JOSE FERRATER MORA

DICCIONARIO DE FILOSOFIA



MONTECASINO

P

P. 1. En la lógica tradicional la letra mayúscula 'P' es usada para representar el predicado en el esquema del juicio o de la proposición que sirve de conclusión en un silogismo. Así, por ejemplo: 'P' en 'Todos los S son P'; 'Algunos S son F. La misma letra sirve para representar el sujeto en el esquema de los juicios o proposiciones que sirven de premisa mayor o menor en un silogismo. Así, por ejemplo, 'P' representa el sujeto en la premisa mayor de los esquemas que corresponden a la segunda y a la tercera figuras (véase FIGURA).

2. En la lógica sentencial la letra minúscula '*p* es usada para simbolizar *sentencias*. '*p* representa un enunciado declarativo y es llamada *letra sentencial*. Otras letras usadas a este efecto son *'q'*, *'r'*, V y todas estas letras seguidas de acento: *'p''*, *'q''* *y*, ν, *γ*; y ', *y* ', y ', etc.

PABLO (SAN), el Apóstol cristiano, judío educado en el helenismo, sustituyó, ciertamente, la Ley mosaica por la fe; pero el ambiente saturado de doctrinas helenísticas en que se desenvolvió su acción y su teología fue menos determinante de lo que parece para quien ve en todas partes la influencia griega. Todo ello, ley judía y sabiduría griega, misterio oriental y poder romano, queda disuelto en la superior unidad de una doctrina de salvación que es tal vez "escándalo para los judíos y locura para los paganos, pero potencia de Dios y sabiduría de Dios para los que son llamados, tanto judíos como griegos" (I *Cor.*, I, 23). La locura de Dios es más sabia que los hombres; la debilidad de Dios es más fuerte que los hombres. La predicación de San Pablo, que había parecido al principio, para los curiosos griegos de Atenas reunidos en el Areópago, una nueva doctrina y una nueva escuela, acabó pareciéndoles, al llegar a la resurrección de los muertos *(Hechos,* XVII, 23-32), una locura, la locura de predicar un dios desconocido que "ha fijado un día en que se juzgará al mundo según la justicia". Esta destrucción de la sabiduría de los sabios, la predicación de la cruz, puede ser, en efecto, locura para la sabiduría griega en tanto que no vaya destinada a la salvación, sino únicamente a la curiosidad, pero la predicación paulina chocaba, justamente en la época en que era hecha, con un afán de salvación de que estaban penetradas, más allá de su curiosidad, las escuelas filosóficas —los estoicos y los cínicos principalmente— y que resonó durante varios siglos en las construcciones intelectuales del neoplatonismo. Afán de salvación que, sin embargo, alcanza en la teología de San Pablo una mayor universalidad, al hacer de todos los hombres hijos de Dios por la fe en Jesucristo. La religión anunciada por San Pablo sobrepasaba así el marco de la inquietud y de la esperanza de la filosofía griega del último período, limitada a los hombres cultos y a quienes pudieran tener la suficiente fortaleza para atenerse, como Epicteto decía, a "las cosas que están en nosotros". Para San Pablo no es, en rigor, necesaria la fortaleza humana, que es debilidad, pues toda fortaleza viene de la gracia de Dios; lo que debe hacer el hombre es simplemente tener la fe y tenerla con la caridad, pues "cuando tenga el don de profecía, la ciencia de todos los misterios y todo el conocimiento, cuando tenga inclusive toda la fe necesaria para trasladar las montañas, nada tendré si no tengo caridad" (I *Cor.*, XIII, 2). La caridad es lo que no perece nunca, a diferencia de las demás cosas, de las profecías, las lenguas y el conocimiento, a diferencia de "este mundo", cuya figura pasa, y de la cual solamente se salvará, por la gracia y el poder de Dios, lo que resucitará incorruptible, la vida eterna victoriosa sobre la muerte, "el cuerpo espiritual" (I *Cor.*, XV, 45). La salvación es así, ante todo, el resultado de una fe en Jesucristo y en su resurrección, de una esperanza de que habrá, más allá de este mundo, un reino de lo imperecedero, y de una caridad que es inclusive "superior" a la esperanza y a la fe.

La interpretación de la teología de San Pablo ofrece para *el filosofo y* para el historiador de *la filosofía* varios problemas. Nos limitamos a apuntar los siguientes: (1) La influencia de la tradición helénica y en confrontación con la tradición hebraica; (2) El papel que desempeña en su doctrina la cristología; (3) El uso de la diatriba de tipo cínico-estoico y su influencia cuando menos sobre la forma de la doctrina; (4) La relación entre el pensamiento de San Pablo y algunas de las manifestaciones del sincretismo coetáneo; (5) La relación entre lo teórico y lo práctico. Algunos de estos problemas no pueden ser resueltos sin la contribución de la teología y de la historia, pero el examen filosófico puede asimismo proyectar luz sobre las cuestiones suscitadas. Desde el ángulo filosófico (1) es posiblemente el problema más importante, y es el que hemos tratado principalmente en el presente artículo.

Véase C. Ciernen, *Paulus, sein Leben und Wirken*, 2 vols., 1904. — A. T. Robertson, *Epochs in the Life of St. Paul*, 1909. — J. R. Cohu, *St. Paul in the Light of Modem Research*, 1911. — A. E. Garvie, *Studies of St. Paul and His Gospel*, 1911. — Toussaint, *L'Hellénisme et l'apôtre Paul*, 1921. — José Maria Bover, S. J., *Teología de San Pablo*. 1946. — Véase sobre todo la documentada obra de Ferdinand Prat, S. T., *La théologie de Saint Paul*, 2 vols., reed., presentada por J. Daniélou, Parte I, 1961 (trad. esp.: *La teología de San Pablo*, 2 vols., 1947; del mismo autor hay una biografía [1922] traducida al español: *San Pablo*, 1940). —

Sobre la vida de San Pablo véase también: Teixeira de Pascoäes, *San Pablo* (trad. esp., 1934). — Fray Justo Pérez de Urbel, San *Pablo*, 1944.

PABLO DE VENECIA [Paolo Veneto; Paolo Nicoletti; Paolo Nicoletto da Udine] *(ca.* 1372-1429) nació en Udine y estudió en Oxford, París y Padua. Miembro de la Orden de los Ermitaños de San Agustín, ejerció los cargos de vicario provincial y vicario general de la Orden. De 1408 a 1415 profesó en la Facultad de Artes de Padua. Acusado de mantener opiniones sospechosas en la cuestión de la relación entre là filosofía y teología, fue confinado por un tiempo en Ravena; luego, viajó por distintas ciudades hasta recalar de nuevo en Padua, donde falleció.

Suele considerarse a Pablo de Venecia como uno de los más ardientes defensores de la "vía nominal"; en todo caso, defendió la lógica occamista y terminista contra los partidarios de la *via antiqua*. Influido por los mertonianos (VÉASE), trató varias cuestiones físicas en el sentido de Swineshead y Heytesbury, pero sin aportar él mismo ninguna novedad en las cuestiones tratadas. Pablo de Venecia desarrolló asimismo ideas procedentes de la interpretación averroísta de Aristóteles, y se ocupó sobre todo de la cuestión del método del conocimiento de las cosas naturales. En este respecto presentó y defendió la necesidad de un método que incluyera tanto el descubrimiento o "invención" como las consecuencias o "notificación", en un sentido parecido al de Hugo de Siena y de varios comentaristas averroístas. En el problema de la naturaleza y función del intelecto posible en relación con el intelecto activo, Pablo de Venecia se opuso a las opiniones de Santo Tomás y de Egidio Romano y se atuvo principalmente a las tesis de Sigerio de Brabante.

