

JOSE FERRATER MORA

**DICCIONARIO
DE
FILOSOFIA**



MONTECASINO

N

N. La letra "N" es usada por Lukasiewicz para representar la conectiva 'no' o negación (VÉASE), que nosotros simbolizamos por '—'. 'N' se antepone, como '~', a la fórmula, de modo que '— p' se escribe en la notación de Łukasiewicz 'Np'.

NAASENOS. Véase GNOTICISMO.

NADA. Bergson ha declarado que la idea de la nada ha sido con frecuencia el invisible motor de la especulación filosófica. En todo caso, pocas son las grandes filosofías que han dejado de considerar la nada como un problema. Ello se advierte ya en numerosos sistemas de la filosofía griega. Se ha alegado a veces (É. Gilson) que la idea de la nada no se halla, ni puede hallarse, en la filosofía griega; se ha puesto de relieve (X. Zubiri) que la filosofía griega ha sido fundamentalmente una "filosofía desde el ser", a diferencia de la filosofía cristiana, desde San Agustín a Hegel, que puede caracterizarse como una "filosofía desde la nada". Pero aunque la idea de la nada haya sido menos importante en la filosofía griega y, en todo caso, no haya sido fundamento del pensar filosófico, ha sido cuando menos un problema" (É. Bréhier).

De varias maneras surgió en la filosofía griega el problema de la nada: como problema de la negación del ser, como problema de la imposibilidad de afirmar la nada, como problema del espacio, del vacío, etc. Común a muchos pensadores fue seguir la idea más común: la nada es negación del ser: lo que hay, por lo pronto, es el ser (o un ser) y sólo cuando se niega éste "aparece" la nada. Ciertos filósofos (como Gorgias) sostuvieron que nada existe, que si algo existe es incognoscible y que si es cognoscible es inexpressible, pero no sabemos aún si se trata de tesis filosóficas o de ejercicios retóricos. Otros mantuvieron que solamente puede hablarse con sentido

del ser, ya que, como afirmaba Parménides (y los eleatas), sólo el ser es, y el no ser no es; a diferencia de Gorgias se declara aquí que el no ser no se puede ni conocer ni siquiera enunciar. Ello implicaba en ciertos casos (como sucedió entre los megáricos) que solamente se admitieran como proposiciones que poseían sentido aquellas que se referían a algo existente; las proposiciones sobre lo que no es no son, propiamente hablando, proposiciones. Muchos pensadores griegos se atuvieron a la tesis de que de la nada nada adviene; afirmar lo contrario equivaldría, como puso de relieve Lucrecio (*De rerum natura*, I, 150-210) a destruir la noción de causalidad, a admitir que de cualquier cosa podría surgir cualquier otra cosa, a suponer que las cosas podrían surgir del azar y en sazones impropias. Otros pensadores, sin poner en tela de juicio el principio del *ex nihilo nihil fit*, trataron de ver cuál es la función que una "participación en la nada" puede desempeñar en la concepción de los entes que son. Ejemplo al respecto lo encontramos en Platón (Cfr. especialmente *Parménides*, 162 A.) Aristóteles declaraba que, aunque puede hablarse de privación y de negación, éstas se dan dentro del contexto de afirmaciones, ya que aun del no ser puede afirmarse que es. En general, pues, los filósofos griegos afrontaron el problema de la nada desde el punto de vista del ser. Pero el hecho de que se plantearan la cuestión del no ser confirma, como apuntamos, su preocupación por el problema. Por lo demás, la "positividad" de la nada emergió en diversas ocasiones, por ejemplo cuando se suscitó el problema de la materia (VÉASE) en tanto que pura indeterminación y cuando se hizo servir esta indeterminación para constituir lo determinado.

El pensamiento cristiano recogió

también aquí muchos de los hilos proporcionados por la filosofía griega, pero, a diferencia de la mayor parte de las manifestaciones de ésta, tendió a considerar la noción de nada como una noción "positiva". La sustitución del principio según el cual nada adviene de la nada (*ex nihilo nihil fit* [v.]) por el principio según el cual de la nada advierte el ser creado (*ex nihilo fit ens creatum*), es decir, la concepción según la cual Dios ha creado el mundo de la nada, transformaron por entero las bases de la especulación filosófica. La nada ya no es entonces pura privación del ente, aunque no sea tampoco aquello con lo cual simplemente se hace el ente. Esta concepción ha ejercido gran influencia sobre la filosofía moderna. Ahora bien, en el curso de ésta se ha dado no solamente una concepción de la nada (o un filosofar desde ella o teniendo a la nada en cuenta), sino también una serie de análisis de su concepto. Procederemos a continuación a referirnos a los más significados de entre ellos.

El análisis kantiano de la idea de la nada tiende a completar, según sus propias palabras, el sistema de la analítica trascendental. Kant señala que el concepto supremo del que suele partir una filosofía trascendental es la división entre lo posible y lo imposible. Como toda división supone, empero, un concepto dividido, hay que remontarse a éste; es, prescindiendo de que se trate de un algo o de una nada, el concepto de objeto en general. Kant aplica así los conceptos categoriales a este objeto en general; de ahí surge la nada como un concepto vacío sin objeto (*ens rationis*), como un género sin individuo, al modo de los *noumena*, que no pueden figurar entre las posibilidades, aun cuando no puedan ser tampoco excluidos como imposibles, o al modo de aquellas fuerzas naturales que pueden pen-

NAD

sarse sin contradicciones, pero de las que no hay ejemplos procedentes de la experiencia. Esta nada corresponde a la categoría de la cantidad; la de cualidad da origen a una idea de la nada como objeto vacío sin concepto (*nihil privativum*), como simple negación y ausencia de una cualidad; la de relación, a una nada que es una intuición vacía sin objeto (*ens imaginarium*), como el espacio puro y el tiempo puro; finalmente, la de modalidad da origen a la idea de la nada como objeto vacío sin concepto (*nihil negativum*), como lo contradictorio e imposible, tal como una figura rectilínea de dos lados. El primero se distingue del cuarto en que es algo que no puede figurar entre las posibilidades, aun cuando no sea contradictorio, mientras que el último se anula a sí mismo. En cambio, el segundo y el tercero son, como dice Kant, datos vacíos para los conceptos (*K. r. V.*, A 290-293/B 346-350). El sentido ontológico de la privación y de la negación es recogido, y aun acentuado, por Hegel cuando, en los comienzos mismos de la *Lógica*, manifiesta que el ser y la nada son igualmente indeterminados: en efecto, "el ser, lo inmediatamente determinado es, en realidad, nada", y "la nada tiene la misma determinación o, mejor dicho, la misma falta de determinación que el ser". Tal identificación es posible, según Hegel, porque el ser ha sido vaciado previamente, con el fin de alcanzar su absoluta pureza, de toda referencia; así purificado, del ser se dice lo mismo que del no ser, y, de consiguiente, el ser y la nada son lo mismo. La absoluta inmediatez del ser lo coloca en el mismo plano que su negación, y sólo el devenir podrá surgir como un movimiento capaz de trascender la identificación de la tesis y de la antítesis. Esta concepción de Hegel ha sido muy criticada; se ha alegado que la identificación del ser con la nada ha tenido lugar por haber usado antes un concepto determinado de la abstracción (VÉASE), por haber entendido el procedimiento abstractivo en un sentido puramente nominal-total y no en un sentido formal, como una parte de la escolástica la había aceptado. De modo muy distinto han pensado al respecto Spencer y Bergson. El primero declara que un objeto no exis-

NAD

tente no puede *concebirse* como no existente. El segundo rechaza toda posibilidad de un pensamiento de la nada. Bergson señala, en efecto, que la metafísica ha rechazado siempre la duración y la existencia como fundamentos del ser por crearlas contingentes. De ahí la adscripción al ser de un carácter lógico-matemático y los intentos, siempre fracasados, de deducir la existencia a partir de la esencia. Esta dificultad queda solucionada, según Bergson, cuando se demuestra que la idea de la nada es una pseudo-idea, cuando se advierte que no se puede ni imaginar ni pensar, y que el pensar únicamente suprime una parte del todo y no el todo mismo, es decir, únicamente suplanta un ser por otro ser. Siendo, como mostró Kant, igual la representación de un objeto a su representación como existente, la representación del objeto como inexistente no consiste, debido a tal igualdad, en retirar de la idea del objeto la idea del atributo "existencia". La representación de dicho objeto como inexistente agrega, pues, algo a la idea del objeto; le agrega la idea de exclusión. Al pensar un objeto como inexistente se piensa el objeto y luego algo incompatible con su existencia. Pero el hecho de que pensemos en la exclusión más bien que en la causa de la misma no elimina ésta; como dice Bergson, el acto mediante el cual se declara irreal un objeto "pone" (véase PONER, POSICIÓN) la existencia de lo real en general. En otros términos, representarse un objeto como irreal no puede consistir en privarle de toda especie de existencia, pues la representación de un objeto es necesariamente la representación de este objeto como existente. De ahí que haya *más y no menos* en la idea de un objeto concebido como inexistente, que en la del objeto concebido como existente. Mejor aun: no basta poner una realidad total y luego suprimirla con un "no". Afirmación y negación no son operaciones de la misma índole; en vez de ser esta última un "no" agregado a un "sí", es el hecho de afirmar algo de una afirmación que, a su vez, afirma algo de un objeto. Por eso la negación no es el acto de un puro espíritu desligado de todo móvil y enfrentado con los objetos en cuanto objetos. Bergson encuentra la raíz de la idea de la nada

NAD

en la transposición al plano especulativo de la actitud vital, hecha para la acción. Al tener toda acción su motivo en una insatisfacción, se piensa esta insatisfacción como una nada de algo que debería ser o, cuando menos, que podría ser. Por eso la negación no tiene más contenido que el del juicio afirmativo juzgado: la nada es, por consiguiente, ausencia de un ser parcial que es suplantado por otro y abolición de un juicio y no de una cosa. Al suprimirse por Bergson la posibilidad de un pensamiento de la nada se suprime, por lo tanto, la posibilidad de su experiencia o, mejor dicho, es la imposibilidad de esta última la que elimina la posibilidad de un pensamiento. Esto ha sido puesto en duda por varios filósofos. Ya Lachelier señalaba, sin discutir el rigor de la argumentación bergsoniana, que es imposible suprimir la idea de la nada y al mismo tiempo sostener la libertad de un espíritu que, por ser libre, puede precisamente negarse a afirmar la existencia de un ser cualquiera.

Distinta de la de Bergson es también la meditación de Heidegger sobre la nada. Mientras Bergson trata de explicar por qué se *afirma* que hay una nada, Heidegger se pregunta por qué no la hay, es decir, se formula la misma célebre pregunta de Leibniz: "¿Por qué hay algo y no más bien nada?" Heidegger no tropieza, pues, con la ausencia de lo que busca; además, no busca un ente — lo que, por lo demás, cambia la dirección misma de "la pregunta leibniziana". La nada no es para Heidegger la negación de un ente, sino aquello que posibilita el no y la negación (VÉASE). La nada sería en este caso el "elemento" dentro del cual flota, braceando por sostenerse, la Existencia. Esta nada es descubierta por un fenómeno primordial de índole existencial: la angustia (VÉASE). Así, la nada es lo que hace posible el trascender del ser, es lo que "implica" —en sentido ontológico y no lógico— el ser. Por eso hay una "patencia" de la nada sin la cual no habría mismidad ni libertad. Esta concepción ha sido vigorosamente criticada por quienes, desde un punto de vista lógico-analítico, han considerado tales "proposiciones" sobre la nada como pseudo-proposiciones. El análisis de Carnap es el más conocido ejemplo; decir,

NAD

señala Carnap, que "la nada anonada" significa lógicamente lo mismo que decir "la lluvia llueve". Así, tales tesis acerca de la nada serían, como dice Russell, un ejemplo de "mala gramática", una insumisión a las reglas sintácticas del lenguaje. Ahora bien, lo característico de la tesis de Heidegger es que no pretende ser una "proposición" acerca de la nada. La concepción de Jean-Paul Sartre pone nuevamente de relieve esta característica. Admitiendo en principio la descripción heideggeriana de la nada, Sartre la corrige y pone de relieve que en vez de decirse de la nada que es, hay que contentarse con declarar que "es *sida*". Lo mismo acontece con el anonadar de la nada. La nada, dice Sartre, no se anonada; la nada "es anonadada". Por eso el ser por el cual la nada viene al mundo debe ser, señala Sartre, su propia nada. Es probable que para dichos autores sólo la libertad radical del hombre permita enunciar significativamente tales "proposiciones". Sartre lo reconoce explícitamente al decir que el problema de la libertad condiciona la aparición del problema de la nada, por lo menos en la medida en que la libertad es entendida como algo que precede la esencia del hombre y la hace posible, es decir, en la medida en que la esencia del ser humano se halla suspendida en su libertad. En este autor habría, por consiguiente, como en Heidegger, un supuesto último: el de la "impotencia" de la lógica para afrontar semejante problema, pues la "lógica" aparecería solamente en el instante en que hubiese un ser enunciator que se haría posible justamente por haber trascendido la nada. Una conciliación del punto de vista existencial con el punto de vista lógico-analítico parece, pues, totalmente imposible. Se trata, en efecto, de supuestos últimos que son justamente los que permiten otorgar una significación determinada a las ulteriores proposiciones. En todo caso, la periódica reaparición del problema de la nada en el área de la especulación filosófica parece confirmar lo que se había dicho al comienzo de este artículo: que se trata de un motor invisible de la meditación filosófica y que es improbable que en el futuro deje de funcionar como tal.

G. R. Malkam, *The Problem of*

NAE

Nothing, 1918. — É. Bréhier, "L'idée de néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec". *Revue de Métaphysique et de Morale*, XXVI (1919), 448-75, reimp. en la obra del autor, *Études de philosophie antique*, 1955, págs. 248-83. — Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 1919 (ver las traducciones en el artículo sobre Heidegger; la crítica del análisis de la nada, por Heidegger, se halla en R. Carnap, "Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", *Erkenntnis*, II [1931], 219-41). — Louis Vialle, *Le désir du néant. Contribution à la psychologie du divertissement*, 1933. — Kurt Sternberg, *Die Geburt des Etwas aus dem Nichts*, 1933. — Hans Pichler, "Vom Wesen der Verneinung und das Unwesen des Nichtseins", *Blätter für deutsche Philosophie*, VIII (1934). — Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, 1943 (trad. esp.: *El ser y la nada*, 1950). — H. Kuhn, *An Encounter with Nothingness*, 1949 (trad. esp. *Encuentro con la nada*, 1953) [sobre los existencialistas]. — B. Fabi, *Il Tutto e il Nulla*, 1952. — E. Paci, *Il nulla e il problema dell'uomo*, 1950. — Eugen Fink, *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, 1959. — G. Siegmund, *Sein oder Nichtsein*, 1961. — Las observaciones de Spencer se hallan en *First Principles*, II, 4; los análisis de Bergson, en *L'Évolution créatrice*; las observaciones de Lachelier, en el *Vocabulaire de Lalande*. — Además de los textos clásicos a que se ha hecho referencia y que pueden completarse con los conocidos pasajes de las *Pensées* de Pascal, es curioso comprobar la existencia de algunos tratados filosóficos sobre la nada; así el de Martinus Schookus, del año 1601, titulado *Tractatus philosophicus de nihilo*, con un *Poema de nihilo*, por Ioannes Passerati. Leibniz (*Textes*, ed. G. Grua, pág. 364) cita (en 1965) una obra de Passentius titulada *De nihilo*. Agreguemos, a guisa de ejemplo, un escrito *De substantia nihili et tenebrarum*, debida a Fridugisio de Tours (véase Concettina Gennaro, *Fridugisio di Tours e il De substantia nihili et tenebrarum*, 1963).

NAESS (ARNE [DEKKE EIDE]) nac. (1912) en Oslo, es profesor en la Universidad de Oslo desde 1939. Miembro destacado del llamado "grupo de Oslo", estrechamente relacionado con la Escuela de Uppsala (VÉASE), Naess ha trabajado en sentido positivista o, mejor, neopositivista y antimetafísico. Sus dos más importantes contribuciones son: los estudios de los

NAG

significados de 'verdad', y los análisis del problema del valor. En lo que toca a los primeros, Naess se ha preocupado sobre todo de investigar, mediante cuestionarios, distintos modos de concebir la verdad, y estos modos han sido considerados como otros tantos "comportamientos". En lo que se refiere a los segundos, Naess ha investigado asimismo reacciones ante diversos tipos de actos de preferencia y rechazo. Los estudios de Naess se hallan orientados en lo que podría calificarse de "positivismo behaviorista".

Escritos principales: *Erkenntnis und wissenschaftliches Verhalten*, 1936 (Conocimiento y comportamiento científico). — "Über die Funktion der Verallgemeinerung", *Erkenntnis*, VII (1937-1938), 198-210 ("Sobre la función de la generalización"). — "Truth as Conceived by Those who are not Professional Philosophers", 1939. — *Noen verditeoretiske standpunkter*, 1948 (Algunos puntos de vista sobre teoría de los valores). — *Interpretation and Preciseness. I. A Survey of Basic Concepts*, 1949. — *An Empirical Study of the Expressions 'True', 'Perfectly Certain' and 'Extremely Probable'*, 1953. — *Filosofiens historie. Een innføring i filosofiske problemer*, 1953 (*Historia de la filosofía. Introducción a los problemas filosóficos*).

NAGEL (ERNEST) nac. (1901) en Novemesto (Checoslovaquia); se trasladó en 1911 a Estados Unidos. Ha sido profesor ayudante (1931-1937), "profesor asociado" (1937-1939) y profesor titular (1939-1946) en la Universidad de Columbia (Nueva York), y desde 1946 es "Dewey Professor" de filosofía en la misma universidad.

Puede considerarse a Nagel como naturalista con ciertas tendencias instrumentalistas e influencias recibidas del positivismo lógico. El título de una de sus colecciones de trabajos —"La razón soberana" (Cfr. bibliografía)— puede asimismo caracterizar su pensamiento. Nagel se ha consagrado especialmente a los estudios de filosofía de la ciencia, y con particular detalle al estudio de la naturaleza y formas de la explicación científica, de los problemas planteados por los intentos de reducción (VÉASE) de determinadas teorías a otras teorías y cuestiones similares. En el examen de todas estas cuestiones ha manifestado una constante confianza en el poder de la razón; la razón es, en

NAG

efecto, "soberana", pero esta razón no es para Nagel especulativa, sino esencialmente crítica. Contra los filósofos que reducen la filosofía a un análisis de expresiones lingüísticas, Nagel ha manifestado que la filosofía no debe renunciar a "una amplia visión de las cosas"; la filosofía es "comentario crítico sobre la existencia". El filósofo debe, pues, poseer amplitud de miras e imaginación, si bien esta última debe estar siempre disciplinada. Característico del modo de pensar de Nagel es el rigor lógico en el análisis de los problemas y a la vez la consideración de cada problema dentro de un contexto filosófico más general. Nagel estima que este contexto puede proporcionarlo el naturalismo siempre que éste no sea dogmático, sino crítico.

Nos hemos referido más detalladamente a algunas de las ideas de Nagel en otros artículos de la presente obra; como ejemplos, véanse EXPLICACIÓN y REDUCCIÓN.

Nagel ha escrito numerosos trabajos para revistas (*Journal of Philosophy*; *Erkenntnis*; *Philosophy of Science*; *Philosophy and Phenomenological Research*; *Philosophical Review*, etc.) y ha colaborado en varios volúmenes colectivos; gran parte de estos escritos han sido recogidos en los dos volúmenes citados *infra*, o incorporados, con algunos cambios, a algunas de sus obras mayores. De los libros publicados mencionamos: *An Introduction to Logic and Scientific Method*, 1934 [en colaboración con Morris R. Cohen]. — *Principles of the Theory of Probability*, 1939 [International Encyclopedia of Unified Science, I, 6]. — *Sovereign Reason*, 1954 [colección de escritos; de ellos destacamos "Sovereign Reason", antes publicado en el volumen *Freedom and Experience*, 1947, ed. Sidney Hook]. — *Logic Without Metaphysics, and Other Studies in the Philosophy of Science*, 1956 [colección de trabajos; de ellos destacamos "Naturalism Reconsidered", antes publicado en *Proceedings and Addresses of The American Philosophical Association*, XXVIII, 1954-1955; "Logic Without Ontology", antes publicado en el volumen *Naturalism and the Human Spirit*, 1944, ed. Y. H. Krikorian] (trad. esp. de la obra: *La lógica sin metafísica*, 1962; y de uno de los trabajos: "Lógica sin ontología", en *Antología semántica*, 1960, ed. Mario Runge). — *Gödel's Proof*, 1958 [en colaboración con James R. Newman] (trad. esp.: *La prueba de Gödel*, 1959 (Centro de Estudios Filosóficos. Universidad Na-

NAT

cional de México. Cuaderno 6). — *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*, 1961 [esta obra es el vol. I de *The Structure of Science*; vol. II en preparación].

NATIVISMO. Véase INNATISMO.

NATORP (PAUL) (1854-1924) nació en Düsseldorf, estudió en Berlín, en Bonn (con Hermann Usener), en Estrasburgo, y en Marburgo, donde se "habilitó" (1881) junto con Hermann Cohen. De 1885 a 1892 fue "profesor extraordinario" en Marburgo, y desde 1892 profesor titular en la misma Universidad. A partir de 1887 dirigió los *Philosophische Monatshefte*.

Natorp ha sido uno de los más eminentes representantes de la dirección neokantiana conocida con el nombre de "Escuela de Marburgo" (v.) y capitaneada por Hermann Cohen (v.). El método filosófico de Natorp ha sido, pues, el "método crítico". Pero, aunque importante, la metodología es insuficiente para caracterizar su pensamiento filosófico. Ante todo, porque el contenido desborda con frecuencia la forma del pensar, pero también porque sus intereses filosóficos no se han limitado en ningún caso a un análisis epistemológico de la estructura lógica de las ciencias naturales, especialmente de las físico-matemáticas. En rigor, la actividad filosófica de Natorp se ha iniciado con investigaciones de carácter psicológico y, sobre todo, bajo la inspiración de Pestalozzi, de pedagogía social, incluyendo en esta última el problema de la función de la religión en la comunidad humana. Ahora bien, la pedagogía social no es accesoria para la comprensión del pensamiento propiamente filosófico y metodológico de Natorp; en ella se nos muestra, por el contrario, una de las condiciones fundamentales de la estructura de la conciencia, la cual no es, según Natorp, una mera substancia individual ni tampoco el simple reflejo pasivo de la sociedad, sino el producto dinámico de una correlación incesante. En verdad, es un radical funcionalismo el que penetra, de punta a punta, toda la filosofía de Natorp y el que puede permitir hallar un denominador común en la multiplicidad de intereses y aun de orientaciones que se manifiestan en ella. Este funcionalismo no debe ser

NAT

interpretado, sin embargo, como la expresión conceptual de los hechos, sino como una norma sin la cual los hechos carecerían de sentido. Así, tanto la idea de la conciencia como la de la voluntad y la de la reflexión se hallan dominadas por una concepción normativa o, si se quiere, por una concepción que en vez de detenerse en el sujeto o en el objeto, en el término o en su predicado, aspira de continuo a encontrar una razón que permite hasta cierto punto engendrarlos. 'Engendrar' significa aquí crear las condiciones necesarias para la inteligibilidad de lo real y, de consiguiente, para que lo real pueda ser objeto de reflexión y de ciencia. La lógica de Natorp tiene, pues, por objeto aquello que para Natorp son las ideas platónicas: no entidades metafísicas, sino "puras posiciones del pensar", hipótesis, *logoi*. Sólo desde este ángulo podrá comprenderse en efecto, la tesis fundamental del idealismo; la identidad del pensamiento y del ser. Y sólo desde este ángulo, además, podrá establecerse una relación entre pensar y "legalizar". El análisis de Natorp sobre las ciencias exactas estaba ya destinado a mostrar de un modo efectivo y concreto el modo de operación propio del pensar que sólo visto desde su cara puramente formal puede ser calificado de lógico. No menos confirmadas resultaban, a su entender, las mencionadas tesis cuando eran aplicadas al examen del sujeto tal como se da en los actos tradicionalmente estudiados por la psicología. De ahí el continuo y constante acercamiento de todos los términos aparentemente opuestos en la unidad trascendental de la síntesis. En primer lugar, la lógica es para Natorp una especie de ontología, ya que su aprioridad no puede ser el resultado de una previa formalización. En segundo término, la psicología es una especie de teoría del conocimiento, pues el sujeto por ella estudiado es el núcleo de toda posible objetivación y el "lugar" donde se da la experiencia transformable. Ahora bien, la unidad sintética de los actos de la conciencia, así como la unidad sintética de todo pensamiento, son únicamente aspectos de la más última y radical unidad: la del pensamiento y de la acción, la de la filosofía teórica y la práctica. El

combate contra la interpretación unilateral del idealismo como doctrina puramente especulativa es llevado a cabo por Natorp cuando ve justamente en su propio idealismo la única posibilidad de realizar una práctica que sea al mismo tiempo una norma, de forjar una ley que sea a la vez un pensamiento. Pues la síntesis en que se resume todo lo real de la realidad no es para Natorp el producto de una dialéctica meramente intelectual ni de una operación meramente activa: es el lugar en que se asienta primaria e inevitablemente todo lo que engendra el ser como ser.

Obras principales: *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kritizismus*, 1882 (La teoría cartesiana del conocimiento. Estudio sobre la prehistoria del criticismo). — *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, 1888 (Introducción a la psicología según el método crítico): 2ª ed. con el título *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. — *Die Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik*, 1894 (hay trad. esp.: *Religión y Humanidad*, 1914). — *Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft*, 1899 (trad. esp.: *Pedagogía social*, 1915). — *Herbart, Pestalozzi und die heutigen Aufgaben der Erziehungslehre*, 1899 (*Herbart, Pestalozzi u los temas actuales de la doctrina de la educación*). — *Platons Ideenlehre. Einführung in den Idealismus*, 1903 (trad. esp.: *La teoría de las ideas, de Platón*, 1948). — *Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik*, 1907 (*Ensayos reunidos sobre pedagogía social*). — *Philosophie und Pädagogik. Untersuchungen auf ihrem Grenzgebiet*, 1909 (*Filosofía y pedagogía. Investigaciones sobre sus límites fronterizos*). — *Pestalozzi, sein Leben und seine Ideen*, 1909 (trad. esp.: *Pestalozzi*, 1931). — *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, 1910 (trad. esp.: *Los fundamentos lógicos de las ciencias exactas*, 1948). — *Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme*, 1911 (*Filosofía, su problema y sus problemas*). — "Kant und die Marburger Schule", *Kantstudien*, XVII (1912) (trad. esp.: *Kant y la escuela filosófica de Marburgo*, 1915). — *Deutscher Weltberuf*, 2 vols., 1918: I. *Die Seele der Deutschen*; II. *Das Weltalter des Geistes (La misión universal de Alemania. I. El alma*

del alemán. II. La edad del espíritu). — *Sozialidealismus*, 1920 (*Idealismo social*). — *Der Deutsche und sein Staat*, 1924 (*El alemán y su Estado*). — *Vorlesungen über praktische Philosophie*, 1925 (*Lecciones sobre filosofía práctica*). — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, t. I, 1921. — *Philosophische Systematik. Aus dem Nachlass*, 1958. Ed. Hans Natorp, int. y notas por H. Knittermayer. — Véase J. Volkelt, *Derops Einleitung in die Psychologie*, 1905. — Friedrich Meyerhols, *Erkenntnisbegriff und Erkenntnisserwerb. Eine Natorpstudie*, 1908. — E. Weck, *Der Erkenntnisbegriff bei P. Natorp*, 1914 (Dis.). — J. Gräfe, *Das Problem des menschlichen Seins in der Philosophie P. Natorps*, 1933. — H. Gschwind, *Die philosophischen Grundlagen von Natorps Sozialpädagogik*, 1920. — M. Fichtner, *Transzendentalphilosophie und Lebensphilosophie in der Begründung von Natorps Pädagogik*, 1933 (Dis.). — Hans Schneider, *Die Einheit als Grundprinzip der Philosophie P. Natorps*, 1936 (Dis.). — J. Klein, *Die Grundlegung der Ethik in der Philosophie P. Natorps*, 1942 (Dis.). — Miguel Bueno, *Natorp y la idea estética*, 1958 [mesa redonda].

NATURA NATURANS y NATURA NATURATA. Estos términos son conocidos sobre todo por el uso que de ellos hizo Spinoza. Sin embargo, como lo han mostrado H. Denifle, J. E. Erdmann y, sobre todo, Hermann Siebeck, son expresiones que tienen una larga historia, y hasta una prehistoria. Dentro de esta última pueden incluirse los conceptos de παράγον —lo que conduce a la existencia— y de παραγόμενον —lo conducido a la existencia—, los cuales fueron usados por Proclo en sus *Elementos de Teología*. En efecto, παράγον y παραγόμενον designan respectivamente la entidad creadora y la entidad creada por la primera. Los mismos conceptos, y con significaciones parecidas, hallamos en el Pseudo-Dionisio (*De div. nominibus*, IX), de quien Juan Escoto Erigena tomó su noción de la *divina natura quae créat et creatur (De divisione naturae*, I, 13). Ahora bien, la historia de los conceptos de *natura naturans* y *natura naturata* se inicia propiamente sólo cuando se desarrollan algunos conceptos aristotélicos, especialmente los que se encuentran en la *Physica* (II 1, 193 b 12) y en *De coelo* (I 1, 268 a 13 ghs.). En

el primero de los citados textos el Estagirita había distinguido, en la φύσις, entre el crecer de lo que crece, y lo crecido. En la versión averroísta de tal texto se utilizaron las expresiones: *esse artificii(in actu) per artem* y *esse naturati per naturam*. Y en el comentario de Averroes en versión latina (*Comm. ad Ar. Phys.*, II 1, 11, Venetiis 1553) aparecieron las expresiones: *Necesse enim est, ut initium medicinandi sit ex medicina et non inducit al medicinam, et non est talis dispositio naturae apud naturam; ser naturatum [φουβμενον] ab aliquo ad aliquid venit, et naturatur aliquid; ipsum igitur naturari aliquid non est illud ex quo incipit sed illud ad quod venit*. Este texto se comentó introduciéndose explicaciones sobre la contraposición de *naturari* (en tanto que producir o engendrar algo) y *naturatum* (en tanto que aquello que es producido o engendrado). En el segundo de los mencionados textos, el Estagirita habla (al modo pitagórico) de que el número 3 y la triada determinan la estructura de lo real, y de que, después de haber tomado el número 3 de la Naturaleza, lo aplicamos para la adoración de los dioses. Al comentar este pasaje Averroes (*Comm. ad De coelo*, I 1) introdujo la expresión *natura naturata*, la cual designaba el mundo en tanto que producido y especialmente en tanto que obra relacionada con la producción. Estos conceptos fueron también desarrollados por Averroes en su *Destrucción de la destrucción* (disp. 5, dub. 5) al distinguir en la naturaleza entre la *causa primera* (equivalente a la *natura naturans*) y lo *primero causado* (equivalente a la *natura naturata*). Desde entonces las expresiones *natura naturans* y *natura naturata* se extendieron entre los escolásticos (como había indicado ya G. J. Vossius en *De vitii sermonis et glossematis latini-barbaris libri IV* (Amsterdam, 1645), cap. xiv, pág. 716). También fueron usadas por algunos místicos y por varios pensadores del Renacimiento. La diferencia entre *natura naturans* y *natura naturata* fue entendida como la diferencia entre Dios en tanto que naturaleza formadora de las cosas naturales o ley del conjunto de estas cosas o ser total y unitario frente a lo creado, y lo creado que encuentra su unidad en Dios. Muchos ejemplos

pueden darse. Los más conocidos son el de San Buenaventura (in *Sent.*, III dist. 8 dub. 2) al indicar que [con lo anteriormente dilucidado] no quiere decir [el maestro] que la generación del Hijo tenga lugar *supra naturam aeternam* (que es la *natura naturans*), sino *super naturam creata* (que se acuerda llamar *natura naturata*); el de Vicente de Beauvais (*Spec. quad.*, XV, 4) al indicar que la Naturaleza puede decirse de dos modos, uno la *natura naturans* (la misma suma ley de la Naturaleza que es Dios) y otro la *natura naturata*; el del Maestro Eckhart, con sus conceptos de *ungenatürten nature* y *genatürten nature*. Algo análogo ocurre en autores como Giordano Bruno y Nicolás de Cusa. Ahora bien, se ha planteado el problema de hasta qué punto el uso de los términos en cuestión roza tendencias panteístas. En efecto, algunos autores interpretaron la *natura naturans* como una fuerza y la *natura naturata* como el resultado de ella, o, mejor dicho, como la misma fuerza bajo otro aspecto. Puede decirse que aunque la interpretación panteísta no es forzosa (como no lo fue en los autores medievales citados), los conceptos en cuestión se prestaban a ser usados por una concepción panteísta. Es lo que sucedió con Spinoza, quien entiende por *natura naturans* la Substancia infinita, el *Deus sive Natura* como el principio creador o la unidad vivificadora de la *natura naturata*, de lo que se encuentra en Dios, pero en tanto que conjunto de los modos de la Substancia. Toda la *natura naturata* se halla así, según Spinoza, en el seno de la *natura naturans*, la cual es esencia, principio y fundamento de aquélla. O, como dice Spinoza, "ha de entenderse por *natura naturans* lo que es en sí y por sí es concebido, es decir, los atributos de la substancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es, Dios en tanto que se le considera como causa libre. Por *natura naturata* entiendo, en cambio, todo lo que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios o la que se sigue de cada uno de sus atributos, o todos los modos de los atributos de Dios en tanto son considerados como cosas que son en Dios y no pueden sin Dios ser ni ser concebidas" (*Eth.*, I, prop. xxix, schol.).

La expresión *natura naturans* fue usada, en sentido distinto de los anteriores, por Francis Bacon en *Novum Organum* (Lib. II, aph. 1). Bacon indica que la tarea propia de la ciencia consiste en descubrir *naturae Formam, sive differentiam veram, sive naturam naturantem, sive fontem emanationis*. La *natura naturans* es aquí la causa productora de efectos (naturales); la ciencia consiste en descubrir tal causa, porque, según Bacon, *vere scire, esse per Causas scire* (*op. cit.*, Lib. II, aph. 2).

Hermann Siebeck, "Ueber die Entstehung der Termini: *Natura naturans* und *Natura naturata*", *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, III (1890), 370-78.

NATURAE SIMPLICES. Véase DESCARTES, NATURALEZAS SIMPLICES.

NATURALEZA. Como el término griego φύσις (transcrito: *physis*) ha sido traducido con frecuencia por 'naturaleza' —correspondiendo al vocablo latino *natura*— consideramos que el artículo *Physis* (VÉASE) es una introducción al presente. En éste trataremos del concepto de "naturaleza" en dos sentidos, por lo demás no siempre independientes entre sí: el sentido de 'naturaleza' principalmente como la llamada "naturaleza de un ser" y el sentido de 'naturaleza' como "la Naturaleza". En este último caso propendemos a escribir el término con mayúscula, pero no será fácil seguir esta convención, por cuanto a veces "la Naturaleza" ha sido entendida por analogía con aquello que tiene por sí mismo "naturaleza". La cuestión se complica, además, porque a veces se ha entendido "lo que es por naturaleza" como contrapuesto a "lo que es por convención", y a veces se ha tratado de "Naturaleza" en contraste con "Arte", con "Espíritu", con "lo sobrenatural", etc.

El contraste entre "lo que es por naturaleza" y "lo que es por convención" fue tratado por los sofistas (y luego por Platón y otros autores) para distinguir entre aquello que tiene un modo de ser que le es propio y que hay que conocer tal como efectiva y "naturalmente" es, y aquello cuyo ser, o modo de ser, ha sido determinado de acuerdo con un propósito (humano). Así, por ejemplo, se discutió si los vocablos del lenguaje, y especialmente los nombres son "naturales" o "convencionales" (véase LENGUAJE;

NOMBRE). También se discutió —y se ha seguido discutiendo hasta el presente— si las "leyes" en cuanto "leyes de una sociedad" o la "constitución" (de una comunidad) derivan de un modo, o modos de ser, previos, o son resultado de un pacto o "contrato social" (VÉASE). En todas estas discusiones la noción de "ser por naturaleza" estaba cerca de la noción de "tener algo propio de sí y por sí". Ahora bien, esta última noción no es ajena al modo como Aristóteles propuso sus influyentes definiciones de 'naturaleza'. Dicho filósofo escribió que hay varios sentidos de 'naturaleza' (φύσις): la generación de lo que crece (φύεσθαι); el elemento primero de donde emerge lo que crece; el principio del primer movimiento inmanente en cada uno de los seres naturales en virtud de su propia índole; el elemento primario del que está hecho un objeto o del cual proviene; la realidad primaria de las cosas (*Met.*, Δ 4, 1014 b 16 - 1015 a 12). Según estas definiciones, puede darse el nombre de "naturaleza" a muchas cosas o a muchos procesos: a un principio de ser, a un principio de movimiento, a un elemento componente, al elemento del cual están hechos todos los cuerpos, etc. Pero el propio Aristóteles indica que todas estas definiciones tienen algo de común: la naturaleza es "la esencia de los seres que poseen en sí mismos y en cuanto tales el principio de su movimiento" (*ibid.*, 4, 1015 a 13). Por eso se puede llamar "naturaleza" a la materia, pero sólo en cuanto es capaz de recibir dicho principio de su propio movimiento; o también al cambio y al crecimiento, pero sólo en cuanto son movimientos procedentes de tal principio. "Naturaleza" es, así, "un principio y una causa de movimiento y de reposo para la cosa en la cual reside inmediatamente por sí y no por accidente" (*Phys.*, II, 1, 192 b 20).

De todo ello se desprende que la "naturaleza" de una cosa —y aun, podría decirse, la "naturaleza" de todas las cosas en cuanto "cosas naturales"— es lo que hace que la cosa, o las cosas, posean un ser y, por consiguiente, un llegar a ser o "movimiento" que les es propio. Por eso lo que existe por naturaleza se contrapone a lo que existe por otras causas, por ejemplo, por el arte, τέχνη (*Phys.*, II, 192 b, 18). Una cosa que no posea

el principio del movimiento —y, podríamos decir, más generalmente, del "comportamiento"— que le hace desenvolverse y actuar de acuerdo con lo que es, no tiene esa "substancia" que se llama "naturaleza". La naturaleza es, pues, a la vez substancia y causa — y la causa es a la vez eficiente y final.

La noción aristotélica de 'naturaleza' es más compleja de lo arriba indicado, porque dentro de lo que llamamos "mundo natural", "mundo de las cosas naturales" o, simplemente, "Naturaleza", hay acontecimientos que no son producidos por "el arte" y, sin embargo, son de algún modo "contrarios a la naturaleza". Tal sucede con los llamados "movimientos violentos", a diferencia de los "movimientos naturales". El estudio de la diferencia entre estos dos tipos de movimiento fue muy importante no sólo en la Antigüedad, sino también en la Edad Media y en los comienzos de la época moderna, cuando se establecieron los fundamentos de la llamada "física (v.) clásica". Pero, además, el ser "contrario a la naturaleza" podía darse en cuerpos naturales y en sus movimientos. Así, por ejemplo, se podía decir que un "monstruo" es algo contrario a la naturaleza. Ello no convertiría al "monstruo" en un ser "artificial". Pero con el fin de aclarar en qué sentido se podía decir que hay "cosas naturales" que son "contra natura", hubo que poner en juego los conceptos fundamentales de la filosofía, de la "física", de la cosmología, etc. Así, mientras algunos autores (y Aristóteles entre ellos) afrontaban el problema subrayando, entre las causas, las causas finales —lo que les obligaba, por lo demás, a reducir considerablemente el ámbito de "lo natural" como "natural", en el cual no caben "movimientos violentos", "monstruos", "despropósitos", etc.—, otros autores (entre ellos, sobre todo, los atomistas, pero también muchos estoicos) lo afrontaban subrayando o bien las causas puramente eficientes, o el carácter fundamentalmente "mecánico" de los fenómenos naturales, o bien "la unidad de la Naturaleza" como un "todo", del cual nada puede quedar excluido.

Al referirnos a "la unidad de la Naturaleza" como un "todo" apuntamos a ideas acerca de la "Naturaleza" más cercanas a las modernas, en las

cuales, como veremos luego, 'naturaleza' ha sido entendida con frecuencia como "el conjunto de las cosas naturales". Ello no quiere decir que los autores para quienes 'naturaleza' era sobre todo un principio de movimiento de ciertas cosas no trataran también del "todo de la Naturaleza" — admitiesen o no otras "cosas", además de semejante "todo". Lo que sucede es que en algunos casos el concepto de Naturaleza como "un todo" fue dilucidado usando otros nombres que 'Naturaleza' — nombres tales como "el cosmos", "el universo", "el todo", "la realidad sublunar", etc., etc.

Buen número de escolásticos, especialmente desde Alberto Magno y Santo Tomás, emplearon el término *natura* en sentidos parecidos, y a veces idénticos, a los de Aristóteles, pero no sólo en ellos. Así, por ejemplo, el vocablo *natura* tiene en Santo Tomás muy diversas significaciones. Por lo pronto, *natura* puede entenderse de cuatro modos: 1. Como generación de un ser viviente, por cuanto *normen naturae a nascendo est dictum*. 2. Como principio intrínseco [immanente] de un movimiento, *principium intrinsecum* motus. 3. Como forma y materia de un ser corporal. 4. Como *essentia, forma, quidditas*, de una cosa (Cfr. *S. theol.*, I, y. X a 1). Pero se llama también, según Santo Tomás, *natura* cualquier cosa del mundo, sea substancia o sea accidente; la substancia dicha en cierto modo; el conjunto de las cosas reales en cuanto siguen un cierto orden, el *ordo naturae*. El término *natura* aparece en un número considerable de expresiones, tales como *natura intellectiva*, *natura sensibilis*, *natura completa*, *natura corrupta*, *natura spiritalis*, etc., etc. Se puede preguntar, en vista de ello, si hay o no algunas significaciones predominantes. Estimamos que las hay y que son tres: *natura* como principio intrínseco de movimiento; *natura* como esencia, forma, índole, etc., de una cosa, y *natura* como lo que se llamó en la Edad Media el *comple-xum omnium substantiarum* — lo que nosotros llamamos "Naturaleza" en cuanto cosmos o universo. En el primer caso, el sentido de *natura* es el de un modo de ser propio de ciertas entidades. En el segundo caso, es o lo que constituye ciertas entidades o parte de ciertas entidades. En el primer caso, el concepto de naturaleza

es un concepto de la "física" o, si se quiere, de la "ontología de la realidad corporal" y, más específicamente, de la "ontología de la realidad corporal-orgánica". En el segundo caso, el concepto de naturaleza está co-relacionado con conceptos tales como los de hipóstasis, substancia, persona, supuesto, etc., etc., es decir, conceptos metafísicos o, si se quiere, de "filosofía primera". En el tercer caso el concepto de Naturaleza es un concepto análogo al de "mundo" (VÉASE) o de ciertos aspectos del "mundo". No podemos detenernos en cada uno de estos significados, pero señalaremos que cada uno de ellos puede entenderse mejor si lo contrastamos con algún otro. Así, por ejemplo, si tomamos el concepto de *natura* en la segunda significación, podemos ver mejor lo que se ha entendido por *natura* con relación a lo que se ha entendido por *persona* (v.). La *natura* aquí equivale al "qué" de una cosa, lo que una cosa es, el *sistere* o lo que se tiene en los distintos modos en que puede tenerse, mientras la *persona* equivale al "quién" — cualquiera que sea el supuesto (v.) que constituya este "quién" de acuerdo con los distintos entes. Los escolásticos señalan que el supuesto se dice *esse ut quod*. La naturaleza, en cambio, se dice *esse ut quo*. El supuesto es entonces lo que tiene *natura*, y la *natura* es aquello por lo cual el supuesto se constituye en su especie. Por eso *natura* se dice también de aquello en lo cual actúa el supuesto. Y el supuesto es aquello por lo que se es (*natura ut quo*).

El término *natura* puede aplicarse a toda clase de entes: creados, increados, finitos, infinitos, etc. o, mejor dicho, este término puede adjetivarse de muy distintas maneras. Pero fue muy común, cuando se trató de la *natura* (Naturaleza) como el conjunto de "las cosas naturales", "de aquí abajo", "intramundanas", etc., etc., aplicar a este conjunto, más que a cualquier otro, el término *natura*. Por ser este conjunto *natura*, se podía hablar de lo que cada uno de sus elementos tiene de *natura*. Ahora bien, en uno de tales "elementos" el concepto de *natura* pareció sobremanera importante: en el hombre. Hemos dicho antes que se han manifestado varias "contraposiciones" en las que ha intervenido el concepto de Naturaleza: Naturaleza y Arte, etc. Una de

NAT

ellas es la contraposición entre la Naturaleza como lo creado y Dios. Otra, de alguna manera derivada de la anterior, es la contraposición de naturaleza y gracia.

Esta contraposición no es en la mayor parte de los casos una mutua exclusión; por el contrario, casi todos los autores cristianos, empezando por San Agustín, estimaron que la *natura* no es mala por sí misma. En rigor, en cuanto creada por Dios la *natura* es fundamentalmente buena. Así, la *natura* no es una potencia mala que se opondría a una potencia buena. Lo malo en la *natura* ha surgido a consecuencia del pecado, el cual puede ser interpretado, metafísicamente, como un "movimiento de alejamiento de la fuente creadora". Con el fin de redimir la *natura* así corrompida, es necesaria la gracia. De ahí que la gracia no elimine la naturaleza, sino que la perfeccione. San Agustín llegó a decir que la *natura* es una gracia común y universal; sobre esta gracia hay otra, que es aquella por la cual algunos hombres son elegidos. Se observará que aquí el concepto de *natura* está muy próximo al concepto de criatura, es decir, de lo creado, y hasta puede decirse que se identifica con ella. La *natura* no es, o no es sólo, aquello por lo cual una cosa posee una índole propia suya, sino que es la índole propia de toda cosa en cuanto creada por Dios. Por eso la *natura* es cada cosa y además todas las cosas en cuanto creadas. En las direcciones a las que aludimos ahora, las cosas creadas lo han sido de acuerdo con las ideas residentes en el seno de Dios. Desde este punto de vista se puede decir que la *natura* misma no es inteligible, sino sensible, pero que participa de lo inteligible — sin el cual, por lo demás, no se podría decir que "es". No hay duda de que, filosóficamente hablando, hay mucho en esta concepción de platónico o, si se quiere, de neoplatónico. Pero en virtud de los últimos supuestos cristianos, no puede equipararse la contraposición mencionada entre *natura* y creador, *natura* y gracia, etc., con la contraposición platónica y neoplatónica entre lo sensible y lo inteligible.

En todo caso, el concepto de "naturaleza" dentro del pensamiento cristiano es básicamente comprensible como concepto "teológico" y sólo por derivación adquiere un sentido "cos-

NAT

mológico". En la época moderna no se abandonó por entero el sentido "teológico" de "naturaleza" —o, si se quiere, de *natura*—, como lo prueba el que durante un tiempo estuvieron muy vivas las discusiones acerca del concepto de gracia (v.) y, por tanto, acerca de las distintas "relaciones" posibles entre *natura* y *gratia*. Pero es característico de buena parte del pensamiento moderno el afrontar otras "contraposiciones". Durante los dos últimos siglos especialmente, las siguientes "contraposiciones" han sido objeto de múltiples debates: naturaleza (en cuanto conjunto de fenómenos naturales que se suponen determinados por leyes) y libertad; naturaleza y arte; naturaleza y espíritu; naturaleza y cultura.

Hemos tratado de algunos de los problemas que han suscitado las mencionadas "contraposiciones" en varios artículos (por ejemplo, CULTURA; ESPÍRITU, ESPIRITUAL; LIBERTAD). Además, hemos tratado algo *in extenso* del "concepto cosmológico" de "Naturaleza" en el artículo FILOSOFÍA NATURAL, que consideramos un complemento del presente. Recordemos ahora que las "contraposiciones" de que hemos hablado —las cuales no son, como podría imaginarse, enteramente nuevas, puesto que ya en la Antigüedad (por ejemplo, entre los sofistas) se había tratado ampliamente de "Naturaleza" y "Cultura", bajo la forma de la indicada contraposición entre "lo natural" y "lo convencional"— han suscitado muy diversas doctrinas. Para resumir muy a la carrera algunas de ellas, mencionaremos simplemente varias "posiciones" adoptadas. Según algunos, ninguna de estas "contraposiciones" es legítima, puesto que "lo que hay" es simplemente "la Naturaleza", a la cual debe reducirse todo (véase NATURALISMO). Según otros, la Naturaleza está subordinada o a la libertad, o la cultura, o al espíritu, cada uno de los cuales, o todos ellos a un tiempo, terminarán por "absorber" la Naturaleza. Según otros, cada uno de los términos de cualquiera de estas contraposiciones excluye al otro sólo en cuanto no se tiene en cuenta la posibilidad de un "tercer término", que sería como una "síntesis". Observemos que este enfoque "sintético" ha sido muy común desde el idealismo alemán, que en gran parte puede caracterizarse como

NAT

un intento de resolver la contraposición "Naturaleza-Espíritu". Otros prefieren hablar de una complementación recíproca, según la cual, y de modo análogo a lo que se había dicho con respecto a *natura* y *gratia*, la libertad, la cultura, el espíritu, etc., no se oponen propiamente a la Naturaleza, sino que la complementan o completan.

Las indicaciones anteriores acerca de varios modos de concebir 'Naturaleza' en la época moderna son extremadamente esquemáticas, porque justamente en el curso de dicha época se han dado centenares de definiciones del término 'naturaleza' y ello, además, en diversos terrenos: en las ciencias positivas, en la jurisprudencia, en la ética, en la teología, en la estética, etc., etc. Parece ser, pues, lo más razonable concluir que no hay en la modernidad ningún concepto común de 'naturaleza'. Aun reduciendo tal concepto a lo que hemos llamado "concepto cosmológico", es decir, a la idea de la Naturaleza como el conjunto de los "cuerpos naturales", de los "fenómenos naturales", etc., etc., tenemos durante la época moderna varios conceptos básicos muy distintos entre sí. Así, por ejemplo, tenemos el concepto de Naturaleza como lo que podríamos llamar "una región del ser" (o de "la realidad"), región caracterizada por determinaciones espacio-temporales y por categorías tales como la causalidad; como un orden que se manifiesta mediante leyes (determinísticas o estadísticas); como "lo que está ahí" o "lo nacido por sí", el "ser-otro" o "exterioridad" del Espíritu, de la Idea, etc., etc.; como un modo de ver la realidad, o parte de la realidad, que se ha dado en el curso de la historia y, por tanto, engendra un "concepto histórico" o "idea de la Naturaleza como historia", etc., etc. En suma, no parece haber, ni siquiera dentro de límites previamente fijados, "un concepto de Naturaleza", sino varios, y posiblemente, muchos conceptos de Naturaleza distintos entre sí y posiblemente incompatibles entre sí. Ello plantea a la filosofía actual el problema de ver si se puede elaborar "un concepto de Naturaleza" y de averiguar cuál es, o puede ser, este concepto. A tal elaboración y averiguación pueden contribuir varias disciplinas filosóficas, pero sugerimos que las investigaciones correspondien-

NAT

tes pueden unificarse mediante una "ontología de la Naturaleza". Tarea principal de esta ontología es dilucidar las cuestiones siguientes: (1) Determinar si hay un concepto de Naturaleza al que convengan diversos modos de tratar la Naturaleza; (2) Precisar qué relación hay, o puede haber, entre el concepto de Naturaleza y conceptos ontológicos fundamentales tales como el de "ser", "realidad", etc.; (3) Determinar qué características más generales tiene el concepto en cuestión; (4) Establecer qué relaciones hay, o puede haber, entre el concepto de Naturaleza y otros conceptos tales como los de espíritu, cultura, historia, etc. Una vez llevada a cabo esta serie de investigaciones ontológicas es necesario todavía proceder a un análisis de conceptos que pueden relacionarse con el de Naturaleza — conceptos tales como los de "orden", "ley", "necesidad", "observabilidad", "fenomenalidad", etc., etc.

