLÓGICA, NORMATIVISTA, OBJETIVISTA, ONTOLÓGICA, PSICOLOGISTA, SIMBÓLICA, TRASCENDENTAL, VITAL. Véase LÓGICA y LOGÍSTICA y artículos allí referidos.

LÓGICA COMBINATORIA, CUANTIFICACIONAL, DE CLASES, DE LA IDENTIDAD, DE LAS DESCRIPCIONES, DE RELACIONES, LAMBDA, MODAL, POLIVALENTE, PROBABILITARIA, PROPOSI-

## LOG

CIÓNAL, SENTENCIAL. Véase LÓGICA y LOGÍSTICA y artículos allí referidos, especialmente: CÁLCULO, CLASE, CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL y CUANTIFICADOR, DESCRIPCIÓN, IDENTIDAD, MODALIDAD, POLIVALENTE, PROBABILIDAD, PROPOSICIÓN, RELACIÓN, SENTENCIA.

LÓGICA Y REALIDAD. En el artículo Lógica (VÉASE) hemos aludido ocasionalmente al problema del modo como, según algunos autores, las proposiciones que forman parte de dicha disciplina se refieren a lo real. En el artículo Logística (VÉASE) hemos reiterado la cuestión desde otro punto de vista. Aquí la tomaremos como una cuestión central, que ha ocupado la atención de muchos pensadores, y que puede dar indicaciones valiosas sobre las tendencias generales de buen número de filosofías. Para mayor comodidad, dividiremos la cuestión en dos aspectos, con frecuencia íntimamente relacionados entre sí. El primero puede enunciarse del modo siguiente: el problema de la aplicabilidad o no aplicabilidad de la lógica a lo real. El segundo puede formularse así: el problema de si la lógica implica o no una ontología.

Las soluciones dadas al primer problema han dependido fundamentalmente de la concepción que se haya mantenido en cada caso acerca de la naturaleza de las proposiciones lógicas y en particular acerca de la naturaleza de los llamados principios lógicos. Consideremos algunas de tales concepciones:

(1) La concepción aristotélica: los principios lógicos expresan conexiones necesarias que responden a relaciones reales.

(2) La concepción puramente empirista: los principios lógicos son meras generalizaciones de relaciones empíricas obtenidas por medio de un proceso de abstracción (VÉASE) total.

(3) La concepción esencialista: los principios lógicos designan las normas ideales mediante las cuales se rigen ciertos objetos también ideales; algunos, tales Platón, consideran dichos objetos como (metafísicamente) existentes; otros, tales Husserl, los consideran como subsistentes.

(4) La concepción lingüística: los principios lógicos son reglas del lenguaje. Como estas reglas son con frecuencia definidas como convencio-

## LOG

nes, la concepción lingüística coincide muchas veces con la concepción convencionalista.

(5) La concepción kantiana: las normas lógicas son imposiciones del sujeto trascendental.

(6) La concepción wittgensteiniana: las fórmulas lógicas son tautologías vacías.

Las concepciones anteriores han sido < numeradas sin atenderse al orden histórico. No pretenden ser completas. Manifiestan ciertas tendencias generales que pueden ser especificadas mediante teorías más detalladas. Pueden observarse entre algunas de ellas ciertas similitudes. Así ocurre entre las concepciones (1) y (2), entre las concepciones (3) y (4) y entre las concepciones (5) y (6), por un lado, y entre las concepciones (1), (2) y (3), y (4), (5) y (6), por el otro — para mencionar sólo dos de las agrupaciones posibles. La razón de cada agrupación es el tipo de relación establecido entre las proposiciones lógicas y las relaciones reales. Ahora bien, puede establecerse una agrupación más sistemática que *explique* tales modos de relación. Esta agrupación da por resultado, a nuestro entender, las concepciones siguientes:

(a) Lógica (por la que entendemos primariamente las leyes lógicas y sólo secundariamente las reglas metalógicas) y realidad pueden "coincidir", porque hay ciertos principios que son a la vez del pensar y del ser.

(b) Lógica y realidad coinciden, porque hay ciertos principios del ser que se reflejan en el pensar.

(c) Lógica y realidad coinciden, porque hay ciertos principios del pensar que se reflejan ontológicamente en el ser.

(d) Lógica y realidad coinciden, porque las leyes lógicas son simplemente operaciones con las cuales es manejado lo real.

Cada una de estas concepciones se basa en una determinada teoría general filosófica o bien agrupa a su vez diversas teorías de acuerdo con los varios modos de interpretarla. Así, la concepción (a) puede ser calificada de monista; la (b), de realista; la (c), de idealista. En cuanto a la (d), puede ser kantiana, convencionalista, operacionalista, behaviorista, wittgensteiniana, etc. Es curioso mostrar que en algunos casos (como en

## LOG

las concepciones wittgensteiniana y convencionalista extrema) se admite que la lógica y la realidad "coinciden" precisamente porque no coinciden y no plantean, por lo tanto, problemas acerca de su relación como dos modos de "ser". Agreguemos que el adherirse a cualquiera de las concepciones mencionadas no significan interpretarlas siempre del mismo modo. Ello ocurre inclusive con cada una de las subconcepciones agrupadas en (d.). Por ejemplo, hay autores (como G. Ryle) para quienes las normas lógicas se aplican a lo real, porque son operaciones llevadas a cabo de acuerdo con ciertas reglas, mas para quienes ello no significa que las normas lógicas sean convenciones análogas a las que se usan en los juegos. Ciertamente, como las reglas de los juegos, y a diferencia de las leyes naturales, las normas lógicas pueden no obedecerse. Pero mientras las convenciones de los juegos no proporcionan información sobre la realidad, las de la lógica son usadas en lenguajes informativos.

Todas las concepciones mencionadas son ilustrativas de ciertos modos de ser atribuidos a las operaciones lógicas y de las maneras como por medio de ellas se supone poder hablarse acerca de lo real. A nuestro entender, empero, adolecen casi siempre de alguno de los siguientes defectos: interpretar la relación (o falta de relación) entre lógica y realidad como si se tratara de la relación (o falta de relación) entre una "cosa" (aunque sea una "cosa que se hace") y otra "cosa"; y confundir o no aclarar suficientemente el tipo de relación de que se trata, el cual puede ser reproductivo, analógico o simbólico. Indicaremos aquí brevemente nuestra opinión al respecto.

La lógica no tiene que ver con la realidad al modo como una "cosa" se relaciona con otra, pues en tal caso habría que adherirse a una determinada teoría metafísica que explicara las supuestas coincidencias: por ejemplo, que la realidad es de índole lógica; que el espíritu humano posee anticipadamente (por reminiscencia o de cualquier otro modo) un conocimiento de lo real, etc. La relación entre lógica y realidad puede ser comparada, por lo pronto, a la relación de un orden con otro orden — distinta, por tanto, de la relación

## LOG

entre una "forma" (vacía o no vacía) y su "contenido" (metafísico o fenoménico). Por eso la lógica no puede decir nada sobre lo real en tanto que es; la lógica no describe la (existente o supuesta) textura inteligible de lo ontológico. La frase de Spinoza según la cual el orden y la conexión de las ideas son los mismos que el orden y la conexión de las cosas, es justa siempre que interpretemos adecuadamente (y flexiblemente) los términos 'ordo' y 'connexio'.

Lo que expresan las proposiciones lógicas no es, pues, lo real, sino ciertos modos (múltiples) de ordenación de la realidad que se manifiestan en los lenguajes informativos de las ciencias. La realidad no necesita ser, pues, lógica para que sea susceptible de manejo lógico, análogamente a — como ha precisado K. R. Popper — la realidad no necesita ser intrínsecamente británica para que sea posible usar el idioma inglés con el fin de describirla. Como "lengua bien hecha", la lógica describe, además, las ordenaciones de la realidad en forma simbólica: no reproduciéndola mediante copia ni tratando de averiguar su esencia mediante analogía.

El segundo problema mencionado al comienzo de este artículo ha sido examinado desde varios puntos de vista. He aquí algunos: la lógica no depende de nada ajeno a ella y, por lo tanto, tampoco de una ontología; la lógica depende de una metafísica; la lógica tiene en su base ciertos supuestos que no son expresables en el lenguaje de la lógica y que pueden calificarse, en general, de filosóficos. Como puede presumirse, la solución dada al problema depende en gran medida de lo que se relacione (o deje de relacionarse) con la lógica: ontología formal, ontología material, metafísica crítica, metafísica especulativa, "filosofía general", etc. Algunos autores, en efecto, niegan que la lógica dependa de ninguna metafísica de carácter especulativo, pero admiten, en cambio, la posibilidad de que dependa de una ontología de índole formal. Otros autores mantienen que la lógica se construye (o debe construirse) sin tener en cuenta consideraciones extralógicas, pero que en el curso de su edificación se llega inevitablemente a consecuencias ontológicas, metafísicas o de otra ín-

## LOG

dole. Otros indican que el error principal de quienes ligan (ya sea al principio, ya sea al fin) la lógica con elementos extralógicos, reside en que confunden la metalógica (VÉASE) con una metafísica o con una ontología. Podrían citarse muchas otras posiciones al respecto. Nos limitaremos aquí a llamar la atención sobre la necesidad, cada vez que se examina este problema, de precisar de qué se trata exactamente, y en particular de precisar si: (I) se habla de algo que está en la base de la lógica o de una consecuencia de las investigaciones lógicas; (II) se entiende por Ontología' todo conjunto de proposiciones que enuncian algo acerca de la realidad en cuanto tal, o se quiere indicar un conjunto de supuestos que condicionan el uso del lenguaje, o, finalmente, se pretende aludir a una determinada concepción metafísica. La respuesta dada al problema puede ser distinta en cada caso. Es posible admitir, en efecto, que, como dice E. Nagel, no hay correlato metafísico ni correlato empírico de los principios lógicos, y aceptar al mismo tiempo que la edificación de un cálculo lógico está orientado por consideraciones semánticas y, por lo tanto, no es enteramente ajena a un correlato del cálculo.

F. Evellin, "La pensée et le réel", *Revue Philosophique*, XXX (1889). — M. C. Swabey, *Logic and Nature*, 1930, 2ª ed., 1955. — Ch. Serras, *Le parallélisme logico-grammatical*, 1933. — Hans Hahn, *Logik Mathematik und Naturerkenntnis*, 1933. — F. Gonseth, *Les mathématiques et la réalité. Essai sur la méthode axiomatique*, 1936. — F. Mange, *L'Esprit et le réel perçu*, 1937. — Id., *id.*, *L'Esprit et le réel dans les limites du nombre et de la grandeur*, 1937. — M. Riveline, *Essai sur le problème le plus générale: action et logique*, 1939. — K. R. Popper, "What is Dialectic?", *Mind*, XLIX (1940), 403-26. — A. P. Ushenko, *The Problems of Logic*, 1941. — E. Nagel, "Logic without Ontology", en *Naturalism, and the Human Spirit*, 1944, págs. 210-41. — Varios autores, *Logic and Reality (Aristotelian Society. Supp. Vol. XX)*, 1946. — V. Kraft, *Mathematik, Logik und Erfahrung*, 1947. — R. Feys, "Logique formalisée et philosophie", *Synthese*, VI (1947-1948). — E. T. Nelson, A. Ambrose, E. W. Hall, E. Nagel, "A Symposium on the Relation of Logic to Metaphysics", *The Philosophical Review*, LVIII (1949), 1-34.

## LOG

— A. Sinclair, *The Conditions of Knowledge*, 1951. — M. Fréchet, *Les mathématiques et le concret*, 1955. — L. Rougier, *Traité de la connaissance*, 1955, Libro II (Caps. ix-xiii). — A. Menne, *Logik und Existenz, eine logistische Analyse der kategorischen Syllogismuskategorien und das Problem der Nullklasse*, 1954. — H. Meyer, *Le rôle médiateur de la logique*, 1956. — H. S. Léonard, "The Logic of Existence", *Philosophical Studies*, VII (1956), 49-64. — L. O. Katsoff, *Logic and the Nature of Reality*, 1956. — José Ferrater Mora, "Lógica y realidad", Parte III de *Qué es la lógica*, 1957, 2ª ed., 1960. — E. W. Beth, *La crise de la raison et la logique*, 1957 [Collection de logique mathématique, ser. A, N° 12]. — Peter Zinkernagel, *Conditions for Description* (trad. del danés, 1957, especialmente Cap. II. — F. H. Parker y H. B. Veatch, *Logic as a Human Instrument*, 1959. — Martin Foss, *Logic and Existence*, 1962 [no trata siempre del tema anunciado]. — Eric Toms, *Being, Negation, and Logic*, 1962, Parte I, Cap. ii.

LOGICISMO. Véase MATEMÁTICA.

LOGÍSTICA. Nos hemos ya referido en el artículo Lógica (véase) a los diversos trabajos que se han llevado a cabo —principalmente en la época contemporánea— bajo el nombre de *logística*. Con ello hemos querido poner de relieve que no admitimos la división artificial que a veces se establece entre la lógica (en tanto que "lógica clásica", "lógica tradicional", etc.) y la logística (en tanto que "lógica moderna", "lógica nueva", etc.). Es conveniente, sin embargo, reseñar brevemente las principales cuestiones que se suscitan respecto al nombre 'logística' e informar sobre algunos de los debates mantenidos sobre la relación, o falta de relación, existente entre la logística y otros "tipos" de lógica.

El término 'logística' es el empleado habitualmente en español y —en las traducciones pertinentes— con gran frecuencia en francés (*logistique*), en alemán (*Logistik*), en flamenco (*Logistiek*) y otros idiomas, para designar las investigaciones a las cuales nos hemos referido en el artículo Lógica al dar una lista de las tendencias contemporáneas (sección X). En inglés suelen usarse con preferencia otros términos; por ejemplo, 'lógica simbólica' (*symbolic logic*), 'lógica matemática' (*mathematical logic*), a veces inclusive simple-

## LOG

mente 'lógica formal' (*formal logic*). En rigor, estos últimos términos van siendo crecientemente admitidos también en español y otros idiomas, pero como persiste en la gran mayoría de los casos el uso de 'logística', nos hemos atenido a él con gran frecuencia. Ello tiene una desventaja: el de que ya no puede usarse 'logística', tal como se hace comunmente en inglés (*logistics*), para designar el estudio de tipos especiales de sistemas deductivos, pero como el contexto permite en cada caso saber si es a este estudio o a la lógica en general a lo que se refiere la expresión, el inconveniente citado no es demasiado perturbador. Por otro lado, 'logística' tiene una ventaja que a las otras expresiones no siempre puede adjudicárseles: el de que puede servir de término neutral para designar el conjunto de las mencionadas investigaciones y, por consiguiente, no sólo para la lógica *stricto sensu* de gran parte del pasado y de la época actual, sino para múltiples investigaciones metalógicas y hasta semióticas (particularmente, sintácticas).

En los escritos de lógica contemporánea se han empleado, además, otras expresiones: 'algoritmo lógico', 'álgebra de la lógica', etc. 'Algoritmo lógico' es poco recomendable, pues alude demasiado a una pasigrafía o lengua universal expresable sobre todo lógicamente; como ha indicado Couturat, en cambio, la logística no es una mera pasigrafía, simbólica o cifrada, ni un mero sistema de taquigrafía lógica, sino un instrumento de análisis lógico, de deducción y de comprobación. 'Álgebra de la lógica' es expresión que se restringe demasiado a una de las partes de la lógica: el cálculo de clases. Dicho sea de paso, puede haber también excesiva restricción en las expresiones 'lógica simbólica' y 'lógica matemática': la primera puede referirse solamente a la lógica en tanto que emplea símbolos para representar conectivas, sentencias, etc.; la segunda a la lógica en tanto que proporciona solamente el marco para la matemática. Ello no sucede de hecho, pues tales expresiones son tomadas usualmente con el mismo amplio significado que en español tiene 'logística'. Pero en vista de los inconvenientes que ofrecen los adjetivos en cuestión, muchos autores se van inclinando

## LOG

cada día más a prescindir de ellos y a hablar pura y simplemente —como sería justo— de *lógica*. El término 'logística' puede ser considerado, pues, como un mal menor. No subraya suficientemente que de lo que se trata es de lógica sin calificativos. Pero resulta cómodo, en vista de su amplitud, para referirse a todos los aspectos de la lógica formal y formalista ya iniciada en el pasado, pero desarrollada sobre todo en la época contemporánea.

Trataremos ahora dos cuestiones: (a) la de la relación entre la lógica (por la que entenderemos *aquí* provisionalmente la "lógica tradicional" —"clásica", "aristotélico-escolástica", etc.—) y la logística; (b) la de la relación entre la logística y la filosofía general.

Dos opiniones extremas sobre la cuestión (a) resultan iluminadoras. Según una de ellas, hay poca o ninguna relación entre lógica y logística; según la otra, hay una relación muy estrecha entre ellas, hasta el punto de que puede afirmarse que son una y la misma cosa.

Pasemos a la primera opinión. Paradójicamente, ha sido defendida con dos tipos de argumentos muy distintos. Helos aquí.

(a1) No hay (o apenas hay) relación entre lógica y logística en vista del carácter extremadamente "avanzado" de la logística con respecto a la lógica tradicional, en vista de las "implicaciones ontológicas" de la lógica aristotélica (por ejemplo, la teoría de la substancia-accidente, considerada como base de la lógica del sujeto-predicado, o, si se quiere, como consecuencia de ella), etc. Esta opinión fue mantenida durante los primeros años de gran entusiasmo por la lógica formal simbólica; numerosas polémicas contra la lógica tradicional, y en particular contra la lógica aristotélico-escolástica (o la reputada tal), fueron la consecuencia de esta actitud.

(a2) No hay relación entre lógica y logística, porque la única lógica que merece ser llamada tal es la "lógica tradicional". Ya Brentano oponía varias objeciones a la lógica simbólica (por ejemplo, el olvidar que los hombres no dejarían nunca de vincular los signos del modo de hablar común con la marcha de los pensamientos). Pero la opinión más combativa en favor de la "lógica" contra la "lo-

gística" ha sido expresada en recientes años por los partidarios de la "lógica basada en el realismo filosófico" a que nos hemos referido en el artículo Lógica (enumeración de tendencias lógicas contemporáneas, sección VII) y en particular por el más acérrimo defensor de tal lógica: Henry Veatch. Este autor sostiene que la logística trata las relaciones como formas no intencionales; la lógica clásica las trata, en cambio, como formas intencionales. Ahora bien, las entidades propiamente lógicas son, según Veatch, entidades intencionales, es decir, aquellas cuyo ser consiste simplemente en representar o significar algo distinto de él. Por lo tanto, sólo la lógica clásica es, propiamente hablando, lógica.

En cuanto a la segunda opinión, dos son también los argumentos que se han dado para defenderla.

(a1.) La lógica y la logística están estrechamente relacionadas, pero ello se debe a que la última puede ingresar en el cuadro de la primera. Es la tesis de Th. Greenwood cuando indica que los cálculos edificados por la logística no son novedades, pues todos se reducen a diversas manifestaciones de la apofántica (VÉASE). Aun en la logística, alega Greenwood, todas las proposiciones categóricas pueden ser consideradas como poseyendo la estructura *sujeto-predicado*. Al comentar esta opinión, F. B. Fitch ha indicado que Greenwood la ha defendido no sin éxito. En efecto, puesto que en último término cualquier sistema de lógica puede, sin cambio esencial, ser expresado en el simbolismo de la lógica combinatoria de Curry, resulta que todas las proposiciones (categóricas o no) pueden ser reducidas a enunciados que poseen la forma *sujeto-predicado*.