Pablo de Venecia compuso en 1408 una *Summa naturalium o Summa totius philosophiae naturalis* (impresa en Venecia en 1503). En 1409 escribió una *Expositio super octo libros Physicorum Aristotelis necnon super comento Averois cum dubiis eiusdem* (impresa en Venecia en 1476). Por la misma época escribió *In libros de anima explanatio cum textu incluso singulis locis...* (impresa en Venecia en 1504). La obra más difundida de Pablo de Venecia fue su *Tractatus summularum logicae* o *Summulae logicae.*

Véase G. Rossi, *Alcune ricerche su P. V.*, 1904. — T. F. Momigliano, *P. V. e le correnti del pensiero religioso e filosófico del suo tempo*, 1907. — Bruno Nardi, *Saggi sull-aristotelismo padovano dal secólo XIV al XVI*, 1958, págs. 75-93. — Véase también bibliografía de PADUA (ESCUELA DE).

PACI (ENZO) nac. (1911) en Monterado (Ancona, Italia), es profesor, desde 1951, en la Universidad de Pavía. Paci se ha ocupado sobre todo del problema de la existencia en relación con la cuestión del ser y de los valores. Siguiendo tendencias existenciales, y hasta existencialistas, Paci ha considerado la existencia como realidad fundamentalmente menesterosa que no puede realizarse completamente ni en el reino del ser, ni en el del pensar, ni en el de los valores, pero que a la vez hace posibles estos reinos; la existencia es contingencia y libertad frente al pensar, al ser y al valer, pero también realización de todos ellos. Esto se debe al carácter básicamente temporal e histórico de la existencia, la cual temporaliza e historiza los valores sin hacerlos por ello relativos. Hay, así, una especie de dialéctica entre lo temporal y lo no temporal que solamente la existencia puede llevar a cabo. Ahora bien, el tiempo al que se refiere Paci es fuente de posibilidad, pero también de necesidad. Esta última se funda en el carácter irreversible del tiempo, que va cercenando todas las posibilidades a la vez que las va realizando. La "necesidad" del tiempo no es la de una sustancia, sino la de una relación, o complejo de relaciones. La filosofía de la existencia de Paci culmina de este modo en una filosofía del tiempo y, en último término, en una filosofía de la "relación". Ésta no es lógica, sino ontológica, pues en la relación o sistema de relaciones se halla el fundamento de todo proceso y, por tanto, de toda realidad.

Obras principales: *Il significatodel Parmenide nella filosofia di Platone*, 1938. — *Principî di una filosofia dell'essere*, 1939. — *Pensiero, Esistenza, Valore*, 1940. — *Esistenza e imagine*, 1947. — *Ingens Sylva. Saggio su G. B. Vico*, 1949. — *Study di filosofia antica e moderna*, 1950. — *Il nulla e il problema dell'uomo*, 1950. — *Esistenzialismo e storicismo*, 1950. — *Tempo e relazione*, 1954. — *Ancora sull-esistenzialismo*, 1956. — *La filosofia contemporánea*, 1957, 3» ed., 1961, con un apéndice de G. Semerari (trad. esp.: *La filosofía contemporánea*, 1961). — *Diario fenomenológico*, 1961 [del 14-III-1956 al 22-VI-1961]. — Paci fundó en 1951 la revista bimestral *Aut-Aut*, en la que publicó una exposición de su filosofía: "Fondamenti di una sintesi filosófica", 1951, págs. 318-37, 409-25, 515-38.

PACTO. Véase CONTRATO SOCIAL.

PADUA (ESCUELA DE). Se da el nombre de "Escuela de Padua" a un movimiento filosófico y científico centrado en la Universidad de Padua y que se desarrolló durante los siglos XIV, XV y XVI. Entre otros pensadores e investigadores, este movimiento cuenta con A. Achillini, Blasio de Parma, Cayetano de Tiene, Hugo de Siena, Juan Marliani, A. Nifo, Pedro de Abano, Pablo de Venecia, N. Vernia y otros. El movimiento "culminó" en autores como J, Zabarella y C. Cremonini.

Hemos dedicado artículos a todos estos pensadores —y a algunos otros de la "Escuela" o de algún modo afines a ella— y en tales artículos puede verse el tipo de problemas tratados por los "paduanos" y los métodos usados. Aquí nos limitaremos a indicar que la Escuela de Padua se caracterizó en general por desinteresarse de los problemas teológicos, por lo menos en el sentido y en la manera en que tales problemas eran tratados coetáneamente por los teólogos de la Sorbona, en París, y por interesarse grandemente en cuestiones del conocimiento de la Naturaleza, método científico y ciertas disciplinas, como, y especialmente, la medicina. Los pensadores de la Escuela de Padua estaban muy cerca de las concepciones defendidas por el llamado "averroísmo latino", y han sido considerados con frecuencia como "averroístas" o, mejor dicho, como "aristotélicos averroístas". En efecto, paduanos y aristotélicos averroístas son a menudo expresiones sinónimas. Además del averroísmo latino, ejerció gran influencia sobre muchos de los pensadores e investigadores de la Escuela de Padua la investigación física tal como había sido realizada por los mertonianos (v.) y también por algunos de los investigadores de la llamada "Escuela de París", especialmente por Nicolás de Oresme. Desde el punto de vista filosófico, los pensadores de la Escuela de Padua representan un nuevo modo de ver el aristotelismo

— un aristotelismo "naturalista", a diferencia del aristotelismo "teológico". Con ello dichos pensadores hicieron de Aristóteles un precursor de la ciencia moderna de la Naturaleza en ver de convertirlo en obstáculo para el desarrollo de tal ciencia. A diferencia de muchos humanistas se halla en los paduanos una insistencia en el carácter impersonal y universal del sujeto cognoscente ("el alma"), así como una cierta tendencia a considerar la Naturaleza panteísticamente.

Se ha discutido a veces si Pomponazzi (v.) debe considerarse o no como uno de los "paduanos"; en todo caso, algunas de sus tesis se hallan muy cerca del aristotelismo paduano. Por lo demás, la "Escuela de Padua" ha sido a veces llamada "Escuela de Padua y de Bolonia", a causa de la estrecha relación intelectual entre estas dos ciudades. Algunas veces, sin embargo, se considera la "Escuela de Bolonia" como "opuesta" a la "Escuela de Padua", por ser la primera —en la que se destacó Pomponazzi— aristotélica alejandrinista (véase ALEJANDRINISMO) más bien que averroísta.

Entre los escritos sobre la Escuela de Padua propiamente dicha destacamos: Francesco Florentino, *Pietro Pomponazzi. Studi storici sulla scuola bolognese e padovana nell secólo XVI,* 1868. — Bruno Nardi, John Herman Randall, Jr. *et al, Averroismo e aristotelismo "alessandrino" padovano,* 1954. — Bruno Nardi, *Saggi sull'Aristotelismo padovano dal secólo XIV al XVI,* 1958. — John Hermán Randall, Jr., *The School of Padua and the Emergence of Modern Science,* 1960 [Studies del Istituto Filosófico Columbiano-Padovano, χ 1]. — John Hermán Randall, Jr., P. Q. Kristeller *et al.*, "Aristotelismo padovano e filosofia aristotélica", en *Actas* del XII Congreso Internacional de Filosofía, vol. I, 1960.

PALÁGYI (MENYHÉRT [MELCHOR]) (1859-1924) nació en Paks (Hungría), profesó durante breve tiempo en Kolozsvár y se trasladó a Alemania, falleciendo en Darmstadt.