Para el concepto de φύσις y también de "naturaleza" en general entre los griegos, véase el artículo sobre este término. Sobre el concepto de Naturaleza: Hans Driesch, *Naturbegriffe und Natururteile. Analytische Untersuchungen zur reinen und empirischen Naturwissenschaft*, 1904. — A. N. Whitehead, *The Concept of Nature*, 1920. — F. J. E. Woodbridge, *An Essay on Nature*, 1940. — R. G. Collingwood, *The Idea of Nature*, 1935 (trad. esp.: *Idea de la Naturaleza*, 1950). — Alfred Holländer, *Vom Wesen der Natur*, 1948. — Raimundo Paniker, *El concepto de Naturaleza*, 1951. — Hedwig Conrad-Martius, *Der Selbstaufbau der Natur. Entelechien und Energien*, 2ª ed., 1961. — Sobre naturaleza y hombre: Paul Weiss, *Nature and Man*, 1947 (además, la bibliografía de los artículos ANTROPOLOGÍA y HOMBRE). — Sobre razón y naturaleza: Morris R. Cohen, *Reason and Nature*, 1931 (trad. esp.: *Razón y Naturaleza*, 1956). — Sobre naturaleza y cultura, y naturaleza y espíritu, véase la bibliografía de los artículos CULTURA y ESPIRITU, ESPIRITUAL; además: F. J. E. Woodbridge, *Nature and Mind*, 1937. Hans Pichler, *Das Geistvolle in der Natur*, 1939. — Sobre filosofía de la naturaleza (además de la obra de Whitehead antes mencionada y de algunas de las que figuran en la bibliografía de los artículos FÍSICA y MATERIA): Tilmann Pesch, S. J., *Philosophie der Natur*, 1883 y sigs., 3ª edición, 1907. — Carveth Read, *The Metaphysics of Nature*, 1905, 2ª edición con apéndices, 1908. — Hugo Dingler, *Die Grundlagen der Naturphilosophie*, 1913. — Erich Becher, *Naturphilosophie*, 1914. — Joseph Geysler, *Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur*, 1915. — J. Schwertschlager, *Philosophie der Natur*, 2 vols., 1921. — Theodor Ziehen, *Grundlage der Naturphilosophie*, 1922. — Theodor Haering, *Philosophie der Naturwissenschaft*, 1923. — Moritz Schlick, *Naturphilosophie*, 1925. — Íd., íd., *Grundriss der Naturphilosophie* (de las obras postumas, ed. Walther Hollitscher y Josef Rauscher), 1948. — Hans Driesch, *Metaphysik der Natur*, 1927. — Hermann Weyl, *Philosophie der Mathematik und der Naturwissenschaft*, 1927 (trad. inglesa, modificada y ampliada: *Philosophy of Mathematics and Natural Science*, 1949). — Hans Reichenbach, *Ziele und Wege der heutigen Naturphilosophie*, 1931. — E. Lipsius y K. Sapper, *Filosofía natural* (trad. esp., 1931). — Ernst von Aster, *Naturphilosophie*, 1932. — A. Jousain, *Esquisse d'une philosophie de la nature*, 1932. — W. Dubislav, *Naturphilosophie*, 1933. — Jacques Maritain, *La philosophie de la Nature. Essai critique sur ses frontières et son objet*, 1936 (trad. esp.: *La filosofía de la Naturaleza*, 1945). — Othmar Spann, *Naturphilosophie*, 1937. — Georges Matisse, *La philosophie de la nature: I. Identité du monde et de la connaissance*, 1937; II. *Le primat du phénomène dans la connaissance*, 1938; III. *L'arrangement de l'univers par l'esprit*, 1938. — M. Hartmann, *Philosophie der Naturwissenschaften*, 1937. — E. W. Beth, *Naturphilosophie*, 1948. — Eduard May, *Kleiner Grundriss der Naturphilosophie*, 1949 (trad. esp.: *Filosofía natural*, 1954). A. G. van Meisen, *The Philosophy of Nature*, 1953. — M. Bense, *Der Begriff der Naturphilosophie*, 1953. — W. Brüning, "Naturwissenschaft und Naturphilosophie", *Philosophia naturalis*, III (1955), 361-82. — O. A. Ghirardi, *Tres clases de introducción a la filosofía de la Naturaleza*, s/f. (1955). — E. Hunger, *Die naturwissenschaftliche Erkenntnis. Einführung und Quellensammlung. I: Begriff und Methode*, 1955. — A. Wenzl, *Die philosophischen Grundfragen der modernen Naturwissenschaft*, 1956. — J. de Tonquédec, S. J., *La philosophie de la nature*, fascículos 1 y 2, 1956-1958. — J. G. Bennet, *The Dramatic Universe. I: The Foundations of Natural Philosophy*, 1957. — Michel Ambacher, *Méthode de la philosophie de la nature*, 1960. — Walter Ehrlich, *Grundlinien einer Naturphilosophie*, 1960. — Francis J. Collingwood, *Philosophy of Nature*, 1961. — Historia de la filosofía de la naturaleza: A. de Margerie, *La philosophie de la nature dans l'antiquité*, 1901. — Ch. Huit, *La philosophie de la nature chez les anciens*, 1901. — Hugo Dingler, *Geschichte der Naturphilosophie*, 1932. — W. Burkamp, *Naturphilosophie der Gegenwart*, 1930. — Carl Friedrich von Weizsäcker, *Die Geschichte der Natur*, 1948 (trad. esp.: *Historia de la Naturaleza*, 1962). — Gerhard Henemann, *Naturphilosophie im XIX. Jahrhundert*, 1959 [12 ensayos sobre historia de los problemas de la física en el siglo XIX]. — Sobre los problemas de la ciencia natural: Kristian Kroman, *Vor Naturerkenntelse. Bidrag til en Matematikens af Fysikens Theori*, 1883 (trad. alemana: *Unsere Naturerkenntnis*, 1883). — Erich Becher, *Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften*, 1907. — Bernhard Bavink, *Die Hauptfragen der heutigen Naturwissenschaft*, 2 vols., 1927-28. Íd., íd., *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaft*, 4ª ed., 1930, 9ª ed., 1948. — Íd., íd., *Das Weltbild der heutigen Naturwissenschaften und seine Beziehungen zu Philosophie und Religion*, 1947. — A. Wenzl, *Das naturwissenschaftliche Weltbild der Gegenwart*, 1929. — Werner Heisenberg, *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaften*, 1935. — E. Kriek, *Natur und Naturwissenschaft*, 1942. — A. G. Van Meisen, *Natuurwetenschap en Wijsbegeerte*, 1946. — P. Hoenen, *Filosofía della natura inorganica*, 1949. — p. H. Van Laer, *Philosophico-scientific Problems*, 1953. — Sobre el sentimiento de la naturaleza: A. Biese, *Die Entwicklung des Naturgefühls bei den Griechen*, 1882. — Íd., íd., *Die Entwicklung des Naturgefühls bei den Römern*, 1884. — Íd., íd., *Die Entwicklung des Naturgefühls im Mittelalter und der Neuzeit*, 1892. — Sobre los diversos significados en que ha sido usado el término 'naturaleza', véase el apéndice de la obra de A. O. Lovejoy y G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (1935) titulado "Some Meanings of 'Nature'".

NATURALEZAS SIMPLES. En el artículo sobre Descartes hemos hecho referencia a la concepción de las naturalezas simples propuesta por este filósofo. Tal concepción —o cuando menos la expresión de la misma mediante la fórmula *naturae simplices*— se halla casi exclusivamente limitada a las *Regulae ad*

NAT

1960. — Walter Ehrlich, *Grundlinien einer Naturphilosophie*, 1960. — Francis J. Collingwood, *Philosophy of Nature*, 1961. — Historia de la filosofía de la naturaleza: A. de Margerie, *La philosophie de la nature dans l'antiquité*, 1901. — Ch. Huit, *La philosophie de la nature chez les anciens*, 1901. — Hugo Dingler, *Geschichte der Naturphilosophie*, 1932. — W. Burkamp, *Naturphilosophie der Gegenwart*, 1930. — Carl Friedrich von Weizsäcker, *Die Geschichte der Natur*, 1948 (trad. esp.: *Historia de la Naturaleza*, 1962). — Gerhard Henemann, *Naturphilosophie im XIX. Jahrhundert*, 1959 [12 ensayos sobre historia de los problemas de la física en el siglo XIX]. — Sobre los problemas de la ciencia natural: Kristian Kroman, *Vor Naturerkenntelse. Bidrag til en Matematikens af Fysikens Theori*, 1883 (trad. alemana: *Unsere Naturerkenntnis*, 1883). — Erich Becher, *Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften*, 1907. — Bernhard Bavink, *Die Hauptfragen der heutigen Naturwissenschaft*, 2 vols., 1927-28. Íd., íd., *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaft*, 4ª ed., 1930, 9ª ed., 1948. — Íd., íd., *Das Weltbild der heutigen Naturwissenschaften und seine Beziehungen zu Philosophie und Religion*, 1947. — A. Wenzl, *Das naturwissenschaftliche Weltbild der Gegenwart*, 1929. — Werner Heisenberg, *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaften*, 1935. — E. Kriek, *Natur und Naturwissenschaft*, 1942. — A. G. Van Meisen, *Natuurwetenschap en Wijsbegeerte*, 1946. — P. Hoenen, *Filosofía della natura inorganica*, 1949. — p. H. Van Laer, *Philosophico-scientific Problems*, 1953. — Sobre el sentimiento de la naturaleza: A. Biese, *Die Entwicklung des Naturgefühls bei den Griechen*, 1882. — Íd., íd., *Die Entwicklung des Naturgefühls bei den Römern*, 1884. — Íd., íd., *Die Entwicklung des Naturgefühls im Mittelalter und der Neuzeit*, 1892. — Sobre los diversos significados en que ha sido usado el término 'naturaleza', véase el apéndice de la obra de A. O. Lovejoy y G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (1935) titulado "Some Meanings of 'Nature'".

NATURALEZAS SIMPLES. En el artículo sobre Descartes hemos hecho referencia a la concepción de las naturalezas simples propuesta por este filósofo. Tal concepción —o cuando menos la expresión de la misma mediante la fórmula *naturae simplices*— se halla casi exclusivamente limitada a las *Regulae ad*

directionem ingenii (Reglas VI y XII). En el artículo citado hemos reproducido algunos pasajes pertinentes de la Regla VI, pero hemos empleado tanto la interpretación ontológica (o real) como la interpretación epistemológica (cognoscitiva) de las naturalezas simples. Ahora bien, es usual considerar que mientras en la Regla VI predomina la primera interpretación, especialmente en la definición cartesiana que dice: "Llamo 'absoluto' a todo lo que contiene en sí la naturaleza pura y simple de que se trata, y así todo lo que es considerado como independiente, causa, simple, universal, uno, igual, semejante, derecho u otras cosas de este género", en la Regla XII predomina la segunda interpretación, en particular cuando nos fijamos en la frase: "Decimos que las cosas que con relación a nuestro sentimiento [subrayado por nosotros] son llamadas simples, son o puramente espirituales, o puramente materiales, o mixtas." Todo esto ha suscitado muchas discusiones entre los comentaristas de Descartes. Para unos, las naturalezas simples son realidades últimas, que deben ser capturadas por nuestro entendimiento si queremos entender la estructura de lo que hay. Para otros, son entidades mentales por medio de las cuales entendemos la realidad. Para otros, hay una correspondencia completa entre las naturalezas simples ontológicas y las naturalezas simples epistemológicas. Aun entre los que se adhieren a la segunda opinión hay diversidad de pareceres: las naturalezas simples cartesianas pueden ser o conceptos o proposiciones o símbolos o —como decía Hamelin— "átomos de evidencia". El asunto se complica cuando prestamos atención a las diferentes clasificaciones que presenta Descartes. Es cierto que, por un lado, las naturalezas simples son ciertos "términos absolutos" y que, por el otro, son "naturalezas" (materiales, o espirituales, o mixtas), con lo cual parece claro que la misma expresión designa en un caso algo ontológico y en el otro algo epistemológico. Pero como en las *Meditaciones* y en los *Principios* habla Descartes de Dios, el pensamiento y la extensión como últimos constitutivos ontológicos de lo real, parece difícil afirmar que el tipo de las naturalezas simples

enumeradas en la Regla XII deba ser el único posible. Por si fuese poco, se plantea la cuestión de la relación entre las naturalezas simples —cuando menos en el sentido epistemológico— y las nociones comunes o las verdades eternas. En vista de esto parece tener que concluirse que Descartes no estaba perfectamente en claro respecto a la índole de sus naturalezas simples, o bien que hubo en su pensamiento una evolución al respecto. Lo único cierto es que Descartes piensa siempre en la posibilidad de descomponer la realidad en ciertos elementos comprendidos mediante la intuición o "simple inspección de la mente" y en la posibilidad también de reconstruir estos elementos sintéticamente, con lo cual es plausible afirmar que hay en su pensamiento la idea de una cierta correlación entre elementos simples en la realidad y elementos simples en las mentes sin lo cual el mundo de Descartes carecería de esa "transparencia" que el filósofo quería dondequiera imponer.

J. M. Le Blond, "Les natures simples chez Descartes", *Archives de Philosophie*, XIII (1937), 244-60. — Id., id., "De naturis simplicibus apud Cartesium", en *Acta Secundi Congressus Thomistici Internationalis* (1937), págs. 535-42. — J. Hartland-Swann, "Descartes' Simple Natures", *Philosophy*, XXII (1947), 139-52. — L. J. Beck, *The Method of Descartes. A Study of the Regulae*, 1952, págs. 66-74. — A. Boyce-Gibson, *Studies in the Cartesian Philosophy*, 1902, y *The Philosophy of Descartes*, págs. 154-63. — También el libro de Hamelin mencionado en la bibliografía de DESCARTES.

NATURALISMO. Puede definirse 'naturalismo' como la actitud filosófica, o la doctrina filosófica, o ambas a un tiempo, que estiman la Naturaleza, y las cosas en ella, como las únicas realidades existentes. Aunque esta definición es todavía demasiado amplia, puede notarse en ella una serie de restricciones; en efecto, excluye llamar "naturalismo" a la doctrina según la cual el órgano propio del conocimiento es la razón natural, y también a la doctrina que defiende el primado del Derecho natural, o jusnaturalismo (VÉASE).

La definición en cuestión es todavía, sin embargo, demasiado amplia, porque no queda claro en ella lo que se entiende por 'Naturaleza'. Se ha

dicho a veces que el aristotelismo es naturalista, que son naturalistas los estoicos, los atomistas, etc. Hay algo de verdad en ello, pero sólo en cuanto aceptemos en cada caso una cierta idea de "Naturaleza". Pero como ello llevaría a largas dilucidaciones, y de ellas resultaría posiblemente que la idea de Naturaleza en Aristóteles es muy distinta de la idea de Naturaleza en los estoicos y más aun en los atomistas, es más razonable restringir el término 'naturalismo' a ciertas tendencias filosóficas modernas, y en particular a ciertas tendencias filosóficas manifestadas durante los siglos XVII, XIX y XX. Puede decirse entonces que el materialismo es naturalista — aun cuando la inversa no es siempre cierta, es decir, se puede ser naturalista sin ser materialista. Puede decirse también que el mecanicismo es naturalista — aun cuando la inversa no sea tampoco cierta, es decir, se puede ser naturalista sin ser mecanicista. Con esto vemos ya que, aunque restringido a ciertas tendencias filosóficas, el naturalismo ofrece variantes. A ellas nos referiremos luego con más detalle. Por lo pronto, volvamos a la cuestión de si es posible definir 'naturalismo' en forma que sea a la vez suficientemente precisa y no demasiado estrecha.

Se ha indicado a veces que el naturalismo aparece como una negación de lo que podríamos llamar "sobrenaturalismo", entendiendo por este último no la afirmación de que todo lo que hay es sobrenatural, sino simplemente la afirmación de que hay, o puede haber, además de lo natural —de lo que a veces se ha llamado "este mundo", en contraposición con "el otro mundo"—, algo sobrenatural. Si aceptamos esta versión del naturalismo, concluiremos que aunque esta tendencia niegue lo sobrenatural, no es forzoso que niegue ciertas realidades, tales como "el espíritu", "la razón", "las ideas", etc. En efecto, estas "realidades no son, o no necesitan ser, propiamente hablando "sobrenaturales". Desde este punto de vista el naturalismo sería decididamente "anti-teológico", pero no, por ejemplo, "anti-espiritualista" o "anti-platónico". Ahora bien, estimamos que tanto Dilthey como Dewey tuvieron razón al intentar poner restricciones al significado de 'naturalismo'. Para Dilthey el naturalismo es una concepción del

mundo (v.) —muy ligada al materialismo, por no decir identificada a menudo con ella— en la cual no cabe ningún reino "ideal". Por eso Dilthey contraponen el naturalismo a las concepciones que llama "idealismo objetivo" e "idealismo de la libertad". Para Dewey, es impropio considerar que el espiritualismo metafísico, el idealismo y otras doctrinas afines son, o pueden ser, naturalistas. Estas doctrinas pueden ser, si se quiere, "antisobrenaturalistas", pero no son por ello todavía, según Dewey, naturalistas. Son más bien, dice Dewey, "una herencia histórica del sobrenaturalismo puro y simple" o "una versión filosófica diluida del sobrenaturalismo histórico". Según esto, "lo espiritual", "lo ideal", etc., no son reductibles a lo "natural". Y si se considera que son reductibles a lo "natural", entonces es mejor decir que son realidades "naturales" de tipo "no material". Afir-mar que hay un reino "platónico" de ideas, valores, etc., es para Dewey equivalente a afirmar que hay una realidad no natural; se trata, en suma, indica dicho autor, de un "sobrenaturalismo racionalista".

Es interesante observar que Dewey fundamenta el naturalismo, y la contraposición entre naturalismo y las diversas formas de sobrenaturalismo, en una idea del hombre. Dewey sostiene que todas las formas de pretendido anaturalismo y antinaturalismo espiritualistas o racionalistas se basan en la idea de que el hombre es un ser depravado que necesita alguna especie de salvación. Lo que hacen, pues, tales pseudo-naturalismos es afirmar que la "salvación" en cuestión se halla en la contemplación de un mundo inteligible, en la incorporación a la razón universal, etc. En tal caso, es decir, si se admite la premisa indicada, es más razonable adherirse a un franco sobrenaturalismo, el cual tiene por lo menos la ventaja de que explica la "salvación" por la "redención" y centra el reino de lo no natural en lo personal divino.

Es también interesante advertir que Dewey contraponen el naturalismo al positivismo científico (o, mejor dicho, "cientificista"), el cual no sería, según dicho autor, más que una de las variedades del pseudo-naturalismo racionalista.

Nos hemos detenido en las opiniones de Dewey, porque se trata no sólo

de uno de los representantes más destacados del naturalismo en sentido estricto, sino también por haberse ocupado con frecuencia de la cuestión de la índole del naturalismo como doctrina filosófica. Hemos indicado antes que las restricciones impuestas por Dewey (y antes, desde un punto de vista muy distinto, por Dilthey) al naturalismo son necesarias con el fin de no diluir excesivamente el significado de "naturalismo". Ahora bien, ello no quiere decir que el naturalismo sea necesariamente una posición filosófica dogmática; en verdad, tiene más de "actitud" que de "doctrina". Tampoco quiere decir que no haya variantes en el naturalismo, aun restringido en la forma antedicha. Dos de estas variantes son dignas de mención.

Por un lado, hay un naturalismo que podemos llamar "reduccionista"; éste consiste en sostener que todo lo que hay es "natural", es decir, que todas las entidades existentes son "entidades naturales" o, si se quiere, pertenecientes al complejo (y al orden) de la Naturaleza. Pero, además, y sobre todo, consiste en sostener que todo lo que no parezca entidad natural deberá "reducirse" a una entidad natural o explicarse mediante una entidad natural. Las entidades naturales de que ahora hablamos no deben ser confundidas con los objetos de que se ocupan las ciencias naturales. Pueden ser, y son con frecuencia, entidades de que se ocupan las ciencias "humanísticas" y las ciencias sociales, y también entidades que son objeto de la experiencia cotidiana.

Por otro lado, hay un naturalismo que sin negar que cuanto exista es "Naturaleza", y tratando a toda costa de mantener la continuidad de lo real como una "continuidad natural", se resiste a practicar un reduccionismo como el indicado. Este naturalismo antirreduccionista se ha manifestado en diversas ocasiones dentro del naturalismo, pero se ha presentado como "programa filosófico" sólo hacia mediados del presente siglo bajo los auspicios de un grupo de pensadores norteamericanos que han colaborado en el volumen titulado *Naturalism and the Human Spirit* (1944, ed. Y. H. Krikorian).

Este último naturalismo —que puede llamarse, y ha sido llamado a veces "neo-naturalismo"— procede en

gran parte de Dewey y acepta implícitamente gran parte de las restricciones impuestas por Dewey al naturalismo. Sin embargo, podría acusar a Dewey de desembocar, sin quererlo, en una posición dentro de la cual la actitud naturalista se hallaría incómoda. En efecto, aunque en su "práctica filosófica" Dewey no fue "reduccionista", parecía postular un "reduccionismo" en su "programa filosófico": la "reducción" constante de todo lo no-natural (o aparentemente no-natural) a lo natural. Pero esta reducción es practicable solamente por medio de la razón — que es, como trató de mostrar Meyerson, "naturalmente reduccionista". Con ello el naturalismo se convertiría en un neo-racionalismo y, por tanto, en un pseudo-naturalismo. Para evitar estas consecuencias, los neo-naturalistas aludidos han tratado de ampliar el marco del naturalismo. En algunos casos, la "ampliación" de referencia ha sido muy prudente. Pero en otros ha sido bastante radical. Así, por ejemplo, William R. Dennes, uno de los colaboradores del antedicho volumen, afirma que mientras las viejas interpretaciones naturalistas pensaban en términos de materia, movimiento y energía, o inclusive en términos de substancia y atributo (por tanto, en términos racionalistas y "estáticos"), las nuevas concepciones piensan en términos de "acontecimientos", cualidades y relaciones, o de proceso y carácter, esencia y flujo (*op. cit.*, pág. 270). Por tanto, el naturalista contemporáneo cree "(1) que las tres categorías básicas que emplea [proceso, cualidad, relaciones] designan aspectos de seres existentes que son efectivamente dados en la experiencia"; que "(2) ningún ejemplo de muchos de estos aspectos existe aparte de ejemplos de otros aspectos, aun cuando los aspectos puedan distinguirse por una 'distinción de razón'; y que (3) pueden darse ejemplos de los aspectos significados por sus términos categoriales a cualquiera que desee una definición de estos términos" (pág. 283). Sterling P. Lamprecht dice que "la existencia de Dios en el sentido de una persona es una posibilidad abierta" (pág. 31) y John Hermán Randall, Jr., manifiesta inclusive que el naturalismo "debe asimilar los valores auténticos de las filosofías personalistas y teístas dentro de su propio pensa-

miento y actitud científicos, aceptando lo que es efectivamente válido en la Vida espiritual' de las grandes visiones religiosas" (pág. 376). Con lo cual este neo-naturalismo, al radicalizar su positivismo, llega a considerarse como positivos muchos elementos que el naturalismo, ahora ya tradicional, estimaba inexistentes en virtud o de su irreductibilidad a "naturaleza" o a causa de su supuesta no positividad. La única reducción admitida por el nuevo naturalismo es, pues, la reducción de lo sobrenatural a lo natural.

Es justo hacer constar que no todos los colaboradores del volumen en cuestión van tan lejos como los citados en su rechazo del "naturalismo tradicional". Así, por ejemplo, Ernest Nagel —considerado como uno de los "neo-naturalistas"— ha puesto de relieve en trabajos publicados posteriormente a la aparición del volumen de referencia que si bien una de las tesis principales del naturalismo es la de que hay en el Universo (como una de sus características) una "manifiesta pluralidad y variedad de cosas, de sus cualidades y de sus funciones", y que tal pluralidad y variedad no son meras "apariencias", otra de las tesis es la del "primado existencial y causal de la materia organizada en el orden ejecutivo de la Naturaleza", de modo que parece postularse aquí un "reduccionismo". A diferencia del reduccionismo "tradicional", sin embargo, Nagel indica que no hay que fiarse exclusivamente de los supuestos poderes de la razón, ya que aunque "el orden y conexión de las cosas son todos accesibles a la investigación racional, estos órdenes y conexiones no son todos derivables mediante métodos deductivos de ninguna serie de premisas que la razón deductiva pueda certificar".

Otras tendencias del naturalismo contemporáneo se han basado en las ciencias naturales, que han tomado como modelo para su interpretación filosófica. Ya en el naturalismo del siglo XIX se manifestaban diversas variedades de acuerdo con la orientación hacia el tipo de conocimiento físico-matemático o el tipo de conocimiento biológico-social. Sin embargo, el método utilizado —el de la reducción— no quedaba sensiblemente modificado. En cambio, en las más recientes tendencias naturalistas

(y sobre todo en la que hemos mencionado antes) el método es determinante y, por lo tanto, no se considera del mismo modo un naturalismo con método racionalista u otro con método preponderantemente funcional. Estas nuevas formas de naturalismo han sido apoyadas, por lo demás, por los resultados del evolucionismo (VÉASE) emergentista, cuya más sobresaliente característica es precisamente el intento de no salir del marco de la Naturaleza, pero a la vez de admitir inclusive las irreductibilidades ontológicas no estáticas o dadas de una vez para siempre. La aproximación del naturalismo al evolucionismo emergentista ha sido, así, completada con su tendencia al empleo de métodos funcionales que le han permitido, a su entender, encontrar una posición intermedia entre el extremo realismo de las esencias y de los valores y el puro terminismo de muchos de los positivistas lógicos. En todo caso, realismo y terminismo tienen en el nuevo naturalismo las características de ser simplemente métodos. Ahora bien, si las nuevas corrientes naturalistas rechazan, como hemos visto, el reduccionismo, una distinción entre naturalismo y no-naturalismo no es ya tan radical como Dewey supone. En todos habría un intento de superación del racionalismo tradicional, considerado, según indica J. B. Pratt, como investigación del mundo de esencias a diferencia de la investigación del mundo de las existencias (*Naturalism*, 1939, pág. 17). Todo el "neonaturalismo" podría ser considerado, para emplear el vocabulario de Gilson, como una de las reacciones contemporáneas de "la existencia contra la esencia", en particular la "esencia" tal como fue defendida por todos los que intentaron reducir la realidad a razón.

J. Ward, *Naturalism and Agnosticism*, 1899. — W. R. Sorley, *The Ethics of Naturalism*, 1904. — André Cresson, *Les bases de la philosophie naturaliste*, 1906. — W. Dilthey, *Die Typen der Weltanschauung*, 1911 (*Gesammelte Schriften*, VIII, 1931). — Roy Wood Sellars, *Evolutionary Naturalism*, 1922. — James Bissett Pratt, *op. cit.* — P. Romanell, *Verso un naturalismo critico; riflessioni sulla recente filosofia americana*, 1953 (en trad. esp.: *El neo-naturalismo norteamericano*, 1956). — Id., id., *Toward a Critical Naturalism*, 1957. — Mar-

vin Farber, *Naturalism and Subjectivism*, 1959 [American Lecture Series. Bannerstone Division of American Lectures in Philosophy, ed. M. Farber]. — G. P. Conger, *Synoptic Naturalism*, 1960 [del mismo autor: *A World of Epitomizations*, 1931]. — W. R. Dennes, *Some Dilemmas of Naturalism*, 1960 [F. J. Woodbridge Lectures, 6]. — E. M. Adams, *Ethical Naturalism and the Modern World-View*, 1960 [varias formas de naturalismo en ética: clásico, emotivo, lógico]. — Giovanni di Crescenzo, *Naturalismo e ipotesi metafisica*, 1962. — Además, el volumen colectivo editado por Y. H. Krikorian mencionado en el texto del artículo. — Los trabajos de Ernest Nagel a que nos hemos referido *supra* son: "Naturalism Reconsidered", en *Proceedings and Addresses of The American Philosophical Association*, XXVIII (1954-1955) y "Are Naturalists Materialists?", *The Journal of Philosophy*, XLII (1945), ambos reimpresos en el libro del mismo autor: *Logic Without Metaphysics, and Other Studies in the Philosophy of Science*, 1956, págs. 3-18 y 19-38 respectivamente.

NAUFRAGIO. El término 'naufragio' ha sido empleado por Ortega y Gasset numerosas veces para describir uno de los modos de ser de la vida humana — lo que podríamos llamar "categorías vitales". Entre los muchos textos al efecto elegimos el siguiente, que procede de su trabajo "Pidiendo un Goethe desde dentro" (1932), reimp. en *Obras completa*, IV, 395-420: "La vida es en sí misma y siempre un naufragio. Naufragar no es ahogarse. El pobre humano, sintiendo que se sumerge en el abismo, agita los brazos para mantenerse a flote. Esa agitación de los brazos con que reacciona ante su propia pérdida, es la cultura — un movimiento natatorio... La conciencia del naufragio, al ser la conciencia de la vida, es ya la salvación."

La idea de la vida como naufragio, y en particular la idea de que la cultura es algo que el hombre hace para sostenerse a flote, aparece ya en Ortega en 1914 (*O.C.*, I, 354-6). Luego ha sido reiterada, y precisada, en diversas ocasiones; así, además del texto citado, tenemos: *O.C.*, IV, 321 (1930); V, 472 (1932); V, 24 (1933); IV, 254 (1950). Hay otros pasajes, pero consideramos éstos suficientes.

La idea orteguiana del "naufragio" ofrece cuando menos dos aspectos estrechamente relacionados entre sí: (1)

Una noción que podríamos llamar "vital" de la cultura, es decir, la noción de que la cultura no se basta a sí misma, sino que se justifica solamente en cuanto sostiene vitalmente al hombre. Por eso la cultura puede ser "nerviosa" o "adiposa", "auténtica" o "inauténtica". (2) Una noción de la vida humana como un estar originariamente perdido o, mejor dicho, como el problema de sí misma. La vida humana busca un saber que es primariamente el "saber a qué atenerse", y con este saber se entretreje la cultura o, si se quiere, este saber es radicalmente hablando la cultura misma.

Karl Jaspers ha usado el término *Scheitern* (*Philosophie*, III, págs. 219 y sigs.), que en la versión española (*Filosofía*, tomo II, págs. 603 y sigs.) ha sido traducido por 'fracaso', pero que podría traducirse por 'naufragio'. En efecto, el *Scheitern* de que habla Jaspers es un "término último"; no es, pues, creemos, propiamente un "fracaso", sino más bien una "frustración" y un "naufragio". Jaspers indica que el mundo "naufraga" como realidad empírica en la "orientación en el mundo"; que el "ser-sí-mismo-en-sí" de la existencia naufraga en la "elucidación existencial"; que el pensamiento naufraga en la trascendencia. Que hay aquí un naufragio (y una frustración) más bien que un fracaso propiamente dicho, se advierte en otras expresiones usadas por Jaspers para describir los modos de ser de las diversas "realidades"; entre estas expresiones destaca la de "no poder sostenerse por sí mismo", y ello obviamente es algo que corresponde al modo de ser que es el naufragar.

NAÚSEA. En su novela *La náusea* (*La nausée* [1938]) Jean-Paul Sartre introduce una descripción de "la náusea" de la que se ha hecho uso frecuente para caracterizar el existencialismo en general y la filosofía existencialista de Sartre en particular. El principal personaje de dicha novela, Roquentin, escribe que ha tenido "una iluminación" y que ésta consiste en descubrir lo que quiere decir 'existir'. Antes había pensado (o supuesto) que la existencia era algo vacío que se añadía a las cosas desde fuera. Ahora comprende que su existencia no es ninguna categoría abstracta, sino "la masa" de la cual están hechas las cosas. Las cosas mismas se desvanecen para desvelar la existencia. Las

cosas y sus relaciones parecían algo arbitrario y sobrante; todo, incluyendo el propio Roquentin, le parecía a éste sobrante. Lo cual era "absurdo". Pero en este absurdo se encontraba "la clave de la Existencia, la clave de mis Náuseas, de mi propia vida". Era absurdo, porque no se explicaba. El mundo de las explicaciones era distinto del de la existencia. Un círculo se explica, pero no existe. Esa raíz que yo veo, en cambio, existe en la medida en que no puede explicarse. "Lo esencial —escribe Roquentin— es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad... Ningún ser necesario puede explicar la existencia; la contingencia no es un falso semblante, una apariencia que se puede disipar; es lo absoluto y, por tanto, la perfecta gratuitidad. Todo es gratuito; este jardín, esta ciudad y yo mismo. Cuando uno acaba por darse cuenta de ello, el corazón queda oprimido y todo empieza a flotar... he aquí la náusea."

Como Sartre trata sólo brevemente de la náusea en *El ser y la nada* (*L'Être et le Néant* [1943]), y como, además, en esta última obra se refiere a la náusea específicamente como "náusea corporal" (o del "En-sí" en cuanto cuerpo), se ha dicho a veces que se trata de una simple manifestación literaria del pensamiento existencialista sartriano. Hay en ello algo de cierto por lo menos en un punto: en que no se puede reducir dicho pensamiento al "sentimiento fundamental de la náusea" (y de lo absurdo), por razones análogas por las que no se puede reducir el pensamiento de Heidegger (inclusive sólo el del "primer Heidegger") al "sentimiento fundamental de la angustia" revelador de la nada, o al "sentimiento fundamental del aburrimiento profundo" revelador del ser. Sin embargo, "la náusea" desempeña un papel fundamental por ser uno de los modos como el "En-sí" reacciona ante el descubrimiento de la "esencial contingencia" del mundo y de sí mismo.

NAUSIFANES DE TEO (*fl. ca.* 300 antes de J.C) ha sido considerado durante un tiempo como un filósofo de tendencia atomista que fue maestro de Epicuro, pero ello se estima hoy harto improbable; lo que parece cierto es que Nausifanes de Teo fue uno de los primeros discípulos de Pirrón (véase) y que transmi-

tió a Epicuro noticias de las doctrinas pirrónicas, que interesaban grandemente al filósofo atomista. Nausifanes defendió como ideal ético la llamada *acataplexia* o imperturbabilidad, muy semejante a la *ataraxia* (véase) pirrónica.

Noticias sobre N. en Diog. L. 64, 69, 102. — Véase S. Sudhaus, "Nausiphanes", *Rheinisches Museum*, XLVIII (1893), 321-41. — *Id.*, *id.*, "Exkurse zu Philodem", *Philologus*, LIV (1895), 80-92, especialmente 88-92.

NECESIDAD. Examinamos en este artículo el concepto de necesidad principalmente desde el punto de vista ontológico y metafísico. Referencias más precisas a la necesidad en sentido lógico se encuentran en Modalidad (véase). Algunas de las cuestiones planteadas por la necesidad en sentido real se encuentran en Determinismo (v.).

Tanto algunos presocráticos (por ejemplo, Anaxágoras, Demócrito) como Platón emplearon el concepto de necesidad. Pero sólo Aristóteles dio sobre él precisiones suficientes. Un pasaje particularmente iluminativo al respecto se encuentra en *Mét.*, Λ VII 1072 b sigs. Según el Estagirita, el concepto de lo necesario tiene los siguientes sentidos: (1) la necesidad resulta de la coacción; (2) la necesidad es la condición del Bien; (3) es necesario lo que no puede ser de otro modo y lo que, por consiguiente, existe solamente de un modo. El sentido (3) es el más pertinente para nuestro propósito y el que ha ejercido más larga influencia. Mediante el mismo podemos distinguir entre la necesidad, *ανάγκη*, y el destino (v.), *εἰμαρμένη*, así como entre lo que sucede por necesidad, *κατ'ἀνάγκην*, y lo que tiene lugar por accidente, *κατὰ συμβεβηχός*. Ahora bien, aun reducida al sentido (3), la noción de necesidad puede entenderse de dos maneras: (a) como necesidad ideal y (b) como necesidad real. (a) expresa encadenamiento de ideas; (b), de causas y efectos.

Es frecuente en muchos filósofos pasar de la necesidad ideal a la real y viceversa. En el primer caso se supone que hay una razón que rige el universo. En el segundo, que el riguroso encadenamiento causal puede expresarse en términos de necesidad ideal. Para evitar estas confusiones, los escolásticos propusieron

confrontar la noción de necesidad con otras nociones modales (entendidas en sentido ontológico) y distinguir entre varios tipos de necesidad. En lo que toca al primer punto afirmaron que la necesidad incluye la posibilidad (v.), es contradictoria con la contingencia (v.), y es contraria a la imposibilidad. En lo que se refiere al segundo punto, propusieron varias distinciones en el concepto de lo necesario — definido como lo que es y no puede no ser, *quod est et non potest non esse*. En primer lugar, hay la necesidad lógica, la física y la metafísica. En segundo lugar, hay la necesidad absoluta (lo necesario *simpliciter*, ἀναγκασίον ἀπλῶς;) y la necesidad relativa, condicionada o hipotética (ἀναγκασίον ἐξ ὑποθέσεως). En tercer lugar, hay la necesidad coactiva y la necesidad teleológica. Finalmente, hay la necesidad determinada por el principio mismo de que lo necesario deriva: de la forma, de la materia, etc. Con lo cual se establece una gradación entre formas de necesidad que van de lo absoluto a lo más condicionado, y aun que permiten inclusive comprender la necesidad condicionada como una atenuación de la absoluta. En verdad, sólo de Dios se suele decir que no puede ser que no sea, mas ese *non potest non esse* se refiere a algo más que a su constitución formal. Pues los principios y las verdades eternas son también —cuando menos para las direcciones “intelectualistas”— necesarios; aun cuando sean para las direcciones más voluntaristas dependientes de la “arbitrariedad” divina (véase Dios).

Por lo general, la época moderna entiende la necesidad en un sentido preponderantemente ideal-racionalista, de tal modo que, más bien que distinguir entre la necesidad absoluta y la condicionada, distingue entre la ideal y la real, y atribuye a la primera un carácter absoluto (primero para la mente, y luego para la cosa misma). En Descartes, esto se hace posible por haber situado previamente a Dios fuera de la esfera de la necesidad propiamente dicha: Dios no hace lo que hace por concordar consigo mismo, sino porque su hacer libérrimo crea el ámbito de cualquier posible concordancia. Así, la necesidad es, en último término, la trama ideal dentro de la cual son dados,

una vez puestos, los principios y las consecuencias. En Spinoza, lo necesario es forzosamente, porque es contradictorio su no ser. De ahí su definición de ‘necesario’: *necessarium est id quod nulla rationae causa datur, quae impendit, quominus existat* (*Eth.*, I, prop. XI), definición tautológica sólo si no se tiene en cuenta que la definición del campo ideal se superpone exactamente en dicho autor con lo que ocurre en el campo real. En su intento de fundir las concepciones modernas con las distinciones antiguas, Leibniz distingue más bien entre los conceptos de necesidad metafísica o absoluta; lógica, matemática o geométrica; física o hipotética, y moral o teleológica. La primera necesidad lo es por sí; la segunda lo es porque lo contrario implica contradicción; la tercera, porque hay riguroso encadenamiento causal condicionado por un supuesto dado; la última, porque el acto necesario se deriva de la previa posición de fines. No hace falta decir que la escuela de Wolff intentó reducir también aquí las diversas acepciones al concepto racional, y la definición de lo necesario, tanto absoluto como condicionado, a aquello cuyo contrario implica contradicción (Wolff, *Ontologia*, § 279). Por otro lado, las tendencias llamadas empiristas descubrieron en la necesidad algo muy distinto tanto de un concepto abstracto como de un principio ontológico; como toda idea, la necesidad tiene que surgir de una impresión, de una representación, y de ahí que para Hume la necesidad sea resuelta últimamente en una costumbre. Kant intenta mediar entre estos opuestos con su teoría de la necesidad como categoría de la modalidad, procedente de los juicios apodícticos; la necesidad se opone entonces a la contingencia y es “aquello en que la conformidad con lo real está determinada según las condiciones generales de la experiencia”. Después de Kant, en cambio, y sobre todo en el curso del idealismo alemán, el problema de la necesidad ha sido tratado más bien al hilo del problema de la libertad: lo que en el artículo correspondiente se ha dicho sobre ésta puede examinarse para comprender aquélla.

Entre los filósofos contemporáneos que se han ocupado del problema de la necesidad (en sentido ontológico)

destaca Nicolai Hartmann. Distingue este filósofo (Cfr. *Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1938, págs. 42 y sigs.) entre los siguientes tipos de necesidad: (A) La necesidad lógica, que tiene la forma del “si-entonces”, aun cuando el “si” sea incondicionado. (B) La necesidad esencial, que se refiere a todo el dominio del ser ideal, donde la estructura lógica formal representa un mero “corte”. Esta necesidad esencial se opone a lo accidental, pues aunque arraiga en el ser ideal no se limita a él, sino que se extiende por el orbe de lo real. Pero también vale para esta necesidad la independencia del último fundamento. (C) La necesidad cognoscitiva, que depende de la lógica, aun cuando no consiste en una “necesidad de la intelección”, sino en la “intelección de la necesidad”. Por eso tal necesidad es tratada como una categoría modal especial. (D) La necesidad real, a veces identificada con la causal, aun cuando ésta sea sólo una manifestación de aquélla. En efecto, hay entre las cosas otras conexiones reales además de las físicas (las orgánicas, las estructurales, etc.). Sin embargo, el propio Hartmann reconoce que desde el punto de vista ontológico son fundamentales únicamente —por ser “modos de ser” primarios— la necesidad real y la esencial.

O. Liebmann, “Drei Arten der Notwendigkeit”, en el tomo *Gedanken und Thatsachen*, I, 1883, págs. 1-45. — Jacques Chevalier, *La notion A* nécessaire chez Aristote et ses prédecesseurs*, 1915. — Guy Jalbert, O. F. I., *Nécessité et contingence chez saint Thomas d'Aquin et chez ses prédecesseurs*, 1961. — C. J. Ducasse, *Causation and the Types of Necessity*, 1924. — G. Stammler, *Notwendigkeit in Natur- und Kulturwissenschaft*, 1926. — Nicolai Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, 1935. — Jean Laporte, *L'idée de nécessité*, 1941. — Albert Hofstadter, “Six Necessities”, *The Journal of Philosophy*, LIV (1957), págs. 597-613 [conceptos de necesidad lógica, lingüística, óptica, física del imperativo hipotético y del imperativo categórico]. — Para la noción de necesidad en lógica véase la bibliografía de MODALIDAD.

NECESITARISMO. Se ha dado a veces este nombre —más usado en inglés (*Necessitarianism*) que en español o en otras lenguas— para designar

NEG

mar las doctrinas según las cuales todo lo que acontece, acontece necesariamente no habiendo margen para el azar. Los partidarios del necesitarismo pueden ser llamados "necesitaristas", o también "necesitarios" — este último vocablo, en contraste con "libertarios" cuando 'libertarios' se usa no para referirse a los anarquistas, sino a los partidarios de cualquier sistema en el cual no sólo se admite la libertad (o el libre albedrío), sino que se otorga a la libertad (o, según los casos, al libre albedrío) un puesto central en el correspondiente sistema.

El necesitarismo puede adoptar diversas formas. Una de ellas es el fatalismo (véase), cuando la necesidad es identificada con el *fatum*, hado o destino. Otra de ellas es el determinismo (v.), cuando la necesidad es identificada con la determinación, y muy especialmente con la determinación de índole causal. En rigor, el vocablo 'necesarismo' puede emplearse con ventaja para referirse a cualesquiera sistemas en los que se da una importancia capital, y hasta exclusiva, a la noción de necesidad para la explicación de todos los fenómenos, naturales o no naturales, pudiendo luego especificarse en qué sentido se entiende 'necesidad' y usarse entonces otros nombres como variantes del necesitarismo.

NEGACIÓN. En el artículo Negativo (véase) nos hemos referido al uso de este término en las expresiones 'proposición negativa' y 'juicio negativo', tan corrientes en la lógica tradicional. Aquí trataremos en general del concepto de negación. Aunque tal análisis será primariamente lógico, mencionaremos también, como complemento a lo dicho en el artículo Nada (v.), algunas de las cuestiones metafísicas (o, según algunos autores, "pre-lógicas") suscitadas por dicho concepto.

Negación es, ante todo, el nombre que recibe la conectiva singular 'no'. Esta conectiva es simbolizada por '~', de modo que

~p

se lee:

no p

y puede tener como ejemplo:

Sócrates no es japonés,

forma idiomática de las expresiones:

No (Sócrates es japonés)

NEG

No es el caso que Sócrates sea japonés.

Algunos autores proponen como signo '—', también antepuesto a la fórmula o fórmulas que son negadas así, por ejemplo: '—p'. Otros utilizan '—' sobrepuesto a las letras sentenciales que son negadas; así, por ejemplo: 'p ∨ q' (no p o no q) a toda la fórmula; así, por ejemplo: 'p ∨ q' (no p o q). Algunas (pocas) veces se ha empleado un acento, '—', después de la letra; así, por ejemplo: 'p"'. En la notación de Łukasiewicz, '—' es representado por la letra 'N' antepuesta a las fórmulas; así, '—p' se escribe 'Np'. Observemos que en la notación de Hilbert-Ackermann '—' es usado como signo de equivalencia.

'—' sobrepuesto a las letras o símbolos que representan clases, es usado como signo del complemento (o negación) de tales clases. El mismo signo sobrepuesto a las letras o símbolos que representan relaciones, es usado como signo del complemento (o negación) de tales relaciones. Véase COMPLEMENTO.

En la lógica sentencial la doble negación se escribe yuxtaponiendo a un signo '—' otro signo '—'. Así, la ley de doble negación, que es una de las leyes de la lógica sentencial se formula: 'p = — — p'. En la lógica de clases y relaciones se sobrepone dos rayas horizontales encima del símbolo o símbolos; por ejemplo: $\bar{\bar{A}}$, $\bar{\bar{I}}$, etc.

Como hemos visto en el artículo sobre las Tablas de verdad, la tabla de verdad en la lógica bivalente para '—p' da efe si el valor de verdad 'p' ha sido indicado por ve, y ve si el valor de verdad de 'p' ha sido indicado por efe. Para la tabla de verdad de '—p' en una lógica trivalente, véase POLIVALENTE.

El lector habrá observado ya que hay una diferencia entre el modo como se ha introducido aquí la negación lógica y el modo como se ha descrito en el artículo Negativo. En efecto, en el presente artículo la negación se expresa mediante un signo antepuesto a una fórmula y que puede traducirse por la expresión 'No es el caso que' antepuesta a cualquier enunciado de cualquier parte de la lógica: sentencial, cuantificacional, etc. En el artículo aludido, en cambio, la negación se refiere a la có-

NEG

pula. Este es, dicho sea de paso, uno de los motivos que nos han impedido a escribir dos artículos distintos sobre un tema por lo demás similar.

Entre los signos usados en la lógica hay dos que reciben los nombres de *negación conjunta* y *negación oalternativa*. El primero de tales signos es '↓'; el segundo '|'. Remitimos a lo dicho sobre ellos en el artículo Conectiva; allí hemos indicado su modo de leerlos, ejemplos de los mismos y diversos modos de definir mediante ellos otras conectivas.

Volvamos ahora a la conectiva '~'. Ésta figura, ya sea como signo primitivo, ya como signo definido, en la mayor parte de los cálculos lógicos. Pero hay ciertos cálculos de los que '~' ha sido excluido. El ejemplo más eminente de ellos lo tenemos en la lógica intuicionista (véase INTUICIONISMO). Según ella, una entidad matemática existe sólo cuando puede ser (intelectualmente) construida. Las proposiciones sobre entidades matemáticas no existentes carecen, pues, de sentido. Por eso dicen los intuicionistas que la negación no es una actividad matemática, sino pre-matemática. Ello no significa que el intuicionista desarrolle su actividad matemática en una forma azarosa, abierta siempre inesperadamente a la posibilidad de construir entidades matemáticas antes excluidas (o simplemente no tratadas); cuando se deriva una contradicción de la suposición de que una proposición matemática es verdadera, hay que eliminar tal proposición. La exclusión intuicionista de la negación está, pues, ligada a un cierto modo de interpretar la noción de existencia de las entidades matemáticas.

Notemos, sin embargo, que la actitud de los intuicionistas frente al problema de la negación, aunque basada siempre en las ideas fundamentales antes expuestas (y debidas principalmente a Brouwer), es diversamente matizada. En algunos casos la actitud adoptada parece ser todavía más "radical" que la antes indicada; en otros, en cambio, menos "radical". Ejemplo de lo primero es la matemática intuicionista sin negación elaborada por G. F. C. Griss. Según este autor, la construcción a la cual se refiere Brouwer debe ser efectiva. No debemos suponer, pues, ninguna de-

NEG

terminada entidad matemática para luego excluirla si su construcción conduce a contradicción. La matemática intuicionista sin negación, de Griss, admite una entidad matemática sólo si ha sido construida; únicamente cuando hay un ejemplo de un concepto matemático puede admitirse tal concepto. Como consecuencia de ello, en el sistema de Griss sólo tienen sentido las proposiciones verdaderas. Ejemplo de lo segundo es el concepto de "expectación" elaborado por Heyting, un concepto íntimamente ligado con el de confirmación, pues adquiere sentido en vista de la confirmación o no confirmación de una proposición matemática propuesta.

Las nociones hasta aquí analizadas son de índole lógica y matemática. No deben ser consideradas en ningún caso como fundadas en una teoría general filosófica o metafísica de la negación. Junto a ellas se han presentado con frecuencia doctrinas que pretenden tener un alcance completamente general. Nos hemos referido a varias de ellas en el artículo sobre el concepto de Nada (VÉASE); hemos visto allí que hay inclusive algunos pensadores (Heidegger) que denuncian la "lógica" como impotente para decir algo acerca de la nada, pues la nada sería anterior al "no" y a la negación. Completemos ahora aquella exposición con la referencia a ciertas doctrinas que aspiran a formular una teoría general de la negación.

Una de estas doctrinas es la elaborada por varias escuelas de la Antigüedad, principalmente por los eleatas y los megáricos. Según la misma, todo lo que es, es actual y, por lo tanto, toda proposición que no se refiere a lo que es o que se refiere a lo que no es (como las proposiciones negativas) carece de sentido. Nos hemos extendido sobre este punto en los artículos Acto (v.) y Posibilidad (v.). Señalemos aquí que, así como en la matemática aludida de Griss sólo las proposiciones matemáticas verdaderas tienen sentido, en la doctrina referida sólo tienen sentido en general todas las proposiciones verdaderas.

Otra doctrina es la presentada por Husserl. Este filósofo ha señalado que no hay que buscar el origen de la negación en el primario juzgar predicativo (el cual constituye, a su entender, el tema central de la "gno-

NEG

seología de la lógica"), sino que aparece ya en su forma primaria en la "esfera pre-predicativa de la experiencia receptiva", con lo cual la negación puede ser definida como "una modificación de la conciencia" — siempre que no entendamos 'conciencia' en un sentido meramente psicológico.

En una teoría de sentido más metafísico, Jean Guitton ha indicado que la negación puede ser examinada bajo la forma de la privación. Se trata, a su entender, de una operación que sólo aparentemente tiene un carácter lógico o un carácter psicológico. En rigor, cuando suponemos un acto de negación por parte de un ente, le atribuimos la condición humana y espiritual, por no decir que tal condición puede ser determinada muchas veces justamente mediante el acto de la negación, es decir, de la suposición de la privación ontológica de una realidad que es sustituida imaginativamente por otras realidades consideradas como "habiendo sido posibles". Por eso llega a decir Guitton que "lo propio del espíritu es ese poder que posee de suponer la inexistencia o la presencia de otra realidad distinta de la que está presente", lo cual supone la percepción inteligible del "modelo ontológico" que hace resaltar en las presencias las ausencias, y en las existencias ontológicas las carencias de la misma índole.