(a2.) La lógica y la logística están estrechamente relacionadas, pero ello se debe a que la primera puede ingresar en el cuadro de la última. Es la opinión hoy más difundida y la que sostiene el autor de estas páginas. Tal opinión resulta de dos líneas convergentes. Por un lado, a medida que la logística se fue desarrollando, algunos de sus cultivadores sospecharon que la polémica entre las dos "lógicas" resultaba poco remuneradora, y que no era tan obvio como algunos argüían que la lógica clásica (principalmente, la aristotélica)

fuese la simple transposición al plano lógico de una determinada metafísica. Por otro lado, los seguidores de la lógica aristotélica advirtieron que muchos de sus resultados podían formularse con singular rigor empleando los modernos métodos y el moderno simbolismo. Al principio la aproximación entre las dos "lógicas" fue muy tímida. Tarski, por ejemplo, reconoció que la lógica aristotélica pertenece a la historia de la lógica *simpliciter* (y no a la historia de una determinada lógica sustentada por una determinada metafísica), pero a un tan limitado fragmento de ella que "desde el punto de vista de los requerimientos de otras ciencias, y de las matemáticas en particular, es enteramente insignificante". Pero poco a poco se reconoció que hay en Aristóteles y en otros autores y tendencias (estoicos, escolásticos medievales) muchas más riquezas lógicas de las que parecía a primera vista. Hemos tocado este punto al comienzo del artículo Lógica. Ello no significa que ya en la lógica del pasado haya toda la moderna logística. Como ha advertido Quine, un error no menos grave que el de separar las dos "lógicas" sería el de olvidar que lo que aquí llamamos *logística*, especialmente desde Frege, ha avanzado a pasos de gigante con relación a los desarrollos experimentados en el pasado.

En cuanto a la cuestión (b), se halla estrechamente relacionada con la dilucidada al principio del artículo Lógica y Realidad (VÉASE). La examinaremos aquí, sin embargo, bajo una forma un tanto distinta y aplicada exclusivamente a la moderna logística. Se trata de saber aquí, en efecto, si la logística está ligada a una determinada filosofía o es independiente de ella. Dos opiniones se han enfrentado.

(b1) Una opinión mantiene que la logística está vinculada a una tendencia filosófica o a un grupo de tendencias filosóficas: las designadas con los nombres de positivismo (v.) lógico, comentarios analíticas (véase ANÁLISIS), etc., y en ocasiones a una determinada posición en la disputa de los universales: la nominalista. Muchos de los defensores de esta opinión indican que la vinculación de la logística con tales tendencias filosóficas no significa en modo alguno que dependa de una metafísica, pues

las tendencias en cuestión son consideradas explícitamente como no metafísicas y hasta como antimetafísicas.

(b2) Otra opinión —la más extendida y la que sostiene asimismo el autor de estas líneas— apunta que, aunque propulsada con frecuencia por las tendencias filosóficas en cuestión, la logística es en principio neutral con respecto a ellas y con respecto a cualquier filosofía general o metafísica. La logística no constituye, pues, como señala H. Weyl, "un monopolio de la escuela positivista". Según Bocheński, la logística es "una teoría de la deducción correcta, que hace abstracción de toda filosofía". Y, de acuerdo con A. Church, aunque el empirismo y el positivismo parecen ser corolarios de la lógica moderna, esta lógica "tiene aplicaciones significativas, por cuanto la primera condición necesaria para cualquier sistema de filosofía es la validez lógica". Muchas otras afirmaciones análogas podrían aducirse al respecto. Nos limitaremos a señalar que la neutralidad y universalidad de la logística ha sido mantenida por autores que han rechazado muy explícitamente las tendencias positivistas en filosofía; así, I. M. Bochenski e Ivo Thomas al aplicar la logística a estudios teológicos; Joseph Clark, F. B. Fitch, Robert Feys y otros.

La siguiente bibliografía incluirá solamente. (A) los repertorios bibliográficos y revistas especialmente consagradas a logística y temas afines; (B) los principales trabajos en logística desde Leibniz hasta los *Principia Mathematica*; (C) algunos textos y manuales generales relativos a la citada disciplina; (D) varios escritos en los que se discute la interpretación que cabe dar de la logística y de sus resultados. Las referencias bibliográficas a varias partes de la logística o a temas y conceptos especiales son excluidas aquí, por haberse indicado en los artículos correspondientes (por ejemplo, estudios de la lógica modal en MODALIDAD; estudios de lógica polivalente en POLIVALENTE, etc., etc.). Hacemos excepción con varios trabajos sobre lógica combinatoria, por no haber artículo especial sobre ella. Los estudios relativos a la historia de la logística e investigaciones afines se encuentran mencionados en la bibliografía del artículo LÓGICA. Para lógica inductiva véanse las bibliografías de CONFIRMACIÓN, INDUCCIÓN y PROBABILIDAD.

## LOG

(A) Repertorios bibliográficos: A. Church, "A Bibliography of Symbolic Logic", *The Journal of Symbolic Logic*, I (1936), 121-218 y III (1938), 178-212 [este último subtítulo "Additions and Corrections to a Bibliography of Symbolic Logic"]. Reseñas y listas de obras a partir de 1936 en el mismo *Journal*, con índices periódicos de autores, temas y reseñas. — E. W. Beth, *Symbolische Logik Grundlegung der exakten Wissenschaften*, 1948, opúsculo 3 de la serie *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, ed. I. M. Bocheński. — A. Church, "A Brief Bibliography of Formal Logic", *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, LXXX (1952), 155-72. — Para bibliografía soviética: S. A. Anovskaá, *apud Matematika v SSSR za Tridsat' 1917-1947*, 1948, págs. 9-50. — G. Küng, "Bibliography of Soviet Work in the Field of Mathematical Logic and the Foundations of Mathematics from 1917-1957", *Notre Dame Journal of Formal Logic*, III, 1 (1962), 1-40. — Revistas (excluímos revistas filosóficas generales en las que se dilucidan asimismo temas de logística e investigaciones afines; excluímos también revistas matemáticas, donde se publican con frecuencia trabajos sobre dichas disciplinas): *The Journal of Symbolic Logic* (desde 1936), *Methodos* (desde 1949), *Journal of Computing Systems* (desde 1953), *Zeitschrift für mathematische Logik und Grundlagen der Mathematik* (desde 1955), *Notre Dame Journal of Formal Logic* (desde 1960).

(B) La primera bibliografía de A. Church citada comienza con el escrito de Leibniz: *Dissertatio de arte combinatoria* (1666). Los escritos de Leibniz relativos a la característica universalis y al cálculo lógico se encuentran reunidos en el tomo VII de la edición de Gerhardt, y también en L. Couturat, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, 1901, y *Opuscles et fragments inédits* (procedentes de la Biblioteca Real de Hannover), 1903. — Jacobus y Joannes Bernoulli, *Parallelismus ratiotinií logici et algebraici*, 1685 (reimpresos en *Opera*, ed. Cramer, 1744, t. I). — G. Ploucquet, *Methodus tara demonstrandi directe omnes syllogismorum species, quam vitia formae detegendi ope unius regulae*, 1763 (reimpreso en *Sammlung der Schriften*, ed. F. A. Bök, 1766). — *Id.*, *id.*, *Methodus calculandi in logicis, praemissa commentatione de arte characteristicá*, 1763 (reimpreso en G. Ploucquet *Principia de substantiis et phaenomenis*, 2ª ed., 1764 y

## LOG

en *Sammlung der Schriften*, ed. Bök, 1766). — J. H. Lambert, "De universaliiori calculi idea, disquisitio, una cum adnexo specimine", *Nova Acta Eruditorum*, 1765, págs. 441-73. — *Id.*, *id.*, "Sechs Versuche einer Zeichenkunst in der Vernunftlehre", *l. H. Lamberts logische und philosophische Abhandlungen*, ed. Joannes Bernoulli, I, 1782. — G. J. v. Holland, *Abhandlung über die Mathematik, die allgemeine Zeichenkunst und die Verschiedenheit der Rechnungsarten*, 1764. — G. F. Castillon, "Mémoire sur un nouvel algorithme logique", *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres*, LIII (1805), Classe de phil., spéculative, págs. 3-24. — T. Solly, *A. Sylabus of Logic*, 1839. — A. de Morgan, *Formai Logic: or, the Calculus of Inference, Necessary and Probable*, 1847 [otros escritos de de Morgan en el artículo sobre el mismo]. — G. Boole, *The Mathematical Analysis of Logic, being an Essay toward a Calculus of deductive Reasoning*, 1847 (trad. esp.: *Análisis matemático de la lógica*, 1860). — *Id.*, *id.*, *An Investigation of the Laws of Thought, on which are founded the Mathematical Theories of Logic and Probabilities*, 1854. — *Id.*, *id.*, *Studies in Logic and Probability*, ed. R. Rhees, 1952 (incluye *The Mathematical Analysis of Logic*). — W. Hamilton, *Lectures on Logic*, 1860. — W. S. Jevons, *Pure Logic, or the Logic of Quality apart from Quantity*, 1864 (trad. esp.: *Lógica*, 2ª ed., 1952). — *Id.*, *id.*, *The Substitution of Similars, the true Principle of Reasoning, derived from a Modification of Aristotle's dictum*, 1869. — *Id.*, *id.*, *The Principles of Science, a Treatise on Logic and Scientific Method*, 2 vols., 1874. — *Id.*, *id.*, *Pure Logic and Minor Works*, ed. y R. Adamson y Harriet A. Jevons, 1890 (incluye *Pure Logic*). — C. S. Peirce, *Collected Papers*, ed. P. Weiss y Ch. Hartshorne, especialmente vols. II (*Eléments of Logic*), 1932; III (*Exact Logic*), 1933, y IV (*The Simplest Mathematics*), 1933. — John Venn, *Symbolic Logic*, 1881, 2ª ed., 1894. — Hugh MacColl, "The Calculus of Equivalent Statements and Intégration Limits", *Proceedings of the London Mathematical Society*, IX (1877-1878), 9-20, 177-86; X (1878-1879), 16-28; XI (1879-1880), 113-21; XXVIII (1896-1897), 156-83, 555-79; XXIX (1897-1898), 98-109 y correcciones en XXX (1898-1899), 330-32. — "Symbolic Reasoning", *Mind*, V (1880), 45-60; *ibid.* N. S. VI (1897), 493-510; IX (1900), 75-84; XI (1902), 352-68; XII (1903), 355-64; XIV (1905), 74-81, 390-

## LOG

97; XV (1906), 504-18. — *Id.*, *id.*, *Symbolic Logic and Its Applications*, 1906. — E. Schröder, *Vorlesungen über die Algebra der Logik (exakte Logik)*, I, 1890; II, 1, 1891; III, 1895; II, 2 (ed. E. Müller), 1905. — G. Frege, *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, 1879. — *Id.*, *id.*, *Die Grundlagen der Arithmetik, eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, 1884. — *Id.*, *id.*, *Grundgesetze der Arithmetik, begriffsschriftlich abgeleitet*, I, 1893; II, 1903. — J. N. Keynes, *Studies and Exercises in Formal Logic, including a Generalization of Logical Processes in Their Application to Complex Inferences*, 1884. — C. L. Dodgson (Lewis Carroll), *The Game of Logic*, 1877. — *Id.*, *id.*, *Symbolic Logic*, I, 4ª ed., 1897. — G. Peano, "Sul concerto di número", *Rivista di matematica*, I (1891), 1-10 (para otros escritos del autor, y especialmente para el *Formulaire de mathématiques*, en el que colaboraron, además de Peano, R. Bettazzi, C. Burali-Forti, F. Castellano, G. Fano, F. Giudice, G. Vailati, G. Vivanti, véase bibliografía del artículo sobre Peano). — C. Burali-Forti, *Lógica matemática*, 1894. — A.-N. Whitehead, *A Treatise of Universal Algebra with Applications*, 1898. — L. Couturat, *Les principes des mathématiques avec un appendice sur la philosophie des mathématiques de Kant*, 1905. — *Id.*, *id.*, *L'algèbre de la logique*, 1905, 2ª ed., 1914. — B. Russell, *The Principles of Mathematics*, I, 1903 (trad. esp.: *Los principios de las matemáticas*, 1951 [otros trabajos de Russell en la bibliografía del artículo a él consagrado]). — J. Richard, "Les principes des mathématiques et le problème des ensembles", *Revue générale des sciences pures et appliquées*, XVI (1905), 541-3. — E. Zermelo, "Untersuchungen über die Grundlagen der Mengenlehre", *Mathematische Annalen*, LXVI (1908), 261-81. — P. E. B. Jourdain, "The Development of Théories of Mathematical Logic and the Principles of Mathematics", *The Quarterly Journal of Pure and Applied Mathematics*, XLI (1910), 324-52. — K. Grelling, *Die Axiome der Arithmetik mit besonderer Berücksichtigung der Beziehungen zur Mengenlehre*, 1910 (Dis.). — A.-N. Whitehead y B. Russell, *Principia Mathematica*, I, 1910; II, 1912; III, 1913, 2ª ed., I, 1925; II y III, 1927; reimp. parcial hasta \* 56), 1962). — Miguel Sánchez-Mazas, *Fundamentos matemáticos de la lógica formal*, 1963. — Agregúense los trabajos de E. V.

Huntington, "A New Set of Independent Postulates for the Algebra of Logic, with Spécial Référence to Whitehead and Russell's Principia Mathematica", *Proceeding of the National Academy of Sciences of the United States of America*, XVIII (1932), 179-80; "New Sets of Independent Postulates, etc.", *Transactions American Mathematical Society*, XXXV (1933), 274-304 (también, 557-8, 971), y de H. M. Sheffer, "A Set of Five Independent Postulates for Boolean Algebras with Application to Logical Constants" *ibid.*, XIV (1913), 481-8. — Para obras de Cantor y Hilbert, véanse los artículos correspondientes; para obras de Brouwer, véase INTUICIONISMO.

(C) C. I. Lewis, *A Survey of Symbolic Logic*, 1918 (lógica modal). — B. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, 1919 (trad. esp.: *Introducción a la filosofía matemática*, 1954). — D. Hilbert y W. Ackermann, *Grundzüge der theoretischen Logik*, 1928, 4ª ed., 1959 (trad. esp.: *Elementos de lógica teórica*, 1962). — J. Łukasiewicz, *Elementy logiki matematycznej*, 1929. — R. Carnap, *Abriss der Logistik, mit besonderer Berücksichtigung der Relationstheorie und ihrer Anwendungen*, 1929. — *Id.*, *id.*, *Logische Syntax der Sprache*, 1934 (trad. inglesa, revisada y aumentada: *The Logical Syntax of Language*, 1937). — *Id.*, *id.*, *Einführung in die symbolische Logik*, 1954, 2ª ed., 1960. — L. S. Stebbing, *A Modern Introduction to Logic*, 1931 (trad. esp.: *Lógica elemental moderna*, en prep.). — J. Jørgensen, *A treatise of Formal Logic, Its Relations to Mathematics and Philosophy*, 3 vols., 1931, reimp., 3 vols., 1962. — C. I. Lewis y C. H. Langford, *Symbolic Logic*, 1932. — D. Hilbert y P. Bernays, *Grundlagen der Mathematik*, I, 1934, II, 1939. — M. R. Cohen y E. Nagel, *An Introduction to Logic and Scientific Method*, 1934 (no estrictamente logística). — D. García (J. D. García Bacca), *Introducció a la lògica amb aplicacions a la filosofia i a les matemàtiques*, 2 vols., 1934. — *Id.*, *id.*, *Introducción a la lógica moderna*, 1936. — A. Tarski, *O logice matematycznej i metodzie dedukcyjnej*, 1936 (ed. alemana: *Einführung in die mathematische Logik und in die Methodologie der Mathematik*, 1937; trad. inglesa, revisada y ampliada: *Introduction to Logic and to the Methodology of Deductive Sciences*, 1941, 2ª ed., con correcciones, 1946. Trad. esp. a base de la 2ª ed. inglesa y parte de la ed. alemana: *Introducción a la lógica y a la metodología*

*de las ciencias deductivas*, 1951). — S. K. Langer, *An Introduction to Symbolic Logic*, 1937, 2ª ed., 1953. — I. M. Bocheński, *Nove lezioni di logica simbolica*, 1938. — *Id.*, *id.*, *Précis de logique mathématique*, 1949 (texto muy corregido respecto a las *Nove Lezioni*). — *Id.*, *id.*, *Grundriss der Logistik*, 1954 [reel. por A. Menne]. — A. A. Bennett y C. A. Baylis, *Formal Logic; a Modern Introduction*, 1939. — W. van Quine, *Mathematical Logic*, 1940, 2ª reimp. rev., 1947; ed. revisada, 1951. — *Id.*, *id.*, *O Sentido da Nova Lógica*, 1944 (trad. esp.: *El sentido de la nueva lógica*, 1958). — *Id.*, *id.*, *Methods of Logic*, 1950, ed. rev., 1959. — J. C. Cooley, *A Primer of Formal Logic*, 1942. — E. Cúvelo, *Introdução lógica*, 1943. — R. Feys, *Logistiek, Geformaliseerde Lógica*, I, 1944. — A. Church, *Introduction to Mathematical Logic*, I, 1944. Edición revisada, I, 1956. — Ch. Serras, *Traité de Logique*, 1946. — J.-L. Destouches, *Cours de logique et philosophie générale: II (Notions de logistiqu)*, 1946. — F. Miró Quesada, *Lógica*, 1946. — H. Reichenbach, *Elements of Symbolic Logic*, 1947. — M. Boll, *Manuel de logique scientifique*, 1948. — A. Naess, *Symbolisk Logik*, 1948. — A. Mostowski, *Logika Matematyczna*, 1948. — M. Granell, *Lógica*, 1949. — J. Piaget, *Essai de logistiqu opératoire*, 1949. — A. Ambrose y M. Lazerowitz, *Fundamentals of Symbolic Logic*, 1949, nueva ed., 1962. — T. Czezowski, *Logika*, 1949. — H. Scholz, *Vorlesungen über Grundzüge der mathematischen Logik*, 2 vols., 1949, ed. revisada, 1950-1951. — E. W. Beth, *Les fondements logiques des mathématiques*, 1950, 2ª ed., 1955. — H. B. Curry, *A Theory of Formal Deducibility*, 1950. — *Id.*, *id.*, *Leçons de logique algébrique*, 1952. — P. Rosenbloom, *The Elements of Mathematical Logic*, 1950. — J. Dopp, *Éléments de logique formelle*, 3 vols., 1950. — A. Sesmat, *Logique*, 2 vols., 1950-1951. — O. Becker, *Einführung in die Logistik vorzüglich in den Modalalkül*, 1951. — H. Hermès y H. Scholz, *Mathematische Logik*, I (I Teil, 1 Heft, 1 Teil) 1952. — F. B. Fitch, *Symbolic Logic; an Introduction*, 1952. — S. C. Gleene, *Introduction to Metamathematics*, 1952. — A. H. Basson y D. J. O'Connor, *Introduction to Symbolic Logic*, 1953, 2ª ed., 1957. — i. M. Copi, *Introduction to Logic*, 1953, 2ª ed., 1961. — *Id.*, *id.*, *Symbolic Logic*, 1954. — J. B. Rosser, *Logic for Mathematicians*, 1953. — K. Dürr, *Lehrbuch der Logistik*, 1954. — E. W. Johnstone, jr., *Elementary Deductive Logic*, 1954. — Béla Juhos, *Elemente der neuen Lo-*

*gik*, 1954. — H. Leblanc, *An Introduction to Deductive Logic*, 1955. — J. Ferrater Mora y H. Leblanc, *Lógica matemática*, 1955, 2ª ed., 1962. — A. N. Prior, *Formal Logic*, 1955, 2ª ed., 1962. — Henryk Greniewski, *Elementy logiki formalnej*, 1955. — G. Stahl, *Introducción a la lógica simbólica*, 2ª ed., 1962. — E. W. Beth, *Semantic Construction of Intuitionistic Logic*, 1956. [Mededelingen der Kon. Ned. Ak. van wetenschappen, afd. Letterkunde, XIX, ii]. — Jean Chavineau, *La logique moderne*, 1957. [Que sais-je?, 745]. — Alberto Pasquinelli, *Introduzione alla logica simbolica*, 1957. — Patrick Suppes, *Introduction to Logic*, 1957. — R. P. Dubarde, *Initiation à la logique*, 1957. [Collection de logique mathématique, ser. A., N° 13.] — Robert Blanche, *Introduction à la logique contemporaine*, 1957. [Colin, 322.] — H. Freudenthal, *Logique mathématique appliquée*, 1958. [Collection de logique mathématique. Ser. A., 14.] — Adukiewicz (Kazimierz), *Abriss der Logik*, 1958. — Paul Lorenzen, *Formale Logik*, 1958. — Arnold Schmidt, *Mathematische Gesetze der Logik*. I. *Vorlesungen über Aussagenlogik*, 1959 [Die Grundlehren der mathematischen Wissenschaften, LXIX] [especialmente para matemáticos]. — Paul Bernays, *Lógica*, 1959. [Bibliothèque scientifique, 34.] — William H. Halberstadt, *An Introduction to Modern Logic*, 1960. — Franz E. Horn, *Applied Boolean Algebra. An Elementary Introduction*, 1960. — J. Eldon Whitesitt, *Boolean Algebra and its Applications*, 1961. — Heinrich Scholz y Gisbert Hasenjaeger, *Grundzüge der mathematischen Logik*, 1961. — P. H. Nidditch, *Propositional Calculus*, 1962. — Arthur Smullyan, *Fundamentals of Logic*, 1962 [incluye Caps. sobre probabilidad e inferencia inductiva]. — John M. Anderson y Henry W. Johnstone Jr., *Natural Deduction. The Logical Basis of Axiom Systems*, 1962. — E. W. Beth, *Formal Methods. An Introduction to Symbolic Logic and to the Study of Effective Operations in Arithmetic and Logic*, 1962. — Nicholas Rescher, *Introduction to Logic*, 1963. — Hao Wang, *A Survey of Mathematical Logic*, 1963 [Studies in Logic and the Foundations of Mathematics, ed. Brouwer, Beth y Heyting]. — Haskell B. Curry, *Foundations of Mathematical Logic*, 1963.