Palágyi ejerció en su tiempo, sobre todo por el carácter anticipador de algunas de sus doctrinas, una influencia que suele ser hoy poco conocida. Ella se desarrolló sobre todo en el campo de la lógica y de la teoría del conocimiento, así como en el de la crítica nocional de las ciencias. Su antipsicologismo, menos pronunciado que el de Bolzano y el de la fenomenología, pero coincidente en muchos puntos esenciales con el de estas tendencias, no le obligó a defender un dualismo o pluralismo de capas ontológicas; por el contrario, Palágyi manifestó desde el principio una fuerte tendencia monista, a su vez afín a varias conclusiones del inmanentismo de la época, pero en lo fundamental erigido sobre distintos supuestos. Una teoría descriptiva de la conciencia y de los "actos" de la conciencia estaba no solamente en la base de su epistemología, sino también en la base de una "nueva teoría del espacio y del tiempo", de una "metageometría" muy próxima a los desarrollos posteriores de la teoría de la relatividad —sobre todo de la interpretación crítico-filosófica de la misma—, especialmente en lo que concierne a un sistema cuatridimensional de coordenadas. Esto representó el fundamento de una filosofía de la Naturaleza destinada a dilucidar las relaciones entre las distintas ciencias, especialmente entre biología, psicología y física o mecánica. Palágyi distinguía al respecto entre procesos vitales no mecánicos y procesos psíquicos, cuyo carácter fundamental, la discontinuidad, revertía a la vez sobre el ámbito entero de la conciencia y permitía explicar una noción que, como la de fuerza, parecía no poder enmarcarse dentro de ningún cuadro de ideas mecanicistas.

Obras: *Neue Theorie des Raumes und der Zeit. Entwurf einer Metageometrie,* 1901 [trad. alemana y ampliación del trabajo titulado "Tér és idő új elmélete", publicado en *Athenaeum,* 1901, págs. 533-49] *(Nueva teoría del espacio y del tiempo. Bosquejo de una metageometría).* — *Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik,* 1902 *(La lucha entre los psicologistas y los formalistas en la lógica moderna).* — *Kant und Bolzano,* 1902. — *Die Logik auf dem Scheidewege,* 1903 *(La lógica en la encrucijada).* — *Az ismerettan alapvetése,* 1904; en trad. alemana: *Grundlegung der Erkenntnislehre,* 1904 *(Fundamentos de teoría del conocimiento).* — *Theorie der Phantasie,* 1908. — *Naturphilosophische Vorlesungen über die Grundprobleme der Lebens und des Bewusstseins,* 1908, 2ª ed., 1924 *(Lecciones filosófico-naturales sobre los problemas fundamentales de la vida y de la conciencia).* — *Die Relativitätstheorie in der modernen Physik,* 1904 *(La teoría de la relatividad en la física moderna). Wahrnehmungslehre,* 1925 *(Teoría de la percepción;* obra póstuma). — — Edición de obras selectas: *Ausgewählte Werke,* con introducción de Ludwig Klages (que recibió algunas influencias de Palágyi): 3 vols., 1924-1925. — Véase A. Wurmb, *Darstellung und Kritik der logischen Grundbegriffen der Naturphilosophie Melchior Palágyis,* 1931. — L. W. Schneider, *Der erste Periode im philosophischen Schaffen M. Palágyis,* 1942.

PALINGENESIA, renovación, regeneración o renacimiento, se llama a toda reaparición periódica de los mismos hechos, de las mismas vidas o de las mismas almas. La palingenesia era admitida, entre otros, por los pitagóricos y por los estoicos. En los primeros la creencia en la palingenesia de las almas constituye la base para la afirmación de la palingenesia de los mundos. En los segundos, en cambio, la creencia en una palingenesia o eterno retorno (VÉASE) de los mundos permite afirmar la existencia de una palingenesia de las almas.

En su obra *La Palingénésie philosophique ou Idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants* (1769), Charles Bonnet defendía la persistencia de la substancia pensante a través de la regeneración de los cuerpos, regeneración que se hacía posible gracias a sus gérmenes indestructibles. La palingenesia permitía a Bonnet acordar su creencia en la inmortalidad con el materialismo a que le conducían sus análisis psicofisiológicos. Mas esta palingenesia no tenía sólo un carácter de explicación del universo o de justificación de una creencia religiosa; en rigor, constituía el tránsito a una doctrina social que culminaba en la idea de un progreso continuo y en la esperanza de la evitación de una decadencia. De hecho, la palingenesia puede entenderse asimismo en el sentido de una creencia en la persistencia de la humanidad a través de los ciclos históricos, tal como fue establecida por Vico y, bien que con distintos supuestos, la formuló Pierre Simon Ballanche (1776-1874: *La Palingénésie sociale,* 1827). La sociedad es en tal caso el elemento que persiste a través de los na-

cimientos y de las decadencias históricas, las cuales conservan siempre los gérmenes que resucitarán y se desarrollarán en las posteriores formaciones sociales.

La noción de palingenesia (de la Humanidad) fue propuesta asimismo por Vincenzo Gioberti (VÉASE), Según este autor, la paligenesia, es decir, el "Renacimiento final", nunca completamente alcanzado, de la Humanidad, tiene que llevarse a cabo por medio de la potenciación de todas las facultades humanas y por medio de la gradual transformación de lo sensible en realidad inteligible.

PAMPSIQUISMO. El pampsiquismo afirma que el fondo de la realidad es de naturaleza psíquica y que, por lo tanto, las cosas no son sino manifestaciones de este psiquismo fundamental. El pampsiquismo es común a múltiples doctrinas, pero cabe distinguir en su mismo seno orientaciones muy diferentes de acuerdo con lo que es concebido en cada caso como psique. Así, el pampsiquismo de los primeros jonios es de índole muy distinta del hilozoísmo científico moderno representado por Haeckel, así como el llamado pampsiquismo de Leibniz debe ser distinguido del de Goethe o Lotze. Las diferencias se basan sobre todo en la misma idea de la realidad psíquica, desde la simple animación o vivificación hasta la identificación de todas las cosas y fenómenos con entidades dotadas de mayor o menor conciencia y hasta la concepción que sostiene el primado del espíritu activo.

Puede hablarse, en todo caso, de una corriente pampsiquista que atraviesa como una constante la historia de la filosofía. Dentro de ella están los presocráticos, por lo menos en la medida en que sustentaron el llamado hilozoísmo o concepción de la materia como realidad animada; los que con más extremo radicalismo han defendido la idea de un alma del mundo y, sobre todo, han concebido el mundo como un animal viviente o vivificado, el llamado ζῷον ἔμψυχον; los que han sustentado el carácter animado y divino de los astros. Todas estas últimas corrientes, activas especialmente en la época del helenismo, parecieron resurgir durante el Renacimiento, cuando la concepción organológica del mundo predominó sobre

otras (sobre la "jerárquica", la "mecánica", la "lógica", etc.).

Entre los autores en quienes pueden rastrearse doctrinas pampsiquistas o que defienden un completo pampsiquismo puede citarse a Paracelso, Cardano, Campanella, Telesio y Bruno. Especialmente se menciona como autores pampsiquistas a los van Helmont —J. B. van Helmont y F. H. van Helmont— (VÉANSE), a Robert Fludd (1574-1637) y a Francesco Patrizzi (1529-1597), el cual, además, tituló "Panpsychia" una parte de su *Nova de universis philosophia* (1593). En general, pueden ser considerados como pampsiquistas los autores "vitalistas", que defienden una doctrina como la del *arqueus* o una doctrina como la de las "ideas operadoras". La primera de estas doctrinas fue defendida, entre otros, por Paracelso (VÉASE); la segunda, por Marcus Marci von Kronland (1595-1667), especialmente en sus obras *Idearum operatricium, seu hypotyposis et delectio illius occultae virtutus, quae semina foecundat* y *Philosophia vetus restituta*. Para este último autor, las ideas operadoras (u opératrices) son *ideae seminales*.