F. Heinemann ha elaborado una doctrina general de la negación a base de una crítica de diversas posiciones contemporáneas sobre el problema. Los resultados principales de tal doctrina son los siguientes: (1) Los términos por medio de los cuales se expresa la negación —'no' como respuesta negativa a una pregunta, 'no' como expresión negativa; 'lo negativo' y 'la nada'— son símbolos incompletos (en el sentido de Russell). (2) 'No' (en las dos formas antes mencionadas) es un signo operacional, esto es, un signo que expresa substracción; se halla, pues, en el nivel pre-lógico, concentrándose en la lógica en el acto de la eliminación. (3) Lo negativo —no-A; no ser; no existencia; nada— son ficciones inevitables. (4) La negación no es una categoría y no es anterior a la categoría de relación, porque ella misma es una relación. (5) La negación es,

NEG

sin embargo, una relación significativa y no una relación entitativa. (6) La negación es una relación constructiva primitiva, implicada en toda determinación. (7) La negación es indispensable para una mente finita. (8) La función de la negación es la separación. (9) La separación es negación lógica y pre-lógica. (10) La negación carece de significación si se refiere solamente a "alteridad" o a diferencia, pero es plenamente significativa con auxilio de las leyes de contradicción y del tercio excluso (o su generalización).

Según Eric Toms, hay cuatro concepciones fundamentales de la negación: (1) Proposición negada o posibilidad negada; (2) Oposición; (3) Diferencia; (4) No existencia, o no ser [lo que hemos llamado más bien "Nada" (VÉASE)]. Dicho autor indica que ninguna de estas concepciones puede dar cuenta adecuadamente de la naturaleza de la negación. Sólo la última concepción parece capaz de hacerlo, pero ello es una ilusión, pues tan pronto como entendemos la negación como "no existencia" o "no ser" surgen las "paradojas de la negación", y especialmente la paradoja que consiste en explicar, o intentar explicar, la negación por "algo" que "no es".

Finalmente, A. J. Ayer ha llevado a cabo un análisis de la negación que, aunque basada principalmente en los usos de las expresiones negativas (o supuestamente negativas) en el lenguaje ordinario y en las formulaciones de la lógica, tiene asimismo un alcance general. Ayer procura definir o delimitar la clase de los enunciados negativos. Esta delimitación ha sido intentada por varios pensadores o escuelas, pero sin haber llegado a resultados satisfactorios. En efecto, ya comienza por resultar difícil la distinción entre enunciados negativos y enunciados positivos, por cuanto un enunciado como 'Pancracio es el hombre más rico de Badajoz' puede considerarse como equivalente al enunciado 'No hay nadie en Badajoz que sea tan rico como Pancracio'. Ni el punto de vista sintáctico, ni el psicológico ni el semántico resuelven, según Ayer, la cuestión de un modo completo. Pero, además, ninguno de estos puntos de vista puede responder todavía a la cuestión acerca de lo que es un enunciado negativo. Las diversas doctrinas forjadas

NEG

para responder a esta última cuestión tampoco pueden ser admitidas. Algunos, en efecto, han argüido que cuando se formula una expresión negativa no se predica nada de nada, ni se adscribe ninguna relación a nada, ni se caracteriza de ninguna manera ninguna realidad. Pero, como advierte Ayer, decir de algo que no es algo determinado, no es simplemente suprimir toda información sobre este algo: "decir que una descripción no proporciona gran información no es decir que no es en manera alguna una descripción". Ayer concluye, en vista de todo ello, que la diferencia entre enunciados afirmativos y enunciados negativos depende del modo como se acentúan cada uno de tales enunciados. Así, "un enunciado es negativo si indica que un objeto carece de una cierta propiedad más bien que indicar la propiedad complementaria; un enunciado es negativo si indica que cierta propiedad no es ejemplificada, más bien que indicar que la propiedad complementaria es ejemplificada universalmente". En última instancia, pues, la base de la distinción radica en lo que el mencionado autor llama los *grados de especificidad*. De este modo, la distinción entre enunciados afirmativos y negativos en términos de grados de especificidad permite decir algo acerca de la clase de los enunciados negativos y, de consiguiente, acerca del problema de la negación. Y aunque esta solución ofrece asimismo varias dificultades, no son, según Ayer, tan considerables como las planteadas por la mayor parte de las teorías hasta ahora formuladas.

Sobre el uso de la negación en lógica, véanse los tratados mencionados en las bibliografías de LÓGICA y LOGÍSTICA. Para la negación en la matemática intuicionista, véase la bibliografía de INTUICIONISMO. Para la teoría de Griss especialmente: G. F. C. Griss, "Negatielozze intuitionistische wiskunde", *Verslagen Ned. Ak. v. Wetens*, LIII (1944), 261-8. — *Íd.*, *í.d.*, "Negationless Intuitionistic Mathematics", *Proceedings Kon. Ned. Ak. v. Wetens*, II (1946), 1127-33, LIII (1950), 456-63, LIV (1951), 452-71. — *Íd.*, *í.d.*, "Logic of Negationless Intuitionistic Mathematics", *ibid.*, LIV (1951). — P. C. Gilmore, "The Effect of Griss' Criticism of the intuitionistic Logic on Deductive Theories formalized within the Intuitionistic Logic", *ibid.*,

NEG

LVI (1953), Ser A, 162-3. — A. Heyting, "G. F. C. Griss and His Negationless Intuitionistic Mathematics", *Synthese*, IX, 2, N° 2, págs. 91-6. — Aplicación de las teorías de Griss: N. Dequoy, *Axiomatique intuitionniste sans négation de 'La géométrie projective*, 1955. — Veli Valpola, *Ein System der Negationslosen Logik mit ausschliesslich realisierbaren Prädikaten*, 1955 [Acta Philosophica Fennica, 9]. — Para la tesis de Heidegger, obra mencionada en el artículo NADA (ver también el resto de este artículo y su bibliografía). — Para Husserl, *Erfahrung und Urteil*, 1939, ed. L. Landgrebe 5 21 a (la teoría referida sobre el juicio predicativo en *Fórmale und transzente Logik*, 1929, § 1, del mismo autor). — Las tesis de J. Guitton, en *L'Existence temporelle*, 1949, especialmente págs. 23 y sigs. (trad. esp.: *La existencia temporal*, 1955). — Para Eric Toms, *Being, Negation, and Logic*, 1962. Parte I, cap. iv. — Para A. J. Ayer, "Negation", *The Journal of Philosophy*, XLIX (1952), 797-815, reimp. en la obra del mismo autor, *Philosophical Essays*, 1954, págs. 36-65. — Otros trabajos sobre el problema de la negación: J. J. Borelius, *Ueber den Satz des Widerspruchs und die Bedeutung der Negation*, 181. — Nicolaus Petrescu, *Die Denkfunktion der Verneinung: eine kritische Untersuchung*, 1914. — O. Becker, "Mathematische Existenz", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, VIII (1927), págs. 496 y sigs. [también en edición separada]. — Hans Pichler, "Vom Wesen der Verneinung und das Unwesen des Nichtseins", *Blätter für deutsche Philosophie*, VIII (1934). — Gestrud Kahl-Fuhrtmann, *Das Problem des Nicht; kritisch-historische und systematische Untersuchungen*, 1934. — Karl Dürr, "Die Bedeutung der Negation. Grundzüge der empirischen Logik", *Erkenntnis* V (1935), 205-27. — B. K. Mallik, *The Real and the Negative*, 1940. — Adhar Chandra Das, *Negative Faci, Negation, and Truth*, 1943. — Ed. Morot-Sir, *La pensée négative*, 1947. — A. N. Prior, "Negative Quantifiers", *The Australasian Journal of Philosophy* XXXI (1953), 107-23. — G. H. von Wright, *On the Logic of Negation*, 1959 (Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Physico-Mathematicae, XII, 4).

NEGACIÓN ALTERNATIVA. Véase CONECTIVA, NEGACIÓN.

NEGACIÓN CONJUNTA. Véase CONECTIVA, NEGACIÓN.

NEGATIVO. Según hemos visto en el artículo sobre la noción de pro-

NEG

posición, las proposiciones negativas son una de las clases en que se subdividen las proposiciones simples (categóricas, predicativas o atributivas) por razón de la forma o modo de unión del predicado y el sujeto por medio del enunciado del juicio. El esquema tradicional más usado para representar las proposiciones negativas es 'S no es P', cuyo ejemplo puede ser 'La rosa no es roja'. Con frecuencia las proposiciones negativas son definidas como una de las clases en las que se subdividen las proposiciones por razón de la cualidad (VÉASE), pero hay que advertir que casi siempre las expresiones 'razón de la forma' y 'razón de la cualidad' tienen el mismo significado. Lo dicho de la proposición negativa puede afirmarse también del juicio negativo.

Se ha discutido varias veces si la negación de una proposición es o no posterior a la afirmación de la misma proposición. Algunos autores se inclinan por sostener que se puede hablar de proposición negativa sólo en tanto que se trata de la negación de una proposición afirmativa; lo negativo sería en este caso posterior (lógica, no psicológicamente) a lo afirmativo. Otros autores mantienen que la afirmación tiene lugar sobre un fondo de negación; nos hemos referido a este punto en el artículo Nada. Otros, finalmente, señalan que hay coordinación entre proposiciones negativas y proposiciones afirmativas. Este último punto de vista es el más difundido.

Ciertos filósofos (por ejemplo, Kant) suponen que por razón de la cualidad las proposiciones (o los juicios) pueden ser no solamente afirmativos y negativos, sino también "infinitos", "indefinidos" o "limitativos". En tales proposiciones el sujeto es excluido de la clase de los predicados a los cuales la proposición se refiere. Esquema de dichas proposiciones es: 'S es no-P', que Kant y otros (véase CUALIDAD) suponen ser una proposición de forma distinta a 'S no es P'. Otros filósofos, en cambio (entre ellos Aristóteles) rechazan que haya proposiciones "indefinidas"; a su modo de ver, en el esquema 'S es no-P' hay una afirmación y no una negación.

Para el concepto general de negación y los problemas que plantea tanto en lógica como en metafísica,

NEL

véase NEGACIÓN. El término 'negativo' es usado asimismo en la expresión 'teología negativa' a la cual nos hemos referido en TEOLOGÍA.

NELSON (LEONARD) (1882-1927) nació en Berlín, se "habilitó" en Göttinga y fue, a partir de 1919, "profesor extraordinario" en la Universidad de Göttinga. Nelson fue el promotor de la llamada "escuela neofriesiana", que aspiraba a continuar y desarrollar la labor filosófica iniciada por Fries (véase) y la "escuela friesiana", especialmente a través del órgano de la escuela: los *Abhandlungen der Fries'schen Schule*. La primera serie de estos *Abhandlungen* se publicó de 1847 a 1849, bajo la dirección de E. F. Apelt, M. J. Schleiden y otros filósofos, discípulos de Fries (reimp. en I vol., 1962). La nueva serie fue dirigida por Nelson y apareció de 1904 a 1918. Colaboradores de esta serie fueron, además de Nelson, varios filósofos y psicólogos a los cuales nos hemos referido al final del artículo FRIES; a ellos pueden agregarse filósofos y matemáticos como J. Bernays, A. Fraenkel, Julius Kraft, etc. Julius Kraft (nac. 1898: *Die Methode der Rechtstheorie in der Schule von Kant und Fries*, 1924. — *Die "Wiedergeburt" des Naturrechts*, 1932. — *Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie*, 1934, 2ª ed., 1959. — *Die Unmöglichkeit der Geisteswissenschaft*, 1934, 2ª ed., 1959 [véase ESPÍRITU, ESPIRITUAL]. — *Erkenntnis und Glauben*, 1937) continuó la orientación de Nelson y fundó en 1937 una continuación de la nueva serie de los *Abhandlungen*: la revista *Ratio*.

Lo más característico del pensamiento de Nelson es su examen del problema del conocimiento y del punto de partida y método de la filosofía. Según Nelson, es difícil, si no imposible, saber cuáles son dichos puntos de partida y método a causa de los "círculos viciosos" que se producen. Supongamos, en efecto, que la filosofía sea una busca racional de principios básicos —o supuestos principios básicos— destinados a explicar la naturaleza de la realidad. Estos principios no podrán obtenerse por medio de una inferencia deductiva (ya que entonces no serían básicos) ni tampoco por medio de una inferencia inductiva (ya que esta inferencia pre-

NEL

supone justamente los "principios básicos" buscados), ni por medio de la intuición (pues tales principios no pueden presentarse como verdades evidentes por sí mismas). En vista de estas dificultades, Nelson postuló el método de un "regreso reflexivo" sobre los supuestos lógicos de los juicios corrientes. Tras esto, hay que examinar su verdad. A tal fin Nelson se sirvió del método de Fries, en el cual se postula un conocimiento inmediato (pero no intuitivo). Puede recurrirse, además, a la psicología para la "deducción" de los principios metafísicos, y entonces tenemos lo que Nelson llamó "deducción psicológica", distinta de la lógica, aunque no incompatible con ella.

Para Nelson, el conocimiento no es propiamente hablando un problema: es un hecho; por eso la psicología puede, y debe, dar cuenta de él. El conocimiento al cual se refiere Nelson no es, por lo demás, solamente el conocimiento de la realidad; es también, y a veces sobre todo, el conocimiento de principios de naturaleza ética, política, jurídica, etc. En la ética, por ejemplo, sucede lo mismo que en el conocimiento de la realidad natural. Tratar de averiguar cuáles son los principios éticos supremos conduce a círculos viciosos que solamente se rompen, o resuelven, en la medida en que se obtiene un conocimiento "intermediado", y de carácter "psicológico", de tales principios. El contenido de la ética son las acciones humanas, y la ética debe examinar si tales acciones se conforman o no al deber. Ahora bien, este deber no es una forma universal vacía, sino una "forma particular"; la unión del realismo con el idealismo, que en la "teoría del conocimiento" estaba ya insinuada, queda confirmada en la ética y más todavía en la filosofía política y del Derecho. Nelson mezcla aquí, siguiendo las inspiraciones de Fries, los problemas de la fundamentación apriórica con el examen de los complejos psicológicos, pero se trata de una mezcla que en vez de conducir a la afirmación del carácter sintético de ciertos juicios aprióricos, consigue destacar cada vez más la diferencia entre lo analítico y lo sintético. De este modo se inclina por la fundamentación axiomática, cuando menos de la parte formal de la filosofía del Derecho. En lo que toca a la parte material, Nel-

NEL

son establece una serie de postulados destinados a fundamentar todas las leyes prácticas y a constituir la sociedad según bases jurídicas científicas y no meramente arbitrarias.

Obras principales: "Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie", *Abhandlungen der Fries'schen Schule*, N. F., I (1904) ("El método crítico y la relación entre la psicología y la filosofía"). — "Ueber die nichteuklidische Geometrie und den Ursprung der geometrischen Gewissheit", *ibid.*, I (1904) ("Sobre la geometría no euclidiana y el origen de la certidumbre geométrica"). — "Ist metaphysikfreie Naturwissenschaft möglich?", *ibid.*, I (1904) ("¿Es posible la ciencia natural sin metafísica?"). — "Über das sogenannte Erkenntnisproblem", *ibid.*, I (1904) ("Sobre el llamado problema del conocimiento"). — "Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie", *ibid.*, III (1905) ("La imposibilidad de la teoría del conocimiento"). — "Die Theorie des Interesses", *ibid.*, IV (1905) ("La teoría del interés"). — "Die kritische Ethik bei Kant, Schiller und Fries. Eine Revision ihrer Prinzipien", *ibid.*, IV (1905) "La ética crítica en K., S. y F. Revisión de sus principios"). — *Kant und die nichteuklidische Geometrie*, 1906 (Kant y la geometría no-euclidiana). — *Ethische Methodenlehre*, 1915 (Metodología ética). — *Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik*. I. *Kritik der praktischen Vernunft*, 1917 (Lecciones sobre los fundamentos de la ética, I. Crítica de la razón práctica). — *Die Rechtswissenschaft ohne Rech. Kritische Betrachtungen über die Grundlagen des Staats- und Völkerrechts, insbesondere über die Lehre von der Souveränität*, 1917 (La ciencia del Derecho sin Derecho. Consideraciones críticas sobre los fundamentos del Derecho público y del Estado, especialmente sobre la doctrina de la soberanía). — *Die neue Reformation*. I. *Die Reformation der Gesinnung. Die Erziehung zum Selbstvertrauen*; II. *Die Reformation der Philosophie durch die Kritik der Vernunft*, 1918 (La nueva reforma. I. La reforma de la actitud. La educación hacia la autoconfianza. II. La reforma de la filosofía mediante la crítica de la razón). — *Vom Beruf der Philosophie unserer Zeit für die Erneuerung des öffentlichen Lebens*, 1918 (De la misión de la filosofía de nuestro tiempo para la renovación de la vida pública). — *öffentliches Leben*, 1918 (Vida pública). — *Demokratie und Führerschaft*, 1920 (Democracia y caudillismo). — *System der philosophischen Rechtslehre*, 1920 (Sistema

NEM

de la doctrina jurídica filosófica). — *Ethischer Realismus*, 1921 (*Realismo ético*). — *Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik*, 3 vols., 1924 (*Lecciones sobre los fundamentos de la ética*). — *Die bessere Sicherheit. Ketzereien eines revolutionären Revisionisten*, 1927 (*La mejor seguridad. Herejías de un revolucionario revisionista*).

Hay ed. de obras: *Sämliche Werke*, incluyendo escritos postumos, varios de ellos ed. por Julius Kraft. — Véase también el volumen *Beiträge zur Philosophie der Logik und Mathematik*, 1959, con prefacios y Botas por W. Ackermann, P. Bernays, D. Hilbert [reimp. de varios trabajos de L. N., incluyendo las "Bemerkungen über die nicht-Euklidische Geometrie" (véase *supra*)].

Véase A. Kronfeld, "Zum Gedächtnis L. Nelsons", *Abhandlungen der Fries'schen Schule*, N. F. 5. — B. von Selchow, *L. N., ein Bild seines Lebens*, 1938, ed. W. Eichler y M. Hart. — O. W. von Tegelen, *L. Nelsons Rechts- und Staatslehre*, 1958 [Schriften zur Rechtsl. und Politik, 13]. — Véase en el artículo sobre Fries la bibliografía sobre la escuela neofriesiana.

NEMESIO (fl. 400), obispo de Emesa (Fenicia), uno de los Padres griegos y uno de los filósofos de la llamada escuela de Alejandría (VÉASE) del neoplatonismo (v.), aprovechó muchos conceptos de esta tendencia para la elaboración de un pensamiento neoplatónico-cristiano en el cual, sin embargo, se rechazaban todos aquellos rasgos (por ejemplo, el emanatismo), incompatibles con las creencias. Nemesio se ocupó sobre todo de antropología filosófica en sentido cristiano en su obra *Sobre la naturaleza del hombre*, *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, una obra que tiene, al parecer, antecedentes en la tradición del estoicismo medio, así como de los conceptos de destino y providencia. Estos últimos fueron tratados por Nemesio en un sentido parecido al de Hierocles de Alejandría —cuyo tratado sobre el mismo asunto parece haber utilizado—, con insistencia sobre el predominio del segundo sobre el primero, pues la providencia corresponde al carácter personal de Dios mientras que el destino es entidad impersonal. Nemesio discute en su obra las opiniones de muchos filósofos antiguos sobre el hombre y su puesto en el universo, y se adhiere a algunas de ellas (por ejemplo, a la

NEO

teoría platónica de la preexistencia de las almas, y a las doctrinas aristotélicas sobre las facultades del alma), rechazando otras por estimarlas incompatibles con los dogmas cristianos. Nemesio presenta al hombre como un ser que media entre el mundo sensible y el mundo inteligible, participando de ambos en la forma de una especie de "planta celeste".

La obra de Nemesio ejerció bastante influencia en la Edad Media, siendo traducida al latín dos veces, y otras dos durante el Renacimiento. Entre los autores en quienes ejerció influencia se cuenta San Juan Damasceno.

Ediciones: *De natura hominis*, ed. C. F. Marthae, Halae, 1802; ed. C. Holzinger, Lipsiae, Praga, 1887, y C. J. Burkhard, Vind., 1891, 1892, 1896, 1901, 1902. — También Migne, *Patrologia Graeca*, XL, 504-817. — Véase M. Evangelides, *N. und seine Quellen*, 1882 (Dis.). — B. Domanski, *Die Lehre des Nemesios über das Wesen der Seele*, 1887 (Dis.). — Id., *Die Psychologie des N. von E.*, 1900 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie der Mittelalters, III]. — D. Bender, *Untersuchungen zu N. von Emesa*, 1898 (Dis.). — W. Jaeger, *N. von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinem Anfänge bei Posidonios*, 1914. — H. A. Koch, *Quellenuntersuchungen zu N. von Emesa*, 1921. — F. Lammert, "Hellenistische Medizin bei Ptolemais und Nemesios. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Anthropologie", *Philologus*, XCIV (1940), 125-141. — E. Skard, "Nemesios-Studien", *Sumbolae Osloenses*, XV/XVI (1936), 23-43; XVII NEMOHONCE. (VÉASE); HIPOLITUS OLEJNIZAK.

NEOCONFUCIONISMO. Véase CONFUCIONISMO, FILOSOFÍA CHINA.

NEOCRITICISMO. Ha sido frecuente llamar a la filosofía de Kant, "filosofía crítica" y también "criticismo" (v.). Estos dos últimos nombres se han usado asimismo para designar el kantismo (v.) y también la "actitud crítica" propia de ciertas tendencias en la época moderna. El término 'neocriticismo' ha sido usado a veces como equivalente a "neokantismo". A veces se ha restringido el uso de 'neokantismo' para designar el neokantismo alemán, desde el movimiento llamado "vuelta a Kant" (Otto Liebmann y otros) hasta el neokantismo

NEO

de las escuelas de Badén y Marburgo. En este último caso se ha usado a menudo 'neocriticismo' para designar todo el movimiento neokantiano, tanto el alemán como el italiano, el francés, el inglés, etc. Algunos han llamado "neocriticismo" al neokantismo fuera de Alemania. Otros han llamado "neocriticismo" específicamente al kantismo o neokantismo francés e italiano. Los kantianos y neokantianos franceses e italianos se han calificado a sí mismos muchas veces de "neocriticistas". También se ha equiparado "neocriticismo" a la llamada "crítica filosófica" en el sentido de Renouvier y otros autores franceses de la época.

Como puede verse, 'neocriticismo' es un vocablo que ha sido usado, y sigue siendo usado, para designar diversas tendencias filosóficas más o menos afectas a la renovación del kantismo o por lo menos interesadas en tratar problemas suscitados por vez primera por las "Críticas" kantianas, y especialmente por la *Crítica de la razón pura*. En vista de esta diversidad de significados, conviene indicar en cada caso a qué tipo de criticismo, kantismo o neokantismo se refiere el vocablo 'neocriticismo', o bien emplear simplemente 'neocriticismo' en un sentido muy general para designar todo el movimiento neokantiano desde mediados del siglo XIX hasta la fecha, y especialmente desde 1870 hasta comienzos de la primera guerra mundial.

NEOESCOLÁSTICA. El movimiento llamado "neoescolástica", o "neoescolasticismo", es decir, la renovación de la escolástica (VÉASE) dentro del pensamiento moderno, y especialmente durante los siglos XIX y XX, puede ser considerado como un movimiento más amplio que el llamado "neotomismo", si bien este último dio origen a la neoescolástica y ha constituido hasta el presente la parte más central e importante de ella. En el artículo NEOTOMISMO tratamos de la renovación de la escolástica en la forma del tomismo; en el presente artículo trataremos sobre todo de los problemas suscitados por la neoescolástica, de las actitudes adoptadas frente a ella, de las posiciones de los neoescolásticos en general frente a la "filosofía moderna" y de diversas tendencias neoescolásticas.

Durante mucho tiempo hubo gran

NEO

divergencia de opiniones respecto al valor de una renovación escolástica, así como respecto a la posición de la neoescolástica frente al pensamiento moderno — y también respecto al puesto que la tradición escolástica ha tenido en el pensamiento moderno. Muchos autores modernos o, en todo caso, no escolásticos han negado todo valor a la tradición escolástica y han considerado todo intento de resurrección o revalorización de la misma como una "detención" en la marca del "progreso" filosófico. Muchos autores neoescolásticos, por otro lado, han afirmado que la filosofía moderna ha sido un "error" y hasta una especie de "degeneración" en el desarrollo armónico de una *philosophia perennis*. Pero estas posiciones extremas fueron luego abandonadas en favor de una mayor inteligencia mutua. En efecto, mientras muchos neoescolásticos han encontrado en la filosofía moderna y contemporánea elementos coincidentes que no se pueden fácilmente desdeñar, muchos filósofos no escolásticos, a su vez, han redescubierto tras su propia meditación elementos de la escolástica. El interés histórico-filosófico ha trabajado también en favor de la moderación. Más todavía: diversas investigaciones han acentuado el importante papel desempeñado por la escolástica clásica en el origen y desenvolvimiento de la filosofía moderna, tendiéndose de este modo un puente entre dos períodos que en los siglos XVIII y XIX se solían considerar como completamente separados. La filosofía escolástica clásica no ha sido ya desde entonces un "extraño interludio". Y, por lo tanto, la neoescolástica no ha podido ser considerada tampoco como una mera reviviscencia de lo definitivamente pasado. El estudio de la influencia de la escolástica sobre Locke (Küppers, Jaspers), sobre Spinoza (Freudenthal), sobre Descartes (Gilson, Koyré, Hertling), sobre Gassendi (Penzig), sobre Leibniz (Rintelen) y otros autores ha contribuido notablemente a esta mutua comprensión. A su vez, los filósofos neoescolásticos han tenido que enfrentarse con el "problema" de la filosofía moderna y estudiar a fondo el contenido y significación de esta filosofía. En el artículo acerca de la Escolástica hemos intentado definir brevemente las tres posiciones típicas asumidas al respecto. Digamos

NEO

sólo por el instante que de ellas parece haber quedado descartada la actitud extrema de un rechazo global de la filosofía moderna y que, por consiguiente, aun los más puros defensores del movimiento escolástico y neoescolástico no se han creído dispensados, sino todo lo contrario, de un estudio atento de las manifestaciones de tal filosofía.

Ateniéndonos ahora al problema de la estructura interna del movimiento neoescolástico, señalemos lo que constituye, a nuestro entender, los principales caracteres comunes de la tendencia.

(1) Ante todo, el intento de revalorizar para un presente el contenido de la tradición filosófica y teológica, después de un parcial olvido de sus riquezas. Esta revalorización era también ambicionada por otros. En efecto, filosofías cada vez más influyentes atacaban por doquiera el escepticismo empirista, tanto mediante el recurso al "sentido común" como por la acentuación del valor de la vida interior y del espiritualismo. Pero estas corrientes o pertenecían decisivamente a las "doctrinas modernas" o bien se "desviaban" pronto hacia un racionalismo o hacia un sensualismo. El cruce sobre el abismo abierto entre la fe y la razón sólo parecía poder lograrse, pues, mediante la justificación de ambas por medio de un cuerpo de doctrina orgánica y, por lo tanto, mediante un pensar que evitara por igual los escollos del racionalismo y del tradicionalismo, del ontologismo y del fideísmo. La atención a la escolástica clásica pareció entonces inevitable. Ahora bien, dos tendencias pugnaban por imponerse. Por un lado, se predicaba una renovación que tendiese a apaciguar las diferencias internas y a presentarse ante el movimiento moderno y ante las doctrinas consideradas como heterodoxas o posiblemente heterodoxas como algo esencialmente armónico y compacto. Las razones de tal "armonismo" eran obvias. A la altura de la cual se contempla la tradición, podía aparecer, en efecto, como mezquina la insistencia en la división de las escuelas clásicas. Tomismo, escotismo, occamismo, suarismo —para limitarnos a cuatro de las grandes "vías"— no desaparecían completamente, pero podían absorberse en una unidad de carácter ecléctico, que se preocupase tan sólo de no caer en extremos que

NEO

puadiesen disolver la tradición misma — así, y principalmente, de no recaer en el nominalismo o el realismo extremos, lo que, dicho sea de paso, condujo una vez más al realismo moderado y a la preponderante influencia del tomismo. Por otro lado, era el tomismo, bajo la forma del neotomismo (véase), lo que con mayor ahinco e insistencia se predicaba por parte ya de quienes más se empeñaban en la renovación neoescolástica. Ciertamente inclusive algunos neotomistas, como M. de Wulf, pusieron de relieve la necesidad de no escindir demasiado pronto el movimiento neoescolástico. "Pues el neotomismo —dice de Wulf—, como también la expresión neoescotismo, o cualquier otro vocablo que recuerde a un gran filósofo medieval, ofrece el defecto de asimilar demasiado estrechamente la filosofía nueva con el modo de pensar de un determinado personaje." Pero aun dentro de quienes, a causa de su mayor atención por las complejas ramificaciones de la filosofía medieval, rechazaban una definición demasiado angosta de la neoescolástica, la tendencia a la vía tomista era notable. Así ocurre con la obra de reconstrucción de una serie de tratadistas que son ya clásicos dentro del movimiento y que, aunque no todos estrictamente tomistas (y aun como muchos jesuitas, predicando y restableciendo el suarismo), no son tampoco ni mucho menos ajenos al paralelo desarrollo del neotomismo dentro de la neoescolástica. Para no mencionar sino algunos (a que nos hemos referido también en parte en el artículo sobre el NEOTOMISMO), nos limitaremos a señalar los nombres de L. Taparelli d'Azeglio (1793-1862 [v.]), M. Liberatore (1810-1892 [v.]), Gaetano Sanseverino (1811-1865 [v.]), Salvatore Tongiorgi (1820-1865), Domenico Palmieri (1829-1909), Alberto Lepidi (1838-1922), T. M. Zigliara (1833-1893), etc., en Italia; Rosset († 1892), Grandclaude († 1900), Albert Farges (1848-1926), en Francia; Franz Jakob Clemens (1815-1862), Mathias Schneider (1840-1893), Paul Haffner (1829-1899), F. von de Morgott (1829-1900), Albert Stöckl (1823-1895), Joseph Kleutgen (1811-1883 [v.]), A. Lehmann (1847-1910), Tilmann Pesch (1836-1899) Georg Freiherr von Hertling (1843-1919), Konstantin Gutberlet (1837-1928),

NEO

Heinrich Denifle (1844-1905), Joseph Gredt (1863-1940 [v.]), Martin Grabmann (1875-1949 [v.]), Johann Georg Hagemann (1837-1903), R. Stölzle (1856-1921), en Alemania; el Cardinal Mercier (v.) y la Escuela de Lovaina (VÉASE) en Bélgica; Jaime Balme (v.) —considerado como precursor—, Ceferino González (1831-1894 [v.]), Juan Manuel Ortí y Lara (1826-1904), Xarrié (t 1866), J. T. González de Arintero (t 1928), Casajoa (t 1889), Juan José Urráburu (1844-1904), A. Cornelias y Cluet (1832-1884), en España; Thomas M. Harper (1821-1893), John Rickaby (1847-1927), en Inglaterra, etc., etc., etc.

(2) La mencionada obra de reconstrucción desembocó, ya desde el último tercio del siglo XIX, en un amplio movimiento. En la época que tratamos la reconstrucción estuvo determinada de un modo decisivo por la Encíclica *Aeterna Patris* (1879) del Papa León XIII —en la redacción de la cual colaboró Kleutgen—, importante tanto para la neoescolástica como para el neotomismo. En efecto, esta Encíclica propugna no sólo el restablecimiento de la filosofía tradicional frente a los errores modernos, sino también la atención preponderante hacia el tomismo. Pero el predominio del tomismo no excluye la posibilidad de otras "vías". Así, la neoescolástica se diversifica tanto en tendencias como en diversos intereses filosóficos. Y, sin embargo, procura dondequiera mantener una fundamental unidad.

(3) Esta unidad es precisamente otra de las características del movimiento. Por lo pronto, aparece sólo en una forma negativa como oposición a los "errores modernos". Pero sus caracteres positivos son inmediatamente destacados. Por ejemplo, la posición realista, que ha hecho "coincidir" la posición escolástica con el realismo subyacente en la mayor parte de las corrientes contemporáneas, pero que la neoescolástica ha conservado sin necesidad de "rehacer el camino". Lo mismo podría decirse de gran parte de los problemas fundamentales de la filosofía, y especialmente del problema del ser; el "despertar" ontológico y el primado de la ontología sobre la gnoseología, en que desde varios lugares se ha insistido en los últimos tiempos, bastan para mostrarlo. Pues no se puede negar que la

NEO

filosofía moderna ha sido, en cierto modo, un constante tanteo de rutas que han tenido luego que ser abandonadas. No es extraño, por consiguiente, que quienes se mantuvieron alejados de ellas estimen tal alejamiento como una notable ventaja. Por otro lado, la neoescolástica ha conservado, con los problemas tradicionales de la filosofía y aun con su formulación tradicional, la conciencia de una cierta dimensión de profundidad de que muchas veces han carecido las filosofías moderna y contemporánea. Si a esto se añade el disfrutar de la ventaja de un vocabulario muy afinado y de una gran ordenación mental, no habrá de sorprender la seguridad con que la neoescolástica ha terciado en las corrientes contemporáneas de la filosofía. Sus dificultades quedan compensadas con sus seguridades, hasta el punto de que son estas últimas las que con gran frecuencia le han sido reprochadas.

Procederemos acto seguido a señalar cuáles son los caracteres centrales del movimiento neoescolástico en lo que toca al contenido mismo de la doctrina. Desde luego, se opone en casi todos sus puntos al idealismo moderno; frente a él sostiene el ya citado realismo gnoseológico —que ha hecho aproximar muchas veces la gnoseología neoescolástica al neorealismo, al realismo crítico de ascendencia kantiana y a las primeras fases de la fenomenología—, así como al objetivismo de los valores. Frente al positivismo sostiene la necesidad y la posibilidad de la metafísica; contra el relativismo y el subjetivismo extremos, la objetividad del conocimiento del ser y del valer; contra el individualismo atomista, el personalismo; contra toda filosofía del devenir, la filosofía del ser. Las varias tendencias se mueven, pues, dentro de este ámbito. Precisemos algunas de ellas. Según E. Przywara ("Die Problematik der Neuscholastik", *Kantstudien*, XXXIII, [1928]), la neoescolástica actual se escinde en tres direcciones predominantes: (a) El tomismo y el neotomismo puros, defendidos sobre todo por los dominicos. (b) Las investigaciones sobre la filosofía medieval, que implican en parte considerable, según hemos visto, el estudio de las influencias de la misma sobre el pensamiento mo-

NEO

derno. (c) Una neoescolástica que puede llamarse creadora y que si en algunos consiste en la elaboración independiente de los temas centrales escolásticos, en otros va encaminada a la erección de una "metafísica cristiana". Algunas corrientes no propiamente neoescolásticas, como la filosofía de la acción de Blondel, mantienen la más estrecha relación con este último punto de vista. Lo mismo puede decirse del agustinismo y de varias de las formas asumidas por el personalismo. A su vez, Bocheński (*Europäische Philosophie der Gegenwart*, 1947, pág. 238) señala que las escuelas más importantes de la filosofía católica actual son, por un lado el agustinismo, de tendencia intuicionista, actualista y hasta con frecuencia pragmatista, tal como ha sido defendido por Peter Wust o Johannes Hessen (aunque debe advertirse, en lo que toca a este último autor, que personalmente pretende una armonía entre agustinismo y tomismo), y por el otro la neoescolástica, de tendencia intelectualista. Esta última se subdivide, según Bocheński, en las siguientes tendencias: (I) Escotismo, defendido sobre todo por la escuela franciscana. (II) Suarezismo, defendido, entre otros, por Pedro Descoqs, L. Futschner, etc. (3) Tomismo o neotomismo, subdividido en: (a) un grupo que intenta unir el tomismo con direcciones modernas no escolásticas (J. Maréchal, Pierre Rousselot, J. Geysler); (b) un grupo molinista, cuyas preocupaciones son preferentemente teológicas, y (c) el tomismo en sentido riguroso o neotomismo, que sería, tal vez exceptuando Alemania, el grupo más numeroso. Otras clasificaciones de tendencias son posibles. Pero todas ellas están determinadas por dos factores capitales: uno, la adhesión o aproximación a una de las vías tradicionales (tomismo, escotismo, etc.); otra, la actitud adoptada respecto a la filosofía moderna y contemporánea y en particular respecto a ciertas partes de tal filosofía.

Además de los textos citados en el artículo y de la bibliografía del artículo NEOTOMISMO, véase: Denifle, Grabmann, Geyer, Gilson, M. de Wulf, *Introduction à la philosophie néo-scholastique*, 1904. — Joseph Louis Perrier, *The Revival of Scholastic Philosophy in the Nineteenth Century*, 1909. — Juan Zaragüeta

Bengochea, *Una introducción moderna a la filosofía escolástica* (1946). — Edward Lowyck, *Substantiële Verandering en Hylemorphisme. Een Kritische Studie over de Neo-scolastiek*, 1948. — Para la influencia de la escolástica sobre la filosofía moderna, véanse los títulos citados en la bibliografía del artículo ESCOLÁSTICA. — Entre las revistas que siguen y reseñan el movimiento neoescolástico, y especialmente neotomista, señalamos: la *Revue Thomiste* (París, desde 1893), los *Archives de Philosophie* (publicados en Vals-près-Le Puy, Haute-Loire, desde 1923), la *Revue néo-scolastique de Philosophie* (1894-1945; desde 1946 se titula *Revue philosophique de Louvain*), el *Divus Thomas* (de Friburgo, Suiza, 1886 y siguientes). *Divus Thomas* (Piacenza) *Criterion* (de Barcelona), el *Angelicum* (de Roma), la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (de París), el *Tijdschrift voor philosophie*, de Lovaina, el *Antonianum* (de Roma), *Scholastik* (Eupen, Bélgica), *Wissenschaft und Weisheit* (de Friburgo i. B.), *Ciencia Tomista* (de Salamanca), *Razón y Fe* (de Madrid), *Estudis Franciscans* (de Barcelona), *The Thomist* (Washington), *The Modern Schoolman* (S. Louis), *Rivista di Filosofia Neoscolastica* (Milán), los cuadernos *Philosophie: Études et Recherches* (publicados por el Collège Dominicain de Ottawa), *Pensamiento: Revista Trimestral de Investigaciones e información filosófica* (de Madrid), *Sapientia: Revista tomista de filosofía* (La Plata-Buenos Aires), en parte el *Giornale di Metafisica* (de Turin, desde 1946) y *Philosophia* (de Mendoza). No todas, por lo demás, son estrictamente neoescolásticas y menos aun estrictamente neotomistas: los *Archives de Philosophie* o *Pensamiento* se inclinan, por ejemplo, mucho al suarismo; la información más amplia se encontrará en las colecciones de la *Revue de Lovaina* y de la *Rivista di filosofia neoscolastica*.

NEOESTOICISMO y NEOESTOICOS. Véase ESTOICOS.

NEOFRIESIANISMO. Véase FRIES (JAKOB FRIEDRICH), NELSON (LEONARD).

NEOHEGELIANISMO. Véase HELGELIANISMO.

NEOKANTISMO. El neokantismo —que surgió en Alemania aproximadamente a partir de 1860— debe ser distinguido del kantismo en sentido estricto, no sólo por la fecha de su desarrollo, sino también por su contenido e intención. Por 'kantismo'

se entiende, en general, la influencia directa o indirecta de Kant sobre el pensamiento moderno y contemporáneo; por 'neokantismo', un intento de superar tanto el positivismo y el materialismo como el constructivismo de la filosofía romántica mediante una consideración crítica de las ciencias y una fundamentación gnoseológica del saber. En los orígenes del neokantismo alemán se hallan, en primer lugar, la impulsión dada al estudio de Kant por la exposición de la doctrina kantiana en la *Historia de la filosofía moderna*, de Kuno Fischer (desde 1860), por la *Historia del materialismo*, de F. A. Lange (1866) y por el libro de Otto Liebmann, *Kant y los epígonos* (1860), alegato en favor de Kant contra los románticos postkantianos y cuyos capítulos terminaban todos con la frase: "Y, además, creo que hay que volver a Kant." Este movimiento llamado de la "vuelta a Kant" fue apoyado en parte por algunos científicos, como Hermann Helmholtz (1821-1894) y J. K. F. Zöllner (1834-1882), cuya epistemología coincidía en algunos puntos con la gnoseología kantiana. El movimiento tomó inmediatamente gran auge en Alemania, donde por una parte el retorno a Kant fue interpretado desde un punto de vista filológico, como un mero comentario y crítica a las obras del filósofo; por otra, desde el punto de vista de una vuelta a la posición estricta de Kant, y, finalmente, en su dirección predominante, como una verdadera renovación del kantismo, como una profundización de Kant por medio de su recta comprensión. Representantes de esta última tendencia, que es a la que se puede llamar con más propiedad neokantiana, han sido las escuelas de Badén y Marburgo (VÉANSE), cuyas considerables diferencias mutuas no anulan el hecho de haber entendido ambas la filosofía, sobre todo, como teoría del conocimiento, y de haber objetivado, por así decirlo, hasta un límite extremo el idealismo trascendental. Aparte estas escuelas y sus representantes (Cohen, Natorp, Cassirer, Windelband, Rickert, etc.), el neokantismo influyó en diversas corrientes positivistas, que a su vez penetraron de un modo muy profundo en la dirección neokantiana. Esta penetración

fue completada con la efectuada por la especulación contra la cual se dirigió primitivamente el neokantismo; la especulación de los postkantianos, que dio por resultado la formación sucesiva de una tendencia neofichtiana y, sobre todo, de una tendencia neohegeliana, particularmente importante en la escuela de Badén. El neokantismo influyó asimismo en la teología protestante (escuela de Ritschl) y aun en la católica. En filosofía del Derecho, la figura capital del neokantismo es Rudolf Stammler (1856-1938). Una dirección particular fue la representada por Franz Staudinger y Karl Vorländer (1860-1928), que intentaron aproximar el kantismo y el marxismo. En Francia, la renovación de Kant se desarrolló de un modo independiente y a bastante distancia del contenido del neokantismo alemán. Lo que haya de kantismo en Lachelier, así como en Renouvier y en sus discípulos, muestra de manera suficiente que 'neokantismo' puede decirse de varios modos. Una particular importancia y amplitud alcanzó la renovación kantiana en Italia y en Inglaterra. En lo que toca al primero de los citados países, los precedentes de Alfonso Testa (1764-1860: *Della critica délia ragione pura*, 3 vols., 1841-1849; *Del male dello scetticismo trascendentale e del suo rimedio*, 1840) fueron seguidos por diversos autores; nos limitaremos aquí a señalar los nombres de Carlo Cantoni (1840-1906: *Corso elementare di filosofia*, 1896; *E. Kant. I. La filosofía teórica. II. La filosofía práctica. III. La filosofía religiosa, la crítica del giudizio e le dottrine minori*, 1879-1884); Filippo Masci (1844-1923: *Una polemica su Kant, l'Estetica trascendentale e le Antinomie*, 1872; *Le forme dell'intuizione*, 1881; *Coscienza, volontà, liberta. Studi di psicologia morale*, 1884; *Sul senso del tempo*, 1890; *Sul concetto del movimento*, 1892; *Pensiero e conoscenza*, 1922, etc.); Giacomo Barzellotti (1844-1917: *La nuova scuola del Kant e la filosofía scientifica contemporanea in Germania*, 1880; *L'opéra storica délia filosofía*, 1917). Testa se distinguió sobre todo por su gran exposición y crítica del kantismo, el cual intentó valorizar frente a las corrientes filosóficas predominantes en la Italia de la época y,

por lo tanto, no sólo frente al ontologismo, sino también frente al sensualismo. Cantoni opuso el kantismo al positivismo y al mecanicismo, incapaces, a su entender, de explicar no sólo ciertas realidades, sino hasta las bases de su propio pensamiento. Masci se inclinó en parte a un subjetivismo dinamicista, que subrayaba la cualidad y que resolvía el problema de la relación entre el pensamiento y la experiencia, haciendo de esta última algo no enteramente independiente del pensamiento, pero a la vez no reducible al pensamiento. Su punto de vista se inclinó cada vez más hacia la interpretación idealista crítica del kantismo. En lo que toca a Inglaterra, la renovación kantiana, defendida por Edward Caird (1835-1908: *The Critical Philosophy of I. Kant*, 2 vols., 1889) entre otros, se convirtió en seguida en un idealismo y en un neohegelianismo. En términos generales, el movimiento neokantiano puede ser considerado ante todo como una reacción vigorosa contra el positivismo y el romanticismo, reacción que no ha dejado nunca de estar influida a su vez por las corrientes combatidas. El neokantismo acentúa la importancia de la teoría del conocimiento en la filosofía; tanto en su dirección idealista (escuela de Marburgo) como en sus manifestaciones realistas (Riehl, Külpe, Volkelt, Messer, etc.). Lo mismo en quienes rechazan la metafísica como en los que defienden una metafísica inductiva o hacen de la "cosa en sí" la puerta natural de escape para todo afán trascendente, la teoría del conocimiento constituye la disciplina fundamental, el campo propio de la filosofía y lo único que puede evitar la disolución de ésta en un materialismo dogmático o en una especulación completamente alejada de las ciencias positivas. Por una de sus partes esenciales el neokantismo se enlaza con el naturalismo; su encuentro con el positivismo y especialmente con cierta clase de positivismo crítico es, por lo tanto, una consecuencia natural de su ontofobia. Por otra, sin embargo, el neokantismo se ha ido aproximando a varias otras direcciones de la filosofía, como es el caso en quienes han llegado desde el campo neokantiano a la fenomenología, a la filosofía del espíritu o a la teoría de los valores. De este

modo, el neokantismo y sus principales direcciones, las escuelas de Badén y de Marburgo, han ido perdiendo el predominio que tuvieron especialmente en Alemania hasta 1914 aproximadamente; la irrupción de la fenomenología, los trabajos para la constitución de una ontología y los intentos metafísicos más recientes, así como, en general, cuanto forma parte de la crisis filosófica abierta desde comienzos de siglo, han arrinconado al neokantismo, pero, al mismo tiempo, han conservado de él los elementos más sólidos y definitivos.

Véase la bibliografía de los artículos KANTISMO, BADÉN (ESCUELA DE), MARBURGO (ESCUELA DE), así como, y sobre todo, la colección de los *Kantstudien*, revista fundada por Hans Vaihinger en 1896 (primera serie: 1896-1936; segunda serie: 1942-1944; tercera serie: 1954 y sigs.), y en los *Ergänzungshäfte* de los *Kantstudien*, iniciados en 1906 (Vols. I-XLIV, 1906-1936; Vols. XLV y sigs., 1953 y siguientes). Además: Raffaello Maritano, *Il ritorno a Kant e i neokantiani*, 1887. — Johannes Hessen, *Die Religionsphilosophie des Neukantianismus*, 1919, 2ª ed., 1924. — A. Liebert, *Die Krise des Idealismus*, 1936. — Varios autores, *Eine Sammlung von Beiträgen aus der Weh des Neukantianismus*, ed. F. Myrhol, 1926. — E. Keller, *Das Problem des Irrationalem im wertphilosophischen Idealismus der Gegenwart*, 1931. — Kurt Sternberg, *Neukantische Aufgaben*, 1931. — A. Willmson, *Zur Kritik des logischen Transzendentalismus*, 1935. — T. Yura, *Geisteswissenschaft und Willensgesetz. Kritische Untersuchung der Methodenlehre der Geisteswissenschaften in der Badischen, Marburger und Dilthey-Schule*, 1938. (Dis.). — Mariano Campo, *Schizzo storico della esegesi e critica kantiana. Dal "ritorno a Kant" alla fine dell'Ottocento*, 1959 [sobre O. Liebmann, F. A. Lange, H. von Helmholtz, H. Cohen, A. Riehl, H. Vaihinger, W. Windelband, A. Adickes et al.].

NEOEPICUREÍSMO y NEOEPICÚREOS. Véase EPICÚREOS.

NEOPELAGIANISMO. Véase PLAGIANISMO.

NEOPITAGORISMO. En el artículo sobre el pitagorismo (VÉASE) nos hemos referido a lo que se ha llamado a veces la escuela pitagórica clásica y a las investigaciones científicas llevadas a cabo por miembros de la misma. El pitagorismo fue renovado a partir del siglo I antes de J. C. y ejerció considerable influen-

cia durante los tres siglos subsiguientes. Esta renovación recibe el nombre de *neopitagorismo*. Ahora bien, aunque los neopitagóricos —o filósofos influidos por ellos— siguieran considerando a Pitágoras como el fundador de la escuela y proclamaran en varias ocasiones que lo que pretendían era hacer revivir las doctrinas pitagóricas originales, lo cierto es que se trata de un movimiento en muchos aspectos diferente del pitagorismo clásico. En rigor, es una mezcla de doctrinas pitagóricas, platónicas, aristotélicas, estoicas y, en alguna proporción, de origen próximo-oriental, posiblemente judaico-alejandrinas. Por ese motivo algunos historiadores de la filosofía consideran el neopitagorismo como una de las formas del eclecticismo y del sincretismo antiguos.

En vista de estas variadas fuentes de las tendencias neopitagóricas, es difícil reducirlas a un sistema único. Ya entre los antiguos (por ejemplo, en Sexto Empírico) se encuentra la observación de que hay muchas formas de neopitagorismo. Sin embargo, hay algunas tesis que son comunes a todos los pensadores neopitagóricos. Las principales son: la idea de que la realidad suprema es una unidad (de la cual la unidad numérica es una manifestación); de que esta unidad engendra por medio de un movimiento que luego será concebido como una emanación (v.) las realidades restantes; de que la unidad es absolutamente pura y trascendente. A ello se agregan varios rasgos de índole moral, como la tendencia a la purificación ascética, y de índole práctico-religiosa, como la creencia en la posibilidad de la teurgia (v.), y la concepción de la existencia de una jerarquía de espíritus. Se ha subrayado algunas veces que las concepciones neopitagóricas se hallan en estrecha relación con las ideas manifestadas en los Oráculos caldeos (v.) y en el *Corpus Hermeticum* (v.).

Entre los más destacados neopitagóricos figuran Nicómaco de Gerasa y Numenio de Apamea. Como este último es estimado a veces como un precursor del neoplatonismo, se establece con frecuencia una relación entre el neopitagorismo y el neoplatonismo o, cuando menos, entre el neopitagorismo y el llamado platonismo medio. No es apenas necesario

apuntar que las especulaciones místico-numéricas eran frecuentes entre los neopitagóricos y que en este respecto influyó sobre ellos la interpretación de la doctrina platónica de las ideas como ideas-números. También se cuenta entre los neopitagóricos a Apolonio de Tiana y a Nigidio Figulo.

Th. Gärtner, *Neopythagoreorum de beata vita et virtute doctrina eiusque fontes*, 1877 (Dis.). — H. Jülg, *Studien zur neopythagorischen Philosophie*, 1891 (publicado en 1892 con el título *Neopythagorische Studien*). — Erich Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, 1923. — F. Bömer, *Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagorismus und C. Mamennus in Sprache und Philosophie*, 1936.