Para la lógica combinatoria y la lógica lambda: H. B. Curry, "Grundlagen der kombinatorischen Logik", *American Journal of Mathematics*, LII (1930), 509-36, 789-834. — *Id.*, *id.*, "Apparent Variables from the

## LOG

Standpoint of Combinatory Logic', *Annals of Mathematics*, Serie II, XXXIV (1933), 381-404. — *Id.*, *id.*, "The Combinatory Foundations of Mathematical Logic", *Journal of Symbolic Logic*, VII (1942), 49-64. — *Id.*, *id.*, "A Simplification of the Theory of Combinators", *Synthese*, VII (1948-1949), 391-9. — A. Church, *The Calculi of Lambda-Conversion*, 1941, reimpr. con algunas correcciones y agregados, 1951. — A. M. Turing, "Computability and  $\lambda$ -definability", *Journal of Symbolic Logic*, II (1937), 153-63. — S. C. Kleene, "Recursive Predicates and Quantifiers", *Transactions of the American Mathematical Society*, LIII (1943), 41-73. — *Id.*, *id.*, " $\lambda$ -definability and Recursiveness", *Duke Mathematical Journal*, II (1936), 340-53. — J. B. Rosser, "New Sets of Postulates for Combinatory Logics", *Journal of Symbolic Logic*, VII (1942), 18-27. — R. Feys, "La technique de la logique combinatoire", *Revue Philosophique de Louvain*, XLIV (1946), 74-103, 237-70. — Haskell B. Curry, Robert Feys, *Combinatory Logic*, I, 1958 [con dos secciones por William Craig].

(D) En muchos de los textos mencionados en (C) hay discusiones sobre el papel y función de la lógica. Entre los defensores de la opinión (al) ha figurado con frecuencia B. Russell. Las opiniones aludidas de F. Brentano, en *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, 1911, pág. 163. — Las de H. Veatch, en varios artículos (*The Review of Metaphysics*, II [1948], 40-64; *The Thomist*, XIII [1950], 50-96; *ibid.*, XIV [1951], 238-58, y otros), pero especialmente en el volumen *Intentional Logic. A Logic based on Philosophical Realism*, 1952. Véase también: F. H. Parker y H. B. Veatch, *Logic as a Human Instrument*, 1959. Las de Th. Greenwood, en *Les fondements de la logique symbolique*, 2 vols., 1938 (I: *Critique du nominalisme logique*; II: *Justification des calculs logiques*), y en "The Unity of Logic", *The Thomist*, VII (1945), 457-70. — Los comentarios de F. B. Fitch, en *Journal of Symbolic Logic*, XII (1947), 25. — Las observaciones de Tarski, en la *Introducción* citada en (C). — Las de Quine, en prefacio al libro de J. Clark, S. J., *Conventional Logic and Modern Logic*, 1952 pág. VII (Cfr. también *Mathematical Logic*, pág. 1). — Entre los estudios comparativos citamos: I. M. Bochenski, "Logistique et logique classique", *Bulletin Thomiste*, X (1934), 240-8. — H. Scholz, "Die klassische und die moderne Logik", *Blätter für*

## LOG

*deutsche Philosophie*, X (1937), 254-81. — G. Capone-Braga, *La vecchia e la nuova logica*, 1948. — J. Bendiek, "Scholastische und mathematische Logik", *Franziskanische Studien*, XXXI (1949), 31-48. — C. Dillhoff Frank, "How is Scholastic Logic, facing Modern Logic", *University of Pittsburgh Bulletin*, vol. XLVIII, 1952. — J. Clark, *Conventional Logic and Modern Logic. A Prelude to Transition*, 1952. — Bruno von Freytag Löringhoff, *Logik. Ihr System und ihr Verhältnis zur Logistik*, 3ª ed., 1961. — A. Menne, "Was ist und was kann Logistik?", *Théologie und Glaube*, XLVII (1957), 212-24. — Justus Harnack, *Logik, Klassisch og moderne*, 1958. — Gerold Stahl, *Enroque moderno de la lógica clásica*, 1958. — Günther Jacoby, *Die Ansprüche der Logistiker auf die Logik und ihre Geschichtsschreibung. Ein Diskussionsbeitrag*, 1962. — I. M. Bochenski, *Philosophie der Logik* [en preparación]. — Vicente Muñiz, *Lógica matemática y lógica filosófica*, 1962. — La opinión (bl) ha sido defendida, entre otros, por von Neurath (*Le développement du Cercle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique*, 1935) y, en una cierta época, por Carnap ("Die alte und die neue Logik", *Erkenntnis* I [1930-1931], 12-26; *Foundations of Logic and Mathematics*, 1939). — La opinión de Bochenski en *La logique de Théophraste*, 1947 (Introducción). — La de A. Church, en varios lugares del *Journal of Symbolic Logic* (por ejemplo: XI [1946], 83, 134; XIII [1948], 123). — Las de Ivo Thomas, en "Logic and Theology", *Dominican Studies*, I, 4 (1948). — Las de F. B. Fitch, en *loc. cit.* — Las de R. Feys, en "Neo-positivisme in symbolische logica", *Annalen van het Thijmgenootschap*, XXXVII (1949), 150-57. — Cfr. también sobre esta cuestión: H. Scholz, "Die mathematische Logik und Metaphysik", *Philosophisches Jahrbuch* LI (1938), 1-35. — W. A. Wick, *Metaphysics and the New Logic*, 1942 (tesis). — Un examen a fondo del problema de las implicaciones filosóficas de la lógica se halla en John Myhill, "Some Philosophical Implications of Mathematical Logic", *The Review of Metaphysics*, VI (1952), 165-98. — Véase también W. Albrecht, *Die Logik der Logistik*, 1954. — A. Menne, *Logik und Existenz, eine logistische Analyse der kategorischen Syllogismuskategorien und das Problem der Nullklasse*, 1954. — B. von Freytag-Löringhoff, *Logik. Ihr System und ihr Verhältnis zur Logistik*, 1955. — H. Schindler, "Filosofía y lógica simbólica", *Actas*

## LOG

*del Primer Congreso Nacional de filosofía*, Mendoza (Argentina), 1949, págs. 1233-6. — Robert Sternfeld, "Philosophical Principles and Technical Problems in Mathematical Logic", *Methodos*, VIII (1956), 269-83. — E. W. Beth, *La crise de la raison et la logique*, 1957 [Collection de logique mathématique, ser. A, 12]. — Para crítica de varias nociones de la lógica desde el punto de vista del análisis del uso (véase) del lenguaje ordinario en el espíritu de la actual Escuela de Oxford: P. F. Strawson, *Introduction to Logical Theory*, 1952. — Sobre "lógica formal" en comparación con la "lógica informal" véase G. Ryle, *Dilemmas*, 1954, págs. 111-29.

LOGOS. El término griego λόγος se traduce por "palabra", "expresión", "pensamiento", "concepto", "discurso", "habla", "cerbo", "razón", "inteligencia", etc., etc. A esta multitud de significaciones se han agregado otras, o derivadas de ellas, o combinando algunas de ellas; así, por ejemplo, λόγος ha sido usado asimismo para significar "ley", "principio", "norma", etc. Se ha discutido acerca del origen del término. El verbo λέγειν se traduce por "hablar", "decir", "contar [una historia]". A este efecto se ha indicado que el sentido primario de λέγειν es "recoger" o "reunir": se "recogen" o "unen" las palabras como se hace al leer (*lègere, lesen*) y se obtiene entonces la "razón", "la significación", "el discurso", "lo dicho". Heidegger ha propuesto que el significado primario de λέγειν es "poner", "extender ante"; de ahí "presentar después de haber recogido [y de haberse recogido]". El λόγος sería entonces el resultado de un λέγειν que consistiría esencialmente en una "cosecha", la cual sería a su vez resultado de una "selección".

En todo caso, el término 'logos' ha sido un vocablo central en la filosofía griega, y se ha incorporado luego a otros idiomas en expresiones tales como 'lógica' y en finales de expresiones en las cuales se pretende indicar que "se trata de algo", de modo que la terminación en cuestión (filología, filológico, filólogo; geología, geológico, geólogo, etc.) va unida a "aquello de que se trata". Ahora bien, en el vocabulario filosófico se ha entendido 'logos' de muy diversas maneras. Además de un decir (y especialmente un "decir inteligible" y "razonado") se ha entendido por 'logos' el principio

## LOG

inteligible del decir, la "razón" en cuanto "razón universal", que es al mismo tiempo la "ley" de todas las cosas. Con el logos se engendra un ámbito inteligible que hace posible el decir y el hablar de algo, pero a la vez este ámbito puede ser resultado de la inteligibilidad de lo que es en cuanto logos.

Aun reduciéndonos a algunas significaciones capitales, encontramos varios modos de entender 'logos'. Así, en Heráclito el logos es la razón universal que domina el mundo y que hace posible un orden, una justicia y un destino. La sabiduría consiste principalmente en conocer esta razón universal que todo lo penetra y en aceptar sus justas decisiones. El logos es de este modo la representación inteligible del fuego inmanente al mundo, principio del cual toda realidad surge y al cual, en último término, todo vuelve. Esta doctrina fue adoptada y transformada por los estoicos, quienes admitieron el Logos como divinidad creadora y activa, como el principio viviente e inagotable de la Naturaleza que todo lo abarca y a cuyo destino todo está sometido. Menos inmanente y activa era, en cambio, la concepción platónica del Logos; éste aparecía, a lo sumo, como un intermediario inteligible en la formación del mundo. La doctrina filónica del Logos está, desde luego, más vinculada a la concepción platónica que a la estoica, pero no se puede decir tampoco que sea meramente superponible con la cristiana. En efecto, para Filón, que en ello resumía, por lo demás, una parte de la especulación judaico-alejandrina, el Logos aparece representando diversas realidades: es el lugar de las ideas, la ley moral, etc., pero más allá de esta su condición de principio unificante de lo inteligible aparece el Logos como el verdadero intermediario entre el Creador y la criatura, como la realidad que puede servir de mediador entre la absoluta trascendencia del primero y la finitud de la segunda (*De mundi opif.*, I, 4). Por supuesto, depende entonces del lugar donde se coloque el acento el hecho de que el Logos pueda ser interpretado o bien en un sentido platónico o bien en un sentido cristiano. Ahora bien, para la comprensión de la doctrina cristiana del Logos como Hijo de Dios, hay que tener presente ante

## LOG

todo la imposibilidad de concebirla simplemente como el desarrollo unilateral de un pensamiento griego. No hay que decir hasta qué punto sería esto problemático en el caso de la concepción heraclíteo-estoica. Pero lo seguiría siendo en el caso de la propia concepción platónica y filónica. El logos del Cuarto Evangelio, el *Verbum*, no es, en efecto, un mero principio de actividad inmanente ni un puro intermedio entre dos mundos, ni un mero atributo de Dios como pudiera serlo su inteligencia infinita, sino que es el Hijo de Dios y, por lo tanto, Dios mismo en virtud de la esencial unidad de la Trinidad. La unidad del Padre con el Hijo, su consubstancialidad, otorgan entonces a la doctrina del Logos un sentido distinto. En la concepción evangélica y en la teología basada en ella el "estar con" y el "ser uno y mismo" del Logos con Dios anulan toda posible interpretación del Verbo como manifestación atributiva; el Logos es "el Camino, la Verdad y la Vida": su mediación y su encarnación no excluyen su divinidad. Así había sido concebida ya en parte la Palabra en la posterior tradición judía. La Palabra representó, al final, la Sabiduría, pero no simplemente como una manifestación divina bajo la forma de un acto, sino como algo que representaba una forma de comunicación de Dios. Logos y Palabra pueden ser entonces designaciones de la misma realidad. Ciertamente que si se interpreta en un sentido más próximo a "lo inteligible", el Logos puede llegar a ser, como Orígenes inclusive ha dicho, la "idea de las ideas", el conjunto de los principios de todos los seres existentes o posibles en el seno de la Naturaleza divina, la realidad esencialmente unificante. Mas esta interpretación, aun subrayando de continuo lo operativo y unificante del Logos, acabará siempre por atribuir a éste el carácter de una cosa. De ahí que su interpretación por parte de la teología cristiana haya abundado inclusive en el apartamiento de lo inteligible para acercarse a lo personal. Entonces pueden comprenderse ciertas oposiciones entre la concepción griega y la concepción cristiana del Logos que, de otra suerte, podrían parecer excesivas. Para el griego, el Logos es un principio abstracto, ordenador, inmanente, inter-

## LOG

mediario. Para el cristiano, el Logos es una realidad concreta, creadora, trascendente, comunicativa. La relación del Logos con Dios puede ser una subordinación; la del Hijo con el Padre tiene que ser una consubstancialidad. Por eso el Logos como Hijo de Dios y como Palabra es y no es al mismo tiempo lo que acerca de él había dicho la filosofía griega. No lo es cuando nos atenemos exclusivamente a la primera serie de las oposiciones. Lo es cuando interpretamos aquella primera serie en función de la segunda. Los Padres de la Iglesia lo entendieron así al utilizar muchas veces la tradición griega, sobre todo platónica, en vez de referirse directamente a la doctrina bíblica de la Palabra; llegaron inclusive a utilizar la concepción estoica del Logos como razón seminal universal. Si sólo lo cristiano es verdadero, entonces la especulación acerca del Logos debe excluir cualquier consideración de tipo helénico. Pero si todo lo verdadero es cristiano, entonces la tradición helénica no podrá ser olvidada, y tendrá, por el contrario, que ser incorporada a la teología cristiana. La doctrina del Logos constituye a este respecto uno de los puntos capitales de la tensión entre la filosofía y el cristianismo a la vez que uno de los aspectos por los que se hace posible la supresión de tal tensión (véase también VERBO).

Hemos indicado ya que, además del sentido metafísico y teológico descrito, el vocablo 'logos' ha tenido con frecuencia, aun en los autores citados, un sentido lógico y epistemológico. En efecto, como Husserl apunta, 'logos' significa: 1. Palabra y proposición (esto es, *sermo* o *Rede*), así como lo que la proposición contiene, y también el sentido de la afirmación (lo que la expresión menta) o el acto espiritual mismo de la afirmación. 2. La idea, bajo todos los sentidos antes enunciados, de una norma racional. De ahí que Logos signifique entonces la razón misma como facultad y también como un pensamiento encaminado a una verdad o con pretensión de verdad. Dentro de este aspecto del Logos estaría incluida asimismo, y especialmente, la facultad de formar conceptos justos (*Förmale und transzendente Logik*, 1929, pág. 16). Ahora bien, señala Husserl, mientras en el primer caso

## LOG

tenemos la temática de una investigación teórica y de una consiguiente aplicación normativa, en el segundo caso se nos ofrece el tema de la razón como facultad de un pensamiento justo. Logos puede significar entonces tanto la proposición como el pensamiento y lo pensado en él, de suerte que la teoría del Logos se convierte en una doctrina de la lógica trascendental. Heidegger indica, por su lado, que la significación de 'logos' en tanto que enunciado (*Rede*), fundamento de toda proposición o juicio, pero anteriores a ellos, es el dejar ver algo, el hacer patente aquello de que se habla. El modo de dejar de ver lo que se manifiesta es la voz, φωνή, y sólo a causa de este sentido primario, sobre el cual se monta la posibilidad de la verdad o falsedad como descubrimiento o encubrimiento de un ente, puede entenderse por qué motivo 'logos' puede significar asimismo 'razón'. Tenemos entonces en el Logos el significado del enunciado como acto de dejar ver algo patente, como lo señalado en el enunciado y como la razón de ser de aquello que el enunciado enuncia. "Y porque, finalmente —agrega Heidegger— el λόγος *qua* λεγόμενον puede también significar aquello de que se dice algo en tanto que se ha hecho visible en su relación a algo, en su 'relacionabilidad', tiene el λόγος el significado de relación y proporción" (*Sein und Zeit* 5 7 B [para la discusión de Heidegger sobre λόγος, véase *Vorträge und Aufsätze* (1954), cap. "Logos"]).

Cuando en la época moderna se ha acentuado el sentido de 'logos' como "realidad inteligible", se ha suscitado sobre todo el problema —a la vez metafísico y gnoseológico— del modo de relación entre esta "realidad" y "lo dado". Dos doctrinas al respecto han sido predominantes: según una, el logos penetra lo dado, iluminándolo enteramente (racionalismo); según la otra, se limita a "envolverlo" (apriorismo trascendental). En el primer caso se supone que el logos posee un poder activo por medio del cual se transforma todo lo irracional en racional, todo lo opaco en transparente, todo lo oscuro en luminoso. En el segundo, en cambio, la función del logos se reduce a dar forma a una materia sin que esta materia misma quede penetrada. La función, por de-

## LOG

cirio así, pasiva del logos, en este último caso no impide, sin embargo, que sea aplicado a todo contenido, inclusive a los contenidos irracionales. La formalidad del logos no es entonces incompatible con la materialidad de los contenidos, pero ello no equivale a sustentar, como hace el panlogismo, una identificación última y definitiva del Logos con los contenidos ajenos a él, sino una posibilidad de correlación mutua.

Sobre el término 'logos': M. Heidegger, *op. cit. supra*. — H. Boeder, "Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia", *Archiv für Begriffsgeschichte*, ed. Erisch Rothacker, IV (1959), págs. 82-112.