También pueden ser considerados como pampsiquistas los autores que han elaborado la doctrina de las llamadas "naturalezas plásticas" (véase PLÁSTICO). Tal es el caso de Henry More y de Ralph Cudworth. Es a veces difícil saber si "lo psíquico" en tales doctrinas pampsiquistas es propiamente "psíquico" (o "anímico") o bien "espiritual", es decir, si se funda en ideas orgánico-vitales o en ideas "espirituales", o ambas a un tiempo.

Puede asimismo hablarse de tendencias pampsiquistas en Leibniz, en parte en Schelling y con mayor proporción en Fechner, para quien la animación del todo es una de las caras —la cara "diurna"— que ofrece la consideración total de la Naturaleza. Más difícil es considerar como pampsiquistas en el sentido clásico a doctrinas vitalistas como la de Hans Driesch, pues aunque el principio de animación sea aquí de naturaleza vital y "orgánica", excluye la ingenua plasticidad de lo natural tal como la defendió Haeckel, que no por azar ha sido frecuentemente comparado con los presocráticos si no en el método seguido sí cuando menos en su conclusión.

Véase A. Rau, *Der moderne Pampsychismus*, 1904. — Rudolf Eisler, "Die Theorie des Pampsychismus" *Zeitschrift für den Ausbau der Entwicklungslehre*, I. — A. Jeandidier, *Le pampsychisme vital*, 1954. — Philip Merlan, *Menopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neo-Aristotelian and Neo-Platonic Tradition*, 1963.

PANCALISMO. El filósofo norteamericano J. Mark Baldwin (v.) calificó así a su propia doctrina, según la cual la aparente irreductibilidad entre lo mecánico y lo vital, psíquico o espiritual, entre lo genético y lo agenético, es decir, entre las categorías de la evolución y las de la cantidad se soluciona mediante las categorías estéticas. En la contemplación estética y en la información estética de la realidad entera se halla, según Baldwin, la superación de las mencionadas antinomias y, por lo tanto, la eliminación de la tensión existente entre la experiencia y la abstracción. La verdad suprema es, según ello, la belleza suprema, la completa sumisión de lo real a la categoría de lo bello. Sólo de este modo se evitan las dos desviaciones fundamentales en la comprensión de lo real: aquella que reduce lo mecánico a lo vital —punto de vista genético— y aquella que reduce lo vital a lo mecánico — punto de vista agenético. Pues aun cuando el punto de vista genético ofrece cierta superioridad sobre el opuesto, el hecho es que tampoco es legítimo reducir éste al primero. El pancalismo es, según Mark Baldwin, un "afectivismo constructivo" y muestra "el camino por el cual puede ser informado el sentimiento, no como algo que permanece ciego, sino como algo que ve todas las cosas *sub specie pulchritudinis*". Por eso "en la contemplación y completo goce de un objeto en tanto que hermoso, lo que aprehendemos incluye todos los aspectos bajo los cuales el objeto puede ser estimado realmente existente y de un valor real" (*Genetic Theory of Reality*, 1915, pág. 318). También la filosofía de Ravaisson y más particularmente aun la de Lachelier podrían ser llamadas en cierto modo pancalistas en tanto que afirman que la unidad teleológica de cada ser es su propia realidad y en tanto que terminan por sustentar que esta reali-

dad no es ya simplemente la verdad, sino la belleza.

Véase, sobre todo, de J. Mark Baldwin, *Thought and Things or Genetic Logic* (I. *Functional Logic or Genetic Theory of Knowledge*, 1906; II. *Experimental Logic, or Genetic Theory of Thought*, 1908; III. *Interest and Art*, 1911) y *Genetic Theory of Reality, being the Outcome of Genetic Logic, as Issuing in the Aesthetic Theory of Reality called Pancalism*, 1915. — Otras obras de J. Mark Baldwin en la bibliografía sobre este filósofo. — Sobre el pancalismo véase André Lalande, "Le Pancalisme", *Revue philosophique*, LXXV (1915), 481-512.

PANECIO (*ca.* 185-110/109 antes de J. C.), nacido en Rodas, fue uno de los más significados representantes del llamado estoicismo medio (véase ESTOICOS). Durante su estancia en Roma, antes de ser escolarca en Atenas (a partir de 129), Panecio se relacionó con prominentes figuras de la aristocracia y la intelectualidad romanas (Lelio, Scaevola, Rutilio Rufo, Estilón —maestro de Varrón— y Escipión), entre las cuales difundió no solamente las doctrinas estoicas, sino gran parte de la tradición intelectual griega. Las huellas de la influencia de Panecio pueden perseguirse en diversos escritos romanos. Así, por ejemplo, la distinción por Scaevola de la teología en poética, filosófica y política (distinción que San Agustín examinó en su *Ciudad de Dios)* procede de Panecio. También las ideas expuestas por Cicerón en los dos primeros libros del tratado *Sobre los deberes* tienen su origen en ideas del filósofo estoico. Aunque el núcleo de estas ideas deriva del estoicismo antiguo, Panecio introdujo en él muchas modificaciones. En lo que toca a la cosmología, rechazó la doctrina del fuego que todo lo devora y reconstruye. En lo concerniente a las doctrinas políticas, se basó en gran parte en doctrinas platónicas y aristotélicas; lo mismo ocurrió en su psicología y en la división de las facultades del alma. Desde el punto de vista ético, insistió considerablemente menos que los antiguos estoicos en el ideal de la apatía y considerablemente más que ellos en el papel fundamental que desempeñan los bienes externos —recta y moderadamente usados— para la obtención de la felicidad y de la paz del espíritu. Característica muy acusada de la actitud de Panecio fue el humanismo universalista. Este humanismo estaba basado en la tesis de que el hombre debe vivir conforme a su propia naturaleza, pero que la naturaleza individual no es incompatible, sino siempre coincidente, con la naturaleza universal. Pues la naturaleza que alienta en el fondo del ser humano no es el conjunto de los instintos animales; es la posibilidad que el hombre tiene de transformar estos instintos en actividades superiores, a la vez racionales y universales. El humanismo universalista de Panecio no era, por otro lado, dogmático; por el contrario, contra toda opinión fija predicaba el filósofo la necesidad de introducir una duda moderada. La razón teórica debe por ello, según Panecio, subordinarse con frecuencia a la razón práctica, la única que es capaz de tener en cuenta la diversidad y el carácter cambiante de los hechos.

Véase la edición de Fowler: *Panaetii et Hecatonis librorum fragmenta collegit praefationibus illustravit Haroldus N. Fowler*, 1885, así como, de R. Philippson, "Panaetiana" *Rheinischens Museum*, LXXVII (1929), 337-60. — Nueva ed. de fragmentos por M. van Straaten, *Panetii Rhodii Fragmenta*, 1952; nueva ed., 1962 [Philosophia antiqua, 5]. — Sobre Panecio véase (además de las obras sobre el estoicismo en general, y sobre el estoicismo medio, señalados en la bibliografía del articulo ESTOICOS), U. von Wilamowitz-Moellendorff, "Panaitios" (en *Vorträge und Aufsätze*, II, 4ª ed., 1926). — R. Philippson, "Das Sittlichschöne bei Panaitos", *Philologus*, LXXXV (1930), 357-413. — B. N. Tatakis, *Panétius de Rhodes, le fondateur du moyen stoïcisme, sa vie et son oeuvre*, 1931. — Lotte Labowski, *Die Ethik des Panaitios. Untersuchungen zur Geschichte des Décorum bei Cicero und Horaz*, 1934. — G. Ibscher, *Der Begriff des Sittlichen in der Pflichtenlehre des Panatios*, 1934. — Modestus van Straaten, *Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition des fragments*, 1946.