NEOPLATONISMO es, por una parte, la renovación del platonismo en diversas épocas de la historia de la filosofía, y, por otra, una corriente particular, que, originada en la última fase pitagorizante de la filosofía platónica, atraviesa como una constante la historia del pensamiento de Occidente, y llega, a través de múltiples vicisitudes y transformaciones, hasta la época actual. En este último sentido el neoplatonismo se halla ya preformado en la antigua Academia platónica, cuando Espeusipo y Jenócrates funden la idea platónica del Bien con la idea pitagórica de lo Uno, o bien subordinan la primera a la segunda. Esta subordinación, característica del neoplatonismo, consiste en la atribución a lo Uno de la suprema perfección y realidad, y en la derivación de todo lo existente a partir de esta unidad originaria. El neoplatonismo se enlaza de esta suerte con el neopitagorismo y agrega a la especulación pitagórica sobre el número los conceptos de hipóstasis y emanación. El tránsito entre Platón y Plotino es cumplido por una serie de pensadores más o menos relacionados con las tradiciones orientales y en donde aparecen corrientes judaico-alejandrinas que culminan en Filón. A partir de Plotino, y sin que deba ser olvidado su maestro Ammonio Saccas, el neoplatonismo es representado por los discípulos de Plotino, Amelio y Porfirio y por diversas corrientes. A veces se considera que sólo Plotino fue propiamente un neoplatónico y que los otros autores mencionados que lo precedie-

ron o lo siguieron mezclaron el neoplatonismo (un neoplatonismo supestandamente "puro") con otras tendencias. En tal caso se llega a identificar el neoplatonismo con el plotinismo. A nuestro entender, esta identificación es injustificada. Por un lado, no hay un "neoplatonismo puro"; el propio Plotino fue tanto un platónico como un aristotélico y en ocasiones hasta un estoico. Por otro lado, las diferencias entre Plotino o los autores más plotinianos, y otros filósofos a quienes se califica asimismo de neoplatónicos, no logran borrar ciertos caracteres comunes a todos ellos. Hubo, así, neoplatónicos que se inclinaron más hacia lo místico que hacia lo intelectual y otros que tomaron el camino inverso, neoplatónicos que acogieron con simpatía todo lo "oriental" y otros que lo consideraron con cierta sospecha. Entre estos últimos figura, por cierto, el propio Plotino al insistir repetidamente en que su meditación nada tiene que ver con las invasiones orientalizantes. Tal oposición se advierte particularmente en el tratado contra los gnósticos. Si éstos hablan de "destierros", de "huellas", de "arrepentimientos", Plotino pregunta, con actitud rigurosamente filosófica y pulcramente intelectual, si por arrepentimiento designan las afecciones del alma que se arrepiente; si por huellas designan lo que está en el alma cuando contempla las imágenes de los seres o bien los seres mismos. "Son — escribe — palabras vacías de sentido que emplean para forjarse una doctrina propia. Son invenciones de gentes que no se vinculan a la antigua cultura helénica. Los griegos tenían ideas claras..." (*Enn.*, II, ix, 6).

Suelen considerarse neoplatónicas las escuelas siguientes: la escuela de Siria (VÉASE), representada por Jámblico; la escuela de Atenas (v.), en la que figuran Proclo, Plutarco, Damascio y Simplicio; la llamada escuela de Pérgamo (v.), derivada de Jámblico, pero fundada por su discípulo Edesio y proseguida por Eusebio, Máximo y Juliano el Apóstata; la escuela de Alejandría (v.), que cuenta entre sus adherentes a Hipatía, Sinesio, Ammonio y Olimpiodoro; finalmente, los neoplatónicos latinos, muchos de ellos íntimamente relacionados con el estoicismo: Calcidio,

Macrobio y Boecio. El neoplatonismo, que en cuanto religión se hallaba en la más violenta oposición al cristianismo, pareció desaparecer temporalmente con la victoria cristiana, pero la posterior evolución del cristianismo condujo a las diversas síntesis helénico-cristianas que "culminaron" en San Agustín, por el cual penetró principalmente el neoplatonismo en la mística de la Edad Media y se desenvolvió no sólo en el sistema de Escoto Erigena, sino en gran parte de los filósofos medievales hasta el siglo XIII, en que consiguió imponerse la corriente aristotélica. El hecho del neoplatonismo como constante en la historia de la filosofía queda confirmado tanto en esta penetración a través de la Edad Media, como en su irrupción, en el mismo umbral del Renacimiento y de la modernidad, en diversas direcciones: por un lado, la Academia platónica florentina, vinculada a la tradición bizantina transmitida sobre todo por Psellos; por otro, en la filosofía natural de Bruno; finalmente, en el innatismo que, procedente directamente de las tendencias platónico-agustinianas, dio origen a la escuela de Cambridge. Prescindiendo de las direcciones que confiesan formalmente su dependencia del neoplatonismo en la filosofía moderna, tal corriente se inserta del modo más profundo en el idealismo romántico y en particular en la filosofía de Schelling, cuyo Absoluto indiferenciado es en muchos respectos similar a la concepción del év en que neoplatónicos y neopitagóricos veían la expresión más propia del fundamento de toda diversidad.

C. Meiners, *Betrachtungen über die neuplatonische Philosophie*, 1782. — I. H. Fichte, *De philosophiæ novæ Platon. Origine*, 1818. — J. Mater, *Essai historique sur l'école d'Alexandrie*, 1820. — K. Vogt, *Neuplatonismus und Christentum*, 1836. — Jules Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, 2 vols., 1843-1845. — E. Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, 3 vols. (I, 1846; II, III, 1851). — Robert Hamerling, *Ein Wort über den Neuplatonismus mit Uebersetzungsproben aus Plotin*, 1858. — H. Kellner, *Hellenismus und Christentum oder die geistige Reaktion des antiken Heidentums gegen das Christentum*, 1866. — Franz Hipler, *Neuplatontische Studien*, 1868. — F. Michelis, *Ueber die Bedeutung des Neupla-*

tonismus für die Entwicklung der christlichen Spekulation, 1885. — M. J. Monrad, "Ueber den sachlichen Zusammenhang der neuplatonischen Philosophie mit vorhergehenden Denkrichtungen, besonders mit dem Skeptizismus", *Philosophische Monatshefte*, XXIV (1888). — Th. Whittaker, *The Neo-Platonists, a Study in the History of Hellenism*, 1901, 2ª ed., 1928, reimp., 1961. — K. Praechter, *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, 1910. — Charles Elsee, *Neoplatonism in Relation to Christianity*, 1908. — W. Jaeger, *Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios*, 1914. — F. Heinemann, "Ammonios Sakkas und der Ursprung des Neuplatonismus", *Hermes*, LXI (1926), 1-27. — E. R. Dodds, "The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'", *Classical Quarterly*, XXII (1928), 129-42. — W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, 1930 (*Problematika*, Heft, 1). — R. E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, 1937. — S. Caramella, *Plotino e U neoplatonismo*, 1940. — P. V. Pistorius, *Plotinus and Neoplatonism: An Introductory Study*, 1952. — Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, 1953. — Para el neoplatonismo latino: F. Borner, *Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagoreismus und Claudianus Mamertus in Sprache und Philosophie*, 1936. — Para el neoplatonismo renacentista: Nesca A. Robb, *Neoplatonism of the Italian Renaissance*, 1935. — Para el neoplatonismo en relación con San Agustín: Charles Boyer, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de Saint Augustin*, 1920. — Régis Jolivet, *Saint Augustin et le néoplatonisme chrétien*, 1932 (trad. esp.: *Son Agustín y el neoplatonismo cristiano*, 1941). — Bruno Switalski, *Neoplatonism and the Ethics of St. Augustine*, I, 1946.

NEOPOSITIVISMO. Con el fin de distinguir entre el positivismo del siglo XIX —en particular el positivismo de Comte— y el positivismo que ha florecido durante el presente siglo, se ha usado a menudo para designar este último el término 'neopositivismo'. El neopositivismo se ha caracterizado por una fuerte tendencia al empirismo y, dentro de éste, al sensacionismo del tipo de Hume y de Mach, unido a un interés considerable por la llamada "nueva lógica" (lógica matemática, lógica simbólica). No describiremos aquí otras características del neopositivismo por haberlo hecho en los ar-

tículos **EMPIRISMO** [5] y **POSITIVISMO**. Nos limitaremos a indicar que se han considerado como neopositivistas a los positivistas lógicos y empiristas lógicos en general, así como a los miembros del Círculo de Viena, del Círculo de Varsovia y muchos de los filósofos ligados al Grupo de Helsinki y a la Escuela de Uppsala. Entre los filósofos que se suele mencionar en relación con el neopositivismo figuran Rudolf Carnap, Hans Reichenbach, Philipp Frank, Viktor Kraft, Otto Neurath, Hans Hahn, en parte A. J. Ayer y otros. Hemos dedicado artículos especiales a las mencionadas corrientes, grupos y escuelas, así como a la mayor parte de los filósofos neopositivistas. En lo que toca a cuestiones debatidas por los autores neopositivistas en general, mencionaremos los problemas de la significación (v.), de la verificación (v.) y de la naturaleza de lo intersubjetivo (v.). Entre las tendencias que se han abierto paso dentro del neopositivismo nos limitamos a mencionar el convencionalismo (v.), el fisicalismo (v.), el operacionalismo (v.) y el reísmo (v.), pero hay que tener en cuenta que algunas de estas tendencias se han manifestado asimismo en autores no estrictamente neopositivistas. Es también importante dentro del neopositivismo en general el llamado "emotivismo" (VÉASE).

Véanse las bibliografías de los artículos a los que nos hemos referido en el texto.

NEO-RACIONALISMO. Este término no es de uso muy corriente en la literatura filosófica, pero puede emplearse para designar ciertas tendencias o movimientos de los cuales destacaremos aquí algunos.

Puede calificarse de "neo-racionalismo" —con el fin de distinguirlo del "racionalismo moderno", que ofrece ya la figura de un "racionalismo clásico"— la dirección filosófica ejemplificada en pensadores como André Lalande, Léon Brunschvicg y, en general, todos los autores a los que se ha referido Sartre como "asimilacionistas", es decir, "englutidores de lo real" en la unidad de la razón y de sus categorías. En este sentido, los "neo-racionalistas" aparecen como filósofos que han defendido una "filosofía cerrada" (de ascendencia kantiana principalmente), a diferencia de los filósofos de orientación o inspira-

ción fenomenológica, que han defendido una "filosofía abierta" — es decir, "abierta a lo real tal como se da y en el modo como se da".

También puede calificarse de "neo-racionalista" la actitud de algunos pensadores que se han opuesto a las corrientes irracionalistas, intuicionistas, etc. contemporáneas. Sucede esto con algunos autores marxistas —y, generalmente, marxistas no completamente "ortodoxos" (cuando menos en el sentido soviético de 'ortodoxo')— como Georg Lukács y algunos otros (acaso Gramsci [v.] y Banfi [1.]).

También pueden considerarse como "neo-racionalistas" los pensadores de tendencia analítica, en tanto que se oponen a las tendencias meramente "especulativas". Bertrand Russell, en todo caso, se ha visto a sí mismo como un "neo-racionalista", como un restaurador de la "orientación racional" y aun "racionalista" moderna tal como, por ejemplo, se ha manifestado en los siglos XVII y XVIII. A veces se ha calificado también al positivismo lógico o empirismo lógico de "neo-racionalista". Curiosamente, en su crítica de este positivismo y de la filosofía analítica en general, Brand Blanshard tiene conciencia de que defiende "la razón" y de que es algo así como un "neo-racionalista".

Explícitamente se han considerado a sí mismo como "neo-racionalistas" una serie de pensadores italianos de tendencia empirista, positivista y analítica; el que más ha insistido en el aspecto "neo-racionalista" ha sido Ludovico Geymonat (nac. 1908) en sus obras *Studi per un nuovo razionalismo* (1945), *Saggi di filosofia neorazionalistica* (1953); para Geymonat, próximo al Círculo de Viena (VÉASE), el neo-racionalismo es un neopositivismo y un anti-neoidealismo. En un sentido parecido han trabajado autores como Paolo Filiassi-Carcano (nac. 1912: *Antimetafisica e sperimentalismo*, 1941; *Problematica della filosofia odierna*, 1953); Giulio Preti (nac. 1911: *La crisi dell'uso dogmatico della ragione*, 1953); Ugo Scarpelli; Silvio Ceccato; F. Rossi-Landi, y algunos otros — bien que no todos ellos aceptarían el calificado de "neorracionalista".

Pueden asimismo calificarse de "neorracionalistas" los filósofos que han seguido las inspiraciones de Leonard Nelson (VÉASE) y de la "escuela

NEO

neofriesiana" (así, por ejemplo, Julius Kraft) y los filósofos de la llamada "Escuela de Zürich" (VÉASE).

NEO-REALISMO. Como hemos visto en el artículo Realismo, pueden llamarse neo-realistas casi todas las tendencias del realismo contemporáneo y no sólo las que adoptan explícitamente el nombre de neo-realistas. Esto sería, por lo demás, conveniente con el fin de distinguir desde el punto de vista histórico el realismo citado de todos los que lo han precedido y, por lo tanto, no sólo del realismo como una posición adoptada en el problema de los universales, sino también como una actitud gnoseológica que tiene o no, según los casos, implicaciones metafísicas. Así, la filosofía de pensadores tales como Külpe, Messer, Volkelt, Dilthey, Scheler, Rehmke, Nicolai Hartmann, en parte Husserl, etc., podría ser llamada neo-realista. Sin embargo, se suele reservar este nombre para algunas de las tendencias de la filosofía actual inglesa y norteamericana, inclusive de aquella que ha precedido o seguido al movimiento neo-realista propiamente dicho. Esto puede tener una razón suficiente en el hecho de que mientras en los filósofos citados de la Europa continental el realismo no es muchas veces una posición realmente central en su pensamiento, en los pensadores ingleses y norteamericanos parece que constituya el verdadero punto de partida. Esto es cierto en Inglaterra ya con los que se consideran precursores del realismo o neo-realismo de G. E. Moore y sus discípulos: Hogdson (v.), Adamson (v.) y Thomas Case (1884-1925). Mas la reacción antiidealista, el regreso al empirismo y al naturalismo y la orientación predominante hacia el realismo se manifiestan sobre todo a partir de Moore (VÉASE) y en parte de B. Russell, desde quienes el realismo influye y penetra en casi todas las direcciones posteriores, incluyendo el analitismo de la Escuela de Cambridge (VÉASE). Lo mismo ocurre con los evolucionistas y neo-evolucionistas y en particular con Alexander y Lloyd Morgan, cuyas filosofías se consideran muchas veces como manifestaciones del neo-realismo. Autores como John Laird (1887-1946), C. D. Broad (v.), C. E. M. Joad (1891-1953), T. P. Nunn (1870-1944), H. H. Price

NEO

(v.) y otros están asimismo incluidos en esta tendencia, que ha desarrollado, entre otros, los problemas relativos a la percepción. En el artículo consagrado a ésta hemos analizado algunos de los citados problemas. Limitémonos ahora a señalar que la cuestión de la relación entre el sujeto y la realidad ha desencadenado dentro del realismo inglés múltiples discusiones. Unos suponen, en efecto, que debe suprimirse el sujeto y el objeto en tanto que subsistentes; a ello se inclinaba Russell en la fase "neutralista" de su pensamiento. Otros separan los dos, como lo hace el realismo dualista de Alexander, convirtiendo, por lo tanto, las impresiones en elementos objetivos elegidos por el sujeto mediante una especie de perspectivismo de la percepción, cercano al de Bergson. Otros interponen los *sensa* y hacen de ellos, como Moore y el realismo llamado fenomenalista, los objetos mismos. Otros (como Broad) hacen de los *sensa* realidades de los objetos, que surgen en el curso de una "emergencia". Otros, finalmente, llegan a atribuir espontaneidad no sólo selectiva, mas también formadora al sujeto; aunque éste sea definido como un "acontecimiento percipiente" es natural que esta posición haya desencadenado posiciones neoidealistas (Turner, Ewing, etc.). Aunque vinculado en parte considerable al realismo inglés, especialmente al de Moore, otros, en cambio, son los temas capitales y, sobre todo, los principales supuestos del neo-realismo norteamericano. Según señala William P. Montague, al historiarlo, el momento en que apareció esta tendencia no hacía prever su florecimiento; el realismo de Peirce no había llamado grandemente la atención, y no habían tampoco influido los elementos realistas de algunos pensadores como Paul Carus (1852-1919). Por otro lado, se habían desvanecido las doctrinas de la escuela escocesa defendidas por McCosh (1811-1894) Dominaba, pues, el idealismo en todas sus formas: grupo de los hegelianos de Saint Louis (William T. Harris, 1835-1909, y el *Journal of Speculative Philosophy*), idealismo pluralista de Howison y de Thomas Davidson (1840-1900), enseñanzas de James Edwin Creighton (1861-1924), A. T. Ormond (1847-1915), G. S. Fullerton (1859-1925), M. W.

NEO

Calkins (véase PERSONALISMO), G. T. Ladd (1842-1921), N. M. Butler (1862-1947), G. H. Palmer (1842-1933), Ch. C. Everett (1829-1900), Hocking, y, sobre todo, Bowne y Royce. Aunque en algunos de ellos haya implicaciones realistas y, en rigor, algunos puedan ser considerados como realistas sin saberlo, la tendencia realista no era jamás sostenida. Surgió, por lo pronto, la "revuelta de los pragmatistas" (James y Dewey principalmente), y en 1910 seis profesores de filosofía formaron un grupo para defender una filosofía realista: R. B. Perry (v.) y E. B. Holt (nac. 1873), de Harvard; W. T. Marvin (1872-1944) y E. G. Spaulding (nac. 1873), de Princeton; W. P. Pitkin (1878-1949), y W. P. Montague (v.), de Columbia. Aun cuando había entre ellos considerables diferencias en otras esferas, todos concordaban, según afirma Montague, en los siguientes puntos: (1) Los filósofos tendrían que seguir el ejemplo de los científicos y trabajar en cooperación; (2) los filósofos tendrían que seguir el ejemplo de los científicos aislando sus problemas y atacándolos uno tras otro; (3) por lo menos algunos de los *particulares* de que tenemos conciencia existen cuando no tenemos conciencia de ellos — realismo particularista o existencial; (4) por lo menos algunas de las *esencias o universales* de que tenemos conciencia subsisten cuando no tenemos conciencia de ellos — realismo subsistencial; (5) por lo menos algunos de los *particulares* y universales reales son aprehendidos más bien directa que indirectamente por medio de copias o imágenes mentales — realismo presentativo de Reid a diferencia del realismo representativo o dualismo epistemológico de Descartes y Locke. Pronto, sin embargo, se marcaron las diferencias entre los neo-realistas, inclusive en algunos puntos de epistemología y, según Montague, se centraron principalmente en dos cuestiones: respecto a la naturaleza "behaviorista" de la conciencia y respecto al estado "relativista", pero existencial, de los objetos de ilusión y error. De ahí el tránsito inmediato de algunos realistas a posiciones sostenidas por otras escuelas: el intento de solucionar el problema tradicional del dualismo de lo físico y de lo psíquico condujo a la afirma-

ción de la "neutralidad" de las entidades estudiadas por la ciencia; las "entidades neutras" fueron así modos de explicación de lo real, hablándose precisamente de las realidades como de complejos de tales entidades. Llegóse, pues, a una situación en que el 'neo-realismo' califica sólo muy imperfectamente las verdaderas actitudes adoptadas por los neo-realistas, situación muy parecida a la que se produjo posteriormente con los realistas críticos. Éstos formaron un grupo que incluía a George Santayana (v.), C. A. Strong (1862-1940), Durrant Drake (nac. 1878), A. O. Lovejoy (v.), J. B. Pratt (1875-1914), A. K. Rogers (nac. 1868) y R. W. Sellars (v.). En 1920 se propusieron completar, en su obra colectiva, *Essays in Critical Realism*, las tendencias neo-realistas, que hallaban insuficientes e ingenuas. Todos estos pensadores coincidían sólo, sin embargo, en el supuesto gnoseológico, difiriendo grandemente entre sí por sus orientaciones restantes, principalmente metafísicas (naturalismo o realismo físico de Sellars; dualismo y realismo personal de Pratt; temporalismo e historicismo de Lovejoy, etc.). Por eso el realismo crítico quedó, lo mismo que el anterior neo-realismo, disuelto en muy variadas tendencias para las cuales son casi siempre otras instancias y no las del realismo gnoseológico el motor central del pensamiento.

El volumen colectivo de los seis neo-realistas norteamericanos se titula: *New Realism. Studies in Philosophy*, 1912. — Además de las obras de los autores citados en el texto y de algunos de los libros señalados en la bibliografía del artículo REALISMO, véase: René Kramer, *Le néo-réalisme américain*, 1920. — Íd., íd., *La théorie de la connaissance chez les néo-réalistes anglais*, 1928. — Raymond P. Hawes, *The Logic of Contemporary Realism*, 1923. — P. S. Zulen, *Del neohegelianismo al neo-realismo*, 1924. — Mary Verda, *New Realism in the Light of Scholasticism* 1926. — D. L. Evans, *New Realism and OU Reality*, 1928. — Arthur O. Lovejoy, *The Revolt against Dualism; an Inquiry Concerning the Existence of Ideas*, 1930. — Roy Wood Sellars, *The Philosophy of Physical Realism*, 1932. — Binayendranath Ray, *Consciousness in Neo-realism*, 1935. — J. B. Pratt, *Personal Realism*, 1937. — G. Dawes Hicks, *Critical Realism. Studies in the Philosophy of Mind and Nature*, 1938. — Charles M. Pe-

rry, *Towards a Dimensional Realism*, 1939. — L. Boman, *Criticism and Construction in the Philosophy of the American New Realism*, 1955. — H. W. Schneider, *A History of American Philosophy*, 2* ed., 1963, Cap. IX. — El artículo de Montague, "The Story of American Realism", fue publicado primero en *Philosophy*, XII (1937), 140-61, y recogido en el libro *The Ways of Things*, 1940 (trad. esp.: *Los caminos de las cosas*, 1948). — Bibliografía: Victor E. Harlow, *A Biography and Genetic Study of American Realism*, 1931.

NEOTOMISMO. Se ha identificado a veces el neotomismo con la neoescolástica (v.) a causa de la importancia central que el primero tiene dentro de la segunda. Nosotros consideramos el neotomismo como una parte, bien que la parte más importante, de la neoescolástica (o neoescolasticismo). Su importancia se manifiesta no solamente en el hecho de que la mayor parte de los filósofos neoescolásticos han sido, y siguen siendo, neotomistas, sino también en el hecho de que el neotomismo se halla en el origen del movimiento neoescolástico.

Se ha debatido durante un tiempo cuáles fueron los orígenes del neotomismo — y, por lo indicado antes, de la neoescolástica. Algunos consideraron que el precursor del neotomismo fue Balme (v.); otros, que fueron los pensadores italianos agrupados en torno a la *Civiltà Cattolica* (véase *infra*) y mencionan a tal efecto nombres como los de Luigi Taparelli d'Azeglio, Matteo Liberatore y otros. Es muy posible que haya habido incipientes movimientos neotomistas en varios países europeos a finales del siglo XVIII y a principios del siglo XIX, movimientos en muchos casos ligados a la lucha contra el idealismo, el sensualismo y otras diversas corrientes. Pero parece bastante probable que el primer movimiento neotomista apareciera en Italia. Ahora bien, ha habido al respecto dos opiniones. Según una, defendida por Monseñor Amato Masnovo, el neotomismo, cuando menos el "neotomismo italiano", surgió por vez primera con las enseñanzas del canónigo Vincenzo Buzzetti (VÉASE), el cual influyó sobre varios autores — por ejemplo, Baltasar Masdeu (1741-1820), pero sobre todo Angelo Testa (1788-1873). Según la otra, defendida por Giovanni Felice Rossi,

el neotomismo surgió en el "Collegio Alberoni", de Piacenza, donde estudiaron Bubbetti y Testa, pudiendo hablarse a este respecto de "los albornianos". Según Rossi, uno de los maestros de Buzzetti en el "Collegio Alberoni" fue Bartolomeo Bianchi, el cual profesó en el "Collegio" de 1793 a 1810, impartiendo enseñanzas escolástico-tomistas iniciadas en el "Collegio" hacia 1751 por Francesco Grassi. En el "Prefacio" a la obra de G. F. Rossi (Cfr. bibliografía) sobre la filosofía en el "Collegio Alberoni", Cornelio Fabro concluye diciendo que "el neotomismo tuvo su comienzo en el 'Collegio Alberoni' en la segunda mitad del siglo XVIII. Buzzetti no fue un tomista autodidacto". Ello no quiere decir que desde este momento el neotomismo se desarrollara de un modo continuo, extendiéndose desde Italia a otros países. En la propia Italia tenemos lo que podrían llamarse "renacimientos neotomistas". Uno de ellos es el que tiene su origen en Gaetano Sanseverino (VÉASE) y sobre todo en el grupo de filósofos que publicaron la revista quincenal *La Civiltà Cattolica*, que se inició en Nápoles en 1850, por los esfuerzos de Carlo Maria Curci, S. J. (1809-1891), pasó el mismo año a Roma y se publicó de 1871 a 1897 en Florencia. Entre los autores que contribuyeron a este "renacimiento neotomista" — una especie de "neo-neotomismo" — figuran Luigi Taparelli d'Azeglio, Matteo Liberatore, Gaetano Sanseverino y algunos otros. El otro, y más definitivo "renacimiento" fue el oficialmente inaugurado por la Encíclica *Aeterna Patris* (1879), del Papa León XIII, y va asociado, entre otros nombres, al de Joseph Kleutgen (VÉASE). En dicha Encíclica se llama la atención sobre la importancia de la obra del *Divus* (Santo Tomás) para el pensamiento católico. Aunque no se excluían, pues, otras "vías", la del tomismo adquiría una significación central. Esta importancia aumentó cuando se crearon en diversos lugares centros de difusión y de irradiación de la doctrina, además de los ya existentes. La Escuela de Lovaina (VÉASE), con el *Institut Supérieur de Philosophie*, fundado por el Cardenal Mercier, ha sido, desde luego, uno de los mayores. Pero han sido asimismo centros sobremodera destacados los del Instituto Católico de París, de la Universidad Ca-

NEO

tólica de Milán y de la llamada Escuela de Milán (VÉASE), de la Universidad de Friburgo (Suiza), del *Angelicum* romano, etc., etc. La mayor parte de las Universidades católicas extendidas por Europa y América pueden ser consideradas también como centros de difusión del neotomismo, siempre que no se olvide la profesión de otras "vías" en algunos casos y, desde luego, el movimiento de difusión del suarismo por parte de muchos jesuitas. Lo mismo, y a mayor abundamiento, podría decirse de las "Sociedades tomistas", cuyas discusiones y *symposia* de los últimos decenios han sido particularmente importantes para la cuestión de la relación entre la neoescolástica y, en general, el pensamiento filosófico católico, y la filosofía contemporánea, especialmente las direcciones más resonantes, tales como la fenomenología, el neopositivismo y el existencialismo. Cierto que aun dentro del propio neotomismo ha habido considerables discusiones acerca de lo que constituye la parte central del pensamiento del *Divus*. La cuestión de las "tesis tomistas" ha sido por ello uno de sus problemas esenciales. Esta cuestión fue zanjada en considerable medida desde el instante en que se reconoció un núcleo fundamental en la doctrina de Santo Tomás. La redacción por algunos profesores de 24 tesis que fueron sometidas a la Sagrada Congregación de Estudios, y la respuesta por ésta, por orden del Papa Pío X (27 de julio de 1914), de que dichas tesis contienen la doctrina del Santo en sus líneas esenciales, siendo por consiguiente *tutae normae directivae* es, por lo tanto, un acontecimiento particularmente significativo para el desarrollo del neotomismo. Los debates internos entre tomistas "ortodoxos" y tomistas "conciliadores" no han solidado traspasar los límites indicados. Por eso el tomismo (o neotomismo) ofrece diversos matices, pero es un movimiento "unitario".

Algunos neotomistas se han distinguido grandemente en el cultivo de la historia de la filosofía medieval; tal sucede con autores como Maurire de Wulf (v.), P. Mandonnet (1858-1936), Martin Grabmann (v.), Etienne Gilson (v.), C. Baeumker (v.), P. Vignaux, etc. Algunos de ellos, como Gilson, han llegado, en gran parte a través de estudios históricos, a posi-

NEO

ciones sistemáticas que no son ya propiamente tomistas, pero el caso ha sido poco frecuente. Muchos otros tomistas, sin descuidar los aspectos históricos, se han interesado más por desarrollar sistemáticamente las posiciones tomistas, o bien otras posiciones que han estimado perfectamente conciliables con el tomismo, sobre todo cuando se entiende éste último en un sentido suficientemente amplio. Una lista de autores neotomistas, especialmente si hubiese de comprender diversos matices, sería larga. Bastará citar, como ejemplos, nombres como los de D. Mercier (v.), J. Maritain (v.), A. D. Sertillanges (v.), Régis Jolivet (nac. 1891), Ambroise Gardeil (v.), Aimé Forest (nac. 1898), Léon Noël (1878-1955), Charles Sentroul (1876-1933), Josef Pieper (nac. 1904), R. Garrigou-Lagrange (v.), M. G. Roland-Gosselin (v.), Joseph de Tonquédec (v.), Georges van Riet (nac. 1916), L. de Raeymaeker (nac. 1895), Désiré Nys (1859-1917), Sándor Horváth (1884-1956), Göttlieb Söhngen (nac. 1892), Gallus Manser (1866-1950), Augustin Mansion (nac. 1882), Joseph Mausbach (1861-1931), Joseph Gredt (v.), Thomas Greenwood (nac. 1901), Leslie J. Walker (nac. 1877), Peter Coffey (nac. 1876), Albert Farges (1848-1926), Adolf Dyroff (1866-1943), Viktor Cathrein (1845-1931), Konstantin Gutberiet (1837-1928), J. G. Hagemann (1837-1903), Agostino Gemelli (v.), Santiago Ramírez (nac. 1891), Octavio Nicolás Derisi, M. C. D'Arcy, etc. Hemos citado nombres un poco al azar, sin pretender ser ni medianamente completos ni seguir ningún orden determinado (cronológico o por "escuelas", tales como las de Lovaina, Milán, etc.). El propósito principal que nos ha movido a ello ha sido simplemente poner de relieve qué tipo de pensadores son estimados como neotomistas en sentido más o menos amplio. Hay ciertos autores que son considerados a veces como neotomistas, o como tomistas, pero que no es siempre fácil filiar de este modo; tal es el caso, para dar algunos ejemplos, de Francesco Olgiati (v.), Juan Zaragüeta (v.), y hasta de Joseph Maréchal (v.), Pierre Rousselot (v.), Otto Willman (1839-1920), Joseph Geysler (v.).

En lo que toca al contenido doctrinal del neotomismo, hay ciertas "te-

NEO

sis" que son comunes a todos los autores neotomistas, cualesquiera que sean los "matices". Tal ocurre en lo que toca a la teoría del ser, una teoría que no es, como a veces se supone, una defensa del ser estático, sino más bien la acentuación de la actualidad del ser que se manifiesta en la existencia. La analogía del ser en lógica y ontología, la distinción entre devenir y actividad, la doctrina de la substancia, el hilemorfismo, la concepción inmaterial del espíritu, el realismo gnoseológico, la tesis de la posibilidad de una abstracción trascendental, la concepción de Dios como acto puro y fuente de la verdad, la doctrina de la premoción física, la ética objetiva de los fines, el personalismo, pueden ser considerados como algunos de estos rasgos. Se puede decir, pues, como escribe Georges Van Riet, que la problemática fundamental del tomismo nuevo está definida por lo menos en sus líneas esenciales después de cien años de esfuerzo en la comprensión, profundización y comparación con otras filosofías, del pensamiento de Santo Tomás. Y se puede decir, por lo tanto, como dicho autor señala, que han quedado cumplidas las condiciones que hacia 1850 se habían impuesto a los pensadores cristianos que emprendieron la restauración de la filosofía tomista: "aprender a conocer a Santo Tomás mismo, situarlo en su medio, comprender sus preocupaciones; desglosar de sus obras los elementos esenciales para una síntesis filosófica; y satisfacer las nuevas exigencias del pensamiento moderno" (*L'Épistémologiethomiste*, 1946, Avant-Propos. pág. V).

Sobre historia del neotomismo: A. Viel, "Mouvement thomiste au XIX^e siècle, aperçu d'après ses historiens", *Revue Thomiste*, XVII (1909), 733-46; XVIII (1910), 95-108. — G. Saitta, *Le origine del neotomismo nel secolo XIX*, 1912. — Amato Masnovo, *Il neotomismo in Italia*, 1923 [del mismo autor, artículos complementarios en *Rivista di filosofia neoscolastica*]. — Paolo Dezza, *Alle origine del neotomismo*, 1940. — P. Naddeo, *Le origini del neotomismo e la scuola napoletana di G. Sanseverino*, 1940. — M. Batllori, "M. Masdeu y el neoescolasticismo italiano", *Analecta Sacra Tarraconensis* (1942), 171-202; (1943), 241-94. — L. Foucher, *La philosophie catholique en France au XIX^e siècle avant la renaissance thomiste et dans*

NEO

son *rapport avec elle (1830-1880)*, 1955. — Giovanni Felice Rossi, C. M., *La filosofia nel Collegio Alberoni e il neotomismo*, 1959.

Sobre el movimiento neotomista: M. de Wulf, "Le mouvement thomiste", *Revue néoscholastique de philosophie*, VIII (1901). — M. Arnáiz, O. S. A., "La neoescolástica al comenzar el siglo xx", *La Ciudad de Dios*, LVII (1902), 53-64, 197-209. — C. Besse, *Deux centres du mouvement thomiste: Rome et Louvain*, 1902. — G. Garcia, O. P., *Tomismo y neo-tomismo*, 1903, nueva ed., 1906. — F. Picavet, *La restauration thomiste au XIXe siècle*, 1905, 2ª ed., 1907. — Íd., íd., "Le mouvement néo-thomiste", *Revue philosophique*, XXXIII (1908), 281-309; XXXV (1909), 394-442. — J. L. Peirier, *The Revival of Scholastic Philosophy in the Nineteenth Century*, 1909. — L. Noël, "Le mouvement néo-scholastique", *Revue néo-scholastique de philosophie*, XVI (1909), 119-28, 282-90; XVII (1910), 93-103. — G. Gentile, "La filosofia scolastica in Italia", *Bollettino della biblioteca filosofica*, III (1911), 497-519. — Roger Aubert, "Aspects divers du néo-thomisme sous le pontificat de Léon XIII", en *Aspetti della cultura cattolica nell' Età di Leone XIII*, 1961, págs. 133-227 [Acti del Convegno tenuto a Bologna Dec. 1960].

Para algunas obras sistemáticas sobre el conjunto de la doctrina tomista o alguna parte muy principal, véanse: Gallus Maria Manser, *Das Wesen des Thomismus*, 1917, 3ª ed., 1948 (trad. esp.: *La esencia del tomismo*, 1947). — E. Gilson, *Le thomisme*, 1920. — A. D. Sertillanges, *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, 1928 (trad. esp.: *Las grandes tesis de la filosofía tomista*, 1949). — E. Hugon, *Les vingt-quatre thèses thomistes*, 1926. — J. Webert, *Essai de métaphysique thomiste*, 1928. — J. De Tonquédec, *Les principes de la philosophie thomiste. La critique de la connaissance*, 1929. — L. De Raeymaeker, *Introductio generalis ad philosophiam thomisticam*, 1931. — Régis Jolivet, *Le thomisme et la critique de la connaissance*, 1933. — G. Siewerth, *Der Thomismus als Identitätssystem*, 1939. — G. Giacón, *Le grandi tesi del tomismo*, 1945. — R. Garrigou-Lagrange, *La synthèse thomiste*, 1945 (trad. esp.: *La síntesis tomista*, 1947). — G. Van Riet, *L'Épistémologie thomiste. Recherches sur le problème de la connaissance dans l'école thomiste contemporaine*, 1946. — A estos títulos hay que agregar, desde luego, los manuales de autores neotomistas (así, por ejemplo, Zigliara, Urráburu, Mercier, Maritain, Jolivet, Gredt, Collin, etc.

NEO

en el cuerpo del artículo y a algunos de los cuales se han dedicado, por lo demás, artículos especiales). Las obras en las que se estudia la influencia de la escolástica sobre el pensamiento moderno han sido citadas en la bibliografía del artículo ESCOLÁSTICA: en lo que toca especialmente al tomismo, véase el libro de Octavio Nicolás Derisi, *Filosofía moderna y filosofía tomista*, 1941. Véase asimismo la bibliografía del artículo NEOESCOLÁSTICA, en la que se han indicado las principales revistas neoescolásticas y, entre ellas, las neotomistas. Para bibliografía tomista (comprendiendo también, y sobre todo, obras sobre Santo Tomás y su influencia): P. Mandonnet y J. Destrez, *Bibliographie thomiste*, 1921, continuada en el *Bulletin Thomiste*, 1924 y siguientes; y *Divus Thomas*, 1925 y siguientes. — Véase también J. Bourke, *Thomistic Bibliography (1920-1940)*, 1943 (suplemento al vol. XXI de *The Modern Schoolman*) y P. Wyser, *Thomas von Aquin*, 1950, y *Der Thomismus*, 1951 [en *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, ed. I. M. Bocheński, 13/14 y 15/16 respectivamente]. — Crítica de Louis Rougier en *La Scolastique et le Thomisme*, 1925, y réplica de Pedro Descoqs, S. J., en *Thomisme et Scolastique. A propos de M. Rougier*, 1927 [Archives de Philosophie, V, I]. — Crítica neoescotista del neotomismo por Jean Compagnon, *La philosophie scolastique au XXe siècle*, 1916.

NEOVITALISMO. Véase DRIESCH (H.), VIDA, VITALISMO.

NEURATH (OTTO) (1882-1945) nació en Viena y estudió economía y sociología en Viena, Heidelberg y Berlín. Miembro desde los comienzos del Círculo de Viena (VÉASE), Neurath fue uno de los más tenaces defensores y propagadores de los ideales del Círculo y, en general, del positivismo lógico. Activo colaborador en la revista *Erkenntnis*, Neurath se distinguió filosóficamente por sus estudios sobre el problema planteado por los llamados "enunciados protocolarios". A diferencia de quienes estimaban que estos enunciados eran subjetivos, Neurath desarrolló la tesis, análoga a la de Carnap, que eran ellos mismos intersubjetivos. Neurath se adhirió, pues, al fisicalismo (v.). En el problema de la verdad, Neurath defendió la llamada "doctrina de la verdad como coherencia". Ahora bien, el interés principal de Neurath fue el de aplicar los ideales del positivismo

NEU

lógico a los problemas sociales. Influido por las tesis económicas marxistas —pero rechazando la epistemología marxista y cuanto hubiese en el marxismo de "metafísico"—, Neurath trató la sociología como un "behaviorismo social" y como una rama de la "ciencia unificada" fundada en el fisicalismo. Según Neurath, la sociología debe desprenderse de toda "metafísica" y también de toda implicación de carácter "ético". El punto de vista fiscalista implica, para Neurath, el rechazo de toda relación de los enunciados a "experiencias" o al "mundo", pues el lenguaje fiscalista no puede admitir "duplicaciones sin significación".

Neurath fue el más activo organizador del llamado "Movimiento para la ciencia unificada", y el principal promotor de los Congresos pro Unidad de la Ciencia (1929-1939) y de la International Encyclopaedia of Unified Science.

Obras: Ludwig H. Wolframs *Leben*, 1906 (*La vida de L. H. W.*). — *Antike Wirtschaftsgeschichte*, 1909, 3ª ed., 1923 (*Historia de la economía antigua*). — *Wesen und Weg der Sozialisierung*, 1919 (*Naturaleza y camino de la socialización*). — *Vollsozialisierung*, 1920 (*Socialización total*). — *Antispengler*, 1920. — *Lebensgestaltung und Klassenkampf*, 1928 (*Estructuración de la vida y lucha de clases*). — *Empirische Soziologie. Der wissenschaftliche Gehalt der Geschichte und Nationalökonomie*, 1931 [*Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung*, 5, ed. Ph. Frank y M. Schlick] (*Sociología empírica. El contenido científico de la historia y de la economía nacional*). — *Einheitswissenschaft und Psychologie*, 1933 (*Ciencia unificada y psicología*). — *Was bedeutet rationale Wirtschaftsbetrachtung*, 1935 (*Lo que significa el examen racional económico*). — *International Picture Language (Isotype)*, 1935. — *Le développement du Cercle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique*, 1935. — *Unified Science as Encyclopedic Integration*, 1938 [*International Encyclopedia of Unified Science*, I, 1]. — *Man in the Making*, 1939. — *Foundations of the Social Science*, 1944 [*International Encyclopedia of Unified Science*, II, 1]. — Neurath publicó numerosos artículos en varias revistas: *Archiv für systematische Philosophie* (1909, 1910); *Erkenntnis* (1930-1931; 1931-1932; 1932-1933; 1934; 1935; 1937-1938); *Scientia* (1931); *The Monist* (1931); *Theoria* (1936); *Philosophy of Science*

ce (1937); *Proceedings of the Aristotelian Society* (1940-1941). De ellos destacamos: "Soziologie im Physikalismus" (*Erkenntnis*, I, 1931-1932); "Protokolsätze" (*ibid.*, III, 1932-1933); "Radikaler Physikalismus und Wirkliche Welt" (*ibid.*, IV, 1934).

NEUTRAL, NEUTRALISMO, NEUTRALIZACIÓN. En ciertas filosofías se admite que hay una sola especie de realidad y aun una sola realidad: son las filosofías monistas (véase **MONISMO**). En otras filosofías se admiten dos realidades fundamentales —que suelen ser (cuando menos "intramundamente") lo físico y lo psíquico—: son las filosofías dualistas (véase **DUALISMO**). En otras filosofías, finalmente, se admite que hay una multiplicidad de especies de realidad: son las filosofías pluralistas (véase **PLURALISMO**). Ahora bien, hay algunas filosofías que pueden ser monistas pero que no pueden ser en principio dualistas: son las que podemos llamar "filosofías neutralistas". Característico de las mismas es la afirmación de que lo físico y lo psíquico (o cualquier otra realidad) son a lo sumo dos aspectos o caras de una misma realidad, la cual es neutral con respecto a lo físico y a lo psíquico (o a cualquier otra realidad). La cuestión de si alguna de estas filosofías puede ser a la vez neutralista y pluralista depende del significado que se dé a 'pluralismo'. Si por este último se entiende la doctrina según la cual no hay más que una especie de realidad, si bien hay, o puede haber, muchas substancias, entonces el neutralismo puede ser pluralista. No puede serlo, en cambio, si 'pluralidad' equivale a 'diferentes especies de substancias'. La cuestión de hasta qué punto alguna de las filosofías neutralistas es a la vez monista, depende asimismo del significado de 'monismo'. Si por este último se entiende una doctrina que reduce toda realidad (o supuesta realidad) a una realidad única, y afirma que ésta es materia o espíritu o cualquier otro ser, entonces el neutralismo no puede ser monista. Puede serlo, en cambio, si se niega a pronunciarse sobre el carácter físico, psíquico o cualquier otro de la realidad estimada como básica.

Ejemplos de filosofías neutralistas son la de Spinoza, y más especialmente el grupo de doctrinas que proliferaron en los últimos años del siglo

xix y primeros años del siglo xx: doctrinas como las de Ernst Mach (v.), Richard Avenarius (v.), Wilhelm Schuppe (v.), Richard Schubert-Soldern (v.) y otros —entre los cuales cabe incluir una etapa temprana en el pensamiento de Bertrand Russell. Las doctrinas neutralistas suelen ser al mismo tiempo perspectivistas, cuando menos en un sentido: en el de que lo físico y lo psíquico son presentados como "perspectivas" de una sola realidad, la cual no es ella misma ni física ni psíquica. Estas doctrinas son a menudo "sensacionistas" en cuanto que, como en Ernst Mach sobre todo, consideran la sensación como el elemento fundamental neutral respecto a lo físico y a lo psíquico, pero no es necesario que el neutralismo sea siempre e invariablemente un sensacionismo.

El concepto de neutralidad, y el "neutralismo" resultante, puede usarse también en otro sentido: en el de la "ausencia de supuestos" (la *Voraussetzungslosigkeit* a que se han referido muchos filósofos alemanes). En este caso la neutralidad se refiere no a la constitución de la realidad, sino a las doctrinas o ideas sobre la misma. En este sentido Husserl ha hablado de neutralidad en cuanto neutralización (*Neutralisierung*), o sea en cuanto "modificación de neutralidad" (*Neutralitätsmodifikation*). Consiste ésta en el acto de "desconectar" toda tesis relativa al mundo natural y colocalarla entre paréntesis (véase), haciéndola de esta manera "neutral" con respecto a cualquier supuesto y hasta con respecto a cualquier afirmación (*Ideen*, § 31). La "modificación de neutralidad" es, según Husserl, aquel tipo de modalidad que descarta toda "modalidad doxal" a la cual se refiere, pero en forma completamente distinta de la mera negación, la cual es positiva y no "neutralizante". La modificación en cuestión no suprime nada ni "hace nada": es sólo, dice Husserl, la contraparte consciente de toda ejecución o acto, es decir, su "neutralización" (*ibid.*, § 109).

Se ha discutido a este respecto (y en otros aspectos) hasta qué punto es posible una completa neutralización frente a toda "posición" o "negación". Es común estimar que tal neutralización es impracticable, pero hay que tener en cuenta a qué se refiere la "actitud neutral" implicada

en la neutralización de referencia. Si dicha actitud es una actitud ante ideas, nociones, "posiciones"TM, etc., no parece inconveniente admitir la posibilidad de una neutralización. Si, en cambio, se refiere a "situaciones básicas", la neutralización parece difícil, si no imposible.

En nuestra opinión, la neutralidad con respecto a todo supuesto de carácter ontológico no es sólo posible, sino que es indispensable para que se ponga en marcha el pensamiento filosófico. En efecto, éste no sería filosófico si no comenzara desde las "raíces", es decir, si no descartara todo supuesto (ontológico) que se presenta ante él con pretensión de verdad. Pero la "neutralidad ontológica" en cuestión es sólo la condición indispensable para que haya un verdadero punto de partida ontológico, el cual de este modo no será simplemente dado, sino "asumido" en la forma de "ser radicalmente pensado". En otros términos, el pensamiento filosófico es neutral sólo en cuanto que, al empezar a funcionar, deja de serlo. Ello distingue el pensamiento filosófico del científico, en el cual es en principio imposible la neutralidad en el sentido aquí indicado.

NEWMAN (JOHN HENRY) (1801-1890) nació en Londres. De 1817 a 1820 estudió en Oxford; en 1822 fue nombrado "Fellow" en Oriel College y vicario de la Iglesia (anglicana) de San Clemente. Adherido al "tractarianismo" (véase **OXFORD**) y tras defender, con E. B. Pusey, en los *Tracts for the Times*, opiniones cercanas a las de la Iglesia romana, manifestó en el *Tract* 90 la completa conformidad con ella. En 1845 fue bautizado; en 1847, ordenado sacerdote católico; en 1879, nombrado Cardenal por León XIII.

Principal representante del llamado "movimiento de Oxford", y apologista del catolicismo, la obra de Newman no pertenece enteramente a la filosofía, aunque tiene en ésta algunos de sus más profundos fundamentos. Así ocurre, ante todo, con su doctrina del asentimiento (véase). Newman establece, por lo pronto, una diferencia entre dos modos de acción mental que parecen confundirse, pero que son, cuando los consideramos desde el punto de vista de su tendencia última, completamente distintos y aun opuestos. Estos modos

NEW

de acción mental son formas de aprehensión y pueden ser llamados también asentimientos a proposiciones, en tanto que actos de asentir a algo que es propuesto a la mente. Ahora bien, el asentimiento puede ser entendido como nocional y como eal. En el artículo sobre dicho vocablo hemos señalado las definiciones dadas por Newman a cada una de éstas formas de asentimiento y los distintos modos bajo los cuales puede ser entendido el asentimiento nocional. Digamos ahora solamente que mientras el mundo de la aprehensión conceptual y del correspondiente asentimiento se acerca, en su extremo último, al mundo de la indiferencia y de la razón lógica, el mundo de la aprehensión real tiende a abarcar algo más que lo cognoscitivo o, si se quiere, comprende lo intelectual solamente como uno de sus momentos o elementos. Voluntad y emoción participan, por así decirlo, en el asentimiento real, de modo que la respuesta a lo dado puede ser ya completa. De ahí la tendencia a la unicidad del asentimiento real frente a las gradaciones del asentimiento nocional. Y de ahí también que el asentimiento verdadero y total excluya por principio la duda, pues ha eliminado de aquel anterior mundo de la indiferencia todas las posibilidades por las cuales la afirmación de algo puede ser efectivamente indiferente para el que la establece. El asentimiento real no puede entonces ser objeto de una simple operación de naturaleza lógica. Ahora bien, el asentimiento real no supone una subjetivación arbitraria de la situación a la cual asiente, sino el hecho de que únicamente para un espíritu limitado al aspecto intelectual o contraído a lo meramente nocional, existe la posibilidad del error o de la duda. El asentimiento real es, así, la potenciación hasta lo máximo de la objetividad en virtud de haber hecho radicar en ésta todos los elementos y no sólo los intelectuales y cognoscitivos. Newman se aproxima con ello a los intentos realizados desde diversos ángulos para ampliar la objetividad de la verdad, y en particular de la verdad religiosa, pues el mentado asentimiento se produce a su entender de un modo perfecto con las verdades de fe del catolicismo. El combate contra la mera objetividad intelectual no equivale, sin embargo,

NEW

como ocurrió con el modernismo (VÉASE), a una subjetivación de lo dado, ni a una reducción de los procesos de inferencia y deducción al material empírico, ni a un "sentimentalismo religioso", ni, finalmente, a un activismo pragmatista: la primaria reducción de lo objetivo a lo subjetivo no es más que el primer paso para alcanzar un nuevo concepto de la objetividad como algo que incluye como elemento suyo, y no ciertamente el menos importante, el sujeto que capta lo real, y, por lo tanto, un esfuerzo para crear el ámbito o la situación desde la cual puede darse cualquier demostración mediante una inferencia nocional. Objetividad y subjetividad serían, así, filosóficamente, dos aspectos de una misma realidad completa, sólo falsificada cuando se atendiera separada y exclusivamente a uno de ellos.

Obras filosóficas principales: *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, 1845. — *The Idea of a University*, 1852. — *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, 1870. — Hay que mencionar aquí también la *Apología pro vita sua*, 1864. Edición de obras: *Collected Works*, 36 vols., 1868-1881; nueva edición, desde 1947. Edición de *Essays and Sketches*, 3 vols., 1948. — Ed. de *Sermons and Discourses* por Ch. F. Harrold, 2 vols., 1949. — *Letters of J. H. Newman*, 1957 [con parte de material hasta entonces inédito]. — Texto hasta ahora inédito de N. sobre prueba de la existencia de Dios en Cap. IV de Adrián J. Boekraad y Henry Tristram, *The argument from conscience to the Existence of God according to J. H. N.*, 1961. — *Letters and Diaries of J. H. N.*, 11 vols. (ed. C. S. Dessdin). — En trad. esp., *El sentimiento religioso. Ensayo sobre los motivos racionales de la fe*, 1960. — *Antología. Selección de sus principales obras en prosa*, 1946. — Véase A. M. Rae, *Die religiöse Gewissheit bei J. H. Newman*, 1809 (Dis.). — Lucie Félix Faure, *Newman, sa vie et ses oeuvres*, 1901. — Thureau-Dangin, *Newman, catolique, d'après des documents nouveaux*, 1912. — W. Ward, *The Life of J. H. Cardinal Newman*, 2 vols. 1912. — Floris Delattre, *La pensée de J. H. Newman*, 1914. — Th. Haekner, *Kardinal Newman's Glaubens-philosophie*, 1920. — Erich Przywara, *Religionsbegründung. Max Scheler - J. H. Newman*, 1923. — Id. id., *Newman Synthesis*, 1931. — Jean Guilton, *La philosophie de Newman: essai sur l'idée de développement*,

NEW

1933. — Antonio Alvarez de Linera, *El problema de la certeza en Newman*, 1943. — Charles Frederick Harrold, *John Henry Newman. An Exposition and Critical Study of His Mind, Thought and Art*, 1945. — J. Moody, *J. H. Newman*, 1946. — Maurice Nédoncelle, *La philosophie religieuse de J. H. Newman*, 1946. — J. A. Lutz, *Kardinal J. H. Newman*, 1948. — Robert Sencour, *The Life of Newman*, 1948. — Heinrich Fries y Werner Becker, *Newman-Studien. Erste Folge*, 1948. — L. Bouyer, *Newman. Sa vie. Sa spiritualité*, 1952. — H. Fries, *Die Religions-philosophie Newmans*, 1953. — A. J. Boekraad, *The Personal Conquest of Truth according to J. H. Newman*, 1955. — J. H. Walgrave, *N. Le développement du dogme*, 1957. — Varios autores, *Newman-Studien*, 3 vols., 1957. — A. T. Boekraad, *The Personal Conquest of Truth according to Cardinal Newman*, 1959.