Sobre la doctrina del logos en Israel, Grecia y el cristianismo: F. E. Walton, *The Development of the Logos doctrine in Greek and Hebrew Thought*, 1911. — M. Heinze, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, 1872, reimp., 1961. — Wilhelm Kelber, *Die Logoslehre. Von Heraklit bis Origenes*, 1958. — C. Eggers Lan, "Fuego y logos en Heráclito", *Humanitas* [Tucumán], IV (1958), 141-83. — Ernst Cassirer, "Logos, Dike, Kosmos in der Entwicklung der griechischen Philosophie", *Göteborgs Högskolas Årsskrift*, XLVII (1941). — Brice Parain, *Essai sur le logos platonicien*, 1942. — Max Mühl, "Der λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός von der alteren Stoa bis zur Synode von Sirmium 351", *Archiv für Begriffsgeschichte*, VII (1962), págs. 7-56. — A. Aall, *Der Logos. Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Literatur*, 2 vols., 1896-1899. — A. Bonhöffer, *Epiktet und das Neue Testament*, 1911. — S. Emeri, *Il logos nelpensiero dei Padri Apostolici*, 1954 [de "Studia Patavina". Quaderni di Filosofia, 1]. — L. Duncker, *Zur Geschichte der christlichen Logoslehre in den ersten Jahrhunderten. Die Logoslehre Justins*, 1848. — J. Lebreton, *Les théories du Logos au début de l'ère chrétienne*, 1906. — Franz Klagen, *Die alttestamentliche Weisheit und der Logos der jüdisch-alexandrinischen Philosophie*, 1878. — O. Bertling, *Der Johann. Logos und seine Bedeutung für das christliche Leben*, 1907. — E. Krebs, *Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert. Ein religions- und dogmengeschichtlicher Beitrag zur Erlösungslehre. Mit einem Anhang: Poimandres und Johannes*, 1910. — J. Reville, *La notion du Logos dans le quatrième Évangile et dans les oeuvres de Philon*, 1881. — H. A. Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism*,

## LOI

*Christianity, and Islam*, 2 vols., 1947. — Karl Bormann, *Die Ideen— und Logoslehre Philons von Alexandrien*, 1955 [crítica de H. A. Wolfson]. — Othmar Perler, *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt*, 1931. — H. Paissac, O. P., *Théologie du Verbe. Saint Augustin et Saint Thomas*, 1951.

Sobre el logos en otras épocas y autores: Th. Zielinski, "Der antike Logos in der modernen Welt", *Neues Jahrbuch für das klassische Altertum*, XVIII (1906). — Th. Simon, *Der Logos Ein Versuch einer neuen Würdigung einer alten Wahrheit*, 1902. — Mario Pensa, *Le logos hégléien* (1948). Mario Sancipriano, *Il Logos di Husserl*, 1962. — Maurice Nédoncelle, *Conscience et Logos*, 1961. — François Chatelet, *Logos et Praxis*, 1962.

Sobre los λόγοι σπερματικοί o "razones seminales", véase bibliografía de RAZONES SEMINALES.

LOISY (ALFRED) (1857-1940) nació en Ambrières (Marne). En 1879 se ordenó sacerdote y desde 1881 profesó en el "Institut Catholique" de París. Especializado en hebreo y en estudios bíblicos publicó la revista *L'enseignement biblique*; en ella y en sus primeras obras históricas (véase bibliografía) expuso opiniones e interpretaciones que le obligaron, en 1893, a dejar su cátedra en el "Institut". Su libro sobre el Evangelio y la Iglesia (véase bibliografía), publicado en 1902, suscitó grandes polémicas, a las cuales contestó Loisy un año después con su escrito *En torno a un libro*. Las obras de Loisy fueron incluidas (1903) en el *Index librorum prohibitorum*. Condenado en el Decreto *Lamentabili sane exitu* (3 de junio de 1907) y en la Encíclica papal (Pío X), *Pascendi domini gregis* (8 de noviembre de 1907) —parte del llamado "Syllabus anti-modernista"—, Loisy se negó a retractarse. En 1909 fue nombrado profesor de historia de las religiones en el Collège de France, cargo que ejerció hasta su retiro, en 1926; fue también, desde 1924, profesor de historia de las religiones en la École des Hautes Études.

Por su insistencia en el carácter histórico de los dogmas y en la evolución de los dogmas, Loisy fue considerado como uno de los representantes principales del modernismo (VÉASE) y hasta como "padre del modernismo"; en todo caso, representó una de las direcciones extremas de esta tenden-

## LOI

cia. Loisy consideró las Escrituras como sucesivas revelaciones de Dios en la historia, lo que fue juzgado como una manifestación de relativismo dogmático primero, y de pura y simple oposición a los dogmas luego. Loisy fundaba sus opiniones en la investigación histórica y declaraba no ocuparse de cuestiones filosóficas. Sin embargo, su historicismo le condujo a posiciones de carácter filosófico que pueden ser resumidas con el nombre de "inmanentismo" — y especialmente de "inmanentismo religioso". En efecto, el tratamiento de los dogmas exclusivamente, o casi exclusivamente, por la historia, lo llevó a prescindir de la referencia a lo que hubiese en los dogmas de trascendente a la historia (*de depositum* de la historia) y a concebirlos como desarrollos immanentes (como un *positum* de la historia) en el espíritu humano. No se trataba de un "método de immanentia" en el sentido de Blondel, es decir, de un intento de salir de lo immanente a lo trascendente, sino de una immanentización radical y, por consiguiente, de una progresiva eliminación de lo trascendente o de una explicación completa de lo trascendente por lo immanente.

Loisy llegó a estimar que toda religión puede ser considerada como una "revelación" en el sentido antes apuntado, y acentuó el carácter moral de esta revelación, estableciendo un paralelo, y hasta una identificación, entre historia religiosa e historia moral (o entre historia de las ideas religiosas e historia de las ideas morales).

Sus obras exegéticas e históricas más importantes son: *Histoire du Canon de l'Ancien Testament. Leçons d'Écriture Sainte professées à l'École Supérieure de Théologie de Paris pendant l'année 1889-1890*, 1890. — *Histoire du Canon du Nouveau Testament. Leçons, etc., pendant l'année 1890-1891*, 1891. — *Histoire critique du texte et des versions de la Bible*, 1893. — *Études bibliques*, 1901. — *La religion d'Israël*, 1901. — *Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse*, 1901. — *Le quatrième Évangile*, 1903. — *Morceaux d'exégèse*, 1906. — *Les Évangiles synoptiques*, 2 vols., I, 1907; II, 1908. — *Jésus et la tradition évangélique*, 1910. — *L'Évangile selon Marc*, 1912. — *Les mystères païens et le mystère chrétien* (terminado en 1914; publicado en 1919). — *Les Actes des Apôtres*, 1920. —

## LOK

*Essai historique sur le sacrifice*, 1920. — *L'Apocalypse de Jean*, 1923. — Una de las obras que suscitó mayores polémicas fue *L'Évangile et l'Église*, 1902. — Loisy contestó a sus opositores en el volumen *Autour d'un petit livre*, 1903. — A estas obras hay que agregar su autodefensa: *Simplex réflexions sur le décret du Saint-Office "Lamentabile sane exitu" et sur l'Encyclique "Pascendi dominici gregis"* (1908), así como sus obras *La Religion*, 1917, *La morale humaine*, 1923, y *Y-t-il deux sources de la religion et de la morale?*, 1933. — Para la evolución del pensamiento de Loisy, véanse sus memorias tituladas: *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, 3 vols., 1931. — Véase P. Bouvier, *L'exégèse de M. Loisy*, 1903. — P. Desjardins, *Catholicisme et critique. Réflexions d'un profane sur l'affaire Loisy*, 1905. — M. Lepin, *Les théories de M. Loisy; exposé et critique*, 1904. — J. M. Serrem, *Loisy et la clé de sa méthode*, 1909. — P. Lagrange, *Le P. Loisy et le modernisme*. — Maria Licastro, *Il modernismo religioso di Alfredo Loisy*, 1933. — A. Omodeo, *A. Loisy, storico dette religioni*, 1939. — M. Petre, *A. Loisy, His religious Significance*, 1944. — F. Heiler, *A. Loisy. Der Vater des katholischen Modernismus*, 1947. — A. Houtin y F. Sartaux, *A. L. Sa vie, son oeuvre*, 1960 [con bibliografía].

**LOKAYATAMATA.** Véase CHĀRVĀKA.

**LOMBARDO.** Véase PEDRO LOMBARDO.

**LONGINO (CAYO CASIO)** (ca. 213-273) fue uno de los discípulos de Ammonio Saccas y mantuvo relaciones muy estrechas con Plotino y su círculo, aunque el propio Plotino no lo consideró como filósofo sino como erudito, y Porfirio (*Vit. Plot.*, 20), que fue un tiempo discípulo suyo, lo estimaba sobre todo como crítico — "el mayor crítico de nuestra época" — y maestro de retórica. Longino escribió un tratado *Sobre el fin*, Περὶ τέλους, dedicado a Plotino y a Amelio, así como un tratado *Sobre los principios*, Περὶ αρχῶν — un comentario al *Timeo* que influyó sobre Proclo. Las opiniones de Longino sobre Plotino y su sistema fueron desfavorables al principio, pero, según Porfirio, se inclinó cada vez más a él. Se suele estimar que Longino se había manifestado opuesto a Plotino en lo que toca principalmente a la naturaleza de las ideas,

## LOP

las cuales Longino consideró que existían separadamente de la inteligencia, opinión mantenida asimismo al principio por Porfirio antes de convertirse en uno de los más entusiastas discípulos de Plotino. Durante mucho tiempo se atribuyó a Longino el tratado *Sobre lo sublime*, Περὶ ὑψους — que es corrientemente citado como Pseudo-Longino (v.) —, pero se ha mostrado que es de redacción anterior.

Fragmentos ed. por L. Vaucher, 1854. — Véase D. Ruhnken, *Diss. de vita et scriptis Longini*, 1775 (reimp. en *Opuscula*, 1807 y en la edición del tratado falsamente atribuido a Longino por G. Kaibel, *Hermes*, XXXIV [1899]). Para las ediciones del Pseudo-Longino (*De sublimitate*), véase la bibliografía del artículo PSEUDO-LONGINO.

**LOPATIN (LÉV [LEÓN] MIJAY. LOVITCH)** (1855-1920) fue durante algunos años profesor en la Universidad de Moscú. Influído por Schopenhauer, por su amigo Soloviev y sobre todo por Leibniz y Lotze, Lopatin fue uno de los más destacados miembros de la llamada "escuela neo-leibniziana" rusa. Su sistema se basa en un pluralismo monológico que subraya fuertemente el componente psíquico y espiritual de las substancias y que destaca el motivo activo y creador de estas últimas. Por esta razón el propio Lopatin llamó a su filosofía un dinamismo concreto. La realidad no es, en efecto, para el filósofo ruso, un conjunto de propiedades mecánicas, sino un conjunto de actividades creadoras y productoras. El motivo de la creación es, en rigor, tan fundamental para él que llega a entender todos los procesos y todas las producciones de entidades y acontecimientos por analogía con un proceso creador. La propia idea de causa está subordinada a tal proceso, del cual forma una especie de derivación secundaria. Podemos, pues, declarar que hay en Lopatin una concepción organológico-dinámica del mundo, la cual explica no solamente el proceso cósmico, sino también, y sobre todo, la actividad de los agentes morales. Junto a ello hay en el pensador ruso una decidida tendencia a considerar la realidad en constante estado evolutivo, que pasa del mero azar al sentido, y de la dispersión a la unidad. I

## LOS

Obras: *Poloxitél'nié zadatchi filosofii*, I, 1886; II, 1891, 2ª ed., I, 1911 (*Las tareas positivas de la filosofía*). — "Vopros o svobodé voli" ("El problema de la libertad de la voluntad"), en *Trudi Moskovskovo Psijologičeskovo Obchtchéstva*, III (1889). — Varios artículos en *Voprosi filosofii i psijologii*. — Véase V. V. Zénikovskiy, *Istoriá russkoy filosofii*, II, 1950, págs. 187-99.

LOSSKY [en nuestro sistema de transcripción: Losskiy] (NIKOLAY ONUFRIÉVITCH) (1870-1958) nac. en Kreslavská (Vitebsk), estudió en la Universidad de San Petersburgo, donde fue profesor de filosofía hasta 1922. Exilado en esta fecha vivió desde 1922 hasta 1942 en Praga, y desde 1942 hasta 1945 en Bratislava, donde enseñó filosofía. Luego profesó en la Academia teológica rusa de Nueva York. Su filosofía es llamada por su propio autor *intuicionismo*. Oponiéndose a toda doctrina que mantiene la separación epistemológica entre el sujeto y el objeto, Lossky declara que el único modo de evitar el abismo entre el conocimiento y el ser consiste en suponer que el objeto del conocimiento penetra directamente en la conciencia del sujeto, el cual lo aprehende tal como es. Ahora bien, la epistemología intuicionista de Lossky está fundada en una concepción del mundo como una totalidad orgánica, es decir, en la idea de que "todo el contenido del conocimiento está compuesto de la realidad cósmica". La "unidad viviente orgánica del mundo" es, así, enérgicamente subrayada por Lossky, de tal modo que su filosofía no es sólo un intuicionismo, sino también un totalismo organológico. En algunos importantes respectos, la epistemología y la metafísica de Lossky ofrecen semejanzas con el pensamiento de Bergson. A diferencia de éste, sin embargo, el pensador ruso manifiesta que su concepción del ser real no es irracionalista. En efecto, lo racional es para él una parte integrante, y fundamental, de la realidad. Por otro lado, lo que llamamos "ser" no es una entidad unívoca. Junto al ser real —determinado por el espacio y el tiempo— hay un ser ideal —fuera del tiempo y del espacio— y un ser metalógico —objeto de una intuición intelectual de índole especulativa. Como el ser real no puede entenderse sin el ser ideal, Lossky

## LOS

ha llamado con frecuencia a su sistema filosófico un ideal-realismo (el mismo término usado por Wundt para caracterizar su propio pensamiento).

Lossky ha elaborado con particular detalle la teoría del sujeto en tanto que yo creador o, como el propio filósofo indica, en tanto que agente sustentante. La actividad de este agente puede explicar, a su entender, todos los procesos reales. Como el agente sustentante, en continuo proceso de crecimiento y actividad, ejecuta sus actos con vistas a ciertos propósitos, hay cierta analogía entre la doctrina de Lossky y la de Leibniz, hasta el punto de que algunos críticos han considerado la filosofía del pensador ruso como una forma de neo-leibnizianismo. Sin negar la ascendencia leibniziana, Lossky señala, sin embargo, que hay diferencias fundamentales entre las dos filosofías. Por lo pronto ésta: que la monadología de los agentes sustentantes de Lossky rechaza el carácter "cerrado" de cada una de tales entidades. Se trata, pues, de una monadología personalista de carácter realista, que insiste en la comunicación por medio de la intuición y la simpatía entre los diversos agentes. Esta teoría de las personalidades es aplicada, por analogía, al universo entero, el cual forma una consubstancialidad concreta, íntimamente ligada a una consubstancialidad abstracta (la de los principios), en forma parecida a la mencionada estrecha relación entre el ser real y el ser ideal. En efecto, el elemento abstracto liga los diversos elementos concretos formando un orden, que es el sistema del mundo. Este sistema pende de un principio supracósmico —principio metalógico aprehensible por intuición mística—, el cual puede ser designado como el creador del universo. Se trata de un Dios viviente, de una Persona suprema, no solamente objeto de especulación, sino también de vivencia religiosa. Este Dios posee la plenitud del ser, plenitud a la cual aspiran, cada uno desde su propio nivel, los diferentes agentes del universo, pero que no puede alcanzarse mediante identificación con el Principio, sino por medio de una comunicación con él. La vida plena y verdadera es, pues, al entender de Lossky, la vida dentro del reinado de Dios.

Obras principales: *Obosnovanié in-*

## LOT

*tuitivizma*, 1906, 3ª ed., 1924 (*Los fundamentos del intuitivismo*; trad. inglesa: *The Intuitive Basis of Knowledge*, 1919). — *Mir, kak organizchéskoé tséolóé*, 1917 [antes publicado como una serie de artículos en *Voprosi filosofii i psijologii*, 1915] (trad. inglesa: *The World as an Organic Whole*, 1928). — *Osnovnié voprosi gnoséologii*, 1919 (*Problemas fundamentales de gnoseología*). — *Logika*, 1922 (trad. alemana: *Handbuch der Logik*, 1927). — *Svoboda voli*, 1927 (trad. inglesa: *Freedom of Will*, 1932). — *Tipi mirovozzreniý*, 1931 (*Tipos de concepción del mundo*). — *Tsénnost' i bítié*, 1935 (trad. inglesa: *Value and Existence*, 1935). — *Tchuvstvénnaá intélléktuálnaá i mističhéskaá intuitsiá*, 1938 (*Intuición sensorial, intelectual y mística*). — *Bog i mirovoé zlo*, 1941 (*Dios y el mal cósmico*). — *Osnovi etiki. Uslovitá absolutnovo dobra*, 1944 (trad. francesa: *Des conditions de la morale absolue. Fondements de l'éthique*, 1948). — *History of Russian Philosophy*, 1951. — Véase *Festschrift N. O. Losskijum 60. Geburtstag*, 1932-34. — S. Tomkeieff, "The Philosophy of N. O. Lossky", *Durham Univ. Phil. Soc. Proc.*, VI, 1923. — F. Polanowska, *Losskys erkenntnistheoretische Intuitionismus*, 1931. — A. S. Kohanski, *Lossky's Theory of Knowledge*, 1931. — Varios autores (R. Bayer, E. Bréhier, L. Lavelle, A. Leroy, N. O. Lossky, Salzi, J. Wahl), "L'intuitivisme", en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Año 41 (1947), 41-66. — Autoexposición de su filosofía en *History of Russian Philosophy*, 1951, págs. 251-66.

LOTZE (RUDOLF HERMANN) (1817-1881), nacido en Bautzen (Lausacia), estudió medicina en Leipzig (entre otros, con Weber y Fechner), y se doctoró en medicina y filosofía en 1838. De 1842 a 1844 fue "profesor extraordinario" de filosofía en Leipzig, de 1844 a 1881 fue profesor titular de filosofía en Gotinga; en 1881 se dirigió a Berlín, donde falleció.