PANENTEÍSMO. Véase KRAUSE (KARL CHRISTIAN FRIEDRICH).

PANLOGISMO es la doctrina según la cual la realidad está enteramente penetrada por el logos, es decir, es completamente inteligible. El panlogismo no debe confundirse con el racionalismo, que se limita a establecer el primado de la razón, en tanto que el primero identifica, como Hegel ha declarado explícitamente, lo racional con lo real y lo real con lo racional, haciendo de ambos un mismo y único ser. Sin embargo, ni el término 'panlogismo' aclara lo fundamental del pensamiento de Hegel ni tampoco puede aplicársele unilateralmente. Por un lado, la identificación de lo real con lo racional no es simplemente la identificación de la realidad con la razón abstracta; por el contrario, lo típico del hegelianismo es su continuo esfuerzo para introducir lo concreto en lo racional y para convertir las aparentes desviaciones de la pasión en "ardides de la razón". De lo contrario, no se comprendería por qué Hegel niega que su sistema pueda ser gratuitamente confundido con la identificación lógico-ontológica de la escuela de Wolff. Por otro lado, Hegel trasciende con frecuencia el simple punto de vista panlogista, el cual no sería, según sostiene Croce, más que una manifestación de lo muerto que hay en su filosofía, en contraposición con lo vivo, con lo que se trata de restaurar por poseer un contenido de verdad eterna.

F. Olgiati, *Il panlogismo hegeliano. Appunti delle lezioni di storia della filosofia*, 1946.

PANSOMATISMO. Véase KOTARBINSKI (T.), REÍSMO.

PANTEÍSMO. Según S. E. Boehmer *(De pantheismi nominis origine et usu et notione* [1851], *apud* R. Eucken, *Geschichte der philosophischen Terminologie* [1879, reimp., 1960], págs. 94, 173), el término 'panteísta' (*Pantheist*) fue usado, por vez primera, por John Toland en su obra *Socinianism Truly Stated* (1705), y el término 'panteísmo' (*Pantheism*) por el adversario de Toland, J. Fay, en su *Defensio religionis* (1709). Toland usó el vocablo *Pantheisticon* en su obra del mismo título, publicada (bajo pseudónimo) en 1720. Tanto Toland como Fay entendían por 'panteísta' el que cree que Dios y el mundo son la misma cosa, de modo que Dios no tiene ningún ser fundamentalmente distinto del del mundo, y por 'panteísmo' la correspondiente creencia, doctrina o filosofía. Aunque el nombre es moderno, la creencia o doctrina no lo son tanto; la identificación de Dios con el mundo ha sido afirmada, o dada por supuesta, en

varias doctrinas del pasado, tanto orientales (especialmente en la India) como "occidentales" (en Grecia, Roma, la Edad Media). Ello no significa que el panteísmo pre-moderno sea igual que el moderno; en rigor, ciertas doctrinas no modernas, orientales y "occidentales", no son rectamente entendidas cuando se las califica de "panteístas" por la sencilla razón de que su "panteísmo" no identifica a Dios con el mundo, sino que parte de una unidad previa que no es posible desgajar en los dos aspectos "Dios" y "mundo". Por ejemplo, es dudoso que sean propiamente panteístas las doctrinas de los presocráticos, o el neoplatonismo — o si siguen siendo calificadas de "panteístas" hay que entenderse entonces sobre el peculiar significado de este término. Sería, pues, mejor, cuando se trata del "panteísmo" pre-moderno, o no usar el vocablo o usarlo sólo con cualificaciones. En general, es más adecuado confinar el panteísmo al "panteísmo moderno".

Tomado de un modo general, como una ideología filosófica, y especialmente como una "concepción del mundo" por medio de la cual pueden filiarse ciertas tendencias filosóficas, puede llamarse "panteísmo" a la doctrina que, enfrentándose con los dos términos, "Dios" y "mundo" —no, por tanto, previamente a ellos— procede a identificarlos. El panteísmo es en este sentido una forma de monismo, o por lo menos de ciertos tipos de monismo (v.). Ahora bien, el panteísmo ofrece diversas variantes. Por un lado, puede concebirse a Dios como la única realidad verdadera, a la cual se reduce el mundo, el cual es concebido entonces como manifestación, desarrollo, emanación, proceso, etc. de Dios — como una "teofanía". Este panteísmo es llamado "panteísmo acosmista" o simplemente "acosmismo". Por otro lado, puede concebirse al mundo como la única realidad verdadera, a la cual se reduce Dios, el cual suele ser concebido entonces como la unidad del mundo, como el principio (generalmente, "orgánico") de la Naturaleza, como el fin de la Naturaleza, como la autoconciencia del mundo, etc. Este panteísmo es llamado "panteísmo ateo" o "panteísmo ateísta". Max Scheler ha calificado el primer panteísmo de "panteísmo noble" y el segundo de "panteísmo vulgar", y ha manifestado que hay en el curso de la historia una cierta tendencia a pasar del primero al segundo (Vom *ewigen im Menschen*, 2ª ed., 1933, pág. 290). En ambos casos el panteísmo tiende a la afirmación de que no hay ninguna realidad trascendente y de que todo cuanto hay es inmanente; además, tiende a sostener que el principio del mundo no es una persona, sino algo de naturaleza impersonal — con lo cual se da una estrecha relación entre panteísmo en sus varias formas e impersonalismo (VÉASE). Puede también hablarse de variantes del panteísmo de acuerdo con ciertas formas "históricas". Si suponemos que puede aplicarse también el nombre 'panteísmo' a doctrinas que tienen otras características más fundamentales, podremos entonces hablar del panteísmo de los estoicos, del panteísmo neoplatónico, del panteísmo averroísta, de diversas formas de panteísmo más o menos "emanatista" (Escoto Erigena, Eckhart, Nicolás de Cusa, etc., aunque debe advertirse que las "acusaciones" de panteísmo que han sido formuladas contra algunas de las citadas doctrinas, especialmente las de los autores últimamente mencionados, son muy debatibles o, en todo caso, han sido objeto de muchas discusiones).

Ha sido usual en la época moderna considerar la filosofía de Spinoza como el más eminente y radical ejemplo de doctrina panteísta, a causa del sentido del famoso *Deus sive Natura* ("Dios o Naturaleza") spinoziano. Sea o no panteísta (y, al parecer, "acosmista") la doctrina de Spinoza, lo cierto es que en torno a la misma se armaron innumerables debates. Por lo pronto, fue muy corriente en los siglos XVII y XVIII, inclusive por parte de autores que sentían por Spinoza gran admiración, "huir" de él —y "acusarlo"— a causa de los "peligros" en que podía hacer incurrir su panteísmo, o supuesto panteísmo. Tal fue el caso, entre otros, de Leibniz y Bayle. A fines del siglo XVIII volvió a la escena el "caso Spinoza" y, con ello, "el problema del panteísmo" en la famosa "disputa del panteísmo" *(Pantheismusstreit)*. Los momentos principales de la disputa fueron los siguientes. En sus *Briefe an Moses Mendelssohn über die Lehre des Spinoza* [1785] (*Cartas* a M. M. *sobre la doctrina de Spinoza*), Jacobi acusó a Lessing de panteísmo. Mendelssohn —que había ya antes puesto de relieve la posibilidad de conciliar el panteísmo con una actitud religiosa y moral— contestó con su *Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings* [1876 (postumo, ed. Engel)] *(M. M. a los amigos de Lessing)*, defendiendo a Lessing contra las acusaciones de Jacobi. Jacobi contestó a su vez con su F. *H. Jacobi wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lesings* [1786] (*F. H. J. contra las acusaciones de M. en su escrito a los amigos de L.*). Estos y otros escritos se publicaron luego en un volumen (Cfr. bibliografía) que puso "la disputa del panteísmo" ante los ojos del "público". El interés por "la cuestión del panteísmo" siguió viva luego por las polémicas en torno a Fichte y a Hegel, a quienes se ha acusado asimismo, con razones más o menos válidas, de panteísmo.