NEWTON (ISAAC) (Sir Isaac Newton desde 1705) (1642-1727) nació en Woolsthorpe, cerca de Grantham (Lincolnshire). Cursó sus estudios (1661-1665) en Trinity College, de Cambridge, y en 1667 fue nombrado "Fellow" en el mismo College. De 1669 a 1701 profesó matemáticas en Trinity. En 1695 Lord Halifax le encargó la dirección del "Mint" ("Casa de la Moneda") y en 1703 fue nombrado presidente de la "Royal Society".

Los escritos de Newton son abundantes; además de varios informes compuestos como director del "Mint", Newton escribió sobre asuntos teológicos (sobre las profecías de Daniel y el Apocalipsis de San Juan) y hasta se ha dicho que se interesaba, en el fondo, más por la teología que por la matemática y la física. Sin embargo, fue en estos últimos campos donde escribió sus obras más importantes e influyentes (véase bibliografía). No nos ocuparemos aquí del contenido propiamente científico de los trabajos de Newton, que damos por conocido y sobre el que el lector puede informarse en lugares más pertinentes. Nos limitaremos a recordar sus contribuciones en el campo de la matemática (especialmente su "método de 'fluxiones'" [véase INFINITO]) y en la física (desarrollo y sistematización de la mecánica, con las leyes del movimiento [v.] y el 'sistema del mundo' con la teoría de la gravitación universal; desarrollo de las leyes de refracción y reflexión de la luz y teoría corpuscu-

lar de la luz). La mecánica de Newton, en particular, llamada hoy "mecánica clásica", constituyó la primera gran exposición y sistematización de la física moderna y, en calidad de tal, ejerció una influencia considerable sobre la ciencia y la filosofía. Casi todos los grandes filósofos desde Newton tuvieron en cuenta la mecánica newtoniana, casi siempre para celebrarla y aceptarla (Locke, Voltaire, etc.), algunas veces para someter ciertos conceptos básicos a crítica (Berkeley, Leibniz); otras veces para partir de ella como la ciencia o, mejor dicho, "el *factum* de la ciencia", que se trataba de justificar y fundamentar gnoséologicamente (Kant).

Desde el punto de vista filosófico interesan en Newton varios aspectos que mencionaremos rápidamente. En primer lugar, el "método" usado en la exposición de "los principios mecánicos de la filosofía" (de la "filosofía natural" o "física"), consistente en "investigar, a partir de los fenómenos del movimiento, las fuerzas de la Naturaleza, y pasar a demostrar los demás fenómenos a base de estas fuerzas". Ejemplo eminente del método es la exposición del "sistema del mundo", en el tercer libro de los *Principia*, pues "mediante las proposiciones matemáticamente demostradas en los libros anteriores, derivamos de los fenómenos celestes las fuerzas de gravedad mediante las cuales los cuerpos tienden hacia el Sol y los demás planetas. Y luego, a partir de estas fuerzas, y mediante otras proposiciones que son también matemáticas, deducimos los movimientos de los planetas, de los cometas, la Luna y el mar", con la aspiración a deducir "el resto de los fenómenos de la Naturaleza por el mismo tipo de razonamiento a partir de principios mecánicos". En otros artículos de la presente obra (véanse, por ejemplo, ESPACIO, HIPÓTESIS, INERCIA, MOVIMIENTO, TIEMPO) hemos tratado con más detalle de algunos de los conceptos fundamentales usados por Newton. Estos conceptos son para Newton conceptos de lo que llama "filosofía experimental", la cual se rige por varias "reglas de razonamiento en filosofía", de las cuales destacamos la regla según la cual el "argumento por inducción" "no debe ser evadido por hipótesis". Por eso Newton proclamó: "No fragué hipótesis." Las proposiciones en "fi-

losfía experimental" deben ser "inferidas de los fenómenos y generalizadas mediante inducción."

El método de la "filosofía natural" consiste, pues, como Newton indica en la *Óptica*, en "hacer experimentos y observaciones y en derivar conclusiones generales de las mismas mediante inducción, y en no admitir objeciones contra las conclusiones excepto las que proceden de experimentos o de ciertas otras verdades". Una vez llevadas a cabo estas operaciones, que constituyen el análisis, hay que proceder a la síntesis, la cual consiste en "asumir las causas descubiertas y los principios establecidos, y explicar mediante ellos los fenómenos que proceden de ellos, y demostrar las explicaciones". Se ha discutido mucho a este respecto si Newton fue o no fiel a las propias reglas del método, ya que no sólo la noción de "corpúsculo" —con sus "cualidades primarias": dureza, impenetrabilidad, movilidad, etc., y con la suposición de que poseen una *vis inertiae*—, sino también la teoría de la gravitación universal —con el supuesto de la *actio al distans*— parecen ser "hipótesis" no derivables de ningún experimento y de ninguna proposición obtenida inductivamente. Debe advertirse, al respecto, sin embargo, que al hablar de las "hipótesis" Newton se refería a cierto género de hipótesis, especialmente a las que consisten en suponer "cualidades ocultas" en los cuerpos. De este punto hemos tratado en el artículo HIPÓTESIS.

Filosóficamente es importante asimismo la concepción newtoniana del espacio, tiempo y movimiento "absolutos" —ya sea que tales concepciones sean "reales" o meramente "operacionales". No pocas de las ideas filosóficas presupuestas por Newton o derivables de sus "Principios" y "Reglas" fueron objeto de debate entre "newtonianos" y "leibnizianos", y especialmente entre Samuel Clarke (v.) y el propio Leibniz. Aunque Newton indicó que "discurrir acerca de Dios a base de las apariencias de las cosas [los "fenómenos"]" no compete a la "filosofía natural", puso de relieve que el sistema del universo no podía proceder sino "del consejo y dominio de un Ser inteligente y poderoso". En qué relación se hallan ciertos "atributos" de Dios con ciertos "conceptos absolutos" como Espacio y

Tiempo, es justamente uno de los temas del debate Leibniz-Clarke.

Obras principales: *Philosophiæ naturalis principia mathematica* [citado a menudo: *Principia*], 1687, 2ª ed., ed. R. Cotes, 1703, 3ª ed., ed. Pemberton, 1726. — *Opticks, or a Treatise on the Reflection and Colours of Light* [citado a menudo: *Opticks*], 1704, 2ª ed., amp., 1717, 3ª ed., amp., 1721. — En 1665 Newton compuso su *Analysis per æquationes numero terminorum infinitas*; hacia 1668 compuso el *Tractatus de quadratura curvarum* y en 1671 compuso el *Methodus fluxionum et serierum infinitarum, cum eiusdem applicatione ad curvarum geometriam*, pero estos escritos matemáticos fueron publicados bastante después de su composición: el citado *Tractatus* fue publicado como apéndice a la *Opticks* [Cfr. *supra*]; en 1712 se publicó el *Analysis*, y sólo en 1736 el *Methodus fluxionum*. En 1774 se publicaron una serie de *Opuscula*. — Entre los escritos teológicos de Newton destacan sus *Observations on the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John*, publicadas en 1733.

Edición de obras: *Opera quæ exstant omnia*, 5 vols., 1779-1785, ed. S. Hornsley, reimpr., 1963 y sigs. — Véase también: *Papers and Letters on Natural Philosophy and Related Documents*, 1958, ed. I. B. Cohen, con la colaboración de R. E. Schofield [no incluye ni *Principia* ni *Opticks*]. — Importantes para el conocimiento de N. son las siguientes ediciones de textos, en su mayor parte procedentes de la importante colección, aún no enteramente publicada, de manuscritos de N., o relativos a N., que se halla en la Universidad de Cambridge (la "Portsmouth Collection"): *Uncollected Scientific Papers of I. N.*, 1962, ed. A. R. Hall y M. B. Hall. — *The Correspondence of I. N.*, 3 vols.: I (1661-1675), 1959; II (1676-1687), 1960; III (1688-1694), 1961, ed. H. W. Turnbull [cartas de Newton y a Newton, a Collins, Oldenburg, Huygens, etc.]. — Selección de escritos teológicos: *Sir I. N.: Theological Manuscripts*, 1950, ed. H. McLachlan.

Vida: David Brewster, N., 1831. — *id.*, *Memoirs of the Life, Writings, and Discoveries of Sir I. N.*, 2 vols., 1855, 2ª ed., 1860. — A. de Morgan, *Essays on the Life and Work of N.*, 1914, ed. F. E. B. Jourdain. — L. T. More, *I. N. A Biography*, 1934. — F. Dessauer, *Weltfahrt "der Erkenntnis. Leben und Werk I. Newtons*, 1945. — Cortes Pla, *I. N.*, 1945. — E. N. da C. Andrade, *Sir I. N.*, 1954.

De los escritos sobre la obra de N.,

destacamos: K. Snell, *N. und die mechanische Naturwissenschaft*, 1843. — A. Struve, *Newtons naturphilosophische Ansichten*, 1869. — C. Neumann, *Über die Prinzipien der galileischnewtonsche Theorie*, 1870. — I. Rosenberger, *N. und seine physikalische Prinzipien*, 1893. — P. Volkmann, *Über Newtons Philosophia Naturalis*, 1898. — L. Bloch, *La philosophie de N.*, 1908. — H. G. Steinmann, *Über den Einfluss Newtons auf die Erkenntnistheorie seiner Zeit*, 1913. — A. J. Snow, *Matter and Gravity in Newton's Physical Philosophy*, 1926. — Hélène Metzger, *Attraction universelle et religion naturelle*, 1938. — Stephen Toulmin, "Criticism in the History of Science: Newton on Absolute Space, Time, and Motion", *The Philosophical Review*, LXVIII (1959), 1-29, 203-27.

Todas las obras sobre los orígenes de la ciencia moderna y sobre la historia de la teoría del conocimiento moderna se ocupan de Newton; destacamos: E. A. Burt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, 1925, ed. rev., 1932 y la obra *Das Erkenntnisproblem*, de E. Cassirer (Cfr. bibliografía de CASSIRER [ERNST]). — También: E. W. Strong, *Procedures and Metaphysics: A Study in the Philosophy of Mathematical Physical Science in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, 1936. — Entre las obras sobre la relación entre Newton y otros, mencionamos: J. Durdik, *Leibniz und N.*, 1869. — K. Dieterich, *Kant und N.*, 1877. — H. McLachlan, *The Religious Opinions of Milton, Locke, and Newton*, 1941. — E. T. Whittaker, *Aristotle, Newton, Einstein*, 1942. — Para los desarrollos anteriores a Newton (además de Burt, Cassirer cit. *supra*): Herbert Butterfield, *The Origins of Modern Science 1300-1800*, 1950. — Para la influencia de Newton (además de H. G. Steinmann, Cassirer et al., cit. *supra*): Pierre Brunet, *L'introduction des théories de N. en France au XVIIIe siècle (avant 1738)*, 1931.

NEXO. En la doctrina de las relaciones (véase RELACIÓN), sobre todo si se entiende a la vez lógica y ontológicamente, se pueden plantear problemas relativos al tipo de relación que liga dos o más entidades entre sí. Puede hablarse entonces de muchas clases de relación, tales como la unión, la fusión, la mezcla, la cohesión, etc., etc. Uno de los vocablos que pueden usarse para designar cualesquiera tipos de relación es el vocablo 'nexo'. En principio se puede considerar el nexo desde dos puntos de vista: como

nexo "lógico" y como nexo "real". Ejemplo del primero es el nexo que puede establecerse entre dos o más proposiciones, especialmente dentro de una cadena deductiva. Ejemplo del segundo es el que se llama a veces "nexo causal" o, simplemente, causalidad.

Aristóteles se planteó el problema de la naturaleza del "nexo", συμπλοκή y en particular se planteó el problema de si el nexo es real (pertenecce a las cosas) o "lógico" (pertenecce al discurso). Dicho filósofo concluyó que pertenece al discurso (*Met.*, E, 4, 1027 b 30). Esto significa, o puede significar, que las relaciones entre entidades no pertenecen a las entidades sino al modo de considerarlas o ligarlas. Se puede decir entonces que las relaciones son "externas". En cambio, cuando se afirma que el nexo pertenece a las cosas, se mantiene la llamada "doctrina de las relaciones como relaciones internas". Otros filósofos se preguntaron por la naturaleza del nexo entre diversas entidades: entre las cosas naturales entre sí; entre el alma y las cosas (por lo menos en tanto que conocidas); entre Dios y las criaturas; entre las diversas Personas de la Trinidad; entre las ideas y las realidades, etc., etc. Diversas doctrinas formuladas acerca del modo como las entidades están relacionadas con su principio o sus principios, como están relacionadas entre sí, etc., pueden ser mejor comprendidas cuando analizamos la naturaleza del nexo considerado — por ejemplo, cuando tratamos de averiguar si el nexo es el que se establece entre un modelo y lo imitado, o entre una causa y un efecto, etc. En casi todos los sistemas filosóficos es importante el modo de concebir el nexo (o, según los casos, los diversos tipos de nexo), pero en algunos sistemas la cuestión de la índole del nexo, o nexos, es fundamental. Tal ocurre, por ejemplo, en Spinoza, en cuya filosofía la idea de nexo como orden, *ordo*, y conexión, *connexio*, de las ideas y de las cosas (*Eth.*, II, prop. vii), desempeña un papel capital. Tal ocurre asimismo en Hegel, a causa de la importancia básica del nexo como "nexo dialéctico". En algunas doctrinas filosóficas la idea de nexo en cuanto conexión estructural parece ser más básica que la de las cosas, entidades, términos, etc. conexionalados. Tal sucede en la mayor parte de

las filosofías llamadas "funcionalistas", a diferencia de las filosofías de carácter primariamente "substancialista". En algunas de estas filosofías "funcionalistas" las realidades son descritas como "conexiones estructurales". Uno de los autores que más insistió en la idea del nexo como conexión estructural fue Dilthey. Este autor describe a menudo "nexos" (psíquicos, históricos, etc.) en las mencionadas conexiones estructurales (*Zusammenhänge*) y habla a veces de tipos fundamentales de nexos estructurales — como, por ejemplo, el nexo estructural como tal y la conexión temporal (*Psychologie*, VIII).

El examen de la idea de nexo está en relación estrecha con el análisis de los todos y sus partes (véase TODO) y con las diferencias a veces establecidas entre un todo como estructura y un todo como suma. Muchos de los autores que han insistido en la importancia del nexo han mantenido que los todos son estructuras y no, para usar expresiones de Hegel, *Und-Verbindungen* o *blosse Kopulation*.

Observemos que Whitehead ha utilizado el vocablo 'nexo' (*nexus*) como término técnico, cuya significación es, según el autor, distinta de la tradicional, de forma que 'nexo' está en el pensamiento de Whitehead en una situación análoga a la que están expresiones como 'entidad actual [efectiva, real]', 'prehensión' (VÍASE) y 'principio ontológico'. *Grosso modo*, el nexo es en Whitehead el modo peculiar como los "acontecimientos" están agrupados. El nexo no es siempre, ni frecuentemente, un "nexo universal"; es más a menudo un nexo particular de un determinado grupo de acontecimientos con otro determinado grupo de acontecimientos. Según Whitehead, una entidad percipiente puede percibir, mediante "sensibilidad perceptual", nexos particulares. Últimamente, el mundo efectivo de una "entidad actual" puede ser concebido como un nexo "cuya objetivación constituye la unidad completa de un dato objetivo para la sensibilidad física de tal entidad actual", de suerte que "esta entidad actual es el percipiente originario de aquel nexo". Así, "cada mundo actual [efectivo, real] es un nexo (*nexus*) que en este sentido es independiente de su percipiente originario". Todo nexo, además, es "un nexo componente, primero realizado en al-

guna fase ulterior de concrecencia (*concrecente*) de una entidad actual" (*Process and Reality*, Parte III, Cap. I, sección ix).

NICÉFORO CHUMNO (1261-1321), uno de los más destacados e influyentes filósofos bizantinos, es considerado como un antiplatónico y antineoplatónico por su constante oposición a todo realismo. Según este filósofo, las ideas (o formas) no existen sino con los cuerpos. Ello le llevó en ocasiones a una posición claramente nominalista, la cual tenía como fundamento un supuesto teológico: el de que Dios está por encima de toda realidad y, por tanto, no está en ningún modo ligado a ideas eternas (opinión similar a la de muchos nominalistas de la escuela occamista). Sin embargo, en otras ocasiones se inclinó hacia un conceptualismo de tipo aristotélico. El nominalismo (o conceptualismo) de Nicéforo Chumno no le impedía, sin embargo, seguir algunas de las opiniones platónicas, especialmente en lo que toca a la naturaleza del alma, su simplicidad, inmortalidad, etc. En alguna medida, Nicéforo Chumno se manifestó ecléctico respecto a Platón y a Aristóteles, los dos autores que tuvo constantemente en cuenta en sus tratados.

Nicéforo Chumno escribió tratados *Sobre la materia*, *Sobre las ideas* y *Sobre el alma sensible y vegetativa*. Escribió también una serie de cartas de índole filosófica y teológica. — Véase F. Boissonade, *Anécdota Graeca*, I, 293-312; II, 137-87; III, 356-408; V, 183-50, y *Anécdota Nova*, 1-201. Para escritos teológicos, Migne, P. G., CXL, 1397-1526. — Véase también B. Tatakis, *La philosophie byzantine*, 1949, págs. 247-49.

NICOL (EDUARDO) nac. (1907) en Barcelona, ha sido secretario general de la Fundació Bernàt Metge y es actualmente profesor titular de carrera en la Universidad Nacional de México. Nicol ha trabajado sobre todo acerca del tema de la expresión. Varias fases son perceptibles en su pensamiento al respecto. La primera está representada por un análisis fenomenológico del hombre en sus situaciones vitales (véase SITUACIÓN), del cual resulta una teoría del hombre como ser determinado por la temporalidad y la espacialidad, y de la vida como acción (expresión). La segunda se manifiesta mediante un estudio de la historicidad

del ser del hombre; de este estudio se desprenden, entre otros resultados, la erección de una ley de herencia histórica por la cual se hace posible la salvación de la verdad en la ley reguladora de producción de las verdades. La tercera consiste en una investigación de la salvación de la verdad antes de la ciencia, lo cual implica una teoría del conocimiento como re-conocimiento, y la afirmación de que el objeto se constituye como tal no en la relación dual *sujeto-objeto*, sino en la apófansis verbal por la cual dos sujetos identifican el ente como realidad común. La cuarta se revela en una afirmación de la evidencia inmediata y apodíctica del otro (el prójimo) como ser de la expresión. Con ello se superan, según Nicol, las posiciones opuestas del realismo y del idealismo; además, ello permite fundamentar una ontología de lo humano. La expresión resulta ser así el carácter ontológico primario (y constitutivo) del hombre a partir del cual derivan fenomenológicamente los otros caracteres, de tal suerte que la propia ciencia puede ser considerada como una expresión.

Obras: *Psicología de las situaciones vitales*, 2ª ed., 1963. — *La idea del hombre*, 1946. — *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*, 1950. — *La vocación humana*, 1953. — *Metafísica de la expresión*, 1957. — *El problema de la filosofía hispánica*, 1961.

NICOLÁS DE AUTRETCOURT, Ultricuría o Autricuria († ca. 1350), estudió artes y teología en París, desempeñando el cargo de maestro de artes hasta que le fue prohibida la enseñanza en virtud de la condenación, en 1347, de un considerable número de sus tesis. Siguiendo los precedentes de Occam y en clara oposición al aristotelismo, Nicolás de Autrecourt admite solamente como verdaderas las proposiciones resultantes de la experiencia inmediata y las que pueden remontarse al principio de contradicción. Ahora bien, tal afirmación supone la limitación del conocimiento al hecho de que una cosa sea, pero no de que haya otra cosa derivada de ella. La inmediata consecuencia de tal supuesto es una crítica de la causalidad y la substancia que ha hecho de Nicolás de Autrecourt un predecesor de Hume. Pero

mientras Hume niega no sólo que la relación *causa-efecto* sea analítica sino que pueda ser dada en la experiencia inmediata, Nicolás de Autrecourt rechaza sólo el carácter analítico de esta relación. En cambio, puede afirmarse la procedencia de un efecto y su vinculación a la causa por la inmediata experiencia, única que proporciona el saber al lado del criterio supremo de la contradicción. Lo mismo ocurre, según Nicolás de Autrecourt, con la idea de la substancia y la relación *substancia-accidente*. En uno y otro caso puede concluirse de una cosa a otra, pero esta relación no es necesaria; la relación causal y la substancial pueden afirmarse sólo, pues, con seguridad dentro de los límites de la experiencia, y su ampliación es meramente algo probable. De ahí la reducción de las evidencias a lo existente experimentado y aun la negación de la substancia en su sentido tradicional, pues lo substancial se halla meramente en lo que es experimentado. La crítica de Nicolás de Autrecourt pasa asimismo al terreno de la teología construida a base de la filosofía aristotélica, pero ante la improbabilidad de las afirmaciones concernientes a lo inexperimentable o que no pueden deducirse del principio supremo de contradicción se remite a la revelación admitida por la mayor probabilidad adscrita a la fe.

Las cartas de Nicolás d'Autrecourt a Bernardo de Arezzo han sido publicadas con otros textos; las tesis condenadas en 1347 fueron impresas en varias ediciones de las sentencias de Pedro Lombardo. La más reciente y completa edición de escritos, con comentario y exposición de su filosofía, en J. Lappe, *Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften*, 1908 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VI, 2]. — Véase, además: Paul Vignaux, art. Nicolas d'Autrecourt, en *Dictionnaire de théologie catholique*, de Vacant-Mangenot-Amann, t. XI, cols. 562-587. — J. Reginald O'Donnell, "Nicholas of Autrecourt" (*Mediaeval Studies*, t. I, 1939; contiene edición del tratado *Satis exigit ordo executionis*). — E. A. Moody, "Ockham, Buridan, and Nicholas of Autrecourt", 1947 [*Franciscan Studies*, 7], págs. 113-46. — J. R. Weinberg, *Nicolaus of Autrecourt. A Study in Fourteenth Century Thought*, 1948. — M. del Pra, *Nicola di Autrecourt*, 1951.

NIC

NICOLAS DE CUSA (1401-1464) Nicolaus Cusanus, Nicolaus Chryppffs o Krebs (llamado a veces "el Cusano"), nació en Cues (Cusa). Después de estudiar en Heidelberg y Padua, se trasladó a Roma, y de allí a Colonia para seguir estudios eclesiásticos. En 1426 se ordenó sacerdote. Secretario durante un tiempo del legado del Papa en Alemania, Orsini, y amigo de muchos humanistas, así como de Gutenberg, contribuyó a la impresión de manuscritos, especialmente de manuscritos griegos. En 1432 Nicolás de Cusa participó en el Concilio de Basilea, representando primero el llamado "partido conciliar", y luego el llamado "partido papal". Como representante de la Santa Sede intervino en diversas negociaciones eclesiásticas, incluyendo la que contribuyó a la incorporación por un tiempo de la Iglesia oriental a Roma. En 1448 Nicolás de Cusa fue nombrado Cardenal. En 1450 fue nombrado obispo de Brixen y durante los años 1451 y 1452 fue legado del Papa en Alemania.

Familiarizado con la tradición neoplatónica, agustiniana y mística de la Edad Media, sin por ello descartar totalmente la tradición aristotélico-tomista, y con la influencia de ciertos autores nominalistas, Nicolás de Cusa parece ser, visto superficialmente, un filósofo y teólogo "ecléctico". Esta apariencia tiene algo de verdad en cuanto que Nicolás de Cusa aspira a completar armónicamente el pensamiento de otros autores. Sin embargo, hay en su pensamiento, y sobre todo en el modo de expresar su pensamiento, mucho que en su época era "nuevo" y que ha sido calificado de "moderno" o de "pre-moderno". Desde el punto de vista filosófico —o filosófico-teológico— interesan en Nicolás de Cusa especialmente el modo como afrontó dos cuestiones, para él, por lo demás, íntimamente relacionadas entre sí: la cuestión del conocimiento o, más adecuadamente, del acceso a la realidad; y la cuestión de la naturaleza de Dios y de la relación entre Dios y el mundo, o Dios y las criaturas.

En lo que toca a la "cuestión del conocimiento", Nicolás de Cusa distinguió cuatro grados del conocer: los sentidos, que proporcionan imágenes confusas e incoherentes; la razón, que las diversifica y ordena; el intelecto o razón especulativa, que las unifica; y

NIC

la contemplación intuitiva, que, al llevar el alma a la presencia de Dios, alcanza el conocimiento de la unidad de los contrarios. En cierto modo, el conocimiento de Dios es un conocimiento por *via negativa*, pues es el que se obtiene cuando se descartan todos los demás conocimientos. Pero en cierto modo es un conocimiento positivo, por cuanto es saber lo que constituye Dios en su realidad infinita.

Para Nicolás de Cusa, la mencionada "unidad de los contrarios", o la "unidad suprema", es el propio Dios. Es *coincidentia oppositorum*, porque es, por decirlo así, "el lugar" en el cual tiene asiento la verdad suprema como superación de toda contradicción. Dios es para Nicolás de Cusa la posibilidad de todas las cosas y, a la vez, su realidad; es el *possest*, esto es, el poder ser que ha llegado a ser de un modo real y absoluto. Pero esta suma potencia y sumo ser no le convierte sólo en un *máximo*, en una elevación a la potencia infinita de la finitud del mundo; por hallarse en todo es también un *mínimo*. De la misma manera que en las figuras geométricas que tienden a un límite, este límite es la unidad de él mismo y de la figura, así Dios es el punto en donde coincide toda oposición de figuras, el verdadero y auténtico infinito actual. Nicolás de Cusa se vale de ejemplos extraídos de los problemas matemáticos de límite para ilustrar sus concepciones acerca de la divinidad y del mundo: el arco de una cuerda coincide con ésta cuando el arco es máximo; la curva coincide con la recta cuando la circunferencia crece hasta el infinito. El mundo es manifestación de Dios y en él posee el principio de su unidad y orden; es, por así decirlo, "el máximo concreto y compuesto". Mas para aspirar al saber de la unidad suprema es necesario que el hombre se sumerja en un espíritu de ausencia de determinaciones positivas, de renuncia a toda afirmación. Tal estado de espíritu, en el cual el alma se desprende del conocimiento de los contrarios y se aproxima al conocimiento por la razón especulativa o intuición intelectual, es la verdadera *docta ignorantia* (véase DOCTA IGNORANCIA), la "sabiduría" y no la "ciencia", la ignorancia que se hace consciente de la impotencia de todo saber racional.

NIC

Ello es posible, según Nicolás de Cusa, tanto más cuanto que el hombre es, en realidad, una imagen de lo divino, un microcosmo en el cual se refleja, disminuido, pero omnipresente, el macrocosmo de la totalidad.

Obras: *De concordantia catholica* (1433). — *De reparatione Calendarii* (1436). — *De docta ignorantia* (1440). — *De coniecturis* (1440). — *De quaerendo Deum* (1445). — *De filiatione Dei* (1445). — *De dato patris luminum* (1446). — *De Genesi* (1447). — *Apologia doctae ignorantiae* (1449). — *Idiota* (1450, con *De sapientia dialogi duo, De mente, De staticis experimentis*). — *De novissimis diebus* (1453). — *De visione Dei* (1453). — *De pace seu concordantia fidei* (1454). — *Complementum theologicum, figuratum in complementis mathematicis* (1454). — *De beryllo* (1458). — *De possesset* (1460). — *De cribatione Alchorani* (1461). — *De non aliud* (1462). — *De venatione sapientiae* (1463). — *De ápice theoriae, De ludo globi* (1464). — *Compendium* (1464).

Ediciones de obras: Estrasburgo (1488) [reimp. de la misma en prep. por Paul Wilpert, en *Miscellanea Mediaevalia*, 5]; París (1514); Basilea (1565). — Edición crítica al cuidado de la "Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse" y bajo el cuidado de E. Hoffmann, R. Klibansky, J. Koch et al.: *Nicolaus de Cusa Opera Omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad Codicum Fidem edita*. — El plan de publicación de las obras (muchas ya aparecidas) es: I. *De docta ignorantia*; II. *Apologia*; III. *De coniecturis*; IV. *De filiatione Dei, De Genesi*; V. *Idiota de sapientia, De mente, de staticis experimentis*; VI. *De visione Dei*; VII. *De pace fidei*; VIII. *Cribatione Alchorani*; IX. *De ludo globi*; X. *Compendium, De possesset*; XI. *De beryllo, De dato patris luminum, De quaerendo Deum*; XII. *De venatione sapientiae, De ápice theoriae*; XIII y XIV. *De concordantia catholica*. En la publicación el plan ha sido algo cambiado; por ejemplo, el t. XIII (aparecido en 1944) incluye *Directio speculantis seu de non aliud*; el t. XIV el Libro I de *De concordantia catholica* (aparecido en 1939). — En trad. esp.: *La docta ignorantia*, 1957 (trad., prólogo y notas de Manuel Fuentes Benet).

Eduard Zellinger, *Cusanus-Konkordanz. Unter Zugrundlegung der philosophischen und der bedeutendsten theologischen Werke*, 1960 [basada en ediciones críticas, ed. de París de 1514 y varios manuscritos]. — Una

Cusanus-Gesellschaft publica desde 1961 *Mitteilungen und Forschungsbeiträge*, en forma de anuario. Hay, en la Universidad de Maguncia, un *Institut für Cusanus-Forschung*, fundado por Rudolf Haubst en 1960.

Véase F. A. Scharpf, *Der Kardinal N. von Cues*, 1843. — *Íd.*, *Íd.*, *Der Kardinal und Bischof N. von Cues als Reformator in Kirche, Reich und Philosophie des 15. Jahrh.*, 1871. — R. Falckenberg, *Grundzüge der Philosophie des N. Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen*, 1880. — J. Uebinger, *Philosophie des N. Cusanus*, 1881. — *Íd.*, *Íd.*, *Die Gotteslehre des N. C.*, 1888 (con edición del texto hasta entonces inédito: *De non aliud*). (Otros escritos de Uebinger sobre las obras de Cusa en el *Zeitschrift für Philosophie, Philosophisches Jahrbuch e Historisches Jahrbuch*, 1893-1894). — G. Grüning, *Wesen und Aufgabe des Erkennens nach N. Cusa*, 1902. — Max Jacobi, *Das Weltgebäude des Kardinals N. von Cues*, 1904. — Ch. Schmidt, *Kardinal N. Cusanus*, 1907. — K. P. Hasse, *Nikolaus von Cues*, 1913. — Edmund Vansteenbergh, *Le Cardinal M. de Cues: L'action. La pensée*, 1920, reimp., 1963 [con bibliografía; el mismo autor publicó, en 1910, el texto hasta entonces inédito: "*De ignota literatura*" de Juan Wenck de Herrenberg contra Nicolás de Cusa]. — Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, 1927 (trad. esp.: *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, 1951). — J. Ritter, *Docta Ignorantia. Die Theorie des Nichtwissens bei Nicolaus Cusanus*, 1927. — Paolo Rotta, *Il Cardinale Nicolò di Cusa, la vita ed il pensiero*, 1928. — E. Hoffmann, "Cusanus-Studien. I. Das Universum des N. von Cues" (*Sitzungsberichte der Heidelb. Akademie der Wissenschaften, Phil-Hist. Klasse*, 1929/1930). — P. Mennicken, *N. von Cues*, 1932. — H. Bett, *N. von Cusa*, 1932. — H. Rogner, *Die Bewegung des Erkennens und das Sein in der Philosophie des Nikolaus von Cues*, 1937. — H. Kunkel, *Schickal und Liebe des Nikolaus von Cusa*, 1949. — R. Schultz, *Die Staatsphilosophie des N. von Cues*, 1948. — G. Saitta, *N. Cusano e l'umanesimo italiano*, 1957. — Karl Volkmann-Schluck, *N. C. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, 1957. — C. Hummel, *N. C. Das Individualitätsprinzip in seiner Philosophie*, 1961.

NICOLÁS DE DAMASCO (nac. ca. 64 antes de J. C.) fue uno de los más destacados peripatéticos de la época. Como Andrónico de Rodas

y Aristón de Alejandría, se dedicó intensamente a la recopilación y a la investigación: resultado de ello es una descripción de las plantas, todavía conservada. Nicolás de Damasco escribió también numerosos comentarios filosóficos, que abarcaban prácticamente todos los campos del saber —desde la metafísica y teología hasta la meteorología—, pero de muchos de ellos solamente se han conservado fragmentos y de algunos únicamente los títulos. En una obra titulada *Sobre Aristóteles*, *Περὶ τῆς Ἀριστοτέλους*, Nicolás de Damasco parece haber escrito una introducción sistemática al estudio del Estagirita. Nicolás fué consejero de Herodes el Grande.

Textos: Th. Roeper, *Nic. Dam. de Aristotelis philosophia librorum reliquiae (Lectiones Abulpharagianae)*, 1844. — Hay fragmentos de una traducción siria de la obra sobre Aristóteles en un manuscrito cantabrigiense. — E. H. F. Meyer, *Nic. Damas. de plantis libri duo*, 1841. — K. Müller, *Fragmenta historicorum Graecorum*, III, 348 y sigs. — Véase C. Trieber, *Quaestiones Laconicae, pars I: De N. Dam. Laconicis*, 1866.

NICOLÁS DE ORESME († 1362) nació en un lugar (según algunos, Alemania) del obispado de Bayeux, en una zona ocupada hoy por el departamento de Calvados, en Normandía (Francia). Estudió teología en París y fue gran maestro del Colegio de Navarra, de la Universidad de París, en 1356. En 1377 fue nombrado obispo de Lisieux.

Nicolás de Oresme es considerado como un precursor del tipo del *uomo universale* renacentista a causa de la amplitud de sus intereses intelectuales. En efecto, se ocupó de filosofía, física, matemáticas, astronomía, astrología y economía (su tratado sobre las monedas es uno de los primeros, si no el primero, sobre la cuestión en la última Edad Media y comienzos de la época moderna). Es considerado asimismo como uno de los precursores de la física (y especialmente de la cinemática) moderna. Habitualmente se incluye a Nicolás de Oresme entre los físicos de la llamada "Escuela de París" (VÉASE), pero debe tenerse en cuenta que en muchos respectos Nicolás de Oresme trató de cuestiones físicas en formas que se acercan a las de los mertonianos (v.) y, en todo caso, insistió más que otros en la des-

cripción matemática de procesos físicos. Su influencia al respecto fue considerable; según hemos indicado en el artículo sobre los mertonianos, muchos autores influidos por éstos fueron asimismo influidos por Nicolás de Oresme, por lo menos en cuanto usaron su famoso "método gráfico".

Este método consiste esencialmente en el uso de figuras bidimensionales con el fin de representar variaciones en cualidades y en movimientos de los cuerpos. Para la representación de movimientos, Nicolás de Oresme usó una línea para representar el tiempo y otra para representar las llamadas "velocidades instantáneas". Para la representación de cantidades de una cualidad, usó una línea para representar extensión de la cualidad en un sujeto y otra línea para representar las diversas cualidades intensivas. Nicolás de Oresme dio también una prueba muy influyente del teorema de la velocidad media y desarrolló la noción de la "cantidad de velocidad", haciendo progresar grandemente el análisis y descripción matemática del movimiento uniformemente acelerado de los cuerpos.

Los más importantes escritos físicos y matemáticos de Nicolás de Oresme son: *Tractatus de configurationibus formarum*. — *De uniformitate et difformitate intentionum*. — *Questiones super geometriam Euclides*. — *De velocitate motus alterationis*. — *De proportionibus velocitatum in motibus*. — *Algorismus proportionum*. — *De proportionibus proportionum*. Algunos de estos tratados fueron publicados a finales del siglo xv y comienzos del siglo xvi (generalmente con otros textos); otros han permanecido inéditos hasta el presente; de otros se han publicado fragmentos (P. Duhem, M. Clagett, L. Thorndike, A. Maier, etc.). Las más abundantes y exactas referencias a las ideas físicas y matemáticas de Nicolás de Oresme se encuentran en los escritos de los historiadores mencionados en el paréntesis anterior a que hemos hecho referencia en detalle en las bibliografías de MERTONIANOS y PARÍS (ESCUELA DE). — De los escritos astronómicos destacan: *Cuestiones super de celo*. — *Libre du ciel et du monde*. De este último hay ed. por A. D. Menut y A. J. Denon, *en Mediaeval Studies*, III y IV (1941-1943); Cfr. de dichos autores: "Nicolás Oresme: Le Livre du Ciel et du Monde", *Franciscan Studies*, VII (1947), 113-46. — Su tratado sobre la moneda se titula *Traicté de la première invention des monnaies* (y, en

NIC

latín: *De mutationes monetarum*, o también *De moneta*; véase al efecto Émile Brédy, *N. O. Étude d'histoire des doctrines et des faits économiques. La théorie de la monnaie au XIVE siècle*, 1906, y Ch. Johnson, *The De Moneta of N. de O.*, 1957. — De sus escritos astrológicos es importante sobre todo el *Livre des divinations*; ed., trad. y notas en G. W. Coopland, *N. O. and the Astrologers; A Study of His Livre de Divinations*, 1952 [incluye porciones del *De falsis Prophetis*, de Pedro de Ailly, y texto del latino *Tractatus contra Judicarios Astrónomos*, de Nicolas de Oresme]. — Se deben asimismo a Nicolás de Oresme paráfrasis francesas de la *Politica* u de la *Oeconomica* de Aristóteles (*Aristotelis Politica et Oeconomica cum glossematibus gallice versa* [1486], así como comentarios a la *Ethica Nicomachea* (ed. por A. D. Menut, 1940).

Sobre N. de O. véanse obras de P. Duhem, M. Clagett, L. Thorndike, A. Maier antes referidas; además: Ernst Bochart, *Die Lehre von der Bewegung bei N. O.*, 1934 (Dis.). — Sobre el "método gráfico", obras de M. Clagett [que ha ed. fragmentos] y H. Wieleitner, "Über den Funktionsbegriff und die graphische Darstellung bei Oresme", *Bibliotheca Mathematica*, 3 Folge, XIV (1914), 193-248.

NICOLE (PIERRE) (1625-1695) nació en Chartres, de donde salió en 1642 hacia París para estudiar en el Collège d'Harcourt, siendo recibido de maestro de Artes en 1644. Su frecuentación de la casa de Port-Royal de París y sus conversaciones con Arnauld (v.) lo llevaron al jansenismo (v.). Nicole profesó en Port-Royal de París (1646-1650) mientras obtenía el grado de bachiller en 1649 pero renunciaba a seguir la carrera eclesiástica que había iniciado. En 1650 pasó a Port-Royal-des-Champs, donde compuso con Arnauld la *Lógica* de Port-Royal (véase PORT-ROYAL [LÓGICA DE]), y colaboró en la redacción de multitud de tratados, cartas y apoloías jansenistas y antimolinistas, incluyendo, según se dice, las *Provinciales* de Pascal, de las cuales bosquejó algunas, retocó otras y tradujo todas al latín con un comentario que llevaba el pseudónimo de Guillermo Wendrock, doctor en teología en Salzburgo. Hacia 1664-1665 compuso unas *Cartas sobre la herejía imaginaria* (*Lettres sur l'hérésie imaginaire*). Después de la llamada "paz clementina", es decir, cuando el Papa Clemente IX accedió a que se firmara el célebre formulario

NIC

haciendo reservas "de hecho" —la famosa distinción entre la "cuestión de derecho" y la "cuestión de hecho" en el curso de la polémica jansenista se debía justamente a Nicole—, Nicole se retiró de las querellas jansenistas y se consagró en gran parte a la composición de varias obras de carácter ético, educativo y teológico. En las últimas combatió las tendencias quietistas (véase QUIETISMO) y protestantes, y desarrolló un sistema de la gracia en oposición a muchas ideas de su antiguo amigo y colaborador, Arnauld. Nicole subrayó en sus últimas obras "la debilidad del espíritu humano" contra los que pensaban haber descubierto de una vez por siempre los principios de las ciencias. Ello ha hecho pensar a algunos que Nicole se dejó llevar por el pirronismo, pero debe tenerse en cuenta que los ataques de Nicole contra las pretensiones de los filósofos a alcanzar verdades absolutas no lo conducían a negar la posibilidad de demostrar verdades tales como la existencia de Dios y la inmortalidad del alma siempre que la demostración no fuese puramente especulativa y se atuviese a la consideración racional del orden del mundo. Característico del pensamiento de Nicole en muchos de sus escritos no polémicos es la actitud del moralista, con la aplicación del "espíritu de finura" a los problemas del "conocimiento del hombre" y de la relación entre los hombres en la sociedad.

Además de la *Logique de Port-Royal*, de los escritos en los cuales colaboró y de las mencionadas *Lettres sur l'hérésie imaginaire*, se deben a Nicole: *Essais de morale*, una vasta colección de volúmenes diversos, cuyo primer tomo apareció en 1671 bajo el pseudónimo de Mombigny. En la forma en que fueron impresos en 1744, los *Essais de morale* de Nicole comprenden: *Divers opuscules de morale* (6 vols.); *Lettres sur différents sujets* (3 vols.); *Réflexions morales sur les Épitres et Évangiles* (5 vols.); *Vie de Nicole*, tirée de ses écrits, por el Abate Goujet (1 vol.); *Instructions théologiques et morales sur les sacrements* (2 vols.); *Instructions théologiques et morales sur le Symbole* (2 vols.); *Instructions théologiques et morales sur le Décalogue* (2 vols.); *Instructions théologiques et morales sur l'Oraison dominicale* (1 vol.); *Traité de la prière* (2 vols.); *L'esprit de Nicole, ou Instructions tirées de ses ouvrages*, por el Abate Cerveau (1 vol.). — Nicole escribió

NIC

también un *Essai sur le moyen de conserver la paix avec les hommes*; un *Traité de la grâce générale*, en 2 vols.; una *Réfutation des principales erreurs des quietistes*, y *De l'éducation d'un prince* (para el primogénito de Víctor Amadeo II de Saboya).

Edición de obras por C. Jourdain (París, 1844). — Véase Reinhold Schenk, *Die Verstandes- und Urteilsbildung in ihrer Bedeutung für die Erziehung bei N.*, 1908. — E. Thouverez, P. N., 1926. — Le Breton Grand-Maison, P. N. ou la civilité chrétienne, 1946. — Véase también bibliografía de JANSENISMO y PORT-ROYAL (LÓGICA DE).

NICOLETTO DA UDINE (PAOLO). Véase PABLO DE VENECIA.

NICÓMACO DE GERASA (Arabia) (fl. 140) desarrolló las tendencias neopitagóricas en el sentido de una mística numérica en su *Introducción a la aritmética*, Ἀριθμητικὴ εἰσαγωγή. Según Nicómaco, los números han pre-existido al mundo y han constituido el modelo según el cual éste ha sido forjado. El neopitagorismo se combinaba, pues, en Nicómaco con el platonismo (del *Timeo*), con típicas concepciones neoplatónicas según las cuales los números constituyen la realidad de las ideas, y con concepciones filónicas según las cuales las ideas (o números) están en la mente de Dios como principios. Por lo demás, los números eran interpretados como representando tales principios (así, el Uno o, mejor, lo Uno es la divinidad o la razón; el dos o, mejor, la diada, la materia) en forma que recuerda la especulación, a base de oposiciones, de los miembros de la Academia antigua.

Nicomachi Geraseni Pythagorei introductionis arithmeticae libri II, ed. R. Hoche, Lipsiae, 1866. Hay comentarios y escolios a la obra por Jámblico (ed. H. Pistelli, Lipsiae, 1894), y por Juan Filopón (ed. R. Hoche, Wesel, 1864-1865 y 1867). — La *Introducción* de Nicómaco fue traducida al latín por Apuleyo y Boecio y, como indica A. J. Festugière (*La Révélation d'Hermès Trimégiste*, I, 1944, pág. 2), sirvió en esta forma como manual de estudio todavía durante los siglos XII y XIII.

NICÓSTRATO (fl. 160 a 170) fue más fiel a la ortodoxia platónica y menos inclinado al eclecticismo que la mayor parte de los autores platonizantes de su época. Su importancia en la historia de la filosofía se debe al minucioso comentario que hizo de

las *Categorías* de Aristóteles, comentario que fue ampliamente usado por varios filósofos neoplatónicos (Plotino, Porfirio) y que ha valido durante muchos siglos como expresión de la actitud "ortodoxa" frente a esta parte de la doctrina aristotélica. Nicóstrato pretendía hallar numerosas aporías en la doctrina aristotélica; casi todas ellas se derivaban, a su entender, de la tendencia de Aristóteles a considerar lo sensible y lo inteligible como especies de un mismo género en vez de mantenerlos separados.

Fragmentos del comentario de Nicóstrato han sido conservados en los comentarios de Simplicio. Véase K. Praechter, "Nikostrat, der Platoniker", *Hermes*, LVII (1922), 481-517.

NIETZSCHE (FRIEDRICH) (1844-1900), nació en Röcken y estudió en la Universidad de Bonn con O. Jahn y F. Ritschl, pasando en 1865 a Leipzig, donde cursó filología y comenzó a entusiasmarse con Schopenhauer y la música. Allí trabó amistad con Erwin Rohde y luego con Richard Wagner. Nombrado el año 1870 profesor ordinario de filología clásica en Basilea, donde se relacionó con J. J. Bachofen y Jakob Burckhardt, abandonó el cargo en 1878 por grave enfermedad, después de haber roto con Wagner. Hasta 1889, aproximadamente, y justamente durante el período de su mayor actividad literaria, pasó una gran parte de los veranos en Sils-María, en la Engadina, y el resto del tiempo en la Riviera y en diversas ciudades de Italia y de Alemania, casi siempre solitario, y sufriendo múltiples recaídas, rodeado a veces de sus escasos amigos y discípulos. Finalmente, la profunda depresión nerviosa que sufría desde hacía años le produjo un súbito oscurecimiento mental y, por último, le sobrevino una parálisis, teniendo que ser trasladado a la clínica psiquiátrica de la Universidad de Jena y pasando el resto de su vida en Naumburg y Weimar con su madre y su hermana.

La doctrina filosófica de Nietzsche, cuyo carácter poético y personal ha sido muy insistentemente subrayado, es también, en cierto modo, como la de Kierkegaard, una filosofía existencial, pero de un "existencialismo" de muy distinto sentido y contenido. Suelen distinguirse en su evolución

filosófica tres períodos más o menos definidos: el primero, que va desde sus estudios en Leipzig hasta 1878, se caracteriza por sus primeros trabajos de interpretación y crítica de la cultura y por su devoción schopenhaueriana y wagneriana; es la época de *El origen de la tragedia en el espíritu de la música* (1872), de *La filosofía en la época trágica de los griegos* (1874), de las *Consideraciones intempestivas* (1873-1876). El segundo período, donde rinde homenaje a la cultura y al espíritu libres, en un sentido semejante al de la Ilustración francesa, es representado por *Humano, demasiado humano* (1876-1880), *Aurora* (1881) y *La Gaya Ciencia* (1882). El tercero y último, el llamado período de Zaratustra o de la "voluntad de poder", comprende: *Así habló Zaratustra* (1883), *Más allá del bien y del mal* (1889), *Genealogía de la moral* (1887), *El caso Wagner* (1888), *El ocaso de los ídolos* (1889), los diversos planes para la *Inversión de todos los valores*, con *El Anticristo*, *El Inmoralista*, la *Crítica de la filosofía*, y, finalmente, su obra capital, *La Voluntad de poder*, *Ensayo de una transmutación de todos los valores*, ejecutado en parte fragmentariamente, ampliación y realización de los planes anteriores, con las tesis sobre *El nihilismo europeo*, la *Crítica de todos los valores*, los *Principios de una nueva tabla de valores* y los aforismos definitivos sobre *El eterno retorno*. Sin embargo, a través de estos períodos, en apariencia tan distintos, late en Nietzsche una perfecta unidad y, para decirlo con Pfänder, un sistema. Este sistema resulta más comprensible desde su última fase, donde quedan englobados los momentos anteriores, desde la época schopenhaueriana y la distinción entre el espíritu apolíneo y el espíritu dionisiaco, hasta los intentos para establecer una nueva tabla de valores. La distinción entre lo apolíneo y lo dionisiaco en la cultura griega y, a través de ella, en toda la cultura occidental, es resuelta por Nietzsche mediante una acentuación del elemento último, entendido como una afirmación de la vida, como una voluntad de vivir. Esta voluntad, que ofrece, en su concepción, caracteres ahistóricos, que significa una negación de, toda la cultura alemana de su época

y, sobre todo, de la identificación hegeliana de lo real con lo racional, tiene como natural consecuencia una aguda crítica del filisteísmo cultural, que Nietzsche ve representado ante todo en David F. Strauss y que extiende a la cultura burguesa y satisfecha, a la vida que no se resigna a "vivir en peligro". Genialidad estética y espíritu trágico, música y desmesura son las categorías con las cuales construye Nietzsche el primer andamio de su sistema, en el cual no puede quedar excluida, sino integrada, la aparente fase contradictoria del amor al iluminismo volteriano, porque éste no es entendido como un optimismo filisteo sobre el progreso, sino, siguiendo las tendencias de los moralistas franceses del setecientos, como una verdadera y profunda comprensión del alma humana, de su valor tanto como de su incurable estupidez. El supuesto iluminismo de Nietzsche es, consiguientemente, sólo una preparación para su posterior e incisiva crítica de la cultura europea, para la elaboración de su propia filosofía, en donde el radical pragmatismo vitalista y aun biológico no logra desvirtuar su descubrimiento del elemento en que reposa necesariamente la cultura: la creación del valor.

Este descubrimiento de los valores, realizado al hilo de una constante polémica contra la moral, por la cual entiende Nietzsche casi siempre lo que llama "moralina", es el resultado de un análisis apasionado y hondo de los valores de la cultura europea, valores que ve encarnados en el cristianismo, el socialismo y el igualitarismo democrático. Nietzsche sustenta que semejantes ideales no son sino formas de una moral que debe ser superada mediante un punto de vista situado más allá del bien y del mal, manifestaciones de una vitalidad descendente, de un ascetismo al cual opone como valor supremo la vitalidad ascendente, la voluntad de vivir y, en última instancia, la voluntad de poder. La lucha contra los valores vigentes hasta la fecha implica, ciertamente, la demostración de su secreta llaga, la evidencia tanto de la falsedad radical del pretendido objetivismo del hombre de ciencia como del espíritu decadente del cristiano, en el cual ve Nietzsche una manifestación del resentimiento moral.