Lotze puso sus conocimientos científicos al servicio de un pensamiento filosófico que era al mismo tiempo sintético y especulativo. Interesado en salvar la autonomía del conocimiento filosófico de la disolución que parecía amenazarlo a consecuencia de la "presión" ejercida por las "ciencias particulares", Lotze estimó que tal autonomía no se conseguiría regresando simplemente a alguna posición metafísica clásica, sino más bien tratando

## LOT

de ver de qué modo podían integrarse los datos de las ciencias con el pensamiento filosófico e incluyendo en este último no solamente las cuestiones acerca de la existencia, sino también, y especialmente, los problemas relativos al valor. Se trata, pues, de una especie de "mediación"; Lotze indica, por lo demás, que "sólo en tal mediación podrán encontrarse las verdaderas fuentes de la vida de la ciencia; no admitiendo ora un fragmento de una concepción, ora un fragmento de otra, sino mostrando hasta qué punto es *universal* y hasta qué punto a la vez es *subordinada* la significación de la misión que el mecanicismo ha de realizar en la estructura del mundo" (*Mikrokosmos*, Int.). Ahora bien, ese intento de mediación, que tenía en Leibniz un ilustre precedente, fue efectuado por medio de la integración del mecanicismo en un idealismo teleológico, entendiendo por tal la afirmación de una esencia espiritual del mundo, de una última finalidad de todas las cosas: la divinidad como ser infinito, pero no como ser ideal idéntico al mundo mismo, sino como personalidad. La ciencia natural no puede eludir el mecanicismo causalista y determinista propio de sus métodos y de su esfera, pero este mecanicismo está en su conjunto al servicio de algo superior, tiende hacia él y está fundado y envuelto por él. La espiritualidad como ser esencial de todas las cosas, permite, por consiguiente, la erección de una metafísica que no disputa su puesto a la ciencia natural. Sólo porque el mundo en su totalidad es un ser único, un conjunto que no puede ser escindido en realidades esencialmente distintas, puede comprenderse la interacción de los cuerpos, que de este modo no consiste en el paso de un modo de ser de la causa al efecto, sino en una modificación de la misma realidad única, al modo como tienen lugar en una misma alma los distintos procesos psíquicos. El fondo espiritual de la realidad se manifiesta en el mundo natural de un modo causal y mecánico; de hecho, esta manifestación es una simple manera de operar de la substancia espiritual, que la ciencia de la Naturaleza no comprende ni necesita comprender, pero que la filosofía puede aprehender en sí misma, por medio de la analogía con la propia

## LOT

alma, a través de una intuición afectiva o sentimental que proyecta a la realidad lo que el alma experimenta. La unidad del alma es comprensible por su espiritualidad; sólo porque el alma posee su propia consistencia puede explicarse su interacción con el cuerpo en el acto de las percepciones y en el proceso del conocimiento. Este último no consiste en la reproducción por el sujeto de las impresiones externas y de los procesos fisiológicos; consiste en el hecho de que estas impresiones son signos que el alma interpreta y traduce, indicaciones frente a las cuales el alma produce de un modo regular y con perfecta correspondencia y coherencia sus propias afecciones. El alma desarrolla su propia actividad porque es un ser unitario y consistente; en ella se manifiesta del modo más claro la espiritualidad del mundo y por ella puede llegarse al reino superior de los valores, en el que Dios se realiza. Los valores antes referidos no deben ser entendidos de un modo relativo y arbitrario, sino como entidades absolutamente válidas, reconocidas y descubiertas por la conciencia más bien que dependientes de un supuesto libre albedrío estimativo. La consideración de los valores como instancias de valor universal y objetivo representa para Lotze la superación del peligroso relativismo a que conduce la ética empirista, y la necesaria complementación de la unilateralidad de la ciencia natural y de la filosofía reducida a la teoría del conocimiento. En los valores radica la verdadera unidad de la concepción del mundo, pero los valores no son en sentido propio, sino que valen. Esta forma de "ser" de los valores es lo que los diferencia de la realidad existente y lo que les permite a la vez constituir un reino absoluto. Lógica, ética y metafísica quedan disueltas para Lotze en una teoría de los valores, que es al propio tiempo el fundamento de la filosofía de la religión y de la historia. Es justamente la consideración de los valores, en su aprehensión y reconocimiento por el alma, la que puede justificar una separación entre el campo de la ciencia natural y el de la ciencia cultural, premisa indispensable para la superación del naturalismo en la filosofía, que de tal suerte se convierte, como Windel-

## LOT

band precisó posteriormente, en una ciencia de los valores de validez universal. Por su teoría de los valores, así como por el carácter claramente antipsicologista de su lógica, Lotze influyó no sólo sobre sus discípulos más inmediatos, como E. Pfeleiderer (1842-1902), R. Falckenberg (1851-1920) y Max Wentscher (nac. 1862), sino que, a través de Rickert y Windelband, contribuyó a la formación de la nueva axiología y, en parte, por consiguiente, de la nueva ontología. Por la estética influyó Lotze sobre la teoría de la endopatía o proyección sentimental elaborada por Theodor Lipps.

Obras: *De futurae Biologiae principis philosophicis*, 1838 (Dis. médica). — *De summis continuaturum*, 1840. — *Metaphysik*, 1841. — *Logik*, 1843. — *Ueber den Begriff der Schönheit*, 1845 (*Sobre el concepto de belleza*). — *Ueber Bedingungen der Kunstschönheit*, 1847 (*Sobre las condiciones de la belleza artística*). — *Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens*, 1851 (*Fisiología general de la vida del cuerpo*). — *Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele*, 1853 (*Psicología médica o fisiología del alma*). — *Mikrokosmos, Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie*, 3 vols., 1856-1858 (*Microcosmo. Ideas para la historia de la Naturaleza y la historia de la Humanidad. Ensayo de antropología*). — *Streitschriften*, 1857 (*Escritos polémicos*). — *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*, 1868 (*Historia de la estética en Alemania*). — *System der Philosophie*, 2 vols., 1874-1879 (*I. Logik; II. Metaphysik*), reed. por G. Misch, 1912 (*Sistema de filosofía. I. Lógica. II. Metafísica*). — La mayor parte de los artículos y ensayos de Lotze (incluyendo sus disertaciones latinas) han sido publicados por D. Peipers en la serie *Kleine Schriften* (I, 1885, con trabajos de 1838 a 1846); (II, 1866, con trabajos de 1846 a 1851); (III, 1891, con trabajos de 1852 a 1880). Hay que agregar, además, la serie de *Lecciones (Vorlesungen)* publicadas postumamente según los cuadernos de sus discípulos; estas lecciones, editadas por Rehnisch, abarcan 8 tomos e incluyen: *Grundzüge der Psychologie* (años 1880-1881), 1881; *Grundzüge der praktischen Philosophie*, 1882; *Grundzüge der Religionsphilosophie* (años 1875 y 1878-1879), 1882; *Grundzüge der Naturphilosophie* (años 1876-1877), 1882; *Grundzüge der Logik und Enzyklopädie der*

## LOV

*Philosophie*, 1883; *Grundzüge der Metaphysik*, 1883; *Grundzüge der Aesthetik* (año 1876) 1883; *Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant* (año 1879), 1882. — El mismo Rehmsch ha publicado una bibliografía de escritos de Lotze en el apéndice a los *Grundzüge der Aesthetik*. — Véase E. Pfeiderer, *Lotzes philosophische Weltanschauung nach ihren Grundzügen*, 1882. — O. Caspari, *H. Lotze in seiner Stellung zu der durch Kant begründeten neuesten Geschichte der Philosophie*, 1883. — E. von Hartmann, *Lotzes Philosophie*, 1888. — K. Thieme, *Glauben und Wissen bei Lotze*, 1888. — id., id., *Der Primat der praktischen Vernunft bei Lotze*, 1889 (Dis.). — H. Jones, *A critical Account of the Philosophy of Lotze*, 1895. — Schröder, *Geschichtsphilosophie bei Lotze*, 1896 (Dis.). — R. Falckenberg, *H. Lotze, I. Das Leben und die Entstehung der Schriften nach den Briefen*, 1901. — H. Schoen, *La métaphysique de H. Lotze ou la philosophie des actions et des réactions réciproques*, 1902. — Else Wentscher, *Das Kausalproblem in Lotzes Philosophie und ihrer Geschichte*, 1910. — L. Ambrosi, *Lotze e la sua filosofia*, 1912. — Max Wentscher, *Hermann Lotze, I*, 1913 (del mismo autor: *Lotzes Gottesbegriff*, 1893). — M. Gatz, *Der Begriff der Geltung bei Lotze*, 1929. — E. E. Tomas, *Lotze's Theory of Reality*, 1921. — H. Pattgen, *Gesamtdarstellung und Würdigung der Ethik Lotzes*, 1928. — Gregor Malantschuk, *Die Kategorienfrage bei L.*, 1934 (Dis.). — Rolf W. Gödel, *Die Lehre von der Identität in der deutschen Logik-Wissenschaft seit L.*, 1935 (Dis.). — Ernst Jaeger, *Kritische Studien zu Lotzes Weltbegriff*, 1937. — H. J. Krupp, *Die Gestalt des Menschen bei R. H. L.*, 1941 (Dis.).

LOVAINA (ESCUELA DE). La fundación, en 1892, del Instituto Superior de Filosofía (o Instituto León XIII) en Lovaina por los esfuerzos del que fue luego Arzobispo de Malinas y Cardenal Désiré Mercier, representó uno de los momentos más importantes en el florecimiento de la neoescolástica y neotomismo (VÉASE) contemporáneos. La profundización y revaloración de la escolástica (VÉASE) y especialmente del tomismo, se habían desarrollado ya en varios otros lugares, pero en Lovaina adquirieron una importancia central y creciente, a causa de la multiplicidad de trabajos y de puntos de

## LOV

vista desde los cuales se realizó la labor principal. Se trataba, en efecto, de desarrollar una filosofía que no se redujera meramente a la apologética; una filosofía, además, que bebiendo en la tradición clásica escolástica, no olvidara ni el proceso moderno ni tampoco la complejidad histórica misma del movimiento escolástico. De ahí que la profundización en los temas clásicos y tradicionales estuviera unida a los estudios de historia de la filosofía medieval (como los de Maurice de Wulf: 1867-1947) a los trabajos de psicología experimental (como los de Michotte) y a la discusión y análisis de las actividades filosóficas contemporáneas, desde la fenomenología y la lógica matemática hasta el existencialismo. La fundación en 1894 de la *Revue Néoscolastique* (desde 1910, *Revue néoscolastique de philosophie*, y desde 1946 *Revue philosophique de Louvain*), representaba tanto una expresión de continuidad como de multiplicidad de intereses. El "programa" de la Escuela de Lovaina, tal como fue expuesto por Désiré Mercier en el N<sup>o</sup> 1 de la *Revue* (1894) es, por lo demás, suficientemente explícito. Después de mencionar los trabajos de historia de la filosofía medieval, el desarrollo de los estudios escolásticos y la posibilidad de llevar adelante el propósito de unir *nova et vetera*, según lo propuesto por León XIII, Mercier señala (pág. 13): "No se pretenda acusarnos ya más de dirigir nuestras miradas hacia el siglo XIII, como si pretendiéramos hacer retroceder al espíritu humano varios siglos", o asentar despoéticamente el 'triunfo del tomismo sobre las ruinas del pensamiento moderno'."

Descripción sumaria del desenvolvimiento de la escuela por Juan Zarragüeta, "La escuela de Lovaina: su evolución", *Revista de Filosofía*, Año VII (1948), 349-89. — L. de Raeymaeker, *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*, 1952. — Cfr. también la exposición anterior: A. Pelzer, *L'Institut supérieur de philosophie à l'Université catholique de Louvain (1890-1904)*, 1904. — Para la exposición del sistema de la filosofía profesado hoy en Lovaina véase *Philosophia Lovaniensis* (Introducción, por L. de Raeymaeker; Epistemología, por F. van Steenberghen; Ontología, por F. van Steenberghen). Hay trad. esp. del anterior *Tratado elemental de filoso-*

## LOV

*fía* publicado por profesores del Instituto Superior de filosofía, de Lovaina, a cargo del P. Fr. José de Besalú, 3<sup>a</sup> ed., 2 vols., 1927. El tomo I comprende Introducción por D. Mercier; Cosmología, por D. Nys; Psicología, Criteriología y Metafísica, por D. Mercier. El tomo II comprende: Teodicea, Lógica y Filosofía Moral, por D. Mercier; Derecho Natural, por J. Malleux; Historia de la Filosofía, por M. de Wulf, y Vocabulario, por G. Simons.

LOVEJOY (A[RTHUR] O[NC-KEN]) (1873-1962) nac. en Berlín, de padres norteamericanos, fue profesor auxiliar y luego profesor "asociado" en la Universidad de Stanford, en California (1899-1901), profesor titular en la Universidad de Saint Louis (1901-1908), Universidad de Missouri (1908-1910) y John Hopkins, de Baltimore (de 1910 hasta su jubilación, en 1938). En 1923 fundó el "History of Ideas Club" y en 1940 contribuyó a la fundación del *Journal of the History of Ideas*.

Lovejoy es conocido sobre todo por sus trabajos de historia de las ideas y por sus reflexiones sobre la naturaleza de tal historia a que nos hemos referido en otro artículo (véase IDEAS [HISTORIA DE LAS]). Desde el punto de vista sistemático, adhirió, con otros filósofos, al movimiento de renovación del realismo al cual nos hemos referido en el artículo NEO-REALISMO. Su posición filosófica central queda mejor caracterizada, sin embargo, con los nombres de "pluralismo" y "temporalismo". Este último, en particular, designa con bastante exactitud la actitud filosófica de Lovejoy. En efecto, este autor se opuso al idealismo, especialmente el "idealismo organológico y totalista" según el cual lo fundamentalmente real es eterno, y lo temporal es, a lo sumo, una manifestación, como tal subordinada, de lo eterno. El temporalismo, en cambio, aun cuando no niega la posibilidad de ciertos "objetos eternos" ni afirma necesariamente que todo es temporal, "insiste en que todo lo que empíricamente es temporal, lo es de un modo irreparable". La temporalidad de referencia no es sólo una cualidad fundamental de los hechos empíricos, sino también de su conocimiento. La misma aprehensión de lo necesario es da dentro de procesos empíricos temporales.

La teoría del conocimiento de Lo-

## LOV

veloj, a la vez realista y temporalista, se halla centrada en torno a la noción de la aprehensión intencional de todo objeto. Por tanto, es hostil a la "ingenuidad epistemológica" en la que han caído algunas de las tendencias neo-realistas. Puede decirse que Lovejoy adopta en la teoría del conocimiento una posición intermedia entre el idealismo "eternista" y el realismo radical, y que en la metafísica adopta una posición intermedia entre el monismo completo y un completo discontinuismo.

La temporalidad de que habla Lovejoy es primariamente de carácter histórico. Ello hace que dicho autor se incline hacia una especie de historicismo — bien que un historicismo hostil a todo relativismo. En todo caso, la insistencia en lo temporal histórico en la metafísica y en la teoría del conocimiento de Lovejoy está de acuerdo con su constante interés por los estudios de historia de las ideas a los que nos hemos referido al principio de este artículo.

Obras: *The Revolt Against Dualism; An Inquiry Concerning the Existence of Ideas*, 1930. — *The Great Chain of Being; A Study of the History of an Idea*, 1936. — *Essays in the History of Ideas*, 1948. — *The Reason, the Understanding, and Time*, 1961. — *Reflections on Human Nature*, 1961. — *The Thirteen Pragmatisms, and Other Essays*, 1963. — En algunos de estos volúmenes (principalmente en *Essays in the History of Ideas* y en *The Thirteen Pragmatisms*) se recogen gran número de los artículos publicados por Lovejoy en revistas tales como *Journal of Philosophy* (1908, 1911, 1913, 1922, 1924), *The Philosophical Review* (1922), *Philosophy* (1927) y *Journal of the History of Ideas*. En colaboración con George Boas, Lovejoy publicó: *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, 1930, vol. I de *A Documentary History of Primitivism and Related Ideas*. — Se deben asimismo a L. varios libros no propiamente filosóficos: *On All Fronts*, 1941. — *Our Side is Right*, 1942. — *A World in the Making* 1945. — Autoexposición en el artículo "A Temporalistic Realism", en el volumen *Contemporary American Philosophy*, vol. II, ed. G. P. Adams y W. P. Montague (1930), págs. 85-105. — Bibliografía de escritos de L. por Frank N. Trager en págs. 339-44 de *Essays in the History of Ideas*, 1948; continuada por J. Collinson en reed. (1960) del mismo libro, págs. 339-53.

## LOW

Véase J. H. Randall, Jr., Philip P. Wiener, L. S. Feuer, V. J. McGill, Ch. A. Baylis, "A Symposium. In Memory of A. O. L.", *Philosophy and Phenomenological Research*, XXIII (1962-1963), 475-537.

LÖWITH (KARL) nac. (1897) en Munich, estudió en Friburgo i.B. con Husserl, en Munich con M. Geiger y finalmente en Marburgo con Heidegger. De 1934 a 1936 residió en Italia para estudiar el neohegelianismo italiano y de 1936 a 1941 fue profesor en la Universidad Tohoku (Japón). Emigrado a Estados Unidos, fue profesor en el Hartford Theological Seminary (1941-1949) y en la New School for Social Research, de Nueva York (1949-1952). En 1952 regresó a Alemania, profesando en la Universidad de Heidelberg.

La principal contribución de Löwith son sus estudios sobre los problemas de la individualidad y de la historia humanas, y, en general, sobre cuestiones de antropología filosófica. Aprovechando ideas básicas de la fenomenología y de Heidegger, Löwith ha investigado los supuestos del pensamiento de Marx, Nietzsche y Hegel, siendo uno de los primeros en haber reparado en la estrecha relación entre el hegelianismo y la filosofía de la existencia. En los últimos años Löwith ha sometido a crítica el pensamiento de Heidegger y algunas de las tesis capitales del historicismo y del existencialismo. Según Löwith, estas tendencias, aunque han contribuido notablemente a profundizar en la estructura de la realidad humana, han llegado demasiado lejos en la separación entre la realidad humana y su naturaleza y también demasiado lejos en la idea del carácter contingente y finito de todo lo humano. Es necesario, pues, restablecer el contacto entre la realidad humana y la Naturaleza —por lo pronto, mediante la realidad humana como naturaleza—, así como entre la realidad humana y el reino ideal, sin el cual se disuelve la propia humanidad del hombre.

Obras: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, 1928, reimp., 1962 (*El individuo en su carácter como "prójimo"*). — *M. Weber und K. Marx*, 1932. — *Kierkegaard und Nietzsche*, 1933. — *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, 1935, 2ª ed., 1956 (*La filosofía de N. del eterno retorno de lo idéntico*). — *J. Burckhardt*, 1936. — *Von Hegel zu Nietzsche*, 1941, 2ª ed.,

## LUC

1950, 3ª ed., 1953, 4ª ed., 1958. — *The Meaning of History*, 1949 (trad. esp.: *El sentido de la historia*, 2ª ed., 1959 [en la ed. alemana, posterior a la inglesa, el título es: *Weltgeschichte und Hetsgeschichte*, 1953, 4ª ed., 1961]). — *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, 1953 (trad. esp.: *H., pensador de un tiempo indigente*, 1958). — *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, 1960 (*Ensayos reunidos. Para la crítica de la existencia histórica*).

LUCIANO DE SAMOSATA (Siria) (ca. 125-180) es conocido sobre todo en la historia de la literatura como autor de diálogos satíricos en los cuales aparecen sarcásticamente criticados filósofos, doctrinas filosóficas y creencias religiosas tradicionales. Ciertamente que en varias ocasiones Luciano alaba a filósofos, incluyendo los que al parecer estaban más alejados de su actitud, como Platón y algunos de los llamados platónicos eclécticos (Nigrino), pero se considera que tales alabanzas son irónicas. De las doctrinas filosóficas comentadas en su época se salvan solamente algunas ideas cínicas, epicúreas y escépticas, lo que ha llevado a considerar que Luciano estaba influido por las correspondientes escuelas, especialmente por la cínica. En general, caracteriza a Luciano una actitud opuesta a todo entusiasmo filosófico, el cual considera absurdo y perjudicial para la vida. Se debe a Luciano, por sus referencias y comentarios, el conocimiento de varios aspectos de la historia de la filosofía antigua.

Entre las ediciones de Luciano mencionamos las de C. Jacobitz, 3 vols., 1871-1874; la nueva edición de N. Nilen (Teubner), aún incompleta: I, 2 partes, 1906-1923; las de J. Sommerbrodt, 3 vols., 1886-1899; la de A. M. Harmon (Loeb), 8 vols., incompleta, I-V, y la de H. W. Fowler y F. G. Fowler, 4 vols., 1905. *Scholia*, ed. por Rabe (Teubner), 1906. — Véase M. Croiset, *Essai sur la vie et les oeuvres de Luden*, 1882. — J. J. Chapman, *Lucian, Plato, and Greek Morals*, 1931. — C. Gallovti, *Luciano nella sua evoluzione artistica e spirituale*, 1932. — E. Neef, *Lukians Verhältnis zu den Philosophenschulen und seine literarischer Vorbilder*, 1940. — H. D. Betz, *Lukian von Samosata und das Neue Testament. Religionsgeschichtliche und paranetische Parallelen. Ein Beitrag zum Corpus Hellenisticum*

## LUC

*Novi Testamenti*, 1961 [Texte und Untersuchungen].