Obras sobre el panteísmo, y especialmente sobre historia del panteísmo: G. Weissenborn, *Vorlesungen über Pantheismus und Theismus*, 1850. — A. Jundt, *Histoire du panthéisme populaire au moi/en âge et au XIV siècle*, 1875. — C. E. Plumptre, *General Sketch of the History of Pantheism*, 2 vols., 1878. — W. Deissenberg, *Theismus und Pantheismus*, 1880. — Schuler, *Der Pantheismus*, 1884. — W. Dilthey, "Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, N. F., XIII (1900), 307-60, 445-82, reimp. en *Gesammelte Schriften*, II). — J. Picton, *The Religion of the Universe*, 1904. — P. Siwek, *Spinoza et le panthéisme relifieux*, 1937.

El volumen con los escritos de la "disputa del panteísmo", se titula *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, reed. por H. Scholz, 1916. — Véase al respecto H. Hölters, *Der spinozistische Gottesbegriff bei M. Mendelssohn und F. H. Jacobi und der Gottesbegriff Spinozas*, 1938 (Dis.).

PANTELISMO o panthelismo se llama a la teoría según la cual todo es voluntad (θέλος). El pantelismo se diferencia del voluntarismo en un sentido análogo a como el panlogismo se distingue del racionalismo. Sólo la doctrina de Schopenhauer puede calificarse propiamente de pantelista. Sin embargo, el pantelismo de Schopenhauer no equivale, como el mismo

filósofo se complace en señalar, a un panteísmo de la Voluntad. Primeramente, mientras el Dios de los panteístas es una entidad desconocida, la Voluntad es lo que mejor conocemos y lo que nos es dado inmediatamente. En segundo lugar, el Dios panteísta se autodespliega por pura magnificencia, mientras la Voluntad "llega en su objetivación a conocerse a sí misma, lo cual le permite negarse y realizar la conservación y la salvación". En tercer lugar, Schopenhauer sostiene que parte de la experiencia y de la conciencia de sí para llegar a la Voluntad, eligiendo un procedimiento ascendente o analítico en vez del procedimiento descendente o sintético de los panteístas. En cuarto lugar, el mundo tal como lo concibe Schopenhauer no excluye la posibilidad de otra existencia, "quedando mucho margen para lo que se designa negativamente con el nombre de negación de la voluntad de vivir"; no se considera, pues, el mundo como el mejor de todos los posibles, lo que equivaldría a negarse a buscar otra cosa. Finalmente, mientras para los panteístas el mundo real o como representación es manifestación de un Dios que reside en él, en Schopenhauer el mundo como representación nace *per accidens* (Cfr. *Welt.*, Sup. VI, L). — Puede llamarse también pantelismo (pero no panthelismo) a la doctrina según la cual todo es finalidad (τέλος).

PAOLO VÉNETO. Véase PABLO DE VENECIA.

PARA SÍ. Véase HEGEL, SARTRE, SER.

PARACELSO (AUREOLUS THEOPHRASTUS o PHILIPPUS THEOPHRASTUS BOMBAST VON HOHENHEIM) (1493-1541) nac. en Maria-Einsiedeln (Suiza), estudió en Alemania, Italia y Francia, se estableció como médico y cirujano en Estrasburgo, ejerció la medicina desde 1526 a 1528 en Basilea, y a partir de 1529 viajó sin cesar (Alsacia, Nuremberg, St. Gallen, Ausgburgo, Viena, Salzburgo, donde murió) difundiendo sus ideas reformadoras científicas (especialmente médicas), filosóficas y teológicas. Paracelso es considerado como uno de los representantes típicos de la mezcla de naturalismo panteísta y mística especulativa vigente durante un cierto período del Renacimiento. La ciencia fundamental es, según Paracelso, la medicina, en la cual se unen de un modo completo el conocimiento de la Naturaleza y el arte de manipularla. En la medicina se ve claramente que sin el experimento y la práctica no puede saberse de la realidad, pero que sin la especulación y la teoría basadas en el experimento y la práctica el conocimiento se convierte en una serie de reglas estériles. Si la medicina es el fundamento de todos los saberes, lo es, pues, porque el verdadero médico es al mismo tiempo el verdadero filósofo, el verdadero astrónomo y el verdadero teólogo. El supuesto básico que condujo a Paracelso a semejante idea de la medicina como fundamento del saber es el de la íntima relación entre el macrocosmo (VÉASE) y el microcosmo. El hombre une, en efecto, tres aspectos de la realidad que sin él aparecerían como separadas: la realidad terrestre, la realidad astral y la realidad divina. Pero como el hombre es, por así decirlo, el modelo de toda realidad, los citados aspectos existen en todas las cosas. Ahora bien, los tres aspectos en cuestión no están meramente yuxtapuestos (por lo menos en el hombre): existen fundados en la realidad del espíritu o la mente, la cual es como el "alma interior", la "centella" o "chispa" del alma. Esta "alma interior" es un principio que "dirige" la evolución del organismo; conocer este principio significa al mismo tiempo saber dominarlo y evitar que los elementos contrarios, los espíritus elementales, se infiltren en él y lo destruyan o desvíen. Por otro lado, como Dios es el fundamento de todo ser, lo divino puede encontrarse asimismo dentro del principio del alma, de modo que, en último término, Dios se refleja en esa "chispa directora". A base de esta última concepción Paracelso desarrolló sus teorías teológicas y cosmogónicas. Dios es, a su entender, equivalente a un fondo divino o a una materia primordial de la cual ha surgido por su "voluntad" el fondo de lo real, es decir, el macrocosmo y el número infinito de los microcosmos. Del fondo de lo real (*yle, yliaster*) surgen las diversas formas de la materia (que son a la vez, para Paracelso, formas de "espíritus"). Pues la Naturaleza es para nuestro autor una realidad enteramente vivificada, un gran organismo que posee sus "semillas" de las cuales nacen los seres vivientes. El término último, y más perfecto, de esta continua generación, es el hombre: él puede ser llamado el microcosmo por excelencia, pues aunque todas las cosas sean reflejos y signos de la gran realidad, el hombre lo es de un modo eminente. Característico del pensamiento de Paracelso es la mezcla no solamente del experimento y de la especulación, sino también de ambos y de la revelación; según el filósofo, estos modos de conocimiento (y de dominio) no son contrarios, sino que son en última instancia perfectamente coincidentes.

Las doctrinas de Paracelso, especialmente en sus aspectos biológico y alquímico, influyeron sobre muchos autores. Mencionamos al respecto a Robert Fludd (1574-1637: *Historia macro et microcosmi metaphysica, physica et technica*, 1617; *Clavis philosophiae et alchymiae*, 1633), Leonard Thurneysser (1530-1595), S. Wirdig (1613-1687), P. Severinus (1542-1602) y, sobre todo, J. Baptista van Helmont y F. Mercurius van Helmont (VÉANSE).

Obras principales: *Paragranum*, 1530 (impreso en 1565). — *Volumen Paramirum*, 1530 (impreso en 1575). — *Opus Paramirum*, 1532 (impreso en 1562). — *Philosophia Magna*, 1532-1533 (impreso en 1591). — *Philosophia Saga seu Astronomia Magna*, 1537-1538 (impreso, 1571). — *Labyrinthus medicorum errantium*, 1537 (impreso en 1553 y 1564).