Frente a estos valores, Nietzsche acentúa lo que llama, con término no siempre unívoco, la vida. Ésta es la norma y el valor supremos, al cual deben someterse los restantes, pues la voluntad de vivir es el mayor desmentido posible a la objetividad, al igualitarismo, a la piedad y compasión cristianas. Pero la voluntad de vivir, que es voluntad de poder y de dominio, exige, junto con la crítica de dichos falsos valores, la erección de un nuevo ideal del Superhombre, que es "el sentido de la Tierra", pues "el hombre es algo que debe ser superado". El Superhombre es aquel en quien la voluntad de dominio se revela en toda su fuerza; es el que está situado verdaderamente más allá de la moral, el que tiene el valor de afirmar frente a la moral la *virtù* en el sentido del Renacimiento italiano. El Superhombre es el que vive en constante peligro, el que, por haberse desprendido de los productos de una cultura decadente, hace de su vida un esfuerzo y una lucha. Si el Superhombre tiene alguna moral, es la moral del señor, opuesta a la moral del esclavo y del rebaño y, por lo tanto, opuesta a la moral de la compasión, de la piedad, de la dulzura femenina y cristiana. La idea del Superhombre, con su moral del dominador y del fuerte, es ya la primera inversión de los valores, pues éstos adquieren una jerarquía contraria cuando son contemplados desde su punto de vista. Objetividad, bondad, humildad, satisfacción, piedad, amor al prójimo son valores inferiores; están en un rango distinto del que supone el esclavo, pues la vida y su afirmación, el poder y su afirmación son infinitamente superiores a ellos y exigen la creación de una nueva tabla estimativa, de la tabla en donde la objetividad es sustituida por la personalidad creadora, la bondad por la *virtù*, la humildad por el orgullo, la satisfacción por el riesgo, la piedad por la crueldad y el amor al prójimo por el amor a lo lejano. Estos son los valores de la vida ascendente, los valores que la cultura europea ha rechazado, desembocando por ello en su estado actual, en el nihilismo que se anuncia y para cuya música "todos los oídos están aguzados". El profetismo de Nietzsche es pura y simplemente una consecuencia de su crítica de los valores

de la cultura presente, pues la cultura que ha abrazado una falsa tabla de valores debe desembocar necesariamente en el hundimiento y en la decadencia, debe quedar sepultada por la marea que avanza impetuosa y de la cual sólo se salvarán los que sientan como propia la necesidad de superación del hombre. La filosofía de Nietzsche está enteramente expresada en los principios de su nueva valoración, que comprende la subordinación del conocimiento a la necesidad vital e inclusive biológica, la formación de una lógica para la vida, el establecimiento de un criterio de verdad según la elevación del sentimiento de dominio, la negación de lo universal y necesario, la lucha contra todo lo metafísico y absoluto. Crítica e inversión de los valores que exige a la vez una destrucción de la filosofía y de su historia; en lugar de los valores morales aparecen los valores naturales; en lugar de la sociología, la doctrina de las formas de dominio (o de poder); en lugar de la teoría del conocimiento, una jerarquía de los afectos estructurada de acuerdo con el principio de la voluntad de poder; en lugar de la metafísica y de la religión, la doctrina del eterno retorno. Esta última doctrina, que desempeña acaso el papel culminante en la filosofía de Nietzsche, que hace de ésta una mítica y una filosofía de la salvación, es llamada por Nietzsche "una profecía"; su demostración científica no oculta su esencial motivo, ese motivo que Unamuno ha visto en la sed de inmortalidad y que el propio Nietzsche ha considerado desde un punto de vista moral, dando a cada uno de los momentos de la existencia un valor infinito por la forzosidad de su repetición eterna. El medio para sobrellevar esta doctrina es justamente la transmutación de todos los valores; sólo por ella cobra el eterno retorno una significación adecuada y sólo por ella puede ser entendido el mundo, ya en un sentido plenamente metafísico, como la manifestación de la voluntad de dominio, como la voluntad de dominio misma, como "algo que debo repetirse eternamente, como un devenir que no conoce satisfacción, aburrimiento ni fatiga".

La filosofía de Nietzsche ha sido interpretada muy diversamente. El modo aforístico de escribir de Nietz-

sche ha contribuido a la multiplicidad de interpretaciones, no sólo por la naturaleza a la vez ambigua y "sugestiva" de los aforismos, sino también porque el modo de interpretarlos depende grandemente de la manera como han sido ordenados. En nuestra exposición nos hemos atenido a lo que nos parecía que resaltaba más en el pensamiento de Nietzsche en sus diversas "etapas", pero un estudio más detallado de Nietzsche debe tener en cuenta los cambios que puede introducir una distinta ordenación de aforismos y, sobre todo, una distinta ordenación de los fragmentos publicados en las ediciones más conocidas con el nombre de "La voluntad de dominio" o "La voluntad de poder" (*Der Wille zur Macht*). Hay que hacer constar a este respecto que la intervención de la hermana de Nietzsche, Elisabeth Förster-Nietzsche, en los escritos del filósofo, ha introducido no pocas confusiones y malas interpretaciones de su pensamiento. Con el fin de despejar las primeras y rectificar las segundas Karl Schlechta ha presentado su edición de "Obras" en 3 vols. a la que nos referimos en la bibliografía; importante en esta edición es la distinta ordenación de los fragmentos de Nietzsche, especialmente los conocidos con el citado nombre de "La voluntad de dominio" o "La voluntad de poder".

Títulos originales y fechas de las primeras ediciones: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, 1872. — *Unzeitgemässe Betrachtungen*, en 4 partes, I, 1873; II, 1874; III, 1874; IV, 1876 (abarcan: *David Strauss, der Bekenner und der Schriftsteller; Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben; Schopenhauer als Erzieher; Richard Wagner in Bayreuth*), 2ª edición, 2 vols., 1893. — *Menschliches, Allzumenschliches Ein Buch für freie Geister*, 1878. — *Der Wanderer und sein Schatten*, complemento a la obra anterior, 1880 (edición total de la obra y sus apéndices y prefacio: 2 vols., 1886). — *Morgenröte. Gedanken über moralische Vorurteile*, 1881. — *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882, 2ª edición, ampliada, 1887. — *Also sprach Zarathustra*, partes I a III; I, 1883; II, 1883; III, 1884; Parte 4, 1891. — *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel zu einer Philosophie der Zukunft*, 1886. — *Zur Genealogie der Moral*, 1887. — *Der Fall Wagner*, 1888 (edición de 1900 con el escrito: *Nietzsche contra Wagner*). — *Die*

Götzendämmerung, 1889. — *Gedichte und Sprüche*, ed. Elisabeth Förster-Nietzsche, 1898. — *Ecce Homo*, ed. R. Richter, 1908. Otras obras —tales como los fragmentos sobre *La voluntad de poder* (*Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*)— aparecieron sólo en las ediciones de obras completas. — La correspondencia fue editada en varios volúmenes: *Gesammelte Briefe*, ed. E. Förster-Nietzsche y P. Gast, I, 1900; II, 1 y 2, 1902; III, 1, 2, 1904-1905; IV, 1908, 1909. — Nueva edición de correspondencia por R. Oehler, 1911. También está incluida en las grandes ediciones ulteriormente mencionadas. Éstas se han basado en parte en los papeles y obras postumas proporcionados por el *Nietzsche-Archiv*, de Weimar, a cargo de la hermana de Nietzsche, Elisabeth Förster-Nietzsche [sobre el *Archiv* véase: P. Kühn, *Der Nietzsche-Archiv*, 1904. — E. Förster-Nietzsche, *Der Nietzsche Archiv, seine Freunde und seine Feinde*, 1907. — A. Oehler, *Nietzsches Werke und der Nietzsche Archiv*, 1910]. — La primera edición de obras de Nietzsche, por Peter Gast, quedó incompleta (5 vols., 1892-1893). Después de ella apareció la *Grossoktavausgabe*, 20 vols., 1899-1912; la *Kleinktavausgabe*, 16 volúmenes, 1899 y siguientes; la *Taschenausgabe*, 11 vols., 1906 y siguientes; la "*Neue Ausgabe*", 19 vols., 1905-1913; la *Musarion-Ausgabe*, 21 vols. y 2 vols. de índices, 1920-1929; la *Dünndruckausgabe*, 6 vols., y 2 complementarios, 1930 y siguientes; la *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, 1933 y sigs. — La edición de escritos de N. por Karl Schlechta a que nos referimos en el texto del artículo es: *Werke*, 3 vols., 1956. Importantes en esta edición son las siguientes secciones del volumen III: "Autobiographisches aus den Jahren 1856-1869" (págs. 7-154); "Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre" (págs. 415-925); "Briefe" (págs. 927-1352) y los apéndices (apéndice filológico, págs. 1383-1432; y apéndice general sobre la edición, págs. 1433-1452). En la "Zeit- und Lebenstafel" (págs. 1359-1382), Schlechta pone de relieve las "falsificaciones de cartas" perpetradas por Elisabeth Förster-Nietzsche. — Véase también ed. crítica de textos a base de los manuscritos de varias obras de la última época (IV. *contra Wagner; Der Antichrist; Ecce homo, Dionysos-Dithyramben*), por E. F. Podach: *N. Werke des Zusammenbruchs. Authentische Texte*, 1962.

Trad. al esp. de obras de N. por E. Ovejero y Maury, 1932 y sigs. (reim-

presa). Trad. de *Epistolario* por L. López-Ballesteros, 2º ed., 1932; nueva trad. de "Correspondencia" por Felipe González Vicens.

Para bibliografía: Herbert W. Reichert y Karl Schlechta, *International N. Bibliography*, 1960 [North Carolina Studies in Comparative Literature, 29].

Mencionamos aquí los libros biográficos o, según Schlechta, "pseudobiográficos" escritos por Elisabeth Förster-Nietzsche: *Das Leben F. Nietzsches*, 3 vols., 1805-1904 (I, 1805; II, 1897; III, 1904). — *Der junge N.*, 1912. — *Der einsame N.*, 1913. De la amiga de N., Lou Andreas-Salomé, se menciona: *F. N. in seinen Werken*, 1894. — Biografía por D. Halevy, *La vie de F. N.*, 1909 (trad. esp.: *La vida de N.*, 1943).

De la abundante bibliografía nietzscheana, destacamos: Hugo Kaatz, *Die Weltanschauung F. Nietzsches*, 1892. — W. Weigand, *F. N. Ein psychologischer Versuch*, 1893. — Alois Riehl, *F. N., der Künstler und der Denker*, 1897. — E. Zoccoli, *F. N. La filosofía religiosa. La morale. L'estetica*, 1898. — Henri Lichtenberger, *La philosophie de N.*, 1898 (trad. esp.: *La filosofía de N.*, 1899). — Theobald Ziegler, *F. N.*, 1900. — E. Horneffer, *Vorträge über N. Versuch einer Wiedergabe seiner Gedanken*, 1900. — Paul Deussen, *Erinnerungen an F. N.*, 1901. — Rudolf Eisler, *Nietzsches Erkenntnistheorie und Metaphysik*, 1902. — Hans Vaihinger, *N. als Philosoph*, 1902. — Francesco Orestano, *Le idee fondamentali di F. N. nel loro progressivo svolgimento. Esposizione e critica*, 1903. — O. Ewald, *Nietzsches Lehren in ihren Grundbegriffen, die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Sinn des Uebermenschen*, 1903. (Sobre el concepto del eterno retorno véase también la bibliografía de este artículo.) — R. Richter, *F. N., sein Leben und sein Werk*, 1903. — Arthur Drews, *Nietzsches Philosophie*, 1904. — J. de Gaultier, *N. et la réforme philosophique*, 1904. — Rudolf Willy, *N. Eine Gesamtschilderung*, 1904. — Karl Jöel, *N. und die Romantik*, 1905. — Georg Simmel, *Schopenhauer und N.*, 1906 (trad. esp., 1915). — G. Dwelshauvers, *La philosophie de N.*, 1909. — E. Seillière, *N. et Rohde s/f.* (1910). — S. Friedländer, *F. N. Eine intellektuelle Biographie*, 1911. — P. Eimer More, *N.*, 1912. — R. M. Meyer, *Nietzsches Leben und Werk*, 1913. — G. Brandes, *F. N.*, 1914. — E. Bertram, *N. Versuch einer Mythologie*, 1918. — Charles Adler, *Les précurseurs de N.*, 1920. — *Id.*, *id.*, *La jeunesse de N.*, 1920. — *Id.*, *id.*,

Le pessimisme esthétique de N., 1921. — *Id.*, *id.*, *N. et le transformisme intellectuel*, 1922. — *Id.*, *id.*, *La maturité de N.*, 1928. — *Id.*, *id.*, *La dernière philosophie de N.*, 1930. — H. Römer, *N.*, 2 vols., 1921. — Ch. Schrempf, *F. N.*, 1922. — R. Reininger, *F. Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens. Der Ertrag seiner Philosophie für die Ethik*, 1922. — K. Hildebrandt, *Nietzsches Wettkampf mit Sokrates und Plato*, 1922. — *Id.*, *id.*, *N. als Richter unserer Zeit*, 1923. — *Id.*, *id.*, *Wagner und N. Ihr Kampf gegen das 19. Jahrhundert*, 1924. — *Id.*, *id.*, *Gesundheit und Krankheit in Nietzsches Leben und Werk*, 1926. — *Id.*, *id.*, "Ueber Deutung und Einordnung von Nietzsches 'System'" *Kantstudien*, XLI (1936). — A. Pfänder, *N.* (Colección *Los Grandes Pensadores*, t. II, trad. esp.: 1925). — Ludwig Klages, *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*, 1926. — A. H. J. Knight, *Some Aspects of the Life and Work of N.*, and particularly of His Connection with Greek Literature and Thought, 1933. — E. Emmerich, *Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Philosophie Nietzsches*, 1935 (Dis.). — Karl Jaspers, *N. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, 1936 (trad. esp.: *N.*, 1963). — *Id.*, *id.*, *2V. und das Christentum*, 1946 (trad. esp.: *IV. y el cristianismo*, 1955). — W. Schlegel, *Nietzsches Geschichtsauffassung*, 1937. — U. Steiff, *F. Nietzsches Philosophie des Triebes*, 1940. — C. Brinton, *N.*, 1941 (trad. esp., 1947). — F. Copleston, *N., Philosopher of Culture*, 1942. — P. Quintin Pérez, *S. J., N.*, 1943. — Otto Flake, *N. Rückblick auf eine Philosophie*, 1946. — Ezequiel Martínez Estrada, *N.*, 1947. — H. A. Reyburn (en colaboración con H. E. Hinderks y J. G. Taylor), *N., the Story of a Human Philosopher*, 1948. — G. Thibon, *IV. et le déclin de l'esprit*, 1947 (trad. esp.: *N. o el declinar del espíritu*, 1951). — Fr. G. Jünger, *N.*, 1949. — W. A. Kaufmann, *IV. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 1950. — A. Mittasch, *F. N. als Naturphilosoph*, 1952. — R. Blunck, *F. N. Kindheit und Jugend*, 1953. — Karl Schlechta, *Nietzsches grosser Mittag*, 1954. — *Id.*, *id.*, *Der Fall N.*, 1958 [véase también de K. Schlechta las notas a su edición cit. *supra*]. — Hans M. Wolff, *F. N. Der Weg zum Nichts*, 1956 [Sammlung Dalp, 83]. — Angeles Kremer-Marietti, *Thèmes et structures dans l'oeuvre de N.*, 1957. — Martin Heidegger, *N.*, 2 vols., 1960. — Jean Wahl, *La pensée philosophique de N. des années 1885-1888*, 1960 [Cursos de la Sorbona; mimeog.]. — Eugen Fink, *Nietzsches Philosophie*,

NIF

1960. — Giles Deleuze, *N. et la philosophie*, 1962. — E. Heftrich, *Nietzsches Philosophie. Identität von Welt und Nichts*, 1962. — K. Schlechta et al., *N. Von der verborgenen Anfängen seines Philosophierens*, 1902. — Para N. en los países hispánicos: Udo Rukser, *N. in der Hispania*, 1962.

NIFO (AGOSTINO) (1463-ca. 1546) nació en Sessa (y llamado por ello "Suessanus"), y profesó en diversas ciudades (Nápoles, Padua, Pisa, Bolonia y Roma entre otras). Discípulo de Nicoletto Vernia (VÉASE), siguió por un tiempo las opiniones filosóficas de éste, siendo considerado como uno de los averroístas de la llamada "Escuela de Padua" (v.). Especialmente importantes fueron en este sentido sus investigaciones acerca de los métodos de conocimiento de la Naturaleza. Nifo defendió y elaboró la doctrina de Averroes sobre la necesidad del uso de los dos métodos —del efecto al descubrimiento de la causa; de la causa al efecto— tratando de probar que este uso no envuelve ningún círculo vicioso. En su escrito contra Pomponazzi, Nifo se opuso a la idea de que el alma no es individualizable ni puede actuar sin el cuerpo. Nifo se inclinó a las opiniones de Sigerio de Brabante en lo que toca al problema de la naturaleza del intelecto.

Obras principales: *De intellectu et daemonibus*, 1942. — *De infinitate primi motoris*, 1504. — *Tractatus de immortalitate animae contra Pomponatum*, 1518 (Pomponazzi respondió a Nifo en su *Defensorium contra Niphum*). — *De pulchro et amote*, 1531. — *Opuscula moralia*, 2 vols., 1643. — Además: comentarios a Aristóteles (14 vols., 1654), en particular comentarios a la *Physica*, ya publicados antes; por ejemplo, en *Expositio. . . de physico auditu*, 1522).

De Nifo tratan la mayor parte de las obras sobre AVERROÍSMO y PADUA (ESCUELA DE).

NIGIDIO FIGULO (PUBLIUS NIGIDIUS FIGULUS) († 45 antes de J. C.), pretor en 58 fue, según Cicerón, amigo suyo, uno de los neopitagóricos de la época — de hecho el primero de los neopitagóricos. En su obra *Sobre los dioses (De dis)* manifestó tendencias místicas, astrológicas y mágicas, a la vez que una tendencia a la erudición que era más propia de la época que de las doctrinas sustentadas.

Véase P. *Nigidii Figuli operum re-*

NIH

liquiae, ed. A. Swoboda, Praga, 1889 [comprende fragmentos eruditos e históricos, los únicos que han sido conservados]. — M. Herzt, *De P. N. F. studiis atque operibus*, 1845. — J. Klein, *Quaestiones Nigidianae*, 1861 (Dis.). — A. Swoboda, *Quaestiones Nigidianae*, 1890 (Dis.). — A. Gianola, *P. N. F. astrólogo et mago*, 1905. — Abbé L. Legrand, *Publius Nigidius Figulus, philosopho néopythagoricien orphique*, 1931.

NIHIL EST IN INTELLECTU QUOD PRIUS NON FUERIT IN SENSU = "Nada hay en el entendimiento (o intelecto) que no estuviese antes en los sentidos". Esta frase expresa un principio introducido por muchos autores escolásticos, especialmente los de tendencia aristotélica. Aristóteles había considerado que en los sentidos —en la sensación: *αἴσθησις*— se hallan los gérmenes del conocimiento. Algunos autores acentúan el carácter radicalmente empirista de esta opinión y manifiestan que en Aristóteles el entendimiento se reduce de un modo o de otro a las impresiones sensibles. Otros autores, en cambio, estiman que aunque Aristóteles "empezaba" con los sentidos (o las percepciones sensibles) no derivaba simplemente el conocimiento de los sentidos, sino que lo explicaba como resultado de las operaciones del entendimiento sobre los contenidos sensibles. El entendimiento abstrae de tales contenidos las formas; sin el entendimiento no habría, pues, formas y, por tanto, universales, pero éstos no han sido impuestos o sobrepuestos a la realidad sensible, sino extraídos (y abstraídos) de tal realidad. Los escolásticos a los cuales nos referimos siguen por lo común esta segunda interpretación de Aristóteles. Tal sucede con Santo Tomás, el cual arguye contra los que estiman que el entendimiento y los sentidos son lo mismo: *contra ponentes intellectum et sensum esse idem (C. Gent. II, 66)*, manifestando que si no fueran distintos no habría diferencia entre los animales y el hombre. Por lo demás, el sentido solamente conoce las cosas singulares (*sensus non est cognitivus nisi singularium*) y ningún sentido se conoce a sí mismo (*nullus sensus seipsum cognoscit*). (Cfr. también S. *Theol.*, I, q. LXXXIV, 2 ad 3). Es cierto que, como había dicho Aristóteles (*De an.*, III, 4, 430 a 1), el entendimiento (intelecto) es como una tabla (v.)

NIH

rasa sobre la cual no hay nada escrito, como lo muestra el hecho de que al principio estamos sólo en potencia frente al entendimiento y sólo luego podemos efectivamente entender — por lo cual se puede decir que el entendimiento es "una potencia pasiva". En efecto, el entendimiento ocupa un ínfimo lugar en el orden de los entendimientos y es el que está más lejos de la perfección del intelecto divino (S. *theo.*, I, q. LXXIX, 2 ad 3). Pero ello no significa que las cosas existan en el alma "materialmente"; una vez más: nada hay en el entendimiento que no estuviera antes en los sentidos, pero el entendimiento mismo no está en los sentidos, pues es distinto de éstos. Esta opinión es muy parecida a la muy conocida de Leibniz cuando, al referirse a quienes mantienen (como Locke) que "el alma es una tabla rasa, horra de caracteres y sin ninguna idea", dice que esta tabla rasa es una ficción. "Se me objetará ese axioma aceptado por los filósofos, de que *nada hay en el alma que no proceda de los sentidos*. Pero hay que exceptuar de ello la propia alma y sus afecciones. *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*, excipe: *nisi ipse intellectus*" (*Nouveaux Essais*, II, i, § 2), es decir: "Nada hay en el entendimiento que no estuviera en los sentidos, salvo el propio entendimiento."

En cambio, los autores más decididamente empiristas entienden el principio en cuestión como equivalente a la afirmación de que los sentidos son las únicas causas de las ideas. En algunos casos ello se debe a suponerse que el órgano del conocimiento no está, como decía Lucrecio, alojado en ninguna otra parte que en el propio "cuerpo vital" (*De rerum natura*, III, 98-100). En otros casos se debe a que se rechazan las ideas innatas, o el innatismo (v.), cual ocurre con Locke, si bien puede discutirse si este último autor es tan radicalmente empirista como los filósofos declaradamente "sensacionistas" o, como se les llama también, "sensualistas". Entre los últimos figuran pensadores del tipo de Condillac, el cual sostiene que "no poseemos ideas que no procedan del sentido" (*Essai sur l'origine des connoissances humaines*, I, i, § 8) — aunque agrega que sólo habla "del estado en que nos hallamos después del pecado". "Todos nuestros cono-

NIH

cimientos y todas nuestras facultades —escribe también Condillac— proceden de los sentidos o, para hablar más exactamente, de las sensaciones" (*Traité des sensations*. Introducción titulada "Extrait raisonné du *Traité des sensations*"). En esta última afirmación se destaca claramente el "sensualismo" de Condillac, pues sostiene que proceden de los sentidos los conocimientos y todas nuestras facultades.

Al tratar de colocarse en una posición que superara a la vez el empirismo sensualista y el racionalismo innatista, Kant admitió al comienzo de la *Crítica de la razón pura* el principio de que aquí hablamos —o lo que él significa o dice—, pero del modo como dicho autor ataca el problema del conocimiento se desprende que el principio *Nihil est intellectu quod prius non fuerit in sensu* es aceptable en lo que toca al origen del conocimiento (o explicación genética del conocimiento), pero no en lo que toca a la validez del conocimiento (o explicación de la "constitución" del conocimiento). Parece, pues, haber una cierta semejanza entre la posición adoptada al respecto por Kant y la antes reseñada de Leibniz. Sin embargo, hay una diferencia fundamental entre el modo como Leibniz entendía "el alma" (o "el entendimiento") y el modo como Kant entiende el proceso de constitución del objeto como objeto de conocimiento. En efecto, el entendimiento no es para Kant tanto una facultad como una función, o conjunto de funciones.

NIHILISMO. Como tendencia a la negación absoluta, a la aniquilación, el nihilismo puede ofrecer un aspecto teórico y un aspecto práctico aparentemente independientes, pero de hecho íntimamente vinculados. Se califica habitualmente de nihilistas a todas las doctrinas que niegan la posibilidad del conocimiento de un modo radical; el nihilismo sería la dogmatización del escepticismo, el hecho, subrayado por Pascal, de que "pocos hablen dudando del pirronismo"; pero este nihilismo se halla fundado en una previa negación de la posibilidad de existencia de algo permanente dentro de la multiplicidad y del cambio. En este sentido (pero sólo en este sentido) se habla del nihilismo de Gorgias (v.) o del nihilismo de Pirrón (v.).

NIH

El nihilismo se ha expresado a veces en forma de una "concepción del mundo". Ésta puede ser la concepción del mundo del que adopta un pesimismo radical, o bien la del que adopta un punto de vista totalmente "aniquilacionista". En este último sentido se ha expresado el nihilismo por boca de Mefistófeles, en el *Fausto*, de Goethe, al decir:

*Ich bin der Geist, der stets verneint!
Und das mit Rech; denn alles, was
entsteht
Ist wert, das es zugrunde geht;
Drum besser war's, dass nichts
entstünde.*

(Soy el espíritu que siempre niega.
Y ello con razón, pues todo lo que
nace
no vale más que para perecer.
Por eso sería mejor que nada surgiera).

El último verso puede relacionarse con manifestaciones tales como los dos célebres versos que Calderón pone en boca de Segismundo, en *La vida es sueño*:

*Pues el delito mayor
del hombre es haber nacido*

y con similares manifestaciones de poetas, que se remontan (en Occidente) hasta Teognis, pero debe advertirse que en Calderón por lo menos no se trata de nihilismo, sino de sentimiento radical de "criaturidad".

En su aspecto "práctico" o "aplicado", el nihilismo se refiere casi siempre a la moral y es, como Nietzsche dice, "la desvalorización de los valores superiores", la colocación de los distintos valores en lugares que no corresponden a su jerarquía y rango. Según Nietzsche, el nihilismo moral es la consecuencia de la interpretación de la existencia dada por la Europa cristiana y moderna. El nihilismo se presenta de esta forma como una negación de la vida, como el término final del pesimismo, del historicismo, del afán de comprenderlo todo, de la tendencia a sobreestimar los juicios morales de valor.

Una importancia particular dentro de la historia del nihilismo moderno posee el nihilismo ruso, el cual tiene en parte raíces psicológicas, raíces sociales y raíces religiosas. Una expresión radical del nihilismo se halla en Bakunin (v.), quien afirmaba que sólo la destrucción es creadora. Pero la fórmula más radical de este nihilismo se encuentra acaso en Dimitri

NIR

Ivanovitch Pisarév (nac. en Znamenskoé: 1840-1868), el cual escribió que "todo lo que pueda romperse, hay que romperlo; lo que aguante el golpe, será bueno; lo que estalle, será bueno sólo para la basura. En todo caso, hay que dar golpes a derecha y a izquierda: de ello no puede resultar nada malo".

E. Benz, *Westlicher und östlicher Nihilismus in christlicher Sicht*, s/f. (ap. 1919). — Armand Coquart, *Dimitri Pisarev (1840-1868) et l'idéologie du nihilisme russe*, 1946. — Manuel de Diéguez, *De l'absurde. Essai sur le nihilisme*, 1948. — M. Cioran, *Précis de décomposition*, 1948. — *Id.*, *id.*, *La tentation d'exister*, 1956. — Sigmund Fries, *Nihilismus. Die Gefahr unserer Zeit*, 1949. — Helmut Thielicke, *Der Nihilismus. Entstehung, Wesen, Überwindung*, 1950. — Ernst Mayer, *Kritik des Nihilismus*, 1958, ed. Robert Oboussier. — René Cannoc, *Netchaiev. Du nihilisme au terrorisme*, 1961.

NIRVANA. En el artículo Budismo (véase) nos hemos referido a la noción central budista del *Nirvana*. Damos aquí algunas precisiones complementarias sobre la misma.

Hay que observar, ante todo, que el *Nirvana* no representa para el budismo, como tantas veces se afirma, la nada, sino el verdadero ser, el cual aparece solamente cuando se ha logrado apartar y destruir el engaño de la individualidad. El significado más aproximado de *Nirvāna* es "extinción" (como cuando se habla de la extinción de una llama). En efecto, lo que parece real, según los budistas, no es real, sino meramente "hinchado". Al reducirse y últimamente suprimirse esta hinchazón aparece desde fuera algo vacío. Desde dentro, en cambio, no aparece algo vacío. Tampoco puede decirse que aparece algo lleno. En rigor, los conceptos que responden a las expresiones 'estar vacío' y 'estar lleno' son conceptos valaderos únicamente cuando se está sumergido en el engaño de la existencia individual. Suprimida la individualidad por medio de la contemplación desaparecen todas las dificultades y todas las contradicciones lógicas. Las definiciones que los budistas dan del *Nirvāna* pretenden ser, pues, solamente aproximaciones. Desde este punto de vista se comprende que el *Nirvana* pueda ser definido tanto negativamente ("el vacío

NO

que aparece al suprimirse lo hinchado") como positivamente ("el sólo-Espíritu", "la sola-Conciencia", etc.).

NO REFLEXIVIDAD. Véase RELACIÓN.

NO SIMETRÍA. Véase RELACIÓN.

NO TRANSITIVIDAD. Véase RELACIÓN.

NO-YO. En las filosofías idealistas, y en particular en las filosofías idealistas extremas o radicales, el "objeto" o el "mundo" son descritos o, más exactamente, "puestos" como lo "contra-puesto" al Yo, entendiendo éste, por lo pronto, como Yo trascendental. Por consiguiente, lo primario es el Yo (v.) y sólo a partir de éste puede "deducirse" el no-Yo.

Tal sucede sobre todo en el pensamiento de Fichte. Este filósofo comienza con una proposición absoluta: la proposición "A = A". Ésta parece ser una proposición "vacía". Pero deja de serlo cuando consideramos que el "A" de que se habla al decir "A = A" no es primariamente cualquier objeto (pues entonces no habría razón para decir que es idéntico a sí mismo), sino el Yo, cuya realidad consiste justamente en su identidad consigo mismo, es decir, en el hecho de ponerse a sí mismo. Así, la proposición de referencia adquiere sentido y, podríamos añadir, "plenitud en cuanto es vista como la proposición "Yo = Yo". La diferencia entre "A = A" y "Yo = Yo" consiste en que mientras en la primera proposición no se "pone" nada (o, si se "pone", se "pone" arbitrariamente, asumiendo que existe el "A" de que se habla), en la segunda proposición, es decir, en "Yo = Yo", el Yo se pone a sí mismo. La validez de la proposición "Yo = Yo" no es una validez puramente formal. Tampoco es una validez condicionada. Es una validez real y al mismo tiempo incondicionada y absoluta, por cuanto el Yo se pone a sí mismo, y se identifica consigo mismo, necesariamente — su realidad consiste justamente en tal autoposición. El Yo "ponente" y el Yo "puesto" son, en suma, la misma realidad. No hay ninguna mediación, como la habría en una relación *sujeto-objeto*; el "Yo que se pone a sí mismo en la identidad 'Yo = Yo'" es identidad de sujeto y objeto de modo inmediato.

Pero de la proposición "Yo = Yo" no se deriva ningún movimiento; el acto por el cual el Yo se pone a sí

NOC

mismo y se constituye a sí mismo parece ser el principio y el fin de toda realidad. Para evitar esta "inmovilidad" (metafísica) —que sería, por lo demás, contraria a la realidad esencialmente "ponente" del Yo— debe pasarse a otra proposición, que en su forma general y "abstracta" tiene la forma "No-A es no A", y que, "traducida" al lenguaje trascendental, o al lenguaje del Yo trascendental, da lugar a la inclusión del no-Yo en el Yo. Si se quiere, en la conciencia "autoposicional" del Yo hay un no-Yo, el cual no se deriva del "objeto" o del "mundo", sino del Yo mismo. Al poner el no-Yo como constitutivo del Yo, el Yo se limita a sí mismo. Pero esta limitación es resultado de una auto-determinación y, por tanto, es un acto de libertad. De no admitirse este acto, arguye Fichte, habría que abrazar una posición no idealista, en la cual el Yo aparecería simplemente como resultado de un "mundo". Cuando el mundo, en cambio, surge como una autolimitación del Yo, el mundo no es determinante, sino determinado.

Si consideramos que el Yo es el sujeto de conciencia —la *autoconciencia*— y llamamos "Mí mismo" al objeto de conciencia —la *autoconciencia*— aparecerá más claro el proceso de posición del no-Yo por el Yo en Fichte. En efecto, entonces podrá comprenderse que la realidad absoluta es el Yo que pone a la vez el mí mismo y el no-mí mismo. Cada uno de estos últimos determina el otro, y en el curso de esta determinación mutua se engendra la limitación que hace posible el "objeto". El "mundo" aparece entonces como el "objeto" en tanto que "contra-puesto". En el sistema de Fichte el Yo se pone a sí mismo como determinado por el no-Yo y es esta autodeterminación de sí mismo la que engendra justamente la libertad. Debe observarse a este respecto que esta libertad es en último término una libertad "práctica" ("moral") y no "teórica", y que para Fichte sólo en la "práctica" pueden resolverse las antinomias que se plantean en la pura teoría de la posición del no-Yo por el Yo.

NOCIÓN. Cicerón (*Tópica*, VII, 31) introdujo el vocablo *notio* (= "noción") para traducir los términos griegos *ἐννοια* y *πρόληψις*. Ambos significan "pensamiento", "idea", "imagen

NOC

en el espíritu", "designio", pero mientras *ἐννοια* fue empleado por muchos autores griegos en el significado de "idea" (en general), *πρόληψις* fue empleado por estoicos y epicúreos en el significado de una "idea" o "imagen" anticipadas que se forma el espíritu de un objeto. Por este motivo se ha traducido *πρόληψις* por "anticipación" (VÉASE). En el sentido de "pensamiento", "idea", "concepto" y otros vocablos análogos, el término 'noción' ha sido, y sigue siendo empleado de un modo muy general; se llama "noción" a la idea o concepto que se tiene de algo, y más específicamente a una idea o concepto suficientemente básico. La noción se distingue de la idea propiamente dicha por cuanto mientras esta última puede ser (según ciertos filósofos) el principio de una realidad, la primera solamente puede ser el principio del conocimiento de una realidad. Cuando las nociones consideradas son suficientemente básicas, equivalen a los principios, llamándose "nociones comunes" (VÉASE) a los principios que se supone son, o deben ser, admitidos por todo sujeto racional. La noción se distingue asimismo de la concepción por cuanto mientras esta última puede ser la producción de una realidad, la primera es simplemente la recepción y el reconocimiento de la idea de una realidad. Muchos autores, en todo caso, han usado el término 'noción' como equivalente a la representación mental de un objeto. Esta representación mental puede ser el acto mismo de la representación o lo representado en el acto — una diferencia aproximadamente igual a la que hay entre el concepto objetivo y el concepto formal en el vocabulario de muchos escolásticos.

En la actualidad el vocablo 'noción' es usado en español sin un significado muy preciso, como equivalente a "representación (mental)", "concepto", "idea", etc. También es usado como equivalente a "noticia". De emplearse como vocablo "técnico", convendría precisar en cada caso su significado preciso.

NOCIONES COMUNES. Crisipo y otros estoicos usaron con frecuencia la expresión *κοινὰ ἔννοια*, traducida al latín con los vocablos *notiones communes*. Con ella daban a entender una serie de ideas o nociones básicas que la mente reconoce como

NOE

adecuadas y fundamentales para cualquier ulterior desarrollo del conocimiento. Muchos escolásticos adoptaron la tesis de las *notiones communes*, si bien transformándola en diversos sentidos y sin adherirse a los supuestos ontológicos generales propugnados por los viejos estoicos. Entre las manifestaciones modernas de la doctrina de las nociones comunes puede mencionarse la escuela escolástica (VÉASE) y, en general, las filosofías basadas en el sentido común (VÉASE). Todas ellas estimaron que es menester admitir en principio una serie de nociones comunes si se quieren evitar los escollos del escepticismo.

Las nociones comunes no deben confundirse con las ideas innatas. Admitir nociones comunes no equivale todavía a adherirse al innatismo (VÉASE) en la teoría del conocimiento. Puede suponerse que tales nociones han sido adquiridas, pero siempre que se agregue que su adquisición, en el curso del desarrollo individual o a lo largo del desenvolvimiento cultural o histórico, no equivale a su relativización. Innatas o adquiridas, las nociones comunes siguen siendo nociones básicas, de las que no cabe dudar, porque sin ellas el conocimiento no sería posible. Tampoco debe confundirse una noción común con un "hecho primitivo", del tipo del *Cogito* o del *fait primitif* buscado por Maine de Biran y otros autores. Finalmente, no deben confundirse las nociones comunes con las "evidencias" de tipo lógico o matemático que durante mucho tiempo fueron calificadas de axiomas (véase AXIOMA). Las nociones comunes son siempre plurales; además, constituyen una base para el conocimiento de la *realidad*. La mayor parte de los autores que se adhieren a la doctrina de las nociones comunes consideran, además, que éstas son (para emplear el vocabulario kantiano) constitutivas y no regulativas: no son, al entender de ellos, meras reglas para el conocer, sino ideas que denotan realidades sobre las cuales esté edificado todo conocimiento.

NOEIN. Véase NOESIS, NOÉTICO Y NOÉTICA.

NOEMA, NOEMÁTICO. El vocablo griego νόημα, *noema*, significa "pensamiento" en tanto que objeto del pensar; en plural νοήματα [*noe-*

NOE

mata], *noemas* puede traducirse por "pensamientos". El noema es en este sentido el término, más específicamente, el objeto intencional, de la noesis como intelección o pensar; los noemas son simplemente las ideas, las nociones, el contenido de lo pensado — o, en el vocabulario posterior, el objeto formal. Es frecuente interpretar los noemas como significaciones; en este caso puede llamarse también "significativo" a lo noemático como lo que corresponde al noema o a los noemas, es decir, como la característica de todo noema.

El vocablo 'noema' ha sido usado por Husserl ante todo como un "sentido" o una "significación" a la cual apunta el acto "tético" o "posicional" de la noesis. Según Husserl, al contenido noético (véase NOESIS, NOÉTICO y NOÉTICA) corresponde punto por punto un contenido noemático, es decir, hay una correlación entre noesis y noema. El noema no es propiamente el objeto — en el sentido corriente de esta palabra — porque el noema sigue siendo "inmanente" a la corriente intencional. El noema es como el "blanco" de la intencionalidad noética. El noema posee también una cierta "materia", el llamado "núcleo noemático", pero no se trata de la "capa hilética" (véase HILÉTICO), sino de una especie de "contenido ideal" (*Ideen*, § 133).

Según Joaquín Xirau (*La filosofía de Husserl* [1941], pág. 142), es interesante notar la diferencia que hay en Husserl al respecto entre las ideas propuestas en las *Investigaciones lógicas* y las desarrolladas en las *Ideas*. Mientras en la primera obra Husserl "distingue todavía, a la manera 'realista', entre la conciencia y el objeto independiente de ella", en las *Ideas* el objeto "se incorpora al noema, y éste no es sino el objeto mismo en tanto que es dado a la conciencia en una forma determinada". Por eso el noema aparece en la última obra como un núcleo o materia de cualidades predicativas; es, por así decirlo, una "significación significada".

NOESIS, NOÉTICO y NOÉTICA. El verbo griego νοέω (infinitivo, νοεῖν) significa "ver discerniendo" — a diferencia del mero "ver" —, y, de ahí, "pensar". Entre los filósofos griegos fue común usar νοεῖν para designar un "ver inteligible" o "ver pensante", que es al mismo tiempo un

NOE

"intuir". Algo es objeto de νοεῖν cuando se lo aprehende directa e infaliblemente tal cual es. Para Parménides, esta aprehensión directa e infalible de lo que es como es y en cuanto es se identifica con *el ser*, según se expresa en la famosa tesis: το γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι, que se traduce a menudo: "es lo mismo el pensar y el ser". Para que algo sea objeto de νοεῖν es, pues, preciso que sea inteligible. El sustantivo correspondiente a νοεῖν es νοῦς, *nous*, término al cual hemos dedicado un artículo.

El acto por medio del cual se lleva a cabo la operación del νοεῖν es la νοησις, noesis, y el término de la noesis es el νόημα, noema (VÉASE). La noesis es una "intelección" o "intuición" — especialmente "intuición inteligible", que se distingue de la διάνοια, *dianoia* (v.) o "discurso". Lo que pertenece a la noesis, o posee noesis, es algo noético, νοητός o νοητικός. Desde Parménides, y especialmente desde Platón, ha sido muy corriente, inclusive entre filósofos que no la han aceptado, hablar de una diferencia entre "las cosas noéticas" o "los objetos noéticos", νοητά, y "las cosas sensibles" o "los objetos sensibles", αἰσθητά — que es la distinción entre lo inteligible y lo sensible, o entre el κόσμος νοητός, *mundus intelligibilis*, y el κόσμος αἰσθητός, *mundus sensibilis* (véase INTELIBILE). La noesis como un pensar tiene por objeto lo noético (tiene, podríamos decir, lo noético como noema); como puro pensar puede decirse que tiene por objeto el pensar mismo: es la idea de la νοησις νοήσεως, del "pensar el pensar", característica del acto puro o primer motor aristotélico.

Los conceptos de noesis y noético — así como de noema y noemático (véase NOEMA, NOEMÁTICO) — desempeñan un papel importante en la fenomenología (v.) de Husserl (v.). Nos hemos referido a la idea husserliana de lo noético en el artículo HILÉTICO, al hablar de la diferencia entre hilético y noético, especialmente como diferencia entre una capa material o hilética y una capa noética en el "flujo de lo vivido". Recordemos, o agreguemos, aquí para Husserl (Cfr., sobre todo, *Ideen*, §§ 87-102), la noesis es aquella fase en la corriente del ser intencional (véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD) que forma o conforma los materiales en

NOH

experiencias intencionales, dando, por así decirlo, "sentido" (*Sinn*) al flujo de lo vivido. La noesis es una síntesis conformadora. La noesis se constituye en la conciencia interna del tiempo, pero no es un puro acto unitario, pues admite, como indica Husserl, modificaciones, las cuales son de naturaleza "atencional". Las noesis pueden ser, además, de diversos tipos, habiendo tantas clases de noesis como clases de "síntesis noéticas" o de "posiciones". La fase noética en la experiencia corresponde a lo intencional en la experiencia, pero a la vez a lo "subjetivo" — siempre que por "subjetivo" no se entienda simplemente lo "psicológicamente subjetivo", ya que estamos en el terreno de la descripción fenomenológica, previa a lo psicológico. Para llegar a lo "objetivo", es menester atender al correlato de la noesis. Este correlato es el noema, al que nos referimos en el correspondiente artículo, donde hablamos de nuevo sobre la correlación noesis-noema en Husserl.

El término "noética" puede emplearse para designar todo lo que se refiere al pensar, especialmente al pensar "objetivo" y también "inteligible". Husserl ha hablado de "noética" (*Noëtik*) para designar "la fenomenología de la razón" (*op. cit.*, § 145) como conciencia racional; esta "noética" presupone la fenomenología general, ya que, como escribe dicho autor, "es un hecho fenomenológico que... toda conciencia tética ["posicional"] está sometida a ciertas normas". También se ha usado el término "noética" para designar la ciencia de las leyes del pensar (leyes lógicas sobre todo); tal ocurre en Hamilton (*Noetic*). Georg Hagemann ha usado el término "noética" para designar la ciencia del pensar en general, a la cual se halla subordinada la propia lógica (*Logik und Noetik*, 1873). Se habla a veces de "la noética de Aristóteles" para significar su doctrina de la inteligencia (del intelecto, del entendimiento) [véase ENTENDIMIENTO; INTELECTO].

NOHL (HERMANN) (1879-1960) nació en Berlín, donde fue discípulo de Wilhelm Dilthey. En 1908 se "habilitó" en la Universidad de Jena, donde fue "profesor extraordinario" de 1919 a 1920. Desde 1920 fue profesor titular en la Universidad de Göttinga.

Nohl fue uno de los más fieles dis-

NOL

cípulos de Dilthey. Inspirado por éste se consagró principalmente a trabajos de estética y examinó el problema de los estilos, y de diversos estilos artísticos, a la luz de la "teoría de las concepciones del mundo". Según Nohl, un estilo artístico no es nunca una pura expresión formal, ni tampoco una manifestación del carácter psicológico puro y simple del artista; en el estilo se reflejan motivos muy diversos —formales, psicológicos, históricos, etc.— unificados por una "actitud" radical frente al mundo y a la vida. Nohl se interesó también por cuestiones pedagógicas y caracterológicas.

Obras: *Sokrates und die Ethik*, 1904. — *Die Weltanschauungen der Malerei*, 1908 (*Las concepciones del mundo de la pintura*). — *Pädagogische und politische, Aufsätze*, 1919, 2ª ed., 1930 (*Artículos pedagógicos y políticos*). — *Stil und Weltanschauung*, 1920 (*Estilo y concepción del mundo*). — *Einführung in die Philosophie*, 1935, 4ª ed., 1948 (*Introducción a la filosofía*). — *Die ästhetische Wirklichkeit; eine Einführung*, 1935, 2ª ed., 1954, 3ª ed., 1961 (*La realidad estética. Una introducción*). — *Charakter und Schicksal. Eine pädagogische Menschenkunde*, 1938, 2ª ed., 1940 (trad. esp.: *Antropología pedagógica*, 1954 [Breviarios, 21]). — *Die sittlichen Grunderfahrungen. Eine Einführung in die Ethik*, 1939 (trad. esp.: *Introducción a la ética*, 1953). — F. Schiller. *Eine Vorlesung*, 1954.

Nohl escribió también varios trabajos para la *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* (1923, 1924, 1928). — Se le debe la edición de los escritos juveniles de Hegel: *Hegels theologische Jugendschriften* (1907) y la del volumen de Dilthey: *Von deutscher Dichtung und Musik* (1933).

NOLUNTAD. El no querer (*nolle*) puede ser considerado como acto (negativo) de la voluntad, como acto de una voluntad negativa, o como acto de lo que puede llamarse "noluntad" (*noluntas*). Santo Tomás decía que *nolle fieri* es lo mismo que *velle non fieri*, y definía el *nolle o noluntas* como una huida del mal, de suerte que mientras la voluntad (*voluntas*) concierne al bien, la noluntad (*noluntas*) concierne al mal (*S. theol.*, I-IIº, q. VIII, a 1, ad 1). Ello no quiere decir que la noluntad tenga propiamente por objeto el mal; quiere decir que *no* tiene por objeto el bien.

Algunos filósofos han discutido si

NOM

la noluntad es positiva o negativa. Wolff estimaba que lo que llamaba *nolitio* es una acción positiva; en su *Philosophia practica universalis* mantenía que la *nolitio* no es una pura pérdida (*amissio*) de la volición, pues en tal caso sería simplemente negación de voluntad. Un sentido todavía más "positivo" de la noluntad lo tenemos en autores como Schopenhauer, Renouvier y Unamuno. De acuerdo con una de sus tesis fundamentales, Schopenhauer estima que cuando la Voluntad ha llegado al estadio en el cual se conoce a sí misma completamente, se transforma en renuncia voluntaria; al negarse a sí misma como Voluntad, se cambia entonces en Noluntad. Para Renouvier, la noluntad es el poder de no querer, y como este poder es característico del hombre, la noluntad es realmente una voluntad. Unamuno ha descrito la noluntad como un voluntarioso no querer; la noluntad no es entonces el reverso de la voluntad, y menos todavía lo opuesto a la voluntad, sino un acto de voluntad.

NOMBRE. I. *Evoca antigua y medieval*. La cuestión de la naturaleza del nombre, *ὄνομα* fue abundantemente discutida por los sofistas. Se trataba de saber ante todo si el nombre es una pura convención (individual o social) o si las cosas tienen sus nombres justos, es decir, si el nombre es *justo por naturaleza*. La cuestión del nombre era, pues, la minimalista de Hermógenes. Pero la primera de las citadas opiniones fue con mucho la predominante entre los sofistas, y contra ella se dirigió Platón al comienzo del *Cratilo*, al combatir la tesis completamente nominalista de Hermógenes. Pero la opinión —defendida por Cratilo— de que los nombres son justos por naturaleza no es, según Platón, más aceptable que la anterior. Así, la tesis platónica en dicho diálogo parece ecléctica: los nombres son a la vez arbitrarios y constantes. Ahora bien, este ecléctismo está siempre subordinado al supuesto de que, puesto que las cosas tienen su naturaleza fija —su esencia—, la misión del nombre y de las oraciones que contienen los nombres es expresar la verdad esencial de las cosas. Así, el problema del nombre es para Platón un problema a la vez ontológico y epistemológico; en modo alguno es solamente

NOM

un problema retórico o filológico. El nombre es, como escribió el filósofo griego, un órgano (*Crat.*, 338 A) — se entiende, un órgano para pensar el ser de la realidad.

Aristóteles llamaba *nombre* a un sonido vocal que posee una significación convencional, sin referirse al tiempo —como el verbo (v.)— y sin que ninguna de sus partes tenga significación cuando se toma separadamente — a diferencia del discurso (v.) (*De int.*, I, 1 a 19 ss.). Esta última condición debe interpretarse del siguiente modo: una palabra compuesta de dos partes tiene una significación propia que no posee ninguna de las dos partes aun cuando, tomadas éstas separadamente, signifiquen algo. Un ejemplo dado por el Estagirita hará comprender mejor su definición: *επακτροκέλης*, que significa *bajel pirata*, contiene el vocablo *κέλης*, que quiere decir *bajel* (rápido). Sin embargo, el vocablo *κέλης* no significa nada por sí mismo (*si pensamos en el compuesto*), sino que significa algo sólo en el compuesto.

La concepción aristotélica del nombre ofrece aspectos a la vez lógicos y gramaticales, siendo difícil un deslinde completo entre ellos. Lo mismo ocurre con las concepciones medievales. La definición del vocablo *nomen* se daba en la lógica dentro de la doctrina de los términos. Pero esta doctrina, que incluía el estudio de las diferentes clases de voces, era *paralela* a la gramática. Los filósofos se referían en esta cuestión tanto al citado texto de Aristóteles como a la *Gramática (Ars Grammatica)* de Donato (*fl.*333), el maestro de San Jerónimo. Ahora bien, como el nombre podría ser considerado de tres maneras: (1) como una voz significativa, (2) como una "idea", (3) como un *flatus vocis*, la cuestión de la naturaleza del nombre implicaba la de los universales (v.). Muchos de los problemas que se presentaron al respecto fueron solucionados, de acuerdo con las normas escolásticas, mediante distinciones precisas. En el curso de las mismas se advirtió que el paralelismo entre gramática y lógica no podía ser llevado demasiado lejos. En efecto, el nombre podía dividirse en varias clases. Algunas de ellas —como las de los nombres substantivos y adjetivos— parecen pertenecer a la

NOM

gramática, y otras —como las de los nombres abstractos y concretos— a la lógica, si bien la lógica podía en principio asumir todas estas distinciones y reducirlas a sus propios términos. La multiplicidad de tipos de nombres puede verse claramente en la clasificación establecida por L. Schütz en su *Thomas-Lexikon* (1895, s. v. "Nomen"). Se indican allí 55 acepciones de *nomen* cuando se considera esta voz en un sentido análogo al de Aristóteles en *De interpretatione*, y prescindiendo de algunas otras significaciones, como las que tiene dicho vocablo al referirse a la *concepción del intelecto* acerca de una cosa significada por el nombre. Sin embargo, todas las definiciones parten de supuestos parecidos, y la dificultad principal consiste en que no siempre se distingue entre el nombre y otros vocablos, tales como el término (v.), la locución y la dicción.

Dentro de la escolástica fueron los gramáticos especulativos (v. GRAMÁTICA ESPECULATIVA) y los terministas quienes más interés mostraron por el problema del nombre. Los primeros se preocuparon sobre todo por los diversos modos de significar el nombre, distinguiendo entre un modo esencial generalísimo de significar y modos de significar subalternos que iban de una mayor a menor generalidad. Según Tomás de Erfurt en su *Gramática especulativa* (trad. esp. Luis Farré, 1947), "el modo esencial generalísimo de significar del nombre es un modo de significar en cuanto *ente* y una *aprehensión determinada*. Se distingue al respecto entre un modo del ente —permanente— y un modo de existir — o modo de fluidez y sucesión (Caps. VIII y IX). En cuanto a los modos esenciales subalternos generales del nombre, las distinciones son de naturaleza a la vez lógica y gramatical: *nombres propios* y *nombres comunes* que son especiales con relación al modo generalísimo y generales respecto a los otros modos. Las clasificaciones que siguen contienen otros modos generales de significar e incluyen análisis de diversos tipos de adjetivos, pronombres, *cognomina* (Caps. X a XIII), modos accidentales del nombre en común (XIV), especie accidental (XV), género actual (XVI), número accidental (XVII),

NOM

figura accidental o gramatical (XVIII) y caso (XIX). La mezcla de los elementos gramaticales y lógicos está aquí muy acentuada. Sin embargo, esta confusión, perturbadora para la lógica, puede resultar iluminadora para dilucidar muchas cuestiones de la semántica (v.). En cuanto a los terministas, desarrollaron ampliamente la teoría de los nombres, pero como muchas veces usaron el vocablo 'término', expondremos esta doctrina en el artículo sobre este concepto. En efecto, la conocida división de Occam (*Lógica*, I, xi) de los nombres en nombres de *primera imposición* [v.] (que se aplican a cosas) y de *segunda imposición* (que se aplican a palabras, aunque no forzosamente a nombres de nombres, pues por 'palabras' se entienden pronombres, conjunciones, etc.) es paralela a la doctrina de los términos. Lo mismo ocurre con la división de los nombres en nombres de *primera* y de *segunda intención* (v.) y de las frecuentes divisiones de los nombres en *abstractos, concretos, universales, particulares*, etc., etc.