LUCRECIO (TITUS LUCRETIUS CARUS) (ca. 96-55 antes de J. C.) nació en Roma. Según una crónica de San Jerónimo, se volvió loco después de ingerir un filtro de amor y escribió varias obras "corregidas por Cicerón" durante los intervalos de lucidez hasta que se suicidó, pero esta historia ha sido puesta en duda por los historiadores, aun aceptando que hay fundamento para aceptar una cierta *insania* en Lucrecio en el sentido de una inestabilidad psíquica. Lucrecio expuso y defendió el epicureísmo en su poema en seis cantos titulado *De rerum natura* (*Sobre la naturaleza de las cosas*), pues la aridez de la doctrina epicúrea tenía que ser suavizada, "por la miel de las musas" (I, 938). En este poema siguió fielmente la doctrina del maestro, inclinándose, por consiguiente, hacia la tendencia racionalista que, junto con la empirista, dominaron alternativamente entre los epicúreos. Sin embargo, de las tres partes en que se dividía la filosofía de Epicuro —la canónica, la física y la ética— solamente la segunda es expuesta con detalle por Lucrecio; las referencias a la parte primera no son muy completas y el tratamiento de la parte tercera es esquemático y a veces únicamente implícito en el tono adoptado por el poeta (Cfr., por ejemplo, II, 1-20). Habiendo expuesto en otro lugar (véase EPICURO) las doctrinas epicúreas, no es menester aquí repetir las. Nos limitaremos a indicar el orden de exposición de materias seguido por Lucrecio en su poema. Libro I: explicación del objeto principal de la exposición de la doctrina de Epicuro (la liberación del temor a los dioses); desarrollo del principio "De la nada, nada adviene"; explicación de que solamente existen los átomos y el vacío; doctrina del átomo; doctrina de la causa; refutación de otras cosmologías (Heráclito, Empédocles, Anaxágoras). Libro II: movimiento de los átomos; refutación de la idea de la Providencia; doctrina del *clinamen* (v.); variedad (finita) de los átomos (infinitos); variedad de la composición de los cuerpos y limitación de las combinaciones de los átomos: carácter no-cualitativo de los átomos y explicación de las cualida-

## LUC

des percibidas; origen y desarrollo del mundo. Libro III: explicación de la naturaleza del alma con el fin de liberarse del temor a la muerte; el alma material como parte del cuerpo; desaparición del alma con la disolución del cuerpo; refutación de la metempsicosis; mortalidad del alma y carácter universal de la muerte. Libro IV: doctrina de las imágenes (véase IMAGEN), es decir, de los *simulacro*; su naturaleza, formación, clases y combinaciones; explicación de las distintas sensaciones; apología del sensualismo y refutación del escepticismo; explicación del hambre y la sed, la marcha, el sueño y los sueños; el impulso amoroso y la herencia. Libro V: doctrina del mundo; carácter natural del mundo y extrañeza de los dioses con respecto a él; mortalidad del mundo; origen y formación del mundo; causas de los movimientos de los cuerpos celestes; investigaciones astronómicas, botánicas y zoológicas; orígenes de la vida humana, del lenguaje, del fuego, de la realeza, de la propiedad, de la justicia; explicación de la creencia en los dioses y los males que produce; historia de los progresos y descubrimientos del hombre. Libro VI: explicación de fenómenos de la Naturaleza (trueno, rayo, relámpago, lluvia, arco-iris, terremotos, erupciones, inundaciones, etc.); explicación de la naturaleza del imán; orígenes y causa de las enfermedades y epidemias.

Entre las ediciones del poema de Lucrecio (algunas con traducciones y todas con comentarios) mencionamos: J. Bernays (1866); H. A. J. Munro, (3 vols., 1866, reimpr. del Vol. II con un ensayo de Andrade, 1928); C. Giussani, (5 vols., 1896-1898); W. A. Merrill (1906); H. Diels (2 vols., 1923-1924); A. Ernout y L. Robin (3 vols., 1925-1928); T. Jackson (1929); A. E. Léonard y G. B. Smith (1942); C. Bailey (3 vols., 1947). *Index Lucretianus*, por J. Paulson, 1911, 2<sup>a</sup> ed., 1926. — Sobre Lucrecio véase: C. Martha, *Le poème de Lucrèce*, 1869. — J. Masson, *The Atoned Theory of Lucretius*, 1884. — *Id.*, *id.*, *Lucretius: Epicurean and Poet*, 2 vols., 1908-1909. — H. Diels, *Lukrezstudien*, en *Sitzb. der Preus. Ak. der Wiss.*, XX, XXI, XXII (1918-1919). — O. Regembogen, *Lukrez, sein Gestalt in seinem Gedicht*, 1932. — P. Vallette, *La doctrine de l'âme chez Lucrèce: exa-*

## LUG

*men de quelques passages du De Rerum Natura livre III*, 1934. — G. P. Hadzsits, *Lucretius and His Influence*, 1935. — A. P. Sinker, *Introduction to Lucretius*, 1937. — M. Rozelaar, *Lukrez. Versuch einer Deutung*, 1934. — A. Ernout, *Lucrèce*, 1948. — J. Bayet, *Études lucrétiennes*, I, 1948. — E. Valentí, *Lucrecio*, 1949. — R. Martini, *La religione di Lucrezio*, 1954.

LUGAR. En el artículo sobre la noción de Espacio (VÉASE) nos hemos referido al concepto de *lugar* en Aristóteles. Aquí estudiaremos este concepto con mayor detalle.

Previsemos ante todo en qué medida pueden relacionarse dentro del pensamiento del Estagirita los conceptos de espacio y de lugar. Dos sentencias opuestas se han manifestado al respecto. Según algunos autores, los dos conceptos son idénticos. En favor de esta opinión se arguye: (a) el hecho de que Aristóteles no usa casi nunca otro término que τόπος (b) el hecho de que puede decirse tanto que las cosas están *en* el espacio como que están *en* un lugar, siendo, pues, escasamente importante el término usado para aquello *en lo cual* están las cosas (se advertirá que los argumentos [a] y [b] no encajan entre sí cómodamente). Según otros autores, hay diferencias notorias entre la noción de espacio y la de lugar. En favor de esta opinión se arguye: (a1) el hecho de que lo dicho por Aristóteles respecto al lugar no puede fácilmente aplicarse al espacio; (b1) el hecho de que Aristóteles discuta (como ha precisado Ross) una realidad semejante a la tradicionalmente designada como espacio en la teoría del lugar, sino en la doctrina de la magnitud espacial; (c1) el hecho de que Aristóteles no se interese propiamente por *el* espacio, sino por la *posición* en el espacio; (d1) el hecho de que el Estagirita señale explícitamente que ninguno de los filósofos anteriores se ha ocupado de su problema. En nuestra opinión los argumentos más sólidos son (a), (c1) y (d1), de modo que hay que dar a la vez una respuesta afirmativa y negativa a la cuestión de si hay relación entre las nociones de espacio y lugar. Acaso pueda encontrarse una posición intermedia declarando que el Estagirita *considera el espacio desde el punto de vista del lugar*.

## LUG

La cuestión del lugar ha sido dilucidada por Aristóteles especialmente en el libro IV de la *Física*. Ocasionalmente referencias se hallan también en *De generatione et corruptione* y en *De cáelo*. Nos referiremos aquí a la *Física*. Un resumen de sus tesis da el siguiente resultado: (I) El lugar no es simplemente un algo, sino un algo que ejerce cierta influencia, es decir, que afecta al cuerpo que está en él. (II) El lugar no es indeterminado, pues si lo fuera sería indiferente para un cuerpo determinado estar o no en un lugar determinado. Pero no es indiferente, por ejemplo, para cuerpos pesados tender hacia el lugar de "abajo", y para cuerpos livianos tender hacia el lugar de "arriba". (III) El lugar, aunque determinado, no está determinado para cada objeto, sino, por así decirlo, para clases de objetos. (IV) Aunque el lugar sea una "propiedad" de los cuerpos, ello no significa que el cuerpo arrastre consigo su lugar. Así, el lugar no es ni el cuerpo (pues si lo fuera no podría haber dos cuerpos en el mismo lugar en diferentes momentos), ni tampoco algo enteramente ajeno al cuerpo. (V) El lugar es una propiedad que no inhiera a los cuerpos ni pertenece a su substancia; no es forma, ni materia, ni causa eficiente, ni finalidad. No es tampoco substrato, pues entonces sería equivalente al receptáculo platónico o algo semejante a él. (VI) El lugar puede ser comparado a una vasija, siendo la vasija un lugar transportable. (VII) El lugar se define como un modo de "estar en". (VIII) El lugar puede definirse como "el primer límite inmóvil del continente", το τοῦ περιέχοντος πέρασ ἀκίνητον πρῶτον (*Phys.*, IV 4, 212 a 20), como "el límite del cuerpo continente", το πέρασ τοῦ περιέχοντος σώματος (*Phys.*, IV 4, 212 a 6).

Las anteriores definiciones del lugar muestran que Aristóteles usa para dilucidar esta noción una especie de método "dialéctico", afirmando y negando a la vez la subsistencia ontológica del lugar. En efecto, el Estagirita afirma que el lugar es separable (ya que de lo contrario se desplazaría junto con los cuerpos). Pero afirma también que no es enteramente separable (pues si lo fuese podría ser identificado con el espacio [en el sentido de Leucipo y Demócrito], esto es, con el vacío). A

## LUG

la vez afirma que el lugar no equivale a la masa del cuerpo (ya que permanece cuando la masa del cuerpo se pone en movimiento). Pero afirma también que hay lugares naturales para las cosas (por ejemplo, lugares naturales para los cuatro elementos: fuego, tierra, agua, aire) y, por lo tanto, que es en cierto modo equivalente a la masa de los cuerpos. Escribimos 'en cierto modo', porque el lugar natural de las cosas no depende sólo de la masa. Así, Aristóteles declara que todo cuerpo sensible tiene un lugar y que puede hablarse de seis especies de lugar: alto y bajo, delante y detrás, derecha e izquierda.

Una dificultad en la doctrina aristotélica del lugar consiste en saber si el lugar mismo ocupa lugar. Si el lugar fuera espacio puro, la cuestión no se plantearía. Pero no siendo espacio puro (o vacío), Aristóteles se ve obligado a afrontar el problema y a concluir que no hay un lugar del lugar, ni un lugar del lugar del lugar, etc. etc., ya que de lo contrario habría que admitir un regreso al infinito. Añadamos que los viejos estoicos habían intentado solucionar la cuestión indicando que las dificultades de la teoría aristotélica obedecen a que el Estagirita defiende la tesis de la impenetrabilidad de los cuerpos; una vez admitida la interpenetrabilidad se desvanecen todas las dificultades.

Un importante problema es el de la clasificación de los lugares. Antes nos hemos referido a seis especies de lugar. Pero hay otras clasificaciones posibles. Entre ellas una de carácter más general, según la cual tenemos: el lugar común (el universo entero), el lugar propio (el límite del elemento vecino) y el lugar primero (el límite interno del elemento atravesado por un elemento ajeno). Ahora bien, respecto al primer tipo de lugar —el lugar común— puede preguntarse por qué, siendo el lugar inmóvil, el cielo se mueve. A ello responde el Estagirita declarando que el movimiento del cielo es esférico: el cielo se mueve en torno a sí mismo y, por lo tanto, no puede hablarse (dentro de la concepción aristotélica) de movimiento *stricto sensu*. Así, la esfera celeste es el lugar del universo, pero ella misma no ocupa lugar.

## LUG

Entre los comentarios modernos que ha suscitado la noción aristotélica de lugar destacamos el de Bergson en su tesis doctoral latina *Quid Aristóteles de loco senserit* (1889), traducida al francés con el título de *L'idée de lieu chez Anaximandre (Les Études bergsonniennes, II* [1949], págs. 27-104). Bergson manifiesta que Aristóteles ha sustituido el espacio por el lugar con el fin de evitar la "emancipación prematura" del espacio proclamada por Leucipo y Demócrito. Con ello el espacio es reinsertado en los cuerpos *en forma de lugar*. Pero al "sepultar el espacio en los cuerpos", queda sepultada, según Bergson, la cuestión misma. Podríamos concluir, por nuestro lado, diciendo que la principal preocupación de Aristóteles en su doctrina del lugar es la de evitar las antinomias que suscita la noción de espacio vacío, y que la solución de tales antinomias le fue suscitada al filósofo de un modo "natural" por su concepción organicista del universo, dentro de la cual el lugar aparece como una propiedad de los cuerpos, si bien una propiedad de índole mucho más general que cualesquiera otras (véase también Victor Goldschmidt, "La théorie aristotélicienne du lieu", en *Mélanges Auguste Diès* [1956], págs. 79-119).

Kant ha usado el vocablo 'lugar' (*Ort*) en otro sentido al introducir el concepto de *lugar trascendental* (*transzendentaler Ort*). Según dicho filósofo, el lugar trascendental es el que ocupa un concepto dentro de la sensibilidad o del entendimiento puro. La determinación de este lugar compete a la *tópica trascendental*, doctrina que "tendría que precaverse contra las subrepciones [véase SUBREPCIÓN] del entendimiento puro y de sus correspondientes ilusiones mediante la distinción en cada caso de la fuerza cognoscitiva que poseen propiamente los conceptos" (*K.r.V*, A 268/B 324). Por otro lado, se llama *lugar lógico* a cada uno de los conceptos a cuyo ámbito pertenezcan muchos conocimientos. Ahora bien, mientras la *tópica lógica* de Aristóteles (véase TÓPICOS) estaba —dice Kant— al servicio de los maestros y retóricos para mostrarles lo que de determinados ámbitos del pensamiento les convenía mejor para la materia que tenían que tratar, con el fin de poder

así utilizarlos con una apariencia de fundamento o con el fin de poder platicar verbosamente, la tónica trascendental contiene únicamente los capítulos lógicos que se refieren a la comparación y a la distinción, las cuales deben distinguirse de las categorías.

Terminemos mencionando una concepción teológica de 'lugar' (*locus theologicus*) tal como fue expuesta por Melchor Cano (VÉASE) (Cfr. A. Gardeil, O. P., "La notion du lieu théologique", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, II [1908] 51-73, 246-76, 484-505).

LUKACS (GYÖRGY [GEORG]) nac. (1885) en Budapest, estudió en Budapest y Berlín. En 1919 fue comisario de Instrucción Pública en el Gobierno de Béla Kun; luego se refugió en la Unión Soviética. Al regresar a Hungría, después de la ocupación soviética, fue nombrado, en 1945, profesor de la Universidad de Budapest.

Lukács se dio a conocer primero como teórico de la literatura. Especialmente importante al respecto fue su teoría de la novela, género que, a su entender, permite descubrir ciertas formas sociales típicas en las cuales se une lo particular con lo general. Más tarde Lukács se ha destacado como teórico del marxismo, en el que representa una posición a la vez "ortodoxa" y "heterodoxa", posición que le ha creado algunas dificultades dentro de los teóricos del Partido Comunista, tanto en Hungría como en la Unión Soviética, pero que ha sido celebrada por varios filósofos, especialmente filósofos "occidentales" de tendencia marxista o simpatizantes con el marxismo, como más auténtica y creadora. Lukács ha desarrollado con particular detalle las nociones de objetivación y enajenación; aunque en polémica contra Heidegger, Sartre y otros pensadores considerados como "existencialistas", Lukács ha mostrado ciertas raíces "existenciales" del marxismo; en todo caso, ha tomado el marxismo como una doctrina que se compromete a explicar el hombre y su historia y a orientar la acción humana sin convertirse ni en un neocientificismo ni tampoco en un vago humanismo. Las investigaciones de Lukács al respecto comenzaron ya con su libro sobre la conciencia de clase (VÉASE) y de conciencia en general y han

proseguido en sus obras sobre "el joven Hegel" y sobre el desenvolvimiento del irracionalismo. Este último es presentado por Lukács como un intento de evasión de las realidades sociales y humanas y, en general, como un intento de evasión de la "realidad objetiva" — la cual, por lo demás, incluye en una unidad dialéctica el sujeto y el objeto. Lukács ha insistido en la fecundidad del método dialéctico como método real y no como puro "esquema mecánico"; el método dialéctico auténtico muestra, según Lukács, la insuficiencia del puro "economismo" para la interpretación del hombre y de su historia, pues éstos son más "reales" que ciertas estructuras sociales demasiado pronto esquematizadas y convertidas en moldes rígidos. Dentro de esta realidad del hombre y de la historia se halla incluida la actividad artística. En cuanto conciencia, esta actividad refleja la realidad humana y social y no es independiente de ésta. Pero la realidad humana y social en cuestión es una realidad "viva" sometida a un proceso dialéctico no solamente vivo, sino también "revivificador".

Obras principales: *Die Seele und die Formen*, 1911 (*El alma y las formas*). — *Die Theorie des Romans*, 1916 (*La teoría de la novela*). — *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1923 (*Historia y conciencia de clase*). — *Essays über den Realismus*, 5 vols., 1946-1949 (*Ensayos sobre el realismo*). — *Goethe und seine Zeit*, 1947 (*G. y su época*). — *Der junge Hegel. Ueber die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie*, 1948 (*El joven Hegel. Sobre las relaciones entre la dialéctica y la economía*). — *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, 1954 (*El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*). — *Die Zerstörung der Vernunft*, 1954 (trad. esp.: *El asalto a la razón. La trayectoria irracional de Schelling hasta Hitler*, 1959). — *Beiträge zur Geschichte der Aesthetik*, 1954 (*Contribuciones a la historia de la estética: colección de artículos publicados entre 1924 y 1954*). — *Der historische Roman*, 1955. — *Wider den missverständenen Realismus*, 1958 [este título fue elegido por la editorial; el autor había propuesto: *Die Gegenwartsbedeutung des kritischen Realismus*; temas: el vanguardismo literario, el realismo crítico en la sociedad socialista, etc.]. — *Gesammelte Werke*, 12 vols., 1962 y sigs. (I-IV: *Aesthetik*; V: *Ethik*;

VI: *Der junge Hegel; Die Zerstörung der Vernunft*; VIII: *Zwei Jahrhunderte deutscher Literatur*; IX: *Zur Geschichte des Realismus*; X: *Geschichte des Aesthetik und Problem des Realismus*; XI: *Kleinere philosophische Schriften*; XII: *Frühschriften*). — Véase en francés: *Existencialisme ou marxisme?*, 1948. — Sobre Lukács, M. Merleau-Ponty, "Le marxisme Occidental", Cap. II de *Les aventures de la dialectique*, 1955 (trad. esp.: *Las aventuras de la dialéctica*, 1957). K. Farner, H. H. Holz y otros autores, *G. Lukács zum 70. Geburtstag*, 1955. — H. Althaus, *G. L. oder Bürgerlichkeit als Vorschule einer marxistischen Aesthetik*, 1962.

LUKASIEWICZ (JAN) (1878-1956) estudió en Berlín y Lovaina, enseñó en Lwow (1906-1915) y profesó en Varsovia (1915-1918, 1920-1939). Después de dar, durante la ocupación de Polonia, cursos secretos en Varsovia, pasó a Suiza, a Bruselas y, finalmente, a Dublín, en cuya Academia Real (Royal Irish Academy) profesó desde 1946 hasta su muerte. Uno de los miembros más destacados del grupo de lógicos polacos en el llamado Círculo de Varsovia (VÉASE). Łukasiewicz fue el primero en elaborar una lógica trivalente (en 1920, un año antes de la presentación — independiente — de tal lógica por Emil Post). En 1930, en colaboración con Tarski, y en años subsiguientes en otros diversos trabajos Łukasiewicz extendió la lógica polivalente (v.) a un número infinito de valores. Łukasiewicz se ha distinguido asimismo por sus trabajos en la historia de la lógica: a él se deben las primeras indicaciones para un estudio de la lógica proposicional de los estoicos (1934) y el primer trabajo de conjunto sobre la silogística aristotélica desde el punto de vista de la lógica matemática (1951). La notación simbólica usada por muchos lógicos polacos a que nos hemos referido en el artículo Notación (v.) simbólica se debe a Łukasiewicz, quien comenzó a usarla en 1929.