Ediciones de obras: (Basilea, 10 vols., 1589-1591); von K. Sudhoff y W. Matthiessen (Munich, 14 vols., 1922-1924 [ed. crítica]; J. Strebel (8 vols., 1944-1949 [ed. reducida]. *Theologische und religionsphilosophische Schriften*, 1955-1957, ed. Kurt Goldammer. Ediciones críticas de *Paragranum* por F. Strunz (1903) de *Opus Paramirum* por F. Strunz (1904); de *Volumen Paramirum* por J. D. Achelis (1928). — Véase también la edición de Arthur Edward Waite: *The Hermetic and Alchemical Writings of Aureolus Philippin Theophrastus Bombast, of Hohenheim*, 2 vols., 1894 (*I. Hermetic Chemistry*; *II. Hermetic Medicine and Hermetic Philosophy*). — En 1583 apareció el *Dictionarium Theophrasti* **Paracclsi,** de Gerhard Dorn. — *Nova Acta Paracclsica*, publicada por la Sociedad Suiza Paracélsica, 1944 y sigs.

Véase M. B. Lessing, *Paracelsus, sein Leben und Denken*, 1839. —

Emil Schmeisser, *Die Medizin des Paracelsus im Zusammenhang mit seiner Philosophie dargestellt,* 1869 (Dis. inaug.). — H. Mook, *Paracelsus,* 1876. — R. Stanelli, *Die Zukunftphilosophie des Paracelsus ah Grundlage einer Reformation für Medizin und Naturwissenschaften,* 1884. — E. Schubert y K. Sudhoff, *Paracelsus-Forschungen,* 2 vols., 1887-1889. — F. Hartmann, *The Life of Paracelsus and Substance of His Teachings,* 1887. — Id., íd., *Th. Paracelsus als Mystiker. Ein Versuch die in den Schriften von Th. Paracelsus verborgene Mystik durch das Licht der in den Veden der Inder enthaltenen Weisheitslehren anschaulich zu machen,* 1894. — Id., íd., *Grundriss der Lehren des Paracelsus,* 1898. — K. Sudhoff, *Versuch einer Kritik der Echtheit der Paracelsus Schriften,* I, 1894; II, l, 1898 (con el título *Paracelsus Handschriften gesammelt und besprochen).* — R. Netzhammer, *Th. Paracelsus, das Wissenswerteste über dessen Leben, Lehre und Schriften,* 1901. — Franz Strunz, *Th. Paracelsus, sein Leben und seine Persönlichkeit,* 1903. — R. Reber, *Quelques appréciations de ces derniers temps sur Paracelse,* 1911. — E. Penkert, *Paracelsus,* 1928. — Bodo Sartorius, Freiherr von Waltershausen, *Paracelsus, am Eingang der deutschen Bildungsgeschichte,* 1936. — K. Sudhoff, *Paracelsus,* 1936. — F. Spunda, *Das Weltbild des P.,* 1941. — C. G. Jung, *Paracelsica (Zwei Vorlesungen über Theophrastus),* 1942. — R. Allendy, *Paracelso: il medico maladetto,* 1942. — A. Miotto, *Paracelso,* 1951. — K. Goldammer, *Paracelsus. Natur und Offenbarung,* 1953. — H. Delgado, *Paracelso,* 1954. — A. Vogt, *Th. Paracelsus als Arzt und Philosoph,* 1956. — Alfred Vogt, *Theophrastus Paracelsus als Artz und Philosoph,* 1957. — W. Pagel, *Paracelsus. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance,* 1958. — Walter Pagel, *Das medizinische Weltbild des Paracelsus. Seine Zusammenhänge mit Neuplatonismus und Gnosis,* 1962 [Kosmosophie, 1]. — M. Karl-Heinz Weimann, *Paracelsus-Handschriften (1900-1960), Mit einem Versuch neu entdeckter Paracelsus-Handscrifton (1900-1960),* 1963 [Kosmosophie, 2]. — Véase asimismo el capítulo dedicado a Paracelso en el tomo I de la *Historia de las teorías biológicas* de T. Rádl (trad. esp., 1931).

PARADIGMA. Véase IDEA, PLATÓN, TIPO.

PARADOJA. Etimológicamente, 'paradoja', παράδοξα, significa "contrario a la opinion (δόξα)", esto es, "contrario a la opinión recibida y común". Cicerón *(De fin.,* IV, 74) escribe: *Haec* παράδοξα *illi, admirabilia dicamus,* "Lo que ellos [los griegos] llaman παράδοξα, lo llamamos nosotros 'cosas que maravillan'". En efecto, la paradoja maravilla, porque propone algo que parece asombroso que pueda ser tal como se dice que es.

A veces se usa 'paradoja' como equivalente a 'antinomia'. A veces, y más propiamente, se estima que las llamadas "antinomias" son una clase especial de paradojas: las paradojas que engendran contradicciones no obstante haberse usado para defender las formas de razonamiento aceptadas como válidas. Por haber reservado el término 'antinomia' para referirnos a las "antinomias kantianas" (véase ANTINOMIA), emplearemos aquí únicamente el vocablo 'paradoja' para todas las formas de paradoja. Pueden clasificarse las paradojas de diversas maneras. En el presente artículo nos referiremos a tres nociones de paradoja: la noción "lógica" (y "semántica"), la noción "existencial" y la noción "psicológica". Trataremos principalmente de la primera de estas nociones. Se trata del tipo de paradojas de las que hallamos ejemplos ya en la antigüedad (Cfr. Crisipo, *apud* Diogenes Laercio, V, 49, VII, 196; Epicteto, *Discursos,* II, xvii, 34; Sexto el Empírico, *Hyp. Pyrr.,* II, 244; Aulo Gelio, *Noctes Att.* XVIII, ii, 10) y en la Edad Media (véase INSOLUBILIA). Estas paradojas pueden a su vez clasificarse en varias categorías. Por ejemplo, Quine habla de "paradojas verídicas" —en las cuales lo que se propone establecer es verdadero— y de "paradojas falsídicas" (el nuevo vocablo propuesto deriva del latín *falsidicus,* como "verídico" deriva del latín *veridicus* — en las cuales lo que se propone establecer es falso. Hay que distinguir, indica Quine, entre "paradojas falsídicas" y "falacias" (o "sofismas" [véase SOFISMA]), pues las falacias pueden conducir tanto a conclusiones verdaderas como a conclusiones falsas. Además de las "paradojas verídicas" y las "paradojas falsídicas" hay las "antinomias" a que hemos aludido antes, las cuales pueden también distribuirse en varios grupos.

En este artículo dividiremos la primera noción —la "noción lógica (y semántica)"— de paradoja que pensamos tratar en tres tipos: las paradojas lógicas, las paradojas semánticas y las paradojas de la confirmación.