II. *Época moderna.* Durante la época moderna el vocablo "nombre" fue usado en sentidos menos técnicos y precisos que en la filosofía aristotélica o durante la escolástica. Los que más se ocuparon del problema de los "modos de significar" el nombre fueron los autores nominalistas o empiristas, y éstos no hicieron, en muchos casos, sino reelaborar concepciones medievales (terministas) o darles un sentido psicológico-epistemológico. Es el caso en cuatro autores al respecto significativos: Hobbes, Locke, John Stuart Mill y Taine. El primero definió el nombre en su *Computation or Logic*, Parte I, Cap. ii (*Works*, ed. W. Molesworth, 1839, págs. 13-28), diciendo que es "una palabra tomada arbitrariamente, que sirve como marca que puede suscitar en nuestra mente un pensamiento parecido a algunas otras cosas que habíamos tenido antes, y que, al ser pronunciado por otros, puede convertirse para ellos en signo de qué pensamiento tenía en sus mientes el espectador". Esta larga definición es la clara expresión de una actitud terminista con respecto al nombre. Los nombres pueden ser, según Hobbes, *positivos y negativos; contradictorios; comunes; de primera y de segunda*

NOM

intención; universales, particulares, individuales e indefinidos; unívocos y equívocos; absolutos y relativos; simples y compuestos. En todos los casos los nombres son marcas arbitrarias con las cuales nos hacemos entender de los otros —o entendemos a los otros— en virtud de ciertas convenciones que no necesitan ser establecidas conscientemente, sino que pueden estar fundadas en la naturaleza de nuestra psique. Hobbes habla asimismo, siguiendo a Occam, de la posibilidad de tomar los nombres en primera y segunda intención: los primeros se refieren a cosas; los segundos, a ciertos nombres (como 'general', 'particular', 'silogismo', etc.). Por lo tanto, los nombres son, como había dicho ya Francis Bacon, puntos de referencia en medio del constante fluir de los "pensamientos" (las *cogitaciones*). La importancia de la tesis hobbesiana sobre el nombre es, sin embargo, mayor de lo que resalta de los anteriores pasajes. En *Leviathan* (I. c. 4) Hobbes, después de clasificar a los nombres —que pueden, según él, estar expresados mediante una o más palabras— en *proprios* y *comunes*, y de indicar que los únicos universales que hay en el mundo son los nombres comunes, concede a éstos mayor y menor extensión (por ejemplo, 'cuerpo' tiene mayor extensión que 'hombre'), de modo que llega a concebir "la agrupación de consecuencias de las cosas imaginadas en la mente" como "agrupación de las consecuencias de sus designaciones". Con esto usa los nombres en un sentido puramente denotativo-extensional, análogo al que ha sido propuesto por varios lógicos contemporáneos. Así, por ejemplo, las expresiones 'un hombre es una criatura viva' y 'si es un hombre, es una criatura viva' son de tal índole, que si 'criatura viva' significa todo lo que significa 'hombre', la afirmación o consecuencia es cierta; de lo contrario, es falsa. Ello es posible, porque Hobbes usa implícitamente un concepto semántico del predicado 'es verdadero' (v. VERDAD): verdad y falsedad, dice, "son atributos del lenguaje, no de las cosas" (*loc. cit.*).

Para Locke no es cierto que cada cosa pueda tener un nombre; a la vez, cuando pueden designarse varias cosas mediante un nombre, éste se justifica pragmáticamente, por la co-

NOM

modidad de su uso. Los nombres pueden ser *proprios* (nombres de ciudades, de ríos, etc.) y *comunes* (formados por abstracción nominal) (*Essay*, III, iii). En general, los nombres son comprendidos en función de las ideas que designan. Así, puede haber nombres de ideas simples, de ideas completas, de modos mixtos y de substancias (aunque estos últimos son dudosos).

Actitudes parecidas a las de Hobbes y Locke adoptaron los filósofos de las escuelas sensualistas, así como muchos ideólogos y pensadores pertenecientes a la llamada "filosofía del sentido común". Sin embargo, todos ellos acentuaron considerablemente el aspecto psicológico del problema. Los nombres eran para muchos de tales pensadores nombres de ideas y no de cosas o de otros nombres. Una vuelta a la concepción epistemológica del nombre —sin olvidar las implicaciones lógicas y psicológicas— la ofreció John Stuart Mill. Su doctrina de los nombres está expuesta en su *System of Logic*: la Parte I trata enteramente de los nombres, pero también la Parte IV contiene algunas indicaciones al respecto. Al entender de J. Stuart Mill, nombrar constituye una función (psicológica o psicológico-epistemológica) con alcance lógico (P. IV, c. iii, 5 1). Esta función se refiere a las cosas mismas y no a las ideas de las cosas. Así, Mill rechazó la concepción de los sensualistas por considerarla "metafísica" y adoptó la tesis según la cual un nombre dado es el nombre de una cosa y no de nuestra idea de ella ('el sol' es el nombre del sol y no de nuestra idea del sol). Ahora bien, la clasificación de los "nombres de las cosas" sigue las leyes propias de los nombres, no las leyes de las cosas. De acuerdo con la tradición escolástica, Mill dividía los nombres en *sin-categoremáticos* (como 'a', 'con', etc.) y *categoremáticos* (como 'hombre', 'mesa', etc.). Los adjetivos plantean un problema. Por un lado, parecen no poseer subsistencia por sí mismos. Por otro lado, son nombres de ciertas expresiones, cuando menos si se hacen explícitos (así, 'el blanco es agradable'). Junto a la mencionada división Mill introdujo otra: los nombres son *generales e individuales* (o singulares), *abstractos y concretos*, *connotativos* (que denotan un sujeto

NOM

e implican un atributo) y no *connotativos* (que significan sólo un sujeto o un atributo, por lo que pueden también llamarse *absolutos*). Según Mill, todos los nombres concretos son connotativos (P. I, cap. ii, § 1 sigs.). Finalmente, Mill dividió los nombres en *positivos* y *negativos*, *relativos* y *no relativos* (o que expresan o no relaciones). La doctrina de los nombres en Mill equivale, pues, a una doctrina general de los términos y de los diversos modos de significar éstos.

En cuanto a Taine, concibió los nombres como una especie de signos (*De l'Intelligence*, P. I, I, ii). Los nombres designan cosas particulares o complejos de cosas particulares. En ambos casos sustituyen a imágenes (*ibid.*, iii). Para Taine, pues (como para los sensualistas), el aspecto psicológico en la concepción del nombre priva sobre el lógico, a diferencia de lo que ocurría en Hobbes —quien poseía una aguda comprensión para el problema del *status* lógico del nombre—, en Locke (quien pareció fundamentar su concepción en una peculiar mezcla de lo lógico y lo psicológico) y en J. S. Mill (quien atendió principalmente a lo epistemológico).

III. *Época contemporánea.* El problema del nombre ha sido tratado principalmente por tres direcciones: la neoescolástica, la fenomenología y la lógica matemática (principalmente en las investigaciones semánticas).

La neoescolástica ha desarrollado y refinado la doctrina tradicional. La fenomenología —en la fase husserliana de las *Investigaciones lógicas*— ha tratado la cuestión desde varios puntos de vista. Señalamos dos. El primer punto de vista es el fundado en la distinción entre notificación (*Kundgabe*) y nominación (*Nennung*). Husserl indica (*op. cit.*, Investigación primera, § 25, trad. García Morente-Gaos) que las expresiones pueden ser o sobre objetos nombrados o sobre vivencias psíquicas. En el primer caso son expresiones del objeto que nombran y a la vez notifican. En el segundo, son expresiones donde el contenido nombrado (*genanntes*) y el notificado lo mismo. El segundo punto de vista —complementario del anterior— es el que presenta el nombre como algo no enunciativo, pero que puede funcionar como un enunciado (*op. cit.*, *Inv.* 5», § 34).

NOM

La lógica matemática ha tratado el asunto con frecuencia. A Frege se debe ya la famosa distinción entre el sentido (Sinn) y lo denominado o *nominatum* (*Bedeutung*), con la indicación de que puede haber más de una denominación para el mismo sentido. Nos hemos referido a este punto en varios artículos (véase principalmente CONNOTACIÓN, DENOTACIÓN). En la literatura lógica contemporánea es usual introducir la doctrina del nombre en relación con la distinción entre el uso y la mención. Nos hemos referido a este punto no sólo en mención (v.), sino también en metalenguaje (v.). Esta doctrina tiene un precedente en la teoría escolástica de las *suppositio-nes* (V. SUPOSICIÓN), con la diferencia de que en la doctrina medieval la jerarquía de lenguajes no era infinita.

Entre los lógicos y semánticos que han estudiado el problema del nombre merece especial mención Rudolf Carnap. En *Meaning and Necessity* (Cap. III), dicho autor ha analizado el método de la "relación de nombre". Se trata, a su entender, de un método alternativo de análisis semántico más usual que el método de la extensión y la intensión. Tal método consiste en considerar expresiones como nombres de entidades (concretas o abstractas) según tres principios: (1) cada nombre tiene exactamente un *nominatum*; (2) Cualquier enunciado (o, mejor, sentencia) habla acerca de los nombres que aparecen en él; (3) Si un nombre que aparece en una sentencia verdadera es sustituido por otro nombre con el mismo *nominatum*, la sentencia sigue siendo verdadera. Carnap analiza los problemas que ofrece la duplicación innecesaria de los nombres manifestada en algunos sistemas donde se usan nombres distintos para propiedades y para las correspondientes clases. Según dicho autor, un nombre para la propiedad Humano y un nombre distinto para la clase Humano no sólo tienen la misma extensión, sino también la misma intensión. Un nombre para una clase debe, pues, ser introducido mediante una regla que se refiera exactamente a una propiedad. Según Carnap, la distinción de Frege antes apuntada entre el sentido y lo denominado o *nominatum* es una forma particular del citado

NOM

método de la "relación de nombre".

NOMINALISMO. En la llamada "disputa de los universales" (véase UNIVERSALES) durante la Edad Media, el nominalismo, posición nominalista o "vía nominal" consistió *grosso modo* en afirmar lo siguiente: las especies y los géneros y, en general, los universales no son realidades anteriores a las cosas, según sostenía el realismo (v.) o "platonismo", ni realidades en las cosas, según mantuvieron los llamados oportunamente "conceptualismo" (v.) y "realismo moderado", o "aristotelismo", sino que son solamente nombres (*nomina*) o términos, vocablos (*voces*) por medio de los cuales se designan colecciones de individuos. Según el nominalismo, por tanto, solamente existen entidades individuales; los universales no son entidades existentes, sino únicamente términos en el lenguaje.

Esta descripción de la posición nominalista no tiene en cuenta los diversos matices de la "vía nominal" durante la Edad Media ni tampoco las razones por las cuales algunos filósofos adoptaron dicha "vía". En general, suele hablarse de dos períodos de florecimiento del nominalismo en la Edad Media: uno, en el siglo XI, en el que se distinguió Roscelino de Compiègne, y otro, en el siglo XIV, en el que se distinguió Occam. En ambos casos, la posición nominalista tenía raíces filosóficas. En los dos casos, además, pero especialmente en el último, se adoptaba esta posición porque se suponía que admitir universales (ideas) en la mente de Dios era limitar de algún modo la omnipotencia divina, y admitir universales (ideas, formas) en las cosas era suponer que las cosas tienen, o pueden tener, ideas o modelos propios, con lo cual también se limita la omnipotencia divina. Pero dentro de estas analogías hay diferencias. Dilthey ha indicado que la diferencia principal entre las dos corrientes nominalistas medievales consiste en que en Occam el nominalismo está vivificado por el voluntarismo, cosa que, según dicho autor, no sucede en Roscelino. Algunos autores, por lo demás (como Paul Vignaux), manifiestan que el primer claro tipo de nominalismo medieval no se halla en Roscelino, sino en Abelardo I.), pero ya hemos visto en el artículo correspondiente que la posición de Abelardo respecto a la cues-

NOM

tión de los universales es compleja, de suerte que no es fácil adscribir dicho autor determinadamente a una posición nominalista *stricto sensu*.

Desde el punto de vista filosófico, el nominalismo medieval tiene antecedentes en posiciones adoptadas por filósofos antiguos. Así, algunos autores escépticos pueden ser considerados como nominalistas. Además, en el modo como Porfirio planteó para la Edad Media la cuestión de los universales (v.), se ve claramente que una de las posiciones posibles era la luego llamada "nominalista" o por lo menos "conceptualista": es la posición que Porfirio describe al decir que los géneros y las especies pueden ser presentados como "simples concepciones del espíritu". Sin embargo, sólo en la Edad Media y luego en las épocas moderna y contemporánea el nominalismo ha ocupado un lugar central en la serie de actitudes posibles acerca de la naturaleza de los universales.

A los nominalistas se opusieron sobre todo los realistas, como San Anselmo, que calificaba a los primeros de "dialécticos de nuestra época". En efecto, los realistas no podían admitir que un universal fuera solamente una *vox*, y que ésta pudiera ser definida, según hizo Boecio, como *sonus et percussio aëris sensibilis*, como un "sonido y percusión sensible del aire". No podían admitir, en suma, que un universal fuera solamente un *flatus vocis*, un "soplo" (de la voz), un "sonido proferido". En rigor, si un universal fuera únicamente lo indicado, sería una realidad física. En tal caso, los nombres serían un "algo", una "cosa", *res*, y como tal habría que decir algo de ella. Lo que pudiera decirse de los sonidos como *res* sería dicho por medio de un "universal", el cual estaría por lo menos "en los sonidos" en cuanto "instituciones de la naturaleza". Con ello el nominalismo carecería de base. Estas objeciones (o, más exactamente, este tipo de objeciones) de autores realistas o, por lo menos, no nominalistas, obligaron a los partidarios de la vía nominal a precisar el significado de su posición. No podemos extendernos aquí sobre las sutiles distinciones presentadas al efecto, y menos todavía sobre las razones —con frecuencia, extrafilosóficas— que llevaron a unos u a otros a adoptar tal o cual versión de la posición nominalista. Indicaremos simplemente lo si-

NOM

guiente: con el fin de mantenerse en sus posiciones, el nominalista tiene que poner en claro lo que entiende por *nomen*, *vox*, etc. Si insiste en que un *nomen* es una realidad física, entonces tiene que adoptar una posición que se dio oportunamente con el nombre de "terminismo" (v.) y que se ha manifestado contemporáneamente bajo el nombre de "inscripciónismo" (v.). Pero entonces se plantea la cuestión de cómo reconocer bajo diversos términos o "inscripciones" el mismo nombre. Algunos autores han hablado al efecto de "similaridad" o "semejanza", pero otros han indicado que un nombre o voz puede expresarse (oralmente o por escrito) en diferentes tiempos y espacios y seguir siendo, sin embargo, el mismo nombre o voz a causa de la permanencia de su significación. Para un nominalista esta significación no puede derivarse de las cosas, como si ellas mismas llevaran su significación; deberá originarse, pues, por medio de una "convención". Pero, en todo caso, no es lo mismo ser un nominalista de tipo terminista o inscripcionista que ser un nominalista del tipo que podríamos llamar "conceptualista" (admitiendo que lo que caracteriza por lo pronto a un concepto es su significación). En todos los casos los nominalistas afirman que los nombres no se hallan *extra animam* (ya sea en las cosas mismas, ya en un universo independiente de nombres y significaciones), sino *in anima*. Pero el matiz de nominalismo adoptado depende del modo como se entienda este estar *in anima*. Esto explica que, como ya indicaba Victor Cousin en su introducción a su edición de escritos de Abelardo (1936, pág. clxxxii), el nominalismo —por lo menos el medieval— haya oscilado de continuo entre un conceptualismo (que, a su vez, se aproxima al realismo moderado) y un terminismo o nominalismo *stricto sensu*. Al final de la Edad Media el nominalismo que se impuso fue el expresado por Occam (véase GUILLERMO DE OCCAM, llamado por ello el *princeps nominalium*, y por la *schola nominalium*, llamada asimismo "terminismo". Este nominalismo consiste *grosso modo* en sostener que los signos tienen como función el *supponere pro*, es decir, el "estar en el lugar de" las cosas designadas, de modo que los signos no son propiamente *de* las cosas, sino que se

NOM

limitan a *significarlas*. Pero pueden admitirse otras versiones del nominalismo de la Edad Media y, sobre todo, puede acentuarse más o menos, en el nominalismo, el convencionalismo, el terminismo, etc.

Es frecuente leer que la filosofía moderna ha sido fundamentalmente nominalista. Así, por ejemplo, Jacques Maritain ha escrito que una gran cantidad de tendencias —neokantianos, neopositivistas, idealistas, pragmatistas, neospinozistas, neomísticos, etc., etc.— son nominalistas y "desconocen a fondo el valor de lo abstracto, de esa inmaterialidad más dura que las cosas, aunque impalpable e inimaginable, que el espíritu busca en el corazón de las cosas", de modo que abrazan el nominalismo porque "teniendo el gusto de lo real, carecen del sentido del ser" (*Degrés du savoir*, 52). Maritain se funda para ello en la idea de que la mayor parte de los filósofos modernos se adhieren a una cierta teoría de la abstracción (véase ABSTRACCIÓN Y ABSTRACTO). Aunque hay algo de verdad en esta tesis de Maritain, estimamos que es excesivamente general. En efecto, si nos atenemos a una concepción un poco estricta del nominalismo, no podremos decir que la filosofía moderna (o moderna y contemporánea) haya sido fundamentalmente nominalista. Es harto dudoso, por ejemplo, que hayan sido nominalistas autores como Spinoza o Hegel. Desde luego, no lo ha sido Husserl. El propio Locke no fue nominalista, sino más bien conceptualista y hasta realista moderado. Nominalistas han sido, en cambio, autores como Hobbes, Berkeley y Condillac, aun cuando cada uno de ellos lo haya sido en diversa proporción y por motivos distintos. Así, Hobbes y Condillac fueron prácticamente "inscripcionistas", en tanto que Berkeley negaba que pudiera hablarse con sentido de ideas abstractas, pero admitía las "ideas generales". Por otro lado, Hobbes y Condillac basaban su nominalismo en una cierta idea de la ciencia y del lenguaje científico, en tanto que Berkeley fundaba su nominalismo en supuestos teológicos similares a los de Occam. Según hemos indicado en el artículo UNIVERSALES, puede hablarse de un nominalismo moderado, de uno exagerado y de uno absoluto. Todas estas especies de nominalismo afirman que no existen

NOM

entidades abstractas (ideas, universales), y que sólo existen entidades concretas (individuos). Las diferencias aparecen cuando se trata de indicar qué función tienen las supuestas entidades abstractas.

Varias tendencias filosóficas contemporáneas han sido explícitamente nominalistas. Tal ha sucedido, por ejemplo, con diversas formas de neopositivismo (v.) y también con varias especies de intuicionismo e "irracionalismo". Nos limitaremos aquí a algunos ejemplos.

Ernst von Aster (1880-1948) ha defendido el nominalismo (Cfr. obra en bibliografía) en oposición a la teoría de los universales de Husserl. Este autor mantenía que las teorías sobre los objetos universales han estado dominadas por tres falsas concepciones: primero, por la hipótesis metafísica de lo universal (realismo en sentido tradicional); segundo, por la hipótesis psicológica de lo universal (realismo psicologista); tercero, por el equivoco del nominalismo, "que en sus diferentes formas cree poder interpretar lo universal por lo que respecta al objeto y al acto mental, convirtiéndolo en particular". Aster rechaza estas críticas de Husserl y mantiene que la universalidad concreta de las esencias de que Husserl habla es sólo una ficción. Nelson Goodman (v.) y W. van Quine (v.) han defendido lo que han llamado un "nominalismo constructivo". Estos autores manifiestan "no creer en entidades abstractas", pero reconocen que esta declaración de principios es demasiado vaga y es menester precisarla. Nelson Goodman sobre todo ha precisado y elaborado la mencionada doctrina como doctrina según la cual "el mundo es un mundo de individuos". "El nominalismo, tal como lo concibo —ha escrito—. . . no equivale a la exclusión de entidades abstractas, espíritus, insinuaciones de inmortalidad o nada de este tipo; requiere únicamente que cuanto es admitido como una entidad, sea concebido como un individuo. Un determinado filósofo, nominalista o no, puede imponer requisitos muy estrictos sobre lo que va a admitir como entidad. Mas por razonables que sean, y por más íntimamente ligados que se hallen al nominalismo tradicional, los citados requisitos son, a mi entender, enteramente independientes

NOM

del nominalismo. Tal como lo describo, el nominalismo exige sólo que todas las entidades admitidas, sean lo que fueren, sean tratadas como individuos" (véase art. de N. Goodman en *op. cit. infra*, pág. 17). Ello significa negarse a concebir nada como una clase, y también negar que dos entidades distintas estén hechas de las mismas entidades. "En el mundo del nominalismo, si comenzamos con cualesquiera dos entidades distintas y seccionamos cada una de ellas tanto como queramos (tomando partes, partes de partes, etc.) llegamos siempre a alguna entidad que se halla contenida en una, pero no en otra de nuestras dos entidades originales. En el mundo del platónico, por el contrario, hay por lo menos dos distintas entidades que podemos seccionar del modo indicado (tomando miembros, miembros de miembros, etc.) de modo que lleguemos exactamente a las mismas entidades" (*op. cit.*, pág. 19). El "principio del nominalismo" puede ser por ello: "ninguna distinción de entidades sin distinción de contenido"; es decir, "para un sistema nominalista no hay dos cosas distintas que tengan los mismos átomos; cosas distintas pueden ser engendradas sólo a base de diferentes átomos; todas las no identidades entre cosas, son reducibles a no identidades entre sus átomos" [entendiendo por 'átomo' algo así como "elemento constitutivo"] (*op. cit.*, pág. 21). El nominalismo sigue por ello estrictamente la regla *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*, a diferencia del platonismo (realismo), que multiplica, o tiende a multiplicar, las entidades prodigiosamente, y, en rigor, *ad infinitum*.

Una explícita concepción nominalista del mundo ha sido defendida vigorosamente por Karl Pribram en el libro mencionado en la bibliografía de este artículo. Pribram afirma, en efecto, que hay cuatro grandes concepciones del mundo o, mejor dicho, cuatro grandes "formas de pensamiento". Éstas son: la concepción universalista (del tipo de los escolásticos medievales); la concepción dialéctica (del tipo de los marxistas); la concepción intuitivista (del tipo de los fascistas o, en general, de los irracionales) y la concepción nominalista. Según Pribram, sólo esta última corresponde a una sociedad libre, pues no pretende alean-

NOM

zar ninguna verdad absoluta y, de consiguiente, permite la tolerancia. De este modo, Pribram interpreta la crisis de la cultura occidental no como una "falta de fe", sino como un "exceso de fe". Todo dogmatismo es, así, enemigo del nominalismo, el cual representa la forma de pensar correspondiente al empirismo, al antiabsolutismo y, de un modo general, a la aspiración a la libertad.

Las formas de nominalismo antes descritas son por lo común de carácter "epistemológico"; se refieren a juicios de carácter cognoscitivo más bien que a juicios de carácter valorativo. Sin embargo, estos últimos están asimismo de algún modo implicados en toda concepción nominalista. Puede, de todos modos, hablarse de un nominalismo relativo a valores que Scheler ha llamado "nominalismo ético": es el nominalismo expresado, por ejemplo, en el emotivismo (v.). Contra tal nominalismo —especialmente en la forma que ha adoptado en el relativismo ético— se dirige Scheler (*Der Formalismus in der Ethik*, Parte II, cap. I, § 2), alegando que supone, a su entender erróneamente, que no hay experiencias morales peculiares y que todo juicio de valor es una mera apreciación "subjetiva" incapaz de aprehender nada en la realidad moral.

Sobre el nominalismo medieval: Paul Vignaux, art. "Nominalisme", en el *Dictionnaire de Théologie catholique*, de Vacant-Mangenot-Amann, t. XI, col. 717-784; del mismo Vignaux, el opúsculo *Nominalisme au XIV^e siècle*, 1948 [Conférence Albert Le Grand]. — Giulio Canella, *Il nominalismo e Guglielmo d'Occam*, 1908. — J. Reiners, *Der Nominalismus in der Frühscholastik*, 1910. — A. Kühnmann, *Zur Geschichte des Terminismus*, 1911 [Occam, Condillac, Helmholtz, F. Mauthner]. — Paul Honigsheim, "Zur Soziologie der mittelalterlichen Scholastik. Die soziologische Bedeutung des Nominalismus" (en *Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsaufgabe für Max Weber*, ed. W. Palyi, vol. II, 1923). — Meyrick H. Carré, *Realists and Nominalists*, 1946. — H. Veatch, *Realism and Nominalism*, 1954. — Heiko A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, 1963. — Textos de lógica medieval: L. M. de Rijk, *Lógica Modernorum. A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, I (On *ihē Twelfth Century*

NOM

Theories of Fallacy), 1962 [Wijsgerige teksten en studies, ed. C. J. de Vogel y K. Kuypers, 6]. — Sobre el nominalismo moderno: H. Spitzer, *Nominalismus und Realismus in der neuesten deutschen Philosophie mit Berücksichtigung ihres Verhältnis zu modernen Naturwissenschaft*, 1876. — A. von Meinong, tomo I (*Zur Geschichte und Kritik des modernen Nominalismus*, 1877), de los *Hume-Studien*. — K. Grube, *Ueber den Nominalismus in der neueren englischen und französischen Philosophie*, 1890 (Dis.) (y el libro antes citado de A. Kühnmann). — El libro de E. von Aster a que se ha hecho referencia en el texto del artículo es: *Prinzipien der Erkenntnislehre. Versuch einer Neubegründung des Nominalismus*, 1913. — El artículo de Nelson Goodman y W. van Quine es: "Steps towards a Constructive Nominalism", *The Journal of Symbolic Logic*, XII (1947), 105-22. — El de Nelson Goodman es: "A World of Individuals", en I. M. Bocheński, A. Church, N. Goodman, *The Problem of Universals. A Symposium*, 1956, págs. 15-31. — Véase, además, Uno Saarnio, *Untersuchungen zur symbolischen Logik. Kritik des Nominalismus und Grundlegung der logistischen Zeichentheorie (Symbologie)*, 1935 [Acta Philosophica Fennica]. — R. M. Martin, "A Note on Nominalistic Syntax", *Journal of Symbolic Logic*, XIV (1949), 266-87. — Íd., íd., "A Note on Nominalism and Recursive Functions", *Journal of Symbolic Logic*, XIV (1949), 27-31. — Para la concepción nominalista del mundo: K. Pribram, *Conflicting Patterns of Thought*, 1950.

NOMOLOGÍA, NOMOLÓGICO. Algunas veces se ha usado 'nomología' para designar la ciencia de las leyes —en el sentido jurídico de 'leyes'—; "nomología" equivale en este caso a "ciencia del Derecho" y especialmente a la parte más general de tal ciencia. Ardigò (v.) distinguió entre "nomología" y "nomogonía", entendiendo por la primera la ciencia de las leyes morales, y por la segunda la ciencia del origen o génesis de dichas leyes. Husserl empleó en las *Logische Untersuchungen* el término 'noología' y específicamente la expresión 'noología aritmética' para designar la matemática general o universal. El mismo autor usó en *Formale und transzendente Logik* las expresiones 'ciencias nomológicas' y 'sistema nomológico' para designar respectivamente las ciencias y el sistema de índole deductiva. Según Husserl, los matemáticos

NOM

tratan de definir "formas de multiplicidad"; la ciencia más general de estas formas de multiplicidad es una "nomología" o "ciencia nomológica". Un sentido de 'nomología' y 'nomológico' semejante al de Husserl aparece en la obra de Jean Cavaillès, *Sur la logique et la théorie de la science* (2ª ed., pág. 70).

Ninguno de los usos anteriores ha prevalecido. En cambio, sigue usándose (bien que no a menudo) 'nomológico' como equivalente a "todo lo que concierne a una ley" o "todo lo que concierne a leyes". La ley o leyes en cuestión pueden ser naturales o sociales (sociales y jurídicas) o ambas a un tiempo. En escritos epistemológicos, las expresiones 'nomología' y 'nomológico' suelen referirse a leyes en tanto que leyes naturales. Si se incluyen dentro de las leyes las "normas", entonces las ciencias nomológicas son al mismo tiempo ciencias normativas (véase **NORMATIVO**).

NOMOTÉTICO. En la *Crítica de la razón pura* (A 424 / B 452) Kant escribe que "la antinomia que se revela en la aplicación de las leyes es, para nuestra sabiduría limitada, la mejor piedra de toque de la nomotética; gracias a ella, la razón que, en la especulación abstracta, no percibe fácilmente sus pasos en falso, prestará más atención a los momentos de la determinación de sus principios". La nomotética es entendida aquí, pues, en un sentido casi enteramente calcado sobre el etimológico, como un conjunto de proposiciones que expresan leyes; la nomotética se distingue así de la tética y de la antitética, términos asimismo usados por Kant (véase **TESIS**).

Windelband contrapone el pensar nomotético —origen de las ciencias nomotéticas— al pensar idiográfico —origen de las ciencias idiográficas. El pensar nomotético es el que busca las leyes; el idiográfico es el que se propone la descripción de los acontecimientos o hechos particulares. El primero es el que se halla en la base de las ciencias naturales; el segundo el que se encuentra en la base de las ciencias del espíritu. La división de las ciencias en científico-naturales y científico-espirituales es, pues, para Windelband, menos fundamental que su propia división en ciencias legales y ciencias des-

NON

criptivas — que es, a la postre, el paralelo de los saberes nomotéticos y de los saberes idiográficos. Las dos dificultades principales que plantea esta clasificación son: (1) el hecho de que los aspectos nomotético e idiográfico se hallan con frecuencia mezclados en las diversas ciencias; (2) la dificultad de aplicar la lógica a un cierto número de ciencias. Estos dos problemas son resueltos por Windelband mediante la introducción de la noción de *forma* y de la noción de *valor* —que son, a su entender, los "tipos" característicos de la realidad histórica y humana—, y mediante el postulado de una "nueva lógica", capaz de manejar estas normas y valores y no solamente las leyes científico-naturales.

NON CAUSA PRO CAUSA. Véase **SOFISMA**.

NOOLOGÍA, NOOLÓGICO. En la obra de Abraham Calovius (Calov) titulada *Desumptae Exercitationes* (1666), publicada junto con la obra de Georg Gutke, *Habitus primorum principiorum seu intelligentiae*, se introduce el vocablo latino de raíz griega *Noologia*. Calovius había usado ya dicho vocablo en escritos publicados anteriormente (*Scripta philosophica*, 1654), pero en la obra mencionada describe con particular detalle cuál es, a su entender, el contenido de la noología. La noología equivale, según Calovius, a la *archeologia*, es decir, a la ciencia de los principios (supremos). Estos principios son primariamente principios del conocimiento de la realidad, es decir, principios *sub ratione formale*. . . in habitu intelligentiae (*op. cit.*, pág. 286). La noología trata, pues, de *complexis cognoscendi principiiis* (pág. 285). En algún sentido la noología es igual a la metafísica, ya que "todos los axiomas verdaderamente metafísicos son axiomas de la noología" (*loc. cit.*). Sin embargo, en otro sentido, la noología se distingue claramente de la metafísica; en efecto, la noología es anterior a la metafísica, porque trata de principios de los cuales la metafísica deduce las conclusiones (*op. cit.*, pág. 286). Así, los principios de que tratan la noología y la metafísica pueden ser los mismos (y son para Calovius, como para otros autores de su época, principios a la vez "lógicos" y "metafísicos"), pero el modo de tratarlos es distinto en cada caso. Por eso la noología en

NOO

el sentido de Calovius es parecida a la ontosofía en el sentido de Caramuel de Lobkowitz, a la ontosofía y ontología en el sentido de Clauberg y a lo que a veces Calovius llamó también "ontología" (véase **ONTOLOGÍA**). J. Michaelius usó asimismo el nombre 'nología' como equivalente a *archeologia* (véase *supra*) y como una de las diversas disciplinas metafísicas: la que trata de los "primeros principios" en cuanto principios habidos y formulados por el entendimiento o espíritu (*nous*).

Siguiendo en parte a los autores mencionados, Crusius consideraba la noología como una "ciencia del espíritu" (*Geisteslehre*). Se trataba en parte de una ciencia del espíritu como entendimiento (o sujeto cognoscente) en cuanto posee principios del saber, y en parte de una ciencia de los principios mismos del conocimiento. Era, pues, algo así como una "psicología" unida a una "gnoseología".

Kant empleó el término 'noologista' para significar en un caso "racionalista" (el noologismo de Platón frente al empirismo de Aristóteles). Ampère (v.) llamó "ciencias noológicas" a las que se ocupan del espíritu y de sus producciones; estas ciencias se dividen, según Ampère, en ciencias noológicas en sentido estricto y ciencias sociales. La significación del término experimenta, pues, desde sus comienzos considerables variaciones. Para algunos, lo noológico se refiere a la estricta razón en su sentido más objetivo. Para otros, la noología abarca el estudio de los principios racionales, tanto en su misma constitución como en las posibilidades de su aprehensión, y por eso —como sucede con Hamilton— la noología se convierte en estudio de lo noético. Para otros (como H. Gomperz), la noología se ocupa de los problemas planteados por la relación entre los pensamientos subjetivos y los objetivos. Para otros, finalmente, lo noológico concierne a lo racional en su sentido más subjetivo. Rudolf Eucken, que ha vuelto a utilizar el término como la expresión más característica de la orientación fundamental de su pensamiento, ha intentado superar las mentadas dificultades señalando que la ciencia noológica trata siempre del espíritu concebido como lo creador, a diferencia de la vida anímica y psíquica. Lo noológico es para este

NOR

filósofo irreductible a todo análisis psicológico tradicional, y a toda explicación naturalista, que acaso puedan resultar efectivas en la vida psíquica y anímica, pero no en la propiamente espiritual. El método noológico permite, a su entender, una aprehensión directa del espíritu sin el velo que interpone la mecanización naturalista, y por eso tal método se aproxima a la comprensión (VÉASE) de lo espiritual y a una hermenéutica (VÉASE) que luego se aplicará, subdividiéndose, al reino del espíritu subjetivo y al del espíritu objetivo. Por eso dice Eucken que solamente la "vida del espíritu", directa e inmediatamente captada por la existencia humana, puede proporcionar a ésta la estabilidad de que ahora carece. "Una tal participación del hombre en la vida del espíritu —ha escrito Eucken (*Geistige Strömungen der Gegenwart*, A, I, g)— transforma todo su ser. Y como esta participación no es posible si no es más allá de la existencia inmediata, su vida adquiere una más profunda base espiritual." De ahí la posibilidad de la "consideración noológica" que tiene como objeto la base espiritual del hombre, a diferencia de la mera "consideración empírico-psicológica" que trata de los hechos inmediatos de la vida psíquica.

El término 'noología' ha sido empleado asimismo como equivalente a "teoría de la inteligencia", especialmente desde el punto de vista de la llamada "clasificación de la inteligencia" o de "tipos de inteligencia". Tal sucede en François Mentré (*Espèces et variétés d'intelligence. Éléments de Noologie*, 1920).

NORMATIVO. Como ciencias normativas se han definido a veces la lógica, la ética y la estética: la primera sería entonces la disciplina que mostraría, no cómo son en sí mismos los pensamientos de acuerdo con la estructura peculiar de la esfera lógica (VÉASE), sino cómo deben ser, a diferencia de cómo efectivamente ocurren en la conciencia psicológica. La dirección normativista de la lógica se opondría, así, a la dirección psicologista, y equivaldría a un primer intento de superación del relativismo a que conduce esta última. La lógica, se ha dicho, estudia no cómo pensamos, sino cómo debemos pensar. La segunda —la ética— sería

NOR

la disciplina que mostraría el modo como debemos comportarnos, a diferencia del modo como efectivamente solemos conducirnos; también aquí habría un primer intento de superación del relativismo moral, superación que sólo alcanza su plenitud cuando la ética se funda en la teoría de los valores, más allá de todo normativismo. Algo parecido, y por motivos análogos, ocurriría en la estética. Por eso las direcciones más recientes de las tres disciplinas han procurado no sólo superar las dificultades que opone el relativismo psicologista, sino también las derivadas del normativismo. Esto se advierte sobre todo en la lógica y dentro de ella en la forma como ha intentado superar ambas direcciones la fenomenología de Husserl. Éste indica que la ciencia normativa ha de fundarse en la ciencia teórica. Pues mientras las disciplinas normativas, determinadas esencialmente por la norma fundamental o idea de lo que debe ser en cada caso el "bien", acaban en un relativismo de carácter hedónico, en las disciplinas teóricas "falta esta referencia central de todas las investigaciones a una valoración fundamental, como fuente de un interés predominante de la normación". Entonces "la unidad de sus investigaciones y la coordinación de sus conocimientos están determinadas exclusivamente por el interés teórico, que se dirige a la investigación de lo que se implica objetivamente (esto es, teóricamente, por virtud de las leyes immanentes a los objetos) y debe, por tanto, investigarse en su implicación" (*Investigaciones lógicas*, trad. García Morente-Gaos, I, § 14). Lo cual en modo alguno supone que exista un abismo entre lo teórico y lo normativo; los mismos esfuerzos para relacionar el ser con el valor contribuyen a vincular ambos tipos de ciencia, pues del hecho de que una ciencia sea teórica no se deduce que no puedan derivarse de ella normas o que en el tratamiento de sus objetos no pueda referirse a normas.

NORRIS (JOHN) (1657-1711) nació en Collingbourne-Kingston, en el condado de Wiltshire, y fue rector en Bemerton, cerca de Sarum. Norris es considerado como uno de los partidarios de Malebranche (v.) y como uno de los adversarios de Locke, el cual

NOR

contestó a Norris (y a Malebranche) en el escrito "Observaciones acerca de algunos de los libros de Mr. Norris". Norris tradujo y comentó a Platón, especialmente la teoría del amor platónico, que interpretó en el sentido de la contemplación de Dios. En su obra capital, el *Ensayo hacia la teoría del mundo ideal o inteligible* (véase bibliografía) Norris distinguió entre el estado de cosas natural y el estado de cosas ideal. El primero, proclamó, ha sido investigado por muchos autores, pero del segundo no tenemos, pese a Platón, Filón, Plotino, San Agustín, Tomás de Aquino, Marsilio Ficino, y otros, más que ideas sumamente confusas. Sin embargo, es el estado de cosas fundamental, pues se trata de ese estado en el cual la realidad es no sólo preexistente a todo lo que hay, sino que contiene de un modo eminente todo lo que hay en el mundo natural. El estado de cosas ideal o "mundo ideal" es un mundo eterno, necesario e inmutable (*Essay*, I, i, 8). Norris trata de demostrar que el mundo ideal o inteligible es más cierto y evidente que el mundo natural, pues aquél es el mundo de las verdades eternas desde el cual todas las demás verdades son vistas. Norris examinó con detalle el modo, o modos, como "entendemos", y concluyó que sólo entendemos los objetos materiales y acaso la mayor parte de los espirituales por la mediación de las "Ideas" (*ibid.*, II, vi, 1), y que éstas no son perfecciones o modalidades de nuestras propias almas, sino que están en Dios, de suerte que "lo vemos todo en Dios". Las "ideas divinas" son las ideas "por medio de las cuales entendemos" (*ibid.*, II, xii, 12).

El título completo del *Ensayo* es: *AJÍ Essay Towards the Theory of the Ideal or Intelligible World, Design'd for Two Parts, the First Considering it Absolutely in it self, and the Second in Relation to Human Understanding*, 2 partes, 2 vols., 1701, 3ª ed., 1722 [la segunda parte lleva el subtítulo: *Being the Relative Part of it. Wherein the Intelligible World is consider'd with relation to Human Understanding, Whereof some Account is here attempted and proposed*]. — Se deben también a Norris: *An Idea of Happiness*, 1683. — *Reason and Religion, or the Ground and Measures of Devotion Considered from the Nature of God and the Nature of Man*, 1689. — *Cursory Reflection*, 1690. — *Upon the Conduct of Human Life*

NOR

with *Référence to the Study of Learning and Knowledge*, 2 vols., 1690-1691. — *An Account of Reason and Faith in Révélation to the Mysteries of Christianity*, 1697 [contra John Toland]. — *A Philosophical Discourse Concerning the Natural Immortality of the Soul*, 1708.

Véase F. I. McKinnon, *The Philosophy of J. N.*, 1910.

NORTHROP (F. S. C.) nac. (1893) en Janesville, Wisconsin (EE.UU.), profesor en la Universidad de Yale, ha trabajado sobre todo en dos campos: en la epistemología y filosofía de las ciencias, y en la interpretación de las culturas, incluyendo las iberoamericanas y orientales. En lo que toca al primero, Northrop ha destacado la necesidad de no atenerse a un solo método que se imponga arbitrariamente sobre las diversas ciencias; no solamente es necesario examinar cuidadosamente la naturaleza de los diferentes métodos, sino también tener en cuenta la evolución de cada método y la estructura que adopta de acuerdo con el correspondiente estadio de la investigación. Esto no conduce, sin embargo, al relativismo. Todo lo contrario, la comprensión adecuada de la complejidad de los métodos hace posible averiguar sus relaciones mutuas; sobre todo, permite entender cómo las ciencias naturales y las ciencias sociales y las distintas fases de desenvolvimiento de cada una de ellas en las grandes culturas se articulan en una unidad, que es la unidad normativa. El problema de lo normativo se sitúa, así, en el centro de toda investigación metodológica y epistemológica. En lo que toca al segundo campo, Northrop ha examinado la cuestión de los contactos de culturas, haciendo ver que la ceguera ante las culturas no situadas estrictamente dentro de ciertos límites del "Occidente" es la causa de muchas incomprendiones que es necesario urgentemente eliminar.

Obras: *Science and First Principles*, 1931. — *The Meeting of East and West*, 1946 (trad. esp.: *El encuentro de Oriente y Occidente*, 1948). — *The Logic of the Sciences and the Humanities*, 1947. — *Ideological Differences and World Order: Studies in the Philosophy and Science of World's Culture*, 1949. — *The Taming of the Nations*, 1952. — *The Complexity of Legal and Ethical Experience: Studies in the Method of Normative Subjects*, 1959. — *Philosophical Anthropology and Practical Politics*, 1960. — *Man, Nature, and God*, 1962. — Véase José Gaos, *Un método para resolver los problemas de nuestro tiempo (La filosofía del profesor Northrop)*, 1948.

NOT

phical Anthropology and Practical Politics, 1960. — *Man, Nature, and God*, 1962. — Véase José Gaos, *Un método para resolver los problemas de nuestro tiempo (La filosofía del profesor Northrop)*, 1948.

NOTA. El vocablo latino *nota* ha sido usado por muchos autores escolásticos en el significado de *notio* (véase NOCIÓN). Con mucha frecuencia se ha entendido por *nota* lo que también significa todavía en español 'nota', es decir, "marca", "señal", "característica". En este último sentido se puede entender por *nota*: (1) una característica de un ente, cosa u objeto; (2) una característica de un concepto. Aunque se puede seguir hablando de "las notas de una cosa", ha sido, y sigue siendo, más común referirse a las notas de un concepto, si bien en la medida en que el concepto es concepto de una cosa —y en particular de una clase de cosas—, las notas de un concepto son también de algún modo notas de la cosa —o, más bien, clase de cosas— denotada por el concepto. Se habla entonces de notas comunes, notas esenciales, notas accidentales, notas individualizadoras, etc. Las notas determinan la comprensión (VÉASE) de un concepto, de tal suerte que cuanto mayor es el número de notas admitidas mayor es la comprensión (y menor la extensión [v.]) del concepto. En otras palabras, las notas de un concepto connotan (con-notan) el concepto (véase CONNOTACIÓN).

Para el significado de la fórmula *Nota notae est nota rei ipsius, repugnans notae repugnât rei ipsi* (abreviado a menudo: *Nota notae*), véase DICTUM DE OMNI, DICTUM DE NULLI.

Para el vocablo latino *nota* en la expresión *per se nota*, véase PER SE NOTA.

NOTACIÓN SIMBÓLICA. Resumiremos aquí los signos empleados en buena parte de los artículos lógicos de este Diccionario. Junto al uso por nosotros adoptado, y que, basándose en la notación de *Principia Mathematica*, corresponde al de la mayoría de los textos actuales relativos a la lógica formal simbólica (en español usualmente llamada *lógica*), mencionaremos algunos otros usos más o menos extendidos.

Puesto que los signos son mencionados, los colocaremos entre semi comillas de acuerdo con lo establecido en el artículo *Mención* (VÉASE). Se

NOT

emplean también, en lógica, cuando es necesario, los paréntesis que encuadran algunas fórmulas en conformidad con lo indicado en el artículo *Paréntesis* (VÉASE).

En la lógica sentencial o en la lógica proposicional se simbolizan las sentencias o las proposiciones mediante las letras '*p*', '*q*', '*r*', '*s*', '*p*', '*q*', '*r*', '*s*', '*p*', '*q*', '*r*', '*s*', etc., llamadas, según los casos *letras sentenciales* o *letras proposicionales*.

Enumeramos las conectivas presentadas en la citada lógica, y asimismo usadas luego como conectivas en otras partes de la lógica.

La conectiva 'no' o *negación* (VÉASE) se simboliza mediante '~'. Así, '~*p*' se lee 'no *p*'. Otros signos usados para tal conectiva son '—', '—' (sobrepuesto a la letra o letras), '·' (pospuesto a la letra).

La conectiva 'y' o *conjunción* (VÉASE) se simboliza mediante '·'. Así, '*p* · *q*' se lee '*p* y *q*'. Otro signo usado (por Hilbert-Ackermann) es '&'. Algunos autores yuxtaponen simplemente las letras sentenciales; así '*p q*' se lee, según ellos, '*p* y *q*'.

La conectiva 'o' o *disyunción* (VÉASE) *inclusiva* se simboliza mediante '∨'. Así, '*p* ∨ *q*' se lee '*p* o *q*' o bien '*p* o *q* (o ambos)'. La conectiva 'o...o' o *disyunción exclusiva* se simboliza mediante '≠'. Así, '*p* ≠ *q*' se lee 'o *p* o *q*' o bien '*p* o *q* (pero no ambos)'. Algunos autores han usado como signo de disyunción exclusiva '+'.
La conectiva 'si...entonces' o *condicional* (VÉASE) se simboliza mediante '⊃'. Así, '*p* ⊃ *q*' se lee 'si *p*, entonces *q*'. Hilbert-Ackermann usan '→' como signo de lo que llaman *función implicativa*. '⊃' es llamado a veces *signo de implicación material*. Observemos, empero, que hay diferencia entre el condicional y la implicación; nos hemos referido a este punto en los artículos dedicados a estos dos conceptos.

La conectiva 'si y sólo si' o *bicondicional* (v.) se simboliza mediante '≡'. Así, '*p* ≡ *q*' se lee '*p* si y sólo si *q*'. Otros autores usan '⊃ ⊂', '↓ ↓', o '⇔'. Hilbert-Ackermann emplean '~', pero en sentido de equivalencia, y '≡', pero en sentido de identidad. '≡' es llamado a veces *signo de equivalencia material*. Observemos, empero, que hay diferencia entre el bicondicional y la equivalen-

NOT

cia; nos hemos referido a este punto en los artículos dedicados a estos dos conceptos.

La conectiva 'ni...ni' o *negación conjunta* se simboliza mediante ' \downarrow '. Así, ' $p \downarrow q$ ' se lee 'ni p ni q '. La conectiva 'no...o no' o *negación alternativa* (o *negación disyuntiva*) se simboliza mediante '|'. Así, ' $p | q$ ' se lee 'no p o no q '. Más explicaciones sobre este punto en Conectiva (v.).

'V' y 'F' simbolizan respectivamente los valores de verdad 'es verdadero' y 'es falso' en las tablas de verdad. Algunos autores usan 'v' y 't'. Estas letras suelen cambiar según los idiomas empleados: 'T' y 'F' en inglés; 'W' y 'F' en alemán, etc. Quine usa los signos 'T' y 'L' respectivamente. En las lógicas polivalentes se usan números en vez de letras (véase POLIVALENTE).

En la lógica modal se usan los signos siguientes:

' \diamond ', que se lee 'es posible que'. Así, ' $\diamond p$ ' se lee 'es posible que p '.

' \square ', que se lee 'es necesario que'. Así, ' $\square p$ ' se lee 'es necesario que p '.

Algunos autores usan ' Δ ' en vez de ' \diamond ', y ' Γ ' en vez de ' \square '. A veces se ha usado 'M' (abreviatura de *möglich*, 'posible') en vez de ' \diamond ', y 'N' (abreviatura de *notig*, 'necesario') en vez de ' \square '.

' \rightarrow ', que se lee 'implica lógicamente' o 'implica estrictamente'. Así, ' $p \rightarrow q$ ' se lee ' p implica lógicamente q ' o ' p implica estrictamente q '. El signo ' \rightarrow ' recibe desde Lewis el nombre de *signo de implicación lógica o estricta*.

' \equiv ', que se lee 'equivale lógicamente a' o 'equivale estrictamente a'. Así, ' $p \equiv q$ ' se lee ' p equivale lógicamente a q ' o ' p equivale estrictamente a q '. Análogamente, el signo ' \equiv ' recibe el nombre de *signo de equivalencia lógica o estricta*.

En la lógica cuantificacional —presentada a veces, bajo aspecto formalizado, con el nombre de *cálculo funcional*— se simbolizan los sujetos (o argumentos) mediante las letras ' w ', ' x ', ' y ', ' z ', ' w ', ' x ', ' y ', ' z ', ' w ', ' x ', ' y ', ' z ', etc., llamadas *letras argumentos*. Estas letras se llaman en algunos casos *variables* (con diversos calificativos [véase también el artículo VARIABLE]). Los verbos (o predicados) se simbolizan mediante 'F', 'G', 'H', 'F', 'G', 'H', 'F', 'G', 'H', etc. llamadas *letras pre-*

NOT

dicados. A veces se han empleado como tales las letras griegas ' ϕ ', ' ψ ', ' χ '. Las letras predicados se anteponen a las letras argumentos; así, ' Fx ', ' Gyz ', etc. Las letras argumentos en las fórmulas cuantificacionales pueden incluirse entre paréntesis, tal como en ' $F(x)$ ', ' $G(yz)$ ', etc., pero nosotros no hemos adoptado esta convención. En la lógica cuantificacional superior pueden incluirse entre paréntesis las letras predicados. En esta misma lógica se usan signos sobrescritos, al modo de exponentes, para mostrar el orden del tipo al cual pertenece una letra dada. Ejemplos de este uso son ' F^1x ', ' $F^{n+1}(G^n)$ ', etc.