Escritos principales: *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa. Studium krytyczne*, 1910 (*Sobre el principio de contradicción en Aristóteles. Estudio crítico*). — "O logice trójwartościowej", *Ruch filozoficzny*, V (1920), 169-171 ("Sobre la lógica trivalente"). — "Logika dwuwartościowa", *Przegląd filozoficzny*, XXIII (1921), 189-205 ("Lógica bivalente"). — *Elementy logiki matematycznej*, 1929,

## LUL

2\* ed., 1958 [de los cursos de lógica del autor en la Univ. de Varsovia, 1928/1929, según redacción de Jerzy Stupecki]. (*Elementos de lógica matemática*). — O "znaczeniu i potrzebach logiki matematycznej", *Nauka polska*, X (1929), 604-20 ("Sobre la significación y necesidades de la lógica matemática"). — "Philosophische Bemerkungen zur mehrwertigen Systemen des Aussagenkalküls", *Comptes rendus des séances de la Société des Sciences et des Lettres de Varsovie*, Classe III, vol. XXIII (1930), 51-77 ("Observaciones filosóficas con vista a los sistemas polivalentes del cálculo proposicional"). — "Z historii logiki zdań", *Przegląd filozoficzny*, XXVII (1934), 309-77 ("De la historia de la lógica proposicional". Trad. alemana en "Zur Geschichte der Aussagenlogik", *Erkenntnis*, V [1935-1936], 111-31). — *Aristotle's Sullogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, 1951, 2ª ed., 1957. — "A System of Modal Logic", *The Journal of Computing Systems*, I (1953), — 111-49. — En colaboración con Tarski: "Untersuchungen über den Aussagenkalkül", *Comptes rendus des séances de la Société de Sciences et lettres de Varsovie*, Classe III, vol. XXIII (1930), 1-21.

Véase B. Sobociński, *In Memoriam J. Łukasiewicz (1878-1956)*, 1956 [separata de *Philosophical Studies*, VI (Diciembre, 1956)]. — L. Borkowski y J. Stupecki "The Logical Works of J. Ł.", *Studia logica*, VIII (1958), 7-56.

LULL (RAMÓN). Véase LLULL (RAMÓN).

LUMEN. Véase ILUMINACIÓN, Luz.

LUTERO (MARTÍN) [Martin Luther] (1483-1546) nació en Eisleben (Sajonia) y estudió en las escuelas de Magdeburgo y Eisenach, ingresando luego en la Universidad de Erfurt, donde estudió jurisprudencia y comenzó a familiarizarse con la filosofía y la teología, en particular Aristóteles y algunas tendencias occamistas. En 1505 ingresó en el convento de los Ermitaños de San Agustín, de Erfurt, y se ordenó sacerdote en 1507. En 1508 fue asignado a la Universidad de Wittenberg, continuando sus estudios de teología; tras una visita a Roma, que le impresionó grandemente por estimar que reinaba en los altos medios eclesiásticos excesiva laxitud espiritual, se doctoró en teología en Wittenberg y comenzó a profesar en la Universidad de esta ciudad. En 1517, con motivo de la predicación del dominico Johann Tetzel en

## LUT

Wittenberg y de la dispensación por el mismo de indulgencias en Sajonia, clavó en la puerta de la Iglesia del castillo de Wittenberg 95 tesis contra las indulgencias, pero no contra la autoridad de Roma. En 1518 fue llamado a Roma para dar una explicación de las 95 tesis, pero por la intervención de las autoridades universitarias y de Federico, Elector de Sajonia, se le dispensó de ir a Roma y en vez de ello recibió la visita del legado papal, Tomás de Vio, el Cardenal Cayetano (v.). Éste exigió de Lutero una retractación completa, pero Lutero se negó a retractarse a menos que se le probara que estaba equivocado a base de las Escrituras. En 1519, en el curso de una disputa pública en Leipzig con el teólogo Johann Maier von Eck (1486-1543), que se había opuesto a Lutero el año anterior, Lutero se reafirmó en sus opiniones, y en 1520 escribió sus tratados *Mensaje a la nobleza cristiana de la nación alemana*, contra los abusos de la Iglesia y en favor de reformas; *El Cautiverio de Babilonia de la Iglesia*, proponiendo reformas de carácter sacramental, y *La libertad del cristiano*, en el que destacaba el carácter preponderante de la fe para la salvación. Estos tratados, que marcaban la separación de Lutero de Roma, contenían algunas de las ideas ya expresadas por Lutero desde 1513 aproximadamente y en sus lecciones sobre los *Salmos*, las *Epístolas a los Romanos* y a los *Gálatas* y en las disputas académicas sobre la impotencia de la voluntad humana sin la gracia y contra la teología escolástica. En 1520 el Papa Pío X lanzó la bula *Exsurge Domine* condenando las doctrinas de Lutero. Lutero rechazó la bula papal y en 1521 fue excomulgado formalmente. El mismo año tuvo lugar la Dieta de Worms, en la cual las opiniones estuvieron divididas, pero aunque al final la Dieta lanzó un edicto ordenando que se hiciera prisionero a Lutero, éste fue amparado por sus amigos, que lo pusieron a salvo en el castillo del Elector de Sajonia, Federico III, donde Lutero tradujo el *Nuevo Testamento* al alemán y comenzó la traducción al alemán de la *Biblia* entera, trabajo que terminó en 1531. En 1524 tuvo lugar la polémica entre Lutero y Erasmo de que hemos hablado en el artículo ALBEDRÍO (LIBRE); contra el tratado sobre el libre albedrío, de Erasmo, Lutero es-

## LUT

cribió su *De servo arbitrio*. En 1529 Lutero se entrevistó con Zwinglio, pero no consiguieron llegar a un acuerdo para unificar sus respectivos movimientos de reforma. En 1530 se reunió en Augsburgo la Dieta imperial. Representando a Lutero habló en favor de su reforma Melancthon (VÉASE), el cual sometió a la Dieta la profesión de fe luterana conocida con el nombre de "Confesión de Augsburgo", principio del luteranismo.

En algunos artículos de la presente obra, especialmente en los que tratan de conceptos relativos a filosofía de la religión y teología (Cfr. "Cuadro sinóptico" al final), hemos locado varios puntos pertinentes a las doctrinas de Lutero. Limitémonos a indicar aquí que en el luteranismo es fundamental la doctrina de la "justificación por la fe", que es común a todas las Iglesias luteranas (el propio Lutero no usó el adjetivo 'luterano', sino el adjetivo 'evangélico'). La salvación es producida sólo por la gracia (v.) hecha posible por la redención obrada por Jesucristo. El fundamento de la creencia son sólo las Escrituras; por ellas el individuo humano se comunica con Dios. En algún sentido, Lutero extremó los aspectos anti-pelagianos de San Agustín, a quien Lutero consideraba como el auténtico intérprete de San Pablo. Lutero sostenía que la corrupción introducida por el pecado original fue absoluta; la "caída" representó una completo depravación de la persona humana. Así, el albedrío es siervo y no libre. Desde el punto de vista más estrictamente filosófico, interesa advertir que las ideas de Lutero estaban en la línea de los autores que, siguiendo algunas de las tendencias del occamismo, consideraban la *potentia* de Dios como *absoluta* y diluían o negaban la noción de una *potentia ordinata*. Con ello se une una separación casi completo entre la fe y las obras, entre la religión y la ética, así como una negación de la teología natural. Se ha subrayado con frecuencia que ejercieron gran influencia sobre Lutero los comenlarios a las *Sentencias*, de Gabriel Viel (v.), y varias de las ideas que aparecen en esto obra: el voluntarismo, la concepción de la gracia como una realidad, prenda o "cosa" dada por Dios, y el razonamiento de *potentia absoluta*.

De las ediciones de obras de Lutero mencionamos la de Erlangen, 67

## LUT

vols. (en alemán), 33 vols. (en latín) y 19 vols. (de correspondencia), y la edición crítica de Weimar (desde 1883). — De la inmensa biografía sobre L., desde varios puntos de vista, nos limitamos a destacar: H. Denifle, *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung*, 1904. — A. Jundt, *Le développement de la pensée religieuse de Luther jusqu'en 1517*, 1905. — H. Grisar, *Luther*, 3 vols., 1911-1912, 3ª ed., 1924-1925. — Id., id., *Lutherstudien*, 6 fasc., 1921-1923. — H. Strohl, *L'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515*, 1922. — Lucien Fèbvre, *Un destin: Martin Luther*, 1928, nueva ed. 1951. — Paul Vignaux, *Luther, commentateur des Sentences [Livre I, distinction XVII]*, 1935 [Études de philosophie médiévale, 21]. — H. H. Kramm, *The Theology of M. Luther*, 1949. — José Luis L. Aranguren, *El protestantismo y la moral*, 1954, especialmente Sección II. — W. Link, *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie*, 1955. — P. Althaus, *Die Theologie M. Luthers*, 1962. — B. A. Gerrish, *Grace and Reason: A Study in the Theology of Luther*, 1962.

**LUTOSLAWSKI (WINCENY)** (1863-1954) nac. en Cracovia, profesó en diversos países (Italia, Francia, Inglaterra, Suiza, EE. UU.) hasta que fue nombrado, en 1919, profesor en la Universidad de Wilna. Lutoslawski es conocido en los países del Occidente de Europa y en América principalmente por sus investigaciones sobre el origen y desarrollo de la lógica de Platón. Tales investigaciones constituyen, empero, sólo un aspecto de sus numerosos trabajos sobre el pensamiento filosófico antiguo y moderno. Desde el punto de vista sistemático, puede considerarse a Lutoslawski como un pensador ecléctico. Influido por Teichmüller (VÉASE), por el mesianismo polaco (sobre todo por Towiański), por el catolicismo, por Leibniz y por Locke, Lutoslawski desarrolló una filosofía de tipo monadológico-idealista en la cual no solamente se analizaba el problema de las individualidades metafísicas últimas, sino también el de las individualidades humanas y el de las comunidades humanas en tanto que forman, por sus tradiciones y su historia, ciertas "individualidades colectivas" susceptibles de combinarse, sin perder sus rasgos peculiares, en una comunidad universal.

Obras en polaco: *Z dziedzinymyśli*,

## LUX

1900 (*Del dominio del pensamiento*). — Eleusis, 1903. — Logika, 1905. — *Ldzkość Odrodzenia*, 1910 (*La humanidad regenerada*). — *Wojna wszechświatowa*, 1920 (*La guerra mundial*). — *Praca narodowa*, 1922 (*La tarea nacional*). — *Niesmiertelność duszy in wolność woli*, 3ª ed., 1925 (*La inmortalidad del alma y la libertad de la voluntad*). — *Tajemnica powszechnego dobrobytu, zarys teorii gospodarstwa narodowego*, 1926 (*El misterio del bienestar general y bosquejo de la teoría de la economía nacional*). — Varias de las obras en polaco fueron traducidas a otros idiomas, casi siempre con correcciones del autor. Lutoslawski escribió asimismo obras en idiomas distintos del polaco. Entre las obras en alemán, inglés y francés (traducidas y no traducidas), destacamos las siguientes: *Ueber die Grundvoraussetzung und die Konsequenz der individualistischen Weltanschauung*, 1898. — *Seelenmacht. Abriss einer zeitgemässen Weltanschauung*, 1899. — *Unsterblichkeit der Seele*, 1909, 3ª ed., 1925. — *Der wiedergeborene Mensch*, 1910. — *Das Geheimnis des allgemeinen Wohlstandes*, 1926. — *The Origin and Growth of Plato's Logic*, 1897. — *Between East and West*, 1907. — *The World of Souls*, 1924. — *The Knowledge of Reality*, 1930. — *L'État national*, 1917. — *La conscience nationale*, 1919.

LUX. Véase ILUMINACIÓN, Luz.

LUZ. Nos ocuparemos en este artículo del concepto de luz en varias doctrinas y corrientes, destacando, según los casos, uno o varios aspectos — mítico, teológico, metafísico, científico. Trataremos no sólo del concepto de luz, sino también de lo que puede llamarse "la metáfora de la luz". Tocaremos brevemente el problema de la llamada "iluminación", o también "iluminación divina", pero reservamos el artículo ILUMINACIÓN para una exposición más adecuada de este problema.

En los textos griegos más interesantes para nuestro asunto, el vocablo usado es φῶς. Ésta es la forma ática; otros formas son φῶς, φῶς (que se encuentran en Homero, donde nunca aparece φῶς). El término λύκη fue usado una sola vez (en Macrobio, *Saturnalia Convivia*, I, 13, 37), y es, al parecer, una contracción del compuesto λυκηγενής, nombre con el cual se designaba a veces a Apolo. En los textos latinos que nos interesan se usan los términos *lux* y *lumen*. Éstos son a veces usados como sinónimos,

## LUZ

pero a veces *lux* significa una fuente luminosa y *lumen* los rayos emanados de esta fuente — la luz producida por la fuente luminosa. El vocablo más frecuentemente usado es *lumen*, en expresiones tales como *lumen naturale*, *lumen intelligibile*, *lumen gratiae*, pero *lux* no es infrecuente, como lo muestran las expresiones *lux gloriae*, *lux intelligibilis* y otras semejantes.

Ya en algunos de los pueblos primitivos había aparecido lo que puede llamarse la metáfora de la luz. Según indica Franz Cumont (*op. cit. infra*), esta metáfora se halla presente en las viejas creencias sobre el destino de los muertos, ligadas a la concepción o, mejor dicho, a la imagen del universo. Se vincula el destino individual con una estrella en el cielo y con su luz —brillante o pálida—; se desarrolla la idea de la inmortalidad astral desde Persia y Babilonia hasta los pitagóricos; se identifica la luz con la vida; se transmiten los ritos de la purificación, concebida como una iluminación. Y ello de tal modo que cuando tales concepciones y creencias son recogidas por la tradición filosófica griega (aun cuando la filosofía se opone con frecuencia a las viejas creencias), no deja de acarrear a su vez la antigua tradición mítica de la luz como principio superior, purificador, signo de un destino elevado, virtuoso y favorable. Desde este ángulo puede ser concebida la idea del Sol como luz inteligente, φῶς νοετόν, como principio que conduce el movimiento del mundo y como razón directriz del mundo. Con lo cual es posible afirmar que "el principio vital que nutre y hace crecer nuestra envoltura material es lunar, en tanto que el Sol produce la razón" (*op. cit. infra*, pág. 180).

La idea de una luz infinita, situada más allá de los límites del mundo visible, y en donde las almas gozan de eterno reposo, fue propuesta por varios filósofos, especialmente después de Aristóteles, así como por Padres de la Iglesia, como San Basilio y San Agustín. Este último comparó a Dios con una luz incorpórea infinita. Según Cumont, la idea del "cuerpo glorioso" o "cuerpo vestido de luz" —distinto de la idea del "cuerpo de fuego"— forma asimismo parte de una historia de la idea de la luz. Lo mismo ocurre con la noción de transfiguración —tanto del alma como del

## LUZ

mundo— hasta el punto de que "la iluminación es el signo sensible de una comunicación de la vida divina" (*op. cit.*, pág. 430).

Platón usó la noción —y la metáfora— de la luz en diversos pasajes de su obra. Werner Beierwaltes (*op. cit. infra*) menciona a este respecto las referencias a la luz como medio que hace posible la percepción. Tal luz no es sólo "física". En efecto, la luz procede tanto de una fuente exterior —el Sol— como de una "fuente interior" — el ojo (*Tim.*, 68 A). Hay que tener en cuenta, además, las referencias de Platón al Sol como ejemplo del Bien, al conocimiento como "visión" y a la mera opinión como "ceguera" (*Rep.*, 508 D, 518 A; Cfr. también 473 E y 515 E). La idea de la luz como fuente o como medio de conocimiento, así como la concepción de la luz como manifestación del conocimiento o de la verdad, ejerció gran influencia en la teología cristiana, especialmente la de inspiración platónica y neoplatónica.

Abundantes son las referencias a la luz en Plotino. Algunas veces se trata de la luz "física"; Plotino manifiesta que ésta se transmite instantáneamente (*Enn.*, IV, iii, 10); que se propaga en línea recta (IV, v, 2). La luz, dice Plotino, no se halla en el cuerpo iluminado, sino que viene del cuerpo luminoso (IV, v, 7). Otras veces Plotino se refiere a la "luz inteligible", pero hay que observar que es difícil establecer una distinción entre ambas especies de luz en dicho autor. La luz "física" o luz sensible es, ciertamente, una imagen del mundo inteligible (V, ix, 1). Por otro lado, puesto que lo sensible es "disminución" y "alejamiento" de algo inteligible, puede considerarse que la luz en sentido propio es algo inteligible; en suma, que es inmaterial, indivisible e incorpórea (IV, iv, 8 y IV, v, 7).

Hemos tratado de la doctrina maniquea de la Luz en el artículo MANIQUEÍSMO. Consideremos ahora el modo como la noción de luz aparece en varios pasajes de las Escrituras.

En *Salmos* XXXV [XXXVI en la numeración de la Biblia hebrea], 10 se lee "Por tu luz veremos luz" (en la traducción de la Vulgata: *In lumine tuo vidibimus lumen*). En *Salmos* XXVI [XXVII], 1 se dice: "Yahvé es mi luz". En *Isaías* IX, 1 se habla de que "el pueblo que marchaba en las

## LUZ

tinieblas ha visto una gran luz. . . una gran luz ha resplandecido". Dios aparece aquí como luz. Lo mismo en el Evangelio de San Juan (I, 1-9): Dios es descrito como la Vida, y ésta como la luz de los hombres. Juan vino justamente como testigo para rendir "homenaje a la luz"; no era la luz misma, sino "el testigo de la luz". Y "el Verbo era la verdadera luz que ilumina a todo hombre". En el Evangelio de San Mateo (VI, 22) se dice que "la lámpara del cuerpo es el ojo". Cuando el ojo está sano, todo el cuerpo está en la luz. Cuando está enfermo, todo el cuerpo está en las tinieblas. Pero si hay tinieblas "en la luz que hay en ti" (la luz espiritual del alma), entonces habrá ceguera completa, mucho mayor que la ceguera del ojo. En la Epístola a los Hebreos, el Hijo de Dios es descrito como alguien que "resplandece" de la gloria del Padre. En la Epístola a los Efesios (V, 8-9) se lee: "Antaño erais tinieblas, pero ahora sois luz en el Señor; obrad como hijos de luz, pues el fruto de la luz consiste en toda bondad, justicia y verdad." En la Epístola a los Romanos (XIII, 11) se dice: "Despojémonos de las obras de tinieblas y revistamos las armas de la luz." Hay otras referencias a "los hijos de la luz" (por ejemplo, en San Lucas, XVI, 8) — una expresión de la que se ha hablado asimismo en relación con la secta descrita por los "Manuscritos del Mar Muerto", por muchos identificadas con los esenios.

Nos hemos extendido sobre estas referencias para mostrar que la importancia que adquirió el concepto de luz en la teología cristiana tenía un amplio fundamento en las Escrituras. La importancia creció cuando se incorporaron a las especulaciones teológicas conceptos derivados del pensamiento griego. Fundamental fue en este respecto el platonismo y el neoplatonismo, pero no debe olvidarse que en ciertas elaboraciones posteriores el motivo de la luz arrancó asimismo de Aristóteles, sobre todo en cuanto que el entendimiento activo fue comparado por el Estagirita con una luz. Se puede añadir a eso la concepción de una "luz natural", de lo que Cicerón llamó *naturae lumen*, identificada con "las simientes innatas de las virtudes" (*semina innata virtutum*). Tenemos, pues, que se cruzan muy diversos motivos en esas

## LUZ

concepciones de la luz o que usan la noción o la metáfora de la luz. En la mayor parte de los casos la base es la comparación de Dios con la luz, con una infinita e inextinguible fuente luminosa. Orígenes escribió que la luz "es el poder espiritual de Dios". En otros casos, pero íntimamente ligada con la anterior concepción, se insiste sobre "la luz del alma", la cual puede cegarse con las tinieblas. Pero Dios ilumina el entendimiento de los que son capaces de recibir la verdad. La luz aparece en este caso como condición de visión (espiritual). La luz, en suma, "deja ver".

Tanto en el neoplatonismo como en buena parte de la Patrística (sobre todo la de inspiración helénica), la luz inteligible es identificada con el ser o, mejor, con su fuente. La luz no es entonces meramente un ámbito o condición de visión, sino el acto mismo de la irradiación a que nos hemos referido al hablar del concepto de procesión (VÉASE). Muchos Padres y Doctores de la Iglesia concibieron el Espíritu como un foco de luz que crea un ámbito luminoso, el cual alcanza a todos los seres, un foco inagotable que —al modo de la Unidad neoplatónica— es concebido por analogía con los rayos solares. El Espíritu irradia luz inteligible e ilumina las almas, vueltas hacia él por su verdadera naturaleza. Esta iluminación está ligada también con la purificación; solamente ésta permite al alma situarse en el ámbito de la Verdad y, al mismo tiempo, de la Vida. Por eso el Espíritu Santo es llamado Luz inteligible. Esto no agota, ciertamente, su definición, pero constituye uno de sus "nombres" —en el sentido que tiene la expresión 'nombres de Dios'— (véase especialmente, para el concepto de la luz en el Pseudo-Dionisio, *De div. nom.* [701 A]), donde la luz —inteligible— es como el Bien situado más allá de toda luz —en sentido corriente—, por ser fuente, *πηγή*, de toda irradiación, no pudiendo, pues, llamársele luz [701 B] si no es analógica o, mejor, metonímicamente).

Abundantes fueron asimismo durante la Edad Media las referencias a la luz en el sentido antes apuntado. Así, por ejemplo, Abengabirol consideró en su *Fuente de la Vida* la luz y su difusión como modelos de producción de la realidad. Especialmente interesante para nuestro tema

## LUZ

es la filosofía de la luz de Roberto Grosseteste, en la cual encontramos mezcladas las nociones neoplatónicas —derivadas especialmente del *Liber de causis* (véase)— y patristicas con otras de carácter "científico". Así, dicho filósofo considera en su tratado *Sobre la luz* que la luz es algo creado por Dios después de la materia prima. Esta luz se difundió por sí misma produciendo el espacio y las cosas que se encuentran en él. Grosseteste llama *lux* a la fuente de la luz, y *lumen* a la luz irradiada —terminología adoptada por San Buenaventura y por Duns Escoto entre otros. La luz de que habla Grosseteste es una luz simple, que carece de dimensiones, pero que se multiplica a sí misma infinitamente a fin de engendrar cantidades finitas. De ahí la importancia de la óptica (o "perspectiva"), que examina la luz como una forma de lo corporal (*forma corporeitas*) y como primer principio efectivo del movimiento de las cosas naturales. Según Roberto Grosseteste, la luz se propaga instantáneamente. Importante es en su doctrina óptica la correlación matemática que establece entre la intensidad de la luz y la densidad de la materia extensa.

De las concepciones teológicas y metafísicas hemos pasado a las físicas. Estas últimas no son desdeñables en la Edad Media, pero, como luego veremos, las doctrinas físicas y propiamente científicas de la luz tienen un papel más destacado en la Edad Moderna. Por lo demás, en lo que toca a la Edad Media el asunto es complejo, porque a veces parece que se habla de la luz en sentido físico en un lenguaje parcialmente procedente de la teología (Roberto Grosseteste) y a veces parece que se habla de la luz en sentido casi exclusivamente teológico —luz divina, iluminación, irradiación inteligible, Fuente de Luz, etc.— en un lenguaje en parte prestado de descripciones de índole física (Abengabiról, muchos escolásticos). Por sí la complejidad fuera poca, a los aspectos teológico y físico se añaden los aspectos gnoseológicos; estos últimos, además, predominan con frecuencia al hablarse de la luz como conocimiento. Tratamos en parte este asunto en el artículo sobre la noción de Iluminación, en particular con referencia a la tradición agustiniana, pero también en

## LUZ

relación con concepciones tomistas. Aquí ampliaremos la información proporcionada en dicho artículo introduciendo varias expresiones usadas por escolásticos relativas a la luz como conocimiento.

El término generalmente usado es *lumen*. Hay muchas clases de *lumen*: el *lumen angelicum* o luz del conocimiento poseído por los ángeles; el *lumen divinae revelationis*, llamado también *lumen fidei*, o luz dada en la revelación divina o en la creencia sobrenatural; el *lumen intellectuale*, llamado también *lumen intelligibile*, o luz suprasensible o de la naturaleza racional, que corresponde tanto a los hombres como a los ángeles en cuanto ambos participan de la luz increada (*lumen increatum*) que contiene en su seno las "razones eternas"; el *lumen naturale*, llamado también *lumen con-naturale*, *lumen naturae* y *lumen naturalis rationis*, o luz natural de la razón humana; el *lumen supernaturale*, llamado también *lumen excedens lumen naturalis rationis*, o luz sobrenatural de la razón humana (para estas y otras expresiones, véase Ludwig Schütz, *Thomas-Lexicon*, s.v. *Lumen*, con referencias precisas a las obras de Santo Tomás donde se habla de *lumen*; véase también la misma obra, s.v. *Lux*). Puede haber, además (Cfr. S. Buenaventura, *De reductione artium ad theologiam*, 1-6) cuatro especies de *lumen*: el *lumen artis mechanicae* o *lumen exterius*, "el cual ilumina la mente con respecto a las figuras de arteificio"; el *lumen cognitionis sensitivae* o *lumen inferius*, "el cual nos ilumina con respecto a las formas naturales"; el *lumen cognitionis philosophical* o *lumen interius*, "el cual ilumina para la investigación de las verdades inteligibles"; el *lumen sacrae Scripturae* o *lumen superius*, "el cual ilumina para conocer la verdad salvadora". Puesto que toda iluminación del conocimiento es interna (*omnis illuminatio cognitionis interna [est]*) (*op. cit.*, 1), y procede de la "luz fontanal", toda *lumen* viene de arriba (*lumen desursum descendens*) (*op. cit.*, 6) y, por tanto, las cuatro mencionadas especies de luz vienen de arriba. Lo mismo ocurre con las modificaciones de esta luz, las cuales son seis: la luz de la Sagrada Escritura, la luz de la percepción sensible, la luz del arte mecánica, la luz de la filosofía racional, la luz de la filosofía

## LUZ

natural y la luz de la filosofía moral. A estas seis modificaciones de la luz se agrega una séptima: la llamada iluminación de gloria, *illuminatio gloriae*.

Consideremos ahora de nuevo especialmente la noción de "luz natural" o "luz de la razón". Tanto durante la Edad Media como durante la Edad Moderna se disputó grandemente acerca de su origen. Remitimos de nuevo al concepto de Iluminación. Señalemos ahora sólo que mientras algunos autores estimaban que la "luz natural" arraigaba directamente en la "iluminación divina", otros autores estimaban que era una luz en cierto modo "autónoma", por cuanto, aunque procedente en último término de Dios, no necesitaba la ayuda de la fe. La primera de estas dos concepciones puede designarse, en general, como "agustiniana"; la segunda, también en general, como "tomista". En la primera domina la noción de evidencia directa de las "verdades eternas"; en la segunda, la noción de abstracción de universales a partir de las impresiones sensibles.

Las dos concepciones en cuestión se encuentran —y a veces se entrecruzan— durante la época moderna, pero cuando menos en el siglo XVII y en autores usualmente considerados como "racionalistas" predomina la concepción "agustiniana". "La insistencia de San Agustín en comenzar con el examen de sí mismo —escribe J. H. Randall, Jr.—, con la estructura del conocimiento y sus implicaciones, tal como lo hallamos en la conciencia, se convirtió, apenas Descartes prestó atención a ella, en el punto de partida de la principal corriente de la filosofía moderna. Ésta ha empezado donde San Agustín empezó, con el hecho del conocimiento, no donde Aristóteles empezó, con el mundo de las cosas... En ciencia lo llamamos el uso de la hipótesis...; en filosofía lo llamamos la 'filosofía crítica' o 'idealismo'. Y toda la gran corriente de la filosofía moderna... aparece como una elaboración de este método agustiniano" (*The Career of Philosophy*, 1962, pág. 29). La concepción aristotélico-tomista persistió, paradójicamente, en ciertas corrientes "empiristas", aunque muchas de éstas tienen su fundamento en la lógica terminista occamiana. Ello no significa que todos los autores "racionalistas" sean en este sentido "agustinianos".

## LUZ

Pero la idea de una "luz interna" capaz de aprehender las "verdades eternas" (o, cuando menos, de reconocer una idea verdadera por medio de una "evidencia interna") aparece, por ejemplo, en la concepción de Descartes de la *lumière naturelle en Princ. Phil.*, I, 30, cuando Descartes escribe que esta luz "no percibe jamás ningún objeto que no sea verdadero... en lo que conoce clara y distintamente". También aparece en Leibniz cuando este autor distingue bastante precisamente entre *lumière naturelle* y *lumière révélee*. La *lumière naturelle* permite, según Leibniz, reconocer la verdad de los axiomas de la matemática ("Lettre sur ce qui passe les sens et la matière"; Gerhardt, VI, 495).

Sería largo enumerar siquiera los principales momentos en que se hace uso de la noción de "luz" en alguno de los sentidos antes apuntados. Nos limitaremos a aludir a los platónicos de Cambridge (VÉASE) y a su idea de la "Luz del Señor" (*the Candie of the Lord*).

Algunos de los "románticos alemanes" (Friedrich Schlegel, Franz von Baader, Schelling, etc.) usaron el concepto de luz en sus elucubraciones sobre las relaciones entre la Naturaleza y El Espíritu. En sus primeras especulaciones metafísicas sobre la Naturaleza Schelling presentó la luz como una especie de "medio" (como un "éter") en el cual se movía el "alma universal" (*Weltseele*). En su doctrina de las "potencias" (*Potenzen*) —las cuales eran concebidas como grados en el proceso de diferenciación de lo Absoluto— el mismo autor introdujo la noción de luz como una de las "potencias" de la Naturaleza; la Naturaleza, proclamó Schelling, se manifiesta en tres "unidades", que son la Pesantez, la Luz y el Organismo (véase especialmente *Über die Verhältnisse des Idealen und Realen in der Natur oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an der Prinzipien der Schwere und des Lichts*, un escrito incluido en la edición de 1806 de la obra *Von der Weltseele*, etc., originariamente publicada en 1798). Hegel se ocupó de la noción de luz en la Parte II (*Naturphilosophie*) del *System der Philosophie* (*Werke*, ed. H. Glöckner, IX, págs. 155 y sigs.). Según Hegel, el concepto de luz puede determinarse *a priori* como la idealidad de la mate-

## LUZ

ria, a diferencia de la gravedad, la cual representa la realidad de la materia. La luz es como el cimiento del mundo material; es "el poder de ocupación espacial" y "la actualidad como posibilidad transparente". Por medio de la luz se hace visible lo que hay. Hegel indica que "la luz primaria" de la cual están hechos el Sol y las estrellas debe distinguirse del calor. La luz es "lo absolutamente liviano". La luz no puede separarse en diversas masas, siendo, por tanto, continua y no discreta.

Terminaremos este artículo refiriéndonos a diversas concepciones científicas modernas sobre la naturaleza de la luz. Ésta ha sido considerada por lo general como una forma de energía. Pero se trata de saber qué "naturaleza" tiene esta energía. Dos posibilidades fundamentales se presentan al respecto: que la luz sea o de índole corpuscular u ondulatoria. La concepción corpuscular de la luz fue defendida por Descartes en su *Dioptrique* y por Newton en su *Opticks*. Sin embargo, Newton no descartó por entero la posibilidad de una concepción ondulatoria y aun pareció anticipar la teoría de una concepción corpuscular-ondulatoria. La autoridad de Newton pesó grandemente por un tiempo en la aceptación de la doctrina corpuscular, pero Christian Huygens dio tan satisfactoria explicación de los fenómenos de refracción, doble refracción y reflexión de la luz a base de una concepción ondulatoria, que esta última se impuso durante largo tiempo. Contribuyeron a la general aceptación de la concepción ondulatoria los trabajos de Thomas Young y de A. J. Fresnel sobre interferencia y difracción. La concepción ondulatoria chocaba con una dificultad: la de obligar a postular la existencia de un "éter luminífero" sin el cual parecía imposible explicar el fenómeno de transmisión de la luz, pero la idea de "éter" no era todavía a la sazón anatemata en la teoría física. James Clark Maxwell presentó una teoría electromagnética de la luz. La luz era, según ello, una forma de radiación electromagnética en ondas. Las ecuaciones de Maxwell-Hertz fueron acogidas como un progreso indudable en la teoría física de la luz.

A fines del siglo XIX el intento de explicación del llamado "efecto fotoeléctrico" (la despedida de electrones

## LUZ

de ciertos metales, como el berilio y el sueno, al incidir en ellos un rayo de luz) condujo a Einstein a proponer una teoría corpuscular de la luz. Se habló desde entonces de "cuantos de luz" (llamados por Lewis, en 1926, "fotones"), los cuales, por lo demás, poseen energía y pueden considerarse como poseyendo un carácter "ondulatorio". Desde Einstein (y Planck) la teoría física de la luz ha estado íntimamente ligada a las vicisitudes experimentadas por los estudios de la estructura del átomo. Hacia 1923, especialmente después de los trabajos de Arthur H. Compton, se planteó el problema de si la luz no tendría una "doble naturaleza": corpuscular y ondulatoria. En efecto, mientras la teoría corpuscular explicaba muchos fenómenos de la llamada "óptica corpuscular", sólo la teoría ondulatoria parecía poder explicar ciertos fenómenos de la llamada "óptica física". Algunos autores se conformaron con este "dualismo"; otros, lo estimaron inaceptable; otros trataron de explicarlo por medio de la noción de "complementaridad" (VÉASE). Dada la naturaleza de la presente obra no podemos entrar en detalles al respecto y no porque el examen de la estructura y la "lógica" de las teorías físicas no sea filosóficamente interesante e importante, sino porque el estudio de la cuestión obligaría a salirse de las intenciones principalmente sintéticas que nos guían. Apuntaremos únicamente que se ha estudiado la posibilidad de considerar la materia y la luz como dos formas distintas de energía.

La obra de Frank Cumont referida en el texto es: *Lux Perpetua*, 1949 (reelaboración de su obra *Afterlife in Roman Paganism*, 1923). — La obra de Werner Beierwaltes es: *Lux intelligibilis. Untersuchungen zur Lichtmetaphysik der Griechen*, 1957 (Dis.). — Para la idea, simbolismo y vocabulario de la luz entre los antiguos, en la época helenística y en los *Salmos* véanse las siguientes obras: G. Nagel, Ch. Virolleaud, K. Kerenki et al., *Alte Sonnenkulte und die Lichtsymbolik in der Gnosis und im frühen Christentum*, 1943, ed. Olga Fröbe-Kapteyn [Éranos Jahrbuch]. — Franz-Norbert Klein, *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien un in den hermetischen Schriften. Untersuchungen zur Struktur der religiösen Sprache der hellenistischen Mystik*, 1902. — Augustinus M. Gierlich, *Der Lichtge-*

## LUZ

*wanke in den Psalmen. Eine terminologischexegetische Studie*, 1940 [Freib. Theologische Studien, 58]. — Para diversas concepciones de la luz como "luz divina", "luz natural", etc. en la Edad Media y comienzos de la época moderna: Franz Sardemann, *Ursprung und Entwicklung der Lehre vom Lumen rationis aeternae, lumen divinum, lumen naturale, rationes seminales, veritates aeternae bis Descartes*, 1902 (Dis.). — Hans André, *Licht und Sein. Naturphilosophische Betrachtungen über den ontologischen Offenbarungssinn des Lichtes und die metaphysische Grundlagen der Ästhetik*, 1962. — Para las concepciones medievales, véase además: Clemens Baumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts*, 1908 [Beitriige zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, III, 2], especialmente págs. 357-514. — L. Baur, *Die Philosophie des Robert Grosseteste*, 1917 [Beitriige, XVIII]. — Véase asimismo la bibliografía del artículo ILUMINACIÓN; además: M. Henel, *Die Lehre vom Lumen naturale bei Thomas von Aquin, Bonaventura und Duns Scotus*, 1928. — Sobre luz y verdad: Hans Blumenberg, "Lient als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung", *Studium Generale*, X (1957), 432-47. — Sobre teorías físicas de la luz: Ch.-E. Papanastassiou, *Les théories sur la nature de la lumière de Descartes à nous jours et l'évolution de la théorie physique*, 1935. — Cortés Pla, *El enigma de la luz*, 1949. — Para las concepciones de la luz en las últimas décadas nos limitamos a mencionar: W. H. Bragg, *The Universe of Light*, 1933 y L. de Broglie, *Nouvelles perspectives en*

## LUZ

*crophysique*, 1956, Parte II. Muchas obras sobre la estructura atómica y nuclear tratan del "problema de la luz".

LUZ Y CABALLERO (JOSÉ DE LA) (1780-1862) profesó en el Colegio de El Salvador, de La Habana. Influído por Aristóteles, Bacon y Locke, prosiguió el movimiento de renovación intelectual iniciado en Cuba por el P. José Agustín Caballero y el P. Félix Várela, y se dirigió no sólo contra la persistencia del escolasticismo, sino también y muy especialmente contra el eclecticismo de Victor Cousin, que había penetrado en Cuba y fue defendido por Manuel y José Zacarías del Valle. Luz considera que la filosofía de Cousin tiende a una conservación y justificación de todo lo existente y, por lo tanto, también de las doctrinas e instituciones que el autonomismo cubano pretendía eliminar por entero. Pero el empirismo de Luz y Caballero no se detiene en un mero sensualismo, sino que considera la filosofía esencialmente como una ciencia de los valores y, por ello, como el acceso necesario a la intuición de los valores religiosos. La coincidencia de la verdad religiosa y la filosofía no es, por consiguiente, el producto de una forzada asimilación y conciliación de doctrinas, sino la manifestación de dos aspectos de la realidad que tienen su último fundamento en la verdad de Dios.

Entre sus trabajos filosóficos figuran, además del *Curso de filosofía* de 1839-1843, la *Impugnación al examen de Cousin sobre el Ensayo del*

## LWO

*entendimiento humano de Locke*, publicado en la *Revista de Cuba*, t. VI y VII. — Edición de *Obras completas* en la Biblioteca de Autores Cubanos de la Universidad de La Habana según el siguiente esquema: I (*Aforismos*); II (*Filosofía docente*); III (*Filosofía polémica*); IV (*Educación*); V (*Ciencias*); VI (*Literatura y Sociedad*); VII (*De la vida última. Epistolario u diarios*); VIII (*Traducciones*); IX (*Documentos*). Hasta ahora han aparecido los siguientes volúmenes: *Aforismos*, 1945. — *De la vida íntima*, 1945. — *Escritos literarios*, 1946. — *La polémica filosófica* (I: *Cuestión de método*, 1946; II: *Sobre el eclecticismo*, 1946; III: *Ídem*, 1947; IV: *Ideología moral-religiosa y moral utilitaria*, 1948; V, 1948). — En la polémica filosófica se incluyen asimismo escritos de los otros participantes, tales como José y Manuel Zacarías González del Valle, Antonio Bachiller y Morales, Félix Várela, el Presbítero Francisco Ruiz, Gaspar Betancourt Cisneros ("El Lugareño"), Tomás de la Victoria, etc. — Véase José Ignacio Rodríguez, *l. de la Luz y Caballero*, 1874. — Manuel Sanguily, *l. de la Luz y Caballero*, 1890. — Enrique Piñeyro, *l. de la Luz y Caballero*, 1903. — R. Agramonte, *José de la Luz y la filosofía como ciencia de la realidad*, 1946. — Íd., íd., "Implicaciones de la polémica filosófica de La Habana", *Cuadernos Americanos*, IX, 2 (1950), 87-116. — Véanse también los libros de Medardo Vitier y Roberto Agramonte sobre filosofía en Cuba mencionados en la bibliografía del artículo FILOSOFÍA AMERICANA.

LWOW o LEMBERG (ESCUELA DE). Véase TWARDOWSKI (KAZIMIERZ).