Los cuantificadores son: (1) el llamado *cuantificador universal*, simbolizado por '()', donde el espacio en blanco es llenado por una letra argumento en la lógica cuantificacional elemental o por una letra argumento o una letra predicado en la lógica cuantificacional superior. Así, por ejemplo, ' (x) ', ' (F) '. (2) El llamado *cuantificador particular* o *cuantificador existencial*, simbolizado por ' (\exists) ', donde el espacio en blanco es llenado por una letra argumento en la lógica cuantificacional elemental, o por una letra argumento o una letra predicado en la lógica cuantificacional superior. Así, por ejemplo, ' $(\exists x)$ ', ' $(\exists F)$ '. ' (x) ' se lee 'para todo x '; ' $(\exists x)$ ' se lee 'Para algunos x '. Algunos autores usan 'E' en vez de ' \exists '. Más aclaraciones sobre estas notaciones en el artículo CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL Y CUANTIFICADOR.

En la lógica de la identidad se usan los signos especiales '=' y ' \neq '. '=' se lee 'es idéntico a', 'es igual a', 'es lo mismo que', etc. ' \neq ' se lee 'es diferente de'.

En la lógica de las descripciones (véase DESCRIPCIÓN) se usa ' (ιx) ' el cual se lee 'el x , tal que' o 'el x que'. 'V' se refiere a una descripción vacua; ' $\sim V$ ', a una descripción no vacua.

En la lógica de las clases se usan como símbolos de clases las letras 'A', 'B', 'C', etc. Algunos autores han propuesto las letras minúsculas ' a ', ' b ', ' c ', etc.; otros, las primeras letras minúsculas del alfabeto griego ' α ', ' β ', ' γ ', etc.; otros, las letras ' x ', ' y ', ' z '. En los abstractos de clase interviene el signo '^', acento circunflejo, llamado en este caso *capucha*. La letra sobre la cual se coloca '^' es lla-

NOT

mada *letra encapuchada*. Así, ' \hat{x} ' es una letra encapuchada. Mayor información sobre este punto en el artículo Clase (véase).

El signo mediante el cual se expresa pertenencia de un miembro a una clase es ' ϵ ' (signo propuesto por Peano como abreviatura del griego *ἐστὶ* o 'es'). Así, ' $x \epsilon A$ ' se lee ' x es miembro de A' o también ' x pertenece a A', o bien ' x es A' (siempre que 'es' sea interpretado en función de tal modo de pertenencia). El signo ' ϵ ' es llamado con frecuencia *signo de pertenencia* o *signo de calidad de miembro*.

Los signos usados en el álgebra de clases son:

'C' o signo de *inclusión*. 'C' se lee 'está incluido en' o 'es', 'son'. Así, ' $A \subset B$ ' se lee 'la clase A está incluida en la clase B' o 'A es B' ('Los A son B').

'=' o signo de *identidad*. '=' se lee 'es idéntico a'. Así, ' $A = B$ ' se lee 'la clase A es idéntica a la clase B'. El signo de negación de identidad es ' \neq ', que se lee 'es distinto de'.

'U' o signo de *suma*. 'U' se lee 'la suma de'. Así, ' $A \cup B$ ' se lee 'la suma de las clases A y B'. Como hemos advertido en Suma (véase), se trata de una suma lógica y no aritmética. Algunos autores han usado '+' en vez de 'U'.

' \cap ' o signo de *producto*. ' \cap ' se lee 'el producto de'. ' $A \cap B$ ' se lee 'el producto de las clases A y B'. Como hemos advertido en Producto (véase), se trata de un producto lógico y no aritmético. 'Producto' se llama a veces también *multiplicación*. Algunos autores han usado 'X' en vez de ' \cap '.

'-' (sobrepuesto a la letra que designa una clase o a la fórmula entera) o signo de *complemento*. '-' se lee 'la clase de todas las entidades que no son miembros de'. Así, ' \bar{A} ' se lee 'la clase de todas las entidades que no son miembros de la clase A'.

El signo de la clase universal es '>'. El signo de la clase nula es '^'. Más información sobre este punto en el artículo Clase.

En la lógica de las relaciones se usan como símbolos de relaciones las letras 'Q', 'R', 'S', etc. En cuanto a los signos usados en el álgebra de relaciones, son:

'C' o signo de *inclusión*. Así, R

NOT

U S se lee 'la relación R está incluida en la relación S'.

'=' o signo de identidad. Así, $R = S$ se lee 'la relación R es idéntica a la relación S';

'U' o signo de suma. Así, $R \cup S$ se lee 'la suma de las relaciones R y S';

'∩' o signo de producto. Así, $R \cap S$ se lee 'el producto de las relaciones R y S';

'-' (sobrepuesto a la letra que designa relación o a la fórmula entera) o signo de complemento. Así, \bar{R} se lee 'el complemento de la relación R'.

El signo de la *relación universal* es ' \forall '; el de la *relación nula*, ' $\hat{\Lambda}$ '.

El signo de *converso* (VÉASE) de una relación es '-' (sobrepuesto a la letra que designa relación) o el mismo signo extendido, ' \smile ' (cuando se aplica a una fórmula). El signo de *producto relativo* es '|'. El signo de *imagen de una clase con respecto a una relación* es '"'. Más información sobre este punto en los artículos sobre las nociones de Converso, Producto relativo e Imagen (*ad finem*).

En la teoría de las funciones se usan los signos 'λ', que se lee 'el valor de λ para el argumento', y 'λ', que se lee 'la función cuyo valor para el argumento'. Más información sobre el particular en el artículo Función.

Observemos que en cada una de las diversas partes de la lógica mencionadas no se usan solamente los signos presentados especialmente, sino también otros. Así, por ejemplo, las conectivas sentenciales son usadas en todas las partes de la lógica; en la lógica de la identidad se usan, además de los signos específicos de ella, conectivas sentenciales y cuantificadores, etc., etc.

Otros signos usados en textos lógicos son los siguientes:

'= def.' que se lee 'se define' o 'es definido por' (véase DEFINICIÓN).

'⊢' es usado por algunos autores, desde Frege, como signo de *aserción*.

'⊣' es usado por Łukasiewicz, siguiendo una sugerencia de Ivo Thomas, como signo de *rechazo*;

'ξ' ha sido usado a veces para expresar 'cualquier proposición de cualquier clase';

'ξ' ha sido usado a veces para expresar 'todas las proposiciones'.

En la lógica combinatoria y en la lógica lambda se han usado varios otros

NOT

símbolos. Por ejemplo, la aplicación del símbolo variable ' φ ' a α es expresado: ' $\{\varphi\}(\alpha)$ '. La aplicación de la expresión ' $\{\varphi\}(\alpha)$ ' a β es expresada mediante ' $\{\{\varphi\}(\alpha)\}(\beta)$ '. El término inicial entre ' $\{\}$ ' es el operador o functor, y el que está entre ' $()$ ' es el argumento, determinado por el operador.

Como signos metalógicos muchos autores usan ' \lrcorner ' y ' \neg '. Otros usan estos signos para indicar que se deja sin especificar (cuando menos provisionalmente) el *status* lógico de los símbolos correspondientes.

Las letras 'A', 'E', 'I', 'O' son usadas tradicionalmente para representar los cuatro tipos fundamentales de proposiciones mencionadas en el artículo Proposición (v.). Los términos (véase TÉRMINO) del silogismo (v.) suelen ser representados por las letras 'S', 'P', 'M' (algunos autores prefieren 'F', 'G', 'H'). Es frecuente usar letras minúsculas 'a', 'e', 'i', 'o', que representan los tipos aludidos de proposiciones, cuando se insertan en esquemas en los cuales intervienen dos de las letras mencionadas 'S', 'P', 'M'. Muchos lógicos escolásticos usan las letras 'A', 'E', 'I', 'U' para representar las proposiciones modales (véase MODALIDAD).

Łukasiewicz ha propuesto una notación en la cual resultan innecesarios los paréntesis. El principio de la misma consiste en escribir los correspondientes signos antes de los argumentos. Los signos empleados por dicho autor como conectivas sentenciales son:

'N' como signo de negación. Así, ' $\sim p$ ' se escribe 'Np'.

'K' como signo de conjunción. Así, ' $p \cdot q$ ' se escribe 'Kpq'.

'A' como signo de disyunción inclusiva. Así, ' $p \vee q$ ' se escribe 'A pq'.

'C' como signo de condicional. Así ' $p \supset q$ ' se escribe 'Cpq'.

'E' como signo de bicondicional. Así, ' $p \equiv q$ ' se escribe 'E pq'.

Los cuantificadores usados por Łukasiewicz son: 'π' ('para todo'), 'Σ' ('para algún'). En la lógica de las clases dicho autor usa 'A' ('pertenece a todos'), 'E' ('no pertenece a ningún'), 'I' ('pertenece a algunos'), 'O' ('no pertenece a algunos'). Los símbolos de clases 'a', 'b', etc. son también pospuestos a los operadores.

Un ejemplo, dado por el propio Łukasiewicz, permite entender el fun-

NOT

cionamiento de su simbolismo. La expresión que en la notación por nosotros adoptada se escribe:

$$(p \supset q) \supset ((q \supset r) \supset (p \supset r))$$

es escrita por el lógico polaco:

$$CCpqCCqCr.$$

Para varias representaciones gráficas usadas en la lógica, en el pasado y en la actualidad, véanse los artículos DIAGRAMA y VENN (DIAGRAMAS DE).

NOTIFICACIÓN. Véase SIGNO.

NOTITIA. Este término ha sido empleado, sobre todo por autores escolásticos, en los sentidos de "idea", "noción", "conocimiento" y "ciencia" (*scientia*). Estos dos últimos sentidos han sido los predominantes, pero *notitia* ha sido empleado, además, en un sentido más específico, como "modo de conocimiento" en tanto que ligado al "objeto conocido".

Varios han sido los modos como se ha entendido la *notitia*. Santo Tomás decía que hay cuatro modos principales: según la naturaleza cognoscitiva; según la potencia cognoscitiva; según el hábito cognoscitivo y según el acto cognoscitivo o acto mismo de conocimiento (*Quod. 7, 1, 4 c*). Además, puede hablarse de varios tipos de *notitia*: real o efectiva; de aprobación o simple; de visión; completa; arquitectónica (que es lo mismo que *principativa* o *notitia* de principios; experimental; sensible; mental; natural, etc. (*S. theol. I, q. XXXIV, 1 ad 2*). Occam distinguía entre *notitia* compleja (sobre enunciados o demostraciones) y *notitia* no compleja (incompleja) o sobre términos o cosas significadas por ellos. Importante es en Occam, y autores influidos por Occam, la noción de *notitia* intuitiva, o conocimiento de que una cosa existe cuando existe o de que no existe cuando no existe (*Quaestiones in. . IV Sententiarum, II, q. 15 E*). Esta *notitia* se distingue de la *notitia* abstractiva, la cual no permite conocer de modo evidente si una cosa (contingente) existe o no existe.

La principal discusión acerca del concepto de *notitia* entre los escolásticos versó acerca de si hay o no *notitia* directa posible de cosas existentes. Cuando se sostiene que la hay, se concluye que se puede tener conocimiento directo de lo individual. Cuando se afirma que no la hay, el cono-

NOT

cimiento de lo individual no es conocimiento directo, sino indirecto (por abstracción, interposición de *species*, etcétera).

Siendo la *notitia* un conocimiento, puede predicarse de la *notitia* todo lo que puede predicarse del conocimiento o, mejor dicho, de las diversas formas de conocimiento. Así, además de los tipos de *notitia* antes indicados, puede hablarse de *notitia* clara, distinta, perfecta, imperfecta, especulativa, práctica, etc., etc.

NOTUM. Véase PER SE NOTA.

NOÚMENO. El término 'nómeno' (más propiamente, aunque escasamente usado en español, 'noumenon') significa "lo que es pensado"; en el plural 'nómenos' (más propiamente, 'noumena'), "las cosas que son pensadas". Como 'ser pensado' es entendido aquí en el sentido de "lo que es pensado por medio de la razón" (o por medio de una intuición intelectual), se suele equiparar 'nómeno' a 'lo inteligible'. El mundo de los nómenos es, así, el *mundus intelligibilis*, contrapuesto, desde Platón, al *mundus sensibilis* o mundo de los fenómenos. Dentro de la llamada (vagamente) "tradición racionalista" (y, por lo común, también realista), se admite que el mundo nouménico o noumenal constituye la realidad última o realidad metafísica, y que no sólo esta realidad es cognoscible, sino que es la única plenamente cognoscible — sólo tal realidad es objeto de saber en vez de ser meramente objeto de opinión (v.). Puede suceder que este saber no se alcance nunca, pero si hay conocimiento verdadero tiene que ser, según dicha tradición, conocimiento del mundo nouménico e inteligible.

'Nómeno' es un vocablo técnico en la filosofía de Kant. Con frecuencia es difícil distinguir en Kant entre el concepto de nómeno y el de cosa en sí (v.). 'Nómenos' y "cosas en sí" son expresiones que designan lo que se halla fuera del marco de la experiencia posible tal como ha sido trazado en la "Estética trascendental" y en la "Analítica trascendental" de la *Crítica de la razón pura*. Sin embargo, Kant introdujo asimismo la noción de nómeno como distinta de la cosa en sí. En *K. r. V.*, A 249 escribió que "las apariencias (véase APARIENCIA) en tanto que son pensadas como objetos según la unidad de las categorías se llaman *fenómenos* [*phaenomena*],

NOU

mientras que si postulo cosas que sean meros objetos del entendimiento y que, sin embargo, pueden ser dadas como tales a una intuición, bien que no a una intuición sensible —por tanto, dadas *coram intuitu intellectualis*—, tales cosas podrían ser llamadas nómenos [*noumena*] (*intelligibilia*)". La distinción en cuestión puede entenderse de varios modos: (1) Suponiendo que 'nómeno' es el nombre mediante el cual se designa la cosa en sí o, si se quiere, el concepto de la cosa en sí (de modo parecido a como 'fenómeno' puede ser el nombre mediante el cual se designa la apariencia o, si se quiere, el concepto de apariencia). (2) Suponiendo que mientras la cosa en sí es una pura X —una incógnita (lo que Kant llama a veces, harto imprecisamente, dado el uso técnico de 'trascendental' [VÉASE], "objeto trascendental")—, el nómeno es el otro aspecto, por supuesto incognoscible, del fenómeno. (3) Suponiendo que mientras el concepto de cosa en sí no puede tener ningún empleo, el de nómeno tiene por lo menos un empleo regulativo. (3) es menos plausible que (1) o (2) si se admite, como Kant hace a veces, un doble concepto de nómeno: el positivo, tal como es admitido por los "racionalistas" y filósofos "especulativos" y el negativo. "Si por 'nómeno' —escribe Kant— queremos decir una cosa en tanto que no es un objeto de nuestra intuición sensible, y abstraída de nuestra manera de intuirlo, se trata de un nómeno en el sentido *negativo* de la palabra. Pero si entendemos por 'nómeno' un objeto de una intuición *no sensible*, presuponemos con ello una manera especial de intuición, esto es, la intuición intelectual, que no poseemos, y de la que no podemos entender ni siquiera su posibilidad. Esto sería el 'nómeno' en el sentido *positivo* de la palabra" (*K. r. V.*, B 307). En este caso, el significado de 'nómeno positivo' y de 'cosa en sí' serían equivalentes. "Si, por consiguiente, intentamos aplicar las categorías a objetos no considerados como apariencias, tendremos que postular una intuición distinta de la sensible, y el objeto será entonces un nómeno en *sentido positivo*. Pero como esta forma de intuición, la intuición intelectual, no es parte de nuestra facultad de conocimiento, se sigue que el empleo de las categorías no puede ampliarse más que a los

NOU

objetos de la experiencia. Es, por cierto, indudable que hay entidades inteligibles que corresponden a las sensibles. Puede haber asimismo entidades inteligibles con las que nada tenga que ver nuestra facultad de intuición sensible. Pero como nuestros conceptos del entendimiento son meras formas de pensamiento para nuestra intuición sensible, no puede en modo alguno aplicarse a ellos. Por lo tanto, lo que llamamos 'nómeno' debe entenderse como tal sólo en *sentido negativo*" (*ibid.*, B 308/309). Pero en este caso el significado de 'nómeno positivo' y de 'cosa en sí' son equivalentes, mientras que no lo son el de 'nómeno negativo' y 'cosa en sí'.

Las mismas razones que llevaron a algunos filósofos postkantianos a echar por la borda la noción de cosa en sí, los indujeron a prescindir del concepto de nómeno. Para la interpretación de Kant es fundamental precisar el papel que desempeña este último concepto en su sistema. Si se tiende a su eliminación, o se considera que el nómeno en cuanto concepto-límite es una pura "declaración de principios" sin ningún efecto ulterior en la constitución crítica del saber, la teoría del conocimiento de Kant adquiere un fuerte tinte fenomenista. En cambio, si se pone de relieve la importancia del concepto de nómeno, la teoría del conocimiento de Kant se inclina fuertemente hacia el idealismo — bien que a un idealismo trascendental y no a un idealismo absoluto o dogmático. En todo caso, la distinción entre fenómeno y nómeno es importante en la filosofía kantiana. Un ejemplo al respecto lo hallamos en la presentación y discusión de las antinomias (véase ANTINOMIA) en la "Dialéctica trascendental", especialmente en la presentación y discusión de las antinomias tercera y cuarta. En estas antinomias, las antítesis se refieren al mundo fenoménico; las tesis, al mundo nouménico.

Véase la bibliografía de los artículos COSA EN SÍ y FENÓMENO. Además, Franz Staudinger, *Noumena. Die "transzendentalen" Grundgedanken und "die Widerlegung des Idealismus"*, 1884. — G. Dawes Hicks, *Die Begriffe Phänomenon und Noumenon in ihrem Verhältnis zueinander bei Kant. Ein Beitrag zur Auslegung und Kritik der Transzendentalphilosophie*, 1897 (Dis.).

NOUS. Por la frecuencia con que

NOU

se usa en textos filosóficos el término griego νοῦς y su transcripción *Nous*, daremos aquí algunas precisiones que completan las que figuran en el artículo Espíritu (VEASE). *Nous* es empleado en griego en varios sentidos: (1) como facultad del pensar, inteligencia, espíritu, memoria y a veces (como en la *Odisea*, VI, 320), sabiduría; (2) como el pensamiento objetivo, la inteligencia objetiva; (3) como una entidad (penetrada de inteligencia) que rige todos los procesos del universo. El sentido (1) es frecuente en Aristóteles, quien concibe el *nous* como la parte superior del alma, ψυχῆ. Siendo, empero, esta parte común a todos los seres inteligentes, se objetiva hasta convertirse en el entendimiento (v.) agente y con ello adquiere la significación (2). En esta conexión se ha traducido con frecuencia νοῦς por *intellectus*, y se ha definido como un hábito (v.) del alma y a veces como la propia alma en tanto que unidad de todas sus actividades. En algunas ocasiones (como en San Agustín), el *nous* representa la vida interna del espíritu, y en este sentido equivale a la *mens*. El sentido (3) es el propio de Anaxágoras (V. ANAXÁGORAS y ESPIRITU). La combinación del sentido (3) con el (2) se halla con frecuencia en los neoplatónicos. Así lo vemos en Plotino, para quien el νοῦς es la segunda hipóstasis (v.), emanada de lo Uno y emanadora del Alma del Mundo. El *nous* plotiniano es, pues, el acto primero del Bien, y es a lo Uno como el círculo es al centro del círculo. El *nous* es concebido entonces con frecuencia como la visión (inteligible) del principio, de lo Uno, constantemente vuelta hacia él. No es, sin embargo, pura forma: el *nous* tiene materia y forma, aunque su materia es también de carácter inteligible. Para algunos neopitagóricos el νοῦς es la unidad de las ideas (y de los números); así, según Numenio de Apamea el νοῦς es la "divinidad segunda" que unifica la diversidad numérica e ideal.

Sobre el *Nous* en varios pensadores, R. Schottlaender, "Nus als Terminus", *Hermes*, LXIV (1929), 228-42. — K. von Fritz, "ΝΟΥΣ, ΝΟΕΙΝ and Their Derivatives in Presocratic Philosophy (excluding Anaxágoras). I. From the Beginnings to Parmenides", *Classical Philology*, XI (1945), 223-42. — Íd., íd., "Ibid., II. The

NOV

Post-Parmenidean Period", *ibid.*, XLI (1946), 12-34. — J. H. M. Loenen, *De nous in het System van Plato's philosophie*, 1951 (Dis.) [resúmenes en inglés, págs. 269-76 y en francés 277-84]. — W. Biehl, *Ueber den Begriff νοῦς bei Aristoteles*, 1864. — A. Bullinger, *Aristoteles' Nus-Lehre*, 1882. — W. Andres, *Die Lehre des Aristoteles vom νοῦς*, 1906. — O. Perler, *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt*, 1913. — Para el *Nous* como entendimiento (activo y pasivo), véase la bibliografía de ENTENDIMIENTO; para el *Nous* como espíritu, véase la bibliografía de ESPIRITU. — En un sentido ligado a la "filosofía del espíritu" francesa, véase la doctrina del *nous* de G. Madinier en su libro *Science et Amour. Essai sur le "Nous"*, 1938, 3ª ed., 1962. — Una doctrina más poética que filosófica acerca del concepto de *Nous* en E. Oribe, *Teoría del Nous*, 1943.

NOVEDAD. El concepto de novedad es filosóficamente interesante en cuanto que es uno de los conceptos básicos implicados en la cuestión siguiente: "¿Hay nunca algo que no hubiese de algún modo preexistido?" Esta cuestión se descompone a su vez en diversas otras cuestiones, tales como: "¿Hay nunca alguna propiedad o cualidad que no hubiese preexistido?" "Dadas dos entidades, ¿puede surgir de su combinación algo distinto, especialmente alguna cualidad o propiedad distinta de lo que se halla en las entidades mismas?" "¿Es posible concebir la existencia de algo que no existía antes, de una cualidad que no existía antes", etc., etc. Si se contesta a estas preguntas, o a alguna de ellas, afirmativamente, se supone que hay "novedad", es decir, algo "nuevo", o que puede concebirse la existencia de una "novedad" o de algo "nuevo".

Dentro de una doctrina como la de la creación de algo a partir de la nada (véase CREACIÓN), no sólo se admite que hay novedad, sino también que la novedad es absoluta. Si, en efecto, adviene algo de la nada, este "algo", sea lo que fuere, tendrá que ser radicalmente nuevo. Si se supone, en cambio, que de la nada no adviene nada (véase EX NIHILO NIHILO FIT) podrá no admitirse novedad relativa. En efecto, decir que de la nada no adviene nada no significa todavía decir que si hay algo nuevo tiene que provenir de la nada. La novedad de que

NOV

aquí tratamos principalmente es, pues, la novedad que procede de algo preexistente. Ciertamente que si hay algo que ahora existe y que antes no existía, se puede decir que este "algo" no estaba en ninguna parte y, por consiguiente, estaba *in nihilo*, y, por tanto, viene también *ex nihilo*. Pero el sentido de "nada" —o, mejor, de advenir de la nada— en el caso de la creación es mucho más radical que en el caso de lo que podemos llamar simplemente "producción", "formación", etc. Por consiguiente, seguiremos hablando aquí de novedad relativa en cuanto novedad que procede de algo preexistente y que constituye justamente el fundamento, la causa, la razón, etc. de tal novedad.

En ciertos casos puede admitirse que la novedad de que se trata es la novedad de "cosas", "substancias", "entidades", etc. En otros casos, en cambio, se trata, o se trata principalmente, de la novedad de cualidades, propiedades, etc. La mayor parte de los filósofos han admitido, explícitamente o no, que hay novedad; lo único que se trata de hacer es explicar cómo ha surgido o puede surgir. Ahora bien, desde el momento en que se intenta dar una explicación de la novedad, se pasa con frecuencia a la negación de la novedad. En efecto, si "lo nuevo" es completamente nuevo, aun cuando sea completamente nuevo en sentido relativo y no algo surgido de la nada, no parece que pueda explicarse en qué consiste su supuesta novedad sin referirse a algo que no es nuevo, y, por tanto, sin reducirlo a algo preexistente. En otras palabras, la explicación lleva a la reducción (v.), la cual puede ser real o conceptual, o ambas a un tiempo. Si se da un rodeo a la cuestión y se dice que no se trata de explicar lo nuevo, sino solamente de describirlo, el problema seguirá en pie; en efecto, si la descripción de algo nuevo es inteligible, tendrá que llevarse a cabo a partir de la descripción de algo que no es nuevo. Etc., etc. Y si se dice que lo nuevo preexistía, pero en estado sólo latente, de modo que la novedad es la manifestación, o presencia, de algo potencial, habrá que explicar de qué modo hay en lo potencial algo que no hay (todavía) en él. Parece, así, que la novedad no es explicable, ni describible, ni concebible y que hay que declarar que es "irracional".

NOV

Y, sin embargo, se admite que hay *de hecho* cosas nuevas y sobre todo propiedades nuevas; que, por ejemplo, hay "todos" (véase TODO) que exhiben propiedades que no son derivables de la suma de las propiedades exhibidas por sus partes; que hay cambios de cantidad que producen cambios de cualidad; que hay una distinción entre cambios de grado y cambios de naturaleza, etc., etc. La cuestión está en ver si puede relacionarse la citada admisión de *hecho* con un *principio* o *principios*. El asunto es suficientemente complejo para que aquí nos sea permitido simplemente enunciar el problema. Diremos, sin embargo, que el problema es de tal índole que está presente en todos los sistemas filosóficos, los cuales pueden examinarse desde el punto de vista de su actitud respecto al concepto de novedad y de las nociones que han elaborado con el fin de dar cuenta de la "novedad".

Ello no quiere decir que en todas las filosofías encontremos explícitamente el concepto de novedad y menos todavía que haya en ellas el término 'novedad' — o términos sinónimos. En rigor, este término ha sido introducido, como término técnico en la filosofía, solamente por autores como los que han elaborado la doctrina de la llamada "evolución emergente" (véase EMERGENTE), así como por autores como Bergson y Whitehead. Este último autor ha introducido el término 'novedad' (*novelty*) para designar una de las categorías incluidas en su "esquema categorial". Whitehead llama "creatividad" al principio de la novedad. "Una ocasión actual [real, efectiva] es una entidad nueva distinta de cualquier entidad en los 'muchos' que unifica." La noción de novedad aquí, y en otros autores, no sería posible sin la noción de potencialidad y, en último término, si hubiese que mencionar un autor en el cual se planteó con toda agudeza la cuestión de la existencia de algo nuevo junto con la necesidad de explicar por qué y cómo surge y en qué consiste, habría que mencionar a Aristóteles, algunas de cuyas nociones filosóficas fundamentales (Potencia, Acto, etc.) parecen haber sido formadas para afrontar el problema planteado por el concepto de novedad.

NUMENIO DE APAMEA (Siria)

NUM

(siglo II) es considerado por unos como un neopitagórico, por otros como un platónico y por otros, finalmente, como un neoplatónico y hasta (según la opinión de K. S. Guthrie) como el padre del neoplatonismo. Todas estas opiniones tienen su fundamento. En efecto, Numenio mezcló las especulaciones pitagóricas con las del último Platón (a quien consideró como un Moisés que hablaba en lengua ática), con las de Filón, y con ideas teológicas de origen oriental, especialmente las procedentes de los misterios egipcios de Serapis y las que habían dado origen a varias tendencias gnósticas, al parecer valentinianas. De las obras de Numenio —que versaban sobre el bien, sobre las enseñanzas de los misterios por Platón, sobre la incorruptibilidad del alma, sobre el espacio y sobre los números— nos quedan solamente algunos fragmentos, la mayor parte de ellos procedentes del diálogo sobre el bien. El problema capital de Numenio era el de la naturaleza de la divinidad primera y su relación con las otras realidades. Como la divinidad primera era, a su entender, unidad absoluta y completa trascendencia, y el resto era multiplicidad (no poseyendo existencia real, aunque sí un movimiento propio), se hacía necesario introducir realidades intermediarias. La más fundamental de ellas eran las ideas platónicas (y los números pitagóricos, identificados con tales ideas), que representaban los modelos de las cosas. Ahora bien, estas ideas no eran solamente modelos o arquetipos, sino que tenían, según Numenio, una unidad propia: la de la divinidad segunda. Esta divinidad era la creadora del mundo según las formas contenidas en su seno, el verdadero demiurgo. Por eso la divinidad segunda era el principio del devenir, a diferencia de la divinidad primera, definida como el principio del ser. Resultado de su creación era la tercera divinidad, la divinidad legisladora, que contenía el Alma del Mundo y la Providencia. En el seno de esta divinidad Numenio introdujo, además, una serie de dioses inferiores, algunos de ellos identificados con figuras de la antigua mitología griega, otros con divinidades orientales y otros con demonios análogos a los descritos por los platónicos eclécticos, especialmente por

NUM

Plutarco. Esta serie ontológica terminaba en la materia primordial, último eslabón de la cadena del ser. Pero entre esta materia y las divinidades inferiores había todavía el alma humana, el cuerpo animado y dirigido por el alma, y la naturaleza inorgánica. La doctrina del alma y de su salvación mediante el ejercicio ascético y la identificación extática con la fuente primera del ser constituían, junto con la teología, las partes más desarrolladas del sistema de Numenio.

Según cuenta Porfirio (*Vit. Plot.*, 3), Amelio, el amigo y discípulo de Plotino, puso por escrito las opiniones de Numenio, de las cuales hizo un resumen. Este es uno de los hechos que hacen considerar a algunos a Numenio como el verdadero originador del neoplatonismo, opinión que ya algunos habían manifestado en la Antigüedad y contra la cual se manifestó Amelio al escribir su tratado acerca de la diferencia entre las doctrinas de Plotino y las de Numenio.

Ediciones de fragmentos: F. Thedinga, *De Numenio philosopho Platónico*, 1875 (Cfr. también, del mismo autor, textos complementarios en *Hermes*, 1917, 1919 y 1922). — K. S. Guthrie, *Numenius of Apamea, the Father of Neo-Platonism*, 1917 (con biografía y comentario). — E. A. Leemans, *Studie over den wijsgeer Numenius van Apamea met uitgave der fragmenten*, 1937 [Mém. Ac. Belgique, 37]. — Sobre Numenio: C. E. Ruelle, "Le philosophe Numenius et son prétendu traité de la matière", *Revue de philosophie*, XX (1896), 30 y sigs. — B. Domanski, *Die Psychologie des Nemesius*, 1900 (se refiere también a Numenio). — H. Ch. Puech, "Numenius d'Apamée et les théologies orientales au IIe siècle", *Mélanges Bidez*, 1934, págs. 745-78. — G. Martano, *Numenio di Apamea*, 1941.

NÚMERO. Muchos pensadores griegos se ocuparon de dos problemas en relación con el concepto de número: el problema de la estructura de los números; el problema de la relación entre los números y la realidad. En algunos casos estos dos problemas se fundieron en uno solo. Es el caso de los pitagóricos. La conocida proposición de Filolao, según la cual todas las cosas poseen un número, ha sido entendida de diversas maneras. Una de ellas consiste en reconocer que al principio los pitagóricos concebían los números como elementos directamente representati-

NUM

vos de la realidad o, mejor dicho, de las formas (geométricas) de la realidad. Así, había, a su entender, números sólidos (como los números cúbicos), números tetraédricos, etc. La base de esta concepción era la idea de que el número era análogo a una especie de unidad material cuya organización en el espacio daba lugar a una figura según la cantidad de puntos usados y la disposición dada a los mismos. Relacionada con la idea anterior se halla la concepción de que los cuerpos elementales están representados numéricamente. De todo ello podía llegarse fácilmente a otra idea, que constituye otra de las interpretaciones del pitagorismo: los números son la esencia de las cosas; una vez desnudadas éstas de todas sus cualidades accidentales podemos descubrir mediante la razón sus esenciales propiedades numéricas. A su vez, estas propiedades pueden combinarse; junto a la tabla pitagórica de las oposiciones (véase ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ, ΠΥΘΑΓΟΡΙΚΟΣ) y en correspondencia con ella, la reflexión sobre los números naturales produce resultados que los pitagóricos consideraban punto menos que maravillosos. Así ocurre, por ejemplo, con la suma de los cuatro primeros números naturales, que da por resultado el número sagrado 10; o con 1, que no es propiamente un número, pero que engendra la pluralidad numérica. Consecuentemente desarrolladas estas ideas dieron origen a la aritmetología metafísica en que se complacieron muchos neopitagóricos (por ejemplo, Nicómaco de Gerasa) y algunos neoplatónicos. Estas dos tendencias se basaron no solamente en las especulaciones de los pitagóricos, sino también en las de Platón, en la medida en que éste fue influido por las doctrinas de Pitágoras. En efecto, no solamente Platón usó de los conceptos de unidad y de pluralidad en algunas partes de su doctrina de las ideas, sino que, además, parece haber llegado a una teoría de las ideas como ideas-números, por lo menos si nos atenemos a ciertos pasajes de Aristóteles (que algunos autores, empero, consideran referidos a los miembros de la Academia platónica). Estas ideas-números no son ya, sin embargo, los números en tanto que ideas, sino, como ha indicado W. D. Ross, el resultado de asignar números a las ideas, pro-

NUM

duciéndose así el concepto de idea monádica, idea diádica, etc.

Junto a las teorías pitagóricas, platónicas, neopitagóricas y neoplatónicas acerca de los números y de su relación con la realidad, la más influyente concepción del número en la edad antigua fue la de Aristóteles. Este autor está de acuerdo en no concebir la unidad como un número, "pues la unidad de medida no es una pluralidad de medidas, sino que la unidad de medida y lo uno son igualmente principios" (*Met.*, N 1, 1088 a 4-7). El número es definido como la multitud medida, y como la multitud (o multiplicidad) de las medidas: *πλήθος μεμετρημένον και πλήθος μέτρων*. Esta concepción influyó grandemente entre los escolásticos. Fue retomada especialmente por Santo Tomás, el cual concibió el número como *multitudo mensurata per unum* (*S. theol.*, I, y. 7, 4 c). Este número es, empero, el *numerus numeratus*, el cual se distingue del *numerus numerans*, que es considerado abstractamente y que concierne a la enumeración. Los escolásticos, por lo demás, trataban siempre de distinguir diversos conceptos de número. Así, por ejemplo, Duns Escoto distinguía entre el número esencial, obtenido por división de la primera unidad divina, el número natural o formal, y el número accidental; este último es el propiamente matemático. En lo que toca al número como objeto de la matemática, las ideas de los escolásticos no diferían, por lo demás, grandemente, de la clásica definición de número que encontramos en Euclides (*Elem.*, VII) y que puede parangonarse con la aristotélica: el número es *το εκ μονάδων συγκείμενον πλήθος*.

Durante el Renacimiento imperó en muchas mentes la simbología numérica de carácter platónico-pitagórico. Esta simbología no fue, empero, totalmente infecunda; cuando menos, dio alas a la idea de que la realidad puede ser representada matemáticamente y, por consiguiente, insufló los ideales de panmatematización de lo real en que han sido pródigos el pensamiento y la ciencia modernos. Ahora bien, los filósofos modernos propiamente dichos se interesaron más por la epistemología que por la ontología del número. Se discutieron así sobre todo las cuestiones

NUM

acerca de la formación del concepto de número. Dos opiniones extremas se contrapusieron: la de quienes estimaban que el concepto de número se obtenía empíricamente, por abstracción de las cosas particulares, y la de quienes consideraban que el concepto de número era enteramente apriorístico. Ahora bien, las reflexiones epistemológicas implicaban con frecuencia supuestos ontológicos. Así, los empiristas suponían muchas veces que el número carece de toda realidad extramental; los racionalistas aprioristas, que tiene alguna forma de realidad —aunque sea la realidad "ideal". Es difícil, sin embargo, encontrar representantes puros de cualquiera de las dos tendencias; aun el más extremado de los empiristas, como John Stuart Mill, roza a veces posiciones conceptualistas. Lo mismo, y a mayor abundamiento, sucede en autores como Locke, el cual estima que el número es una representación simple y que, aunque pertenece a las cualidades primarias, está tejido con las nociones proporcionadas por la representación. Un claro intento de mediación se halla en Kant y en los neokantianos. Según Kant, el número es el esquema (v.) puro de la cantidad (v.), es decir, "la unidad de la síntesis de lo diverso de una intuición homogénea en general, al introducir yo el tiempo mismo en la aprehensión de la intuición" (*K. r. V.*, A 142/B 182). El concepto de número queda colocado de este modo en el plano trascendental (v.), y en algunos autores influidos por Kant (Renouvier, Hamelin) llega a convertirse en una categoría (v.).

Los problemas epistemológicos no han sido abandonados en época más reciente, pero el antiguo problema de la "forma de realidad" del número se ha colocado de nuevo en primer plano. Dos grandes contribuciones pueden mencionarse al respecto. Una de ellas es la fenomenología de Husserl y su teoría de la objetividad ideal (v.). Otra —más influyente entre los matemáticos— es la investigación lógica realizada en la línea Frege-Peano-Russell y autores más recientes. Describiremos esta última con más detalle antes de proceder a mencionar los diferentes tipos de números admitidos por los matemáticos y las principales posiciones que todavía parecen posibles en lo

NUM

que toca a la concepción del número.

El intento de fundamentación lógica del concepto de número se halla ya en Dedekind cuando escribe que "si examinamos exactamente lo que hacemos cuando contamos un grupo o colección de cosas, nos vemos conducidos a considerar el poder del espíritu para relacionar una cosa con otra, para hacer que una cosa corresponda a otra, que una copie a la otra, como una capacidad en general sin la cual el pensamiento es imposible. Sobre esta base única, pero completamente inevitable, debe erigirse toda la ciencia del número". La operación de correlación surge asimismo en la teoría cantoriana de los conjuntos (V. CONJUNTO, INFINITO). Pero se halla sólo claramente en Frege (1884) y (descubierta con independencia de éste) en Russell (1901). Usaremos aquí de preferencia las formulaciones de este autor. Según Russell, el número resulta en principio del modo de agrupar ciertas clases. Así, por ejemplo, todas las clases compuestas de cuatro miembros son agrupadas bajo el número 4. Pero como no puede presuponerse que se cuenten las clases sin saber del número, es mejor establecer si dos clases, A y B, tienen el mismo número de miembros. Se establece esto mediante la correlación uno a uno de cada miembro de una clase con cada miembro de otra clase similar. Dos clases finitas tienen el mismo número de miembros si son similares, es decir, si hay entre los miembros de cada clase una relación biunívoca. Por ejemplo, 0 es el número de las clases que no tienen ningún miembro (clase nula); 1 es el número de las clases que tienen un solo miembro; 2, de las clases que tienen 2 miembros, y así sucesivamente. En general, el número de una clase es la clase de todas las clases similares a la misma. O, si se quiere, el número es "algo que es el número de alguna clase". Esta definición parece circular pero no lo es; en efecto, puede definirse 'número de una clase' sin usar de la noción de número en general. No se parte, pues, del número para "aplicarlo" a una colección, sino de la correlación uno a uno en dos colecciones similares para extraer el correspondiente número. De este modo los números y las operaciones con los mismos pueden ser expresados simbólicamente. Suelen usarse a tal

NUM

efecto las notaciones proporcionadas por la lógica de las clases, por la lógica cuantificacional y por la lógica de la identidad. Así 0 puede definirse $\bar{A} \sim (\exists x) (x \in A)$; 1 puede definirse: $\bar{A} ((\exists x) (x \in A) \cdot \sim (\exists y) (\exists z) (y \neq z \cdot y \in A \cdot z \in A))$, y así sucesivamente. Pueden introducirse abreviaturas de estas complicadas notaciones, pero siempre resultará que los números serán definidos en términos de clases. Así, se consigue a la vez una fundamentación y una aclaración lógica de la idea de número. Por otro lado, la lógica proporciona los elementos necesarios para la construcción de los sistemas numéricos (lo que hoy se considera más importante en la teoría del número). Importante es al respecto la contribución de Peano, cuyo sistema contiene cinco postulados, a saber: (1) 0 es un número; (2) El sucesor de cualquier número dado es un número; (3) No hay dos números que tengan el mismo sucesor; (4) 0 no es el sucesor de ningún número; (5) Cualquier propiedad que pertenezca a 0, y también al sucesor de cualquier número que posea tal propiedad, pertenece a todos los números [o principio de inducción matemática]; y tres ideas primitivas, es decir: (1^o) 0; (2^o) número y (3^o) sucesor, las cuales son independientes de los postulados. El sistema de Peano se refiere a los números naturales. Se han propuesto asimismo postulados para otros sistemas numéricos. No podemos detenernos aquí en una cuestión de naturaleza harto técnica. Digamos sólo que es común a todos estos esfuerzos el intento de edificar por medio de elementos lógicos la teoría numérica y que ello constituye uno de los más importantes empeños de la lógica matemática contemporánea.

Los sistemas numéricos que se introducen en la matemática y que son fundamentados lógicamente por medio de una serie dada de postulados son los siguientes:

(I) El sistema de los números naturales, llamado también a veces de los enteros positivos: 0, 1, 2, 3, 4...n.

(II) El sistema de los números enteros, que incluye los positivos y los negativos: -n...-4, -3, -2, -1, 0, 1, 2, 3, 4...n.

(III) El sistema de los números racionales, que comprende los enteros negativos y positivos y las fracciones.

NUM

(IV) El sistema de los números reales, que comprende los anteriores y, además, los números irracionales, tales como $(2)^{1/2}$, π .

La serie (III) es llamada *compacta*; la serie (IV), *continua*.

(V) El sistema de los números complejos, en el cual se introducen nuevos símbolos indefinidos. Una clase importante de números complejos son los números imaginarios, de los que suele darse como ejemplo $\sqrt{-1}$.

Las posiciones todavía discutidas respecto al problema del número son simplemente las mismas que hay en la filosofía de la matemática (VÉASE). En efecto, es posible defender una posición formalista, una logicista y una intuicionista. La adopción de una de las posiciones es importante no solamente por las diferentes interpretaciones que tenemos en cada caso acerca del concepto de número, sino también por las modificaciones que introducen en la presentación de los diferentes sistemas numéricos. Estas posiciones pueden ser llamadas (latamente) ontológicas. A ellas se agregan las posiciones predominantemente epistemológicas; entre estas últimas destacaremos la radicalmente empirista, la apriorista y la conceptualista. Es común que los dos tipos de posiciones se combinen. Es también frecuente que se adopten posiciones intermedias o bien que se elijan algunas de ellas a modo de necesaria convención.

Exposiciones del concepto de número y teorías acerca del número: E. Husserl, *Ueber den Begriff der Zahl*, 1877. — G. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik, eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, 1884. — Id., id., *Grundgesetze der Arithmetik begriffsschriftlich abgeleitet*, 2 vols., 1893-1903. — R. Dedekind, *Was sind und was sollen die Zahlen?*, 1888. — Giuseppe Peano, "Sul concetto di numero", *Rivista di Matematica*, I (1899). — Peano y otros autores, *Formulaire des Mathématiques*, 1894-1908, especialmente vol. I. — B. Russell, *The Principles of Mathematics*, I, 1903, 2^a ed., 1938 (trad. esp.: *Los principios de las matemáticas*, 1951). — Id., id., *Introduction to Mathematical Philosophy*, 1919, Caps. I y II. — Whitehead-Russell, *Principia Mathematica*, t. I, 1910, 2^a ed., 1925. — E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, 1910. — H.

NUM

Rickert, "Das Eine, die Einheir und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs", *Logos*, II (1911-1912), págs. 26-78. — F. Waismann, *Einführung in das mathematische Denken. Die Begriffsbildung der modernen Mathematik*, 1936. — R. Poirier, *Le nombre*, 1938. — R. Wavre, *L'imagination du réel. L'invention et la découverte dans la science des nombres*, 1948. — R. Dubish, *The Nature of Number*, 1952. — Kurt Reidemeister, *Raum und Zahl*, 1957. — B. Goussinsky, *Continuity and Number*, 1959. — P. Greco, J. B. Grize, S. Papert, J. Piaget, *Problèmes de la construction du nombre*, 1960. — Georges Bénézé, *Le nombre dans les sciences expérimentales*, 1961. — Véase asimismo algunas de las obras lógicas citadas en la bibliografía del artículo LOGÍSTICA. — Para el concepto de número y el infinito: A. Raymond, *Logique et Mathématiques. Essai historique et critique sur le nombre infini*, 1908. — H. Bergmann, *Dos Unendliche und die Zahl*, 1913. — Obras históricas: F. C. Endres, *Die Zahl, in Mystik und Glauben der Kulturvölker*, 1935. — F. Vera, *Evolución del concepto de número*, 1929. — K. Joël, *Zur Geschichte der Zahlprinzipien in der griechischen Philosophie*, 1890. — H. Zitscher, *Philosophische Untersuchungen über die Zahl*, 1910 (Dis.). — F. A. Weber, *Die genetische Entwicklung der Zahl- und Raumbegriffe in der griechischen Philosophie bis Aristoteles und der Begriff der Unendlichkeit*, 1895. — G. Mühle, *Ein Beitrag zur Lehre von den pythagorischen Zahlen*, 1913 (véanse, además, las obras sobre el concepto pitagórico de número citadas en la bibliografía del artículo PITÁGORAS, agregando: Vermehren, *Die pythagorischen Zahlen*, 1863, y Milhaud, "Le concept du nombre chez les Pythagoriciens et les Éléates", *Revue de Métaphysique et de Morale*, I (1893), 140-56. — L. Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Étude historique et critique*, 1908. — E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, 1923. — J. Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, 1924, 2ª ed., 1933, 3ª ed., rev., 1959. — K. Staehle, *Die Zahlenmystik bei Philon von Alexandria*, 1931. — R. Achsel, *Ueber den Zahlbegriff bei Leibniz*, 1905. — G. Stammler, *Der Zeitbegriff seit Gauss*, 1926. — G. Martin, *Klassische Ontologie der Zahl*, 1956 [*Kantstudien. Ergänzungshefte* 70].

NUMINOSO. Véase OTTO (RUDOLF), SANTO.

NUÑEZ VELA (PEDRO). Véase RAMÉE (PIERRE DE LA).

NYA

NYÄYA es el nombre de uno de los seis sistemas (véase DARSANA) ortodoxos (*āstika*) de la filosofía india (v.). Su fundación se atribuye a Gautama (Gotama o Akṣapāda), siendo el texto básico de la escuela el *Nyāya-sūtra*, de Gautama, pero ha sido elaborado y modificado en el curso de los siglos por muchos autores: Vātsyāyana, Uddyotakara, Vācaspati, Udayana, Jayanta, Gangesa, Navadvīpa, etc., etc. Hay tres formas fundamentales de la doctrina: la antigua (*Brāhminā-nyāya*), la moderna (*Navya-nyāya*) —esta última a partir de Gangesa— y la sincrética (que es una combinación del sistema *Nyāya* con el *Vaiśeṣika*, en muchos respectos similares, de modo que es frecuente, ya desde el siglo XVII, presentarlos conjuntamente bajo el nombre de *Nyāya-Vaiśeṣika*). Nosotros excluirémos esta última forma de presentación y nos atenderemos al sistema *Nyaya* aislado, con particular atención a las formas "clásicas" del mismo.

Es habitual leer en tratados sobre la filosofía india que el sistema *Nyāya* es exclusivamente de índole lógica o metodológica. Ello se debe a dos motivos: a que el término *Nyaya* puede traducirse por 'lógica' o 'método', y a que en la forma moderna (*Navya-nyāya*) la lógica formal ha llegado a tener tal predominio sobre las demás partes, que ha podido justificarse la identificación de *Nyaya* con 'escuela de lógica'. Como hemos visto en el artículo Lógica, además, la escuela *Navya-nyāya* ha percibido tan claramente las exigencias de la formalización lógica que ha podido elaborar algunos problemas en forma traducible al moderno lenguaje simbólico. Sin embargo, tomada en conjunto, la doctrina *Nyaya* no es sólo lógica y metodológica: incluye una elaborada teoría del conocer, una teoría sobre el universo físico y una teoría sobre la divinidad, todo ello basado en un propósito último: el de la liberación (véase MOKṢA). Lo único que ocurre es que el punto de vista adoptado sobre este conjunto es predominantemente lógico-metodológico; se trata de elaborar desde este ángulo (y usando, por lo demás, un concepto más amplio de 'lógica' y 'método' del que suele emplearse en las filosofías occidentales, especialmente las modernas) lo que puede saberse acerca de la realidad para

NYA

decidir lo que cabe hacer frente a ella.

Nos limitaremos a destacar algunos elementos fundamentales de la doctrina. Aunque aplicada al conjunto de la realidad, establece un cierto número de temas (*padārtha*) que circunscriben "aquello de que se trata". Hay dieciséis *padārtha*: (1) modos de conocimiento (a veces se habla de "pruebas" o "evidencias"); (2) objetos de conocimiento (o lo que se prueba); (3) duda; (4) finalidad de la operación; (5) hecho seguro; (6) doctrina cierta; (7) proposiciones que forman la inferencia; (8) argumento hipotético; (9) obtención de la verdad; (10) discusión en vista de la obtención de la verdad; (11) discusión puramente verbal; (12) crítica meramente negativa; (13) sofismas en la inferencia; (14) ambigüedad; (15) objeción innecesaria y (16) admisión de que el adversario ha probado lo contrario de lo que uno había defendido. Debe observarse que no se trata solamente de problemas a debatir, sino también de modos mediante los cuales está articulada la realidad. Se ha dicho por ello que la doctrina *Nyaya* puede ser calificada —en términos de la filosofía occidental— de "realismo lógico". En la doctrina *Nyaya* clásica por lo menos, la lógica no es sólo un lenguaje elegido para hablar acerca de la realidad, sino la realidad misma en tanto que es objeto de análisis lógico (y metodológico). En todo caso, lo que se prueba se da por supuesto como verdadero en vez de preguntarse por las condiciones de toda verdad en cuanto verdad.

La *padārtha* (1) es objeto de muy detenido examen. Varios tipos de conocer son examinados: percepción, inferencia, comparación y testimonio. Cada uno de estos tipos de conocer es clasificado a su vez en múltiples formas, analizándose su validez o falta de validez. Particular atención se presta a la inferencia, a sus fundamentos y a sus falacias; se elabora al respecto una compleja doctrina lógica, que incluye un estudio de la estructura de diversos razonamientos y de los motivos que hacen aceptable un razonamiento en virtud de su mera forma.

La *padārtha* (2) distribuye los objetos del conocimiento y señala las articulaciones reales del universo. Su

NYA

contenido es una cosmología, pero entendiéndola en un sentido muy amplio, pues incluye —y examina con más atención que ningún otro objeto— un estudio del yo y de sus actividades. El yo es concebido de un modo substancial, pero su substancia no es del mismo tipo que el de las realidades meramente físicas, tales como la tierra, el agua, el aire, el fuego, el espacio, el tiempo, etc., que son asimismo substancias, pero con cualidades perceptibles por los sentidos. La distribución de los objetos del conocimiento implica algo muy semejante a una doctrina de las cate-

NYA

gorías y una ontología: problemas como los de la naturaleza de los atributos, de los universales, de la individualidad, de las relaciones reales, etc., son temas de preocupación por parte de los pensadores de la doctrina *Nyāya*, si bien en las partes más "clásicas" de la doctrina aparecen con frecuencia sólo insinuados; de hecho, el estudio de las categorías generales de lo real fue emprendido con detalle sólo por la doctrina *Vaiśeṣika*, y luego por el sistema ecléctico *Nyāya-Vaiśeṣika*. En cuanto a la doctrina de la divinidad, está enlaza-

NYA

da en el sistema *Nyāya* con la doctrina del yo; por lo demás, el sistema se ocupa menos de la descripción de la naturaleza de la divinidad que del estudio de los diferentes argumentos para probar su existencia.

Véase bibliografía de FILOSOFÍA INDIA. — Manikana, A *Navya-Nyāya Manual*, 1960. Ed. (con trad. inglesa) por E. R. Sreekrishna Sarma. — Sobre la teoría del conocimiento del sistema *Nyāya*: S. C. Chatterjee, *The Nyāya Theory of Knowledge*, 1950. — Sobre la lógica *Navya-nyāya*: D. H. H. Ingalls, *Materials for the Study of Navya-nyāya Logic*, 1951 [Harvard Oriental Series, 40].