Paradojas lógicas. Las más conocidas son las siguientes. (a) Paradoja de Burali-Forti (ya advertida por Georg Cantor). Es la llamada *paradoja del mayor número ordinal.* Según la misma, si todo conjunto bien ordenado tiene un número ordinal, y todos los números ordinales pueden ser dispuestos en serie lineal de acuerdo con la magnitud, y si, además, todo conjunto bien ordenado de ordinales tiene un número ordinal que es mayor en una unidad que el mayor ordinal del conjunto, resultará que si imaginamos el conjunto de todos los números ordinales dispuestos en orden de magnitud y llamamos *N* al mayor ordinal del conjunto, el número ordinal del conjunto será N + 1, es decir, una unidad mayor que el ordinal del conjunto. (b) Paradoja de Cantor, llamada *paradoja del mayor número cardinal.* Como ocurre con la paradoja del número ordinal, hay un número cardinal que es y no es a la vez el mayor de los números cardinales. (c) Paradoja russelliana de las clases. Según ella, la clase de todas las clases que no pertenecen a sí mismas pertenece a sí misma si y sólo si no pertenece a sí misma. (d) Paradoja russelliana de las propiedades. Según ella, la propiedad de ser impredicable (o propiedad que no se aplica a sí misma) es predicable (o se aplica a sí misma) si y sólo si no es predicable. (e) Paradoja russelliana de las relaciones. Según ella, la relación de todas las relaciones relaciona a todas las relaciones si y sólo si la relación de todas las relaciones no relaciona a todas las relaciones.

Paradojas semánticas. Mencionaremos algunas de las más conocidas: (a) Paradoja llamada *El Mentiroso, Epiménides* o *El Cretense.* Según la misma, se admite que Epiménides (el cual es cretense) afirma que todos los cretenses mienten. Como consecuencia de ello, Epiménides (o el mentiroso) miente si y si solamente dice la verdad, y dice la verdad si y sólo si miente. Esta paradoja suele simplificarse mediante la afirmación de que alguien dice: 'Miento'. (b) Paradoja de P. E. B. Jourdain. Según ella se presenta una tarjeta en uno

de cuyos lados hay el enunciado: 'Al dorso de esta tarjeta hay un enunciado verdadero'. Al dar la vuelta a la tarjeta se encuentra el enunciado: 'Al dorso de esta tarjeta hay un enunciado falso'. Si llamamos respectivamente (I) y (II) a dichos enunciados, se verá que si (I) es verdadero, (II) debe ser verdadero y, por ende, (I) debe ser falso, y que si (I) es falso, (II) debe ser falso y, por ende, (I) debe ser verdadero. (c) Paradoja de Grelling. Según ella pueden clasificarse todas las expresiones en dos clases: una clase de expresiones que se refieren a sí mismas, tales como 'polisilábico', que es polisilábico; otra clase de expresiones que no se refieren a sí mismas, tales como 'escrito en color verde', que no está escrito en color verde. Las primeras expresiones se llaman *autológicas*; las segundas, *heterológicas*. Si preguntamos ahora si 'heterológico' es heterológico o autológico, nos encontraremos con que en el caso de que 'heterológico' sea heterológico se referirá a sí mismo y será autológico, y en el caso de que 'heterológico' sea autológico no se referirá a sí mismo y será heterológico.

En la Antigüedad y Edad Media las paradojas más frecuentes fueron las de tipo (2), aun cuando, como indica Bochenski, Aristóteles tuvo ya cierto conocimiento de la paradoja lógica de las clases e intentó solucionarla negando la clase de todas las clases y afirmando que lo que podría considerarse como tal ("el ser", "lo uno") no es una clase, por estar —como subrayaron muchos escolásticos— más allá de todo género y especie. La solución más común a las paradojas de tipo (2) fue la de indicar que se trata de círculos viciosos. Occam señalaba ya que ninguna proposición puede afirmar nada de sí misma, pues de lo contrario el círculo vicioso es automáticamente engendrado. En la época contemporánea se comenzó por no distinguir claramente entre paradojas lógicas y paradojas semánticas. Las soluciones dadas en un principio a las paradojas resultaron, pues, insuficientes. Así, Poincaré seguía afirmando que en todas las paradojas hay círculos viciosos, ya que pretendemos operar con clases infinitas. "Las definiciones que deben ser consideradas como no predicativas —escribe dicho autor— son las que contienen un círculo vicioso." Al comentar esta tesis de Poincaré, Russell indicó que hay paradojas que no introducen la idea del infinito, por lo cual es necesario para evitar las paradojas "recurrir a una refundición completa de los principios lógicos, más o menos análoga a la teoría de las *no clases*". No trazaremos la historia de las soluciones *A* las paradojas; nos limitaremos a indicar que la ya citada división de las paradojas en lógicas y semánticas, división propuesta por Ramsey, contribuyó grandemente a la aclaración del problema. En efecto, las soluciones propuestas pueden dividirse en dos tipos según la clase de paradojas de que se trate.

La más famosa solución a las paradojas de la clase (1) es la dada por Russell con el nombre de *teoría de los tipos*. Esta solución ha experimentado diversas modificaciones, debidas principalmente a Chwistek y a Ramsey. Nos hemos referido a este punto con más detalle en el artículo TIPO *(II. Concepto lógico)*. Según la teoría simple de los tipos hoy usada, se modifican las reglas de formación del cálculo cuantificacional superior y se declara que no se puede posponer ninguna variable individual o variable predicado de un tipo dado a una variable predicado del mismo tipo; esta última variable debe ser de un tipo inmediatamente superior a las primeras. Las fórmulas en las cuales aparecen las paradojas son, por lo tanto, eliminadas como mal formadas, es decir, como no ajustadas a la regla de formación propuesta en la citada teoría de los tipos.

Otra solución a las paradojas (1) es la proporcionada por las diversas *teorías axiomáticas de los conjuntos*, debidas a Ernst Zermelo, J. von Neumann y otros autores. Algunos lógicos, como Quine y J. B. Rosser, han presentado soluciones dentro de sistemas en los cuales se aprovechan las bases proporcionadas por Russell, Zermelo y von Neumann. En substancia, las teorías axiomáticas consideran como bien formadas las expresiones en las cuales las variables unidas por 'ε' pertenecen al mismo tipo, pero señalan que 'ε' debe leerse entonces 'es idéntico a', transformándose los individuos en clases que tienen un solo miembro. Agreguemos que algunos lógicos, como Th. Skolem y F. B. Fitch, solucionan la paradoja lógica de las clases mediante el rechazo del principio del tercio excluso para expresiones como 'A ε A' y ' — (A e A)', ninguna de las cuales es admitida como verdadera.

Las paradojas semánticas han recibido muy diversas soluciones. Especialmente favorecida ha sido la paradoja *El Mentiroso;* según indica Bochenski, ya Pablo de Venecia (t 1429) dio una lista de 14 soluciones, a las cuales sobrepuso una decimoquinta solución propia basada en la diferencia entre dos géneros de significaciones: las significaciones sin cualificativo o expresiones que significan lo que significan y nada más, y las significaciones precisas y adecuadas o expresiones que significan asimismo que son ellas mismas verdaderas. Aquí nos limitaremos a señalar que la solución hoy día más umversalmente aceptada es la basada en la *teoría de los lenguajes y metalenguajes* a la cual hemos hecho más detallada referencia en los artículos Mención y Metalenguaje. En substancia, consiste en distinguir entre un lenguaje, el metalenguaje de este lenguaje, el metalenguaje de este metalenguaje y así sucesivamente. Las paradojas quedan eliminadas cuando (si nos referimos a paradojas sobre la verdad tales como la que dice: 'Miento') consideramos que 'es verdadero' o 'es falso' no pertenecen al mismo lenguaje en el cual está escrito 'Miento', sino al metalenguaje de este lenguaje. Por este motivo las paradojas semánticas reciben asimismo el nombre de *paradojas metalógicas*.

No todos los autores están de acuerdo con la anterior clasificación de las paradojas ni tampoco con las soluciones dadas a las mismas. El propio Chwistek, aunque admitió la división de las paradojas en lógicas y semánticas, señaló que hay alguna, como la de *El Mentiroso*, que puede ser considerada como de índole dialéctica: "no se trata" —escribe— de una antinomia formal, aun cuando envuelve la falacia del círculo vicioso". Erik Stenius ha procurado solucionar las paradojas (tanto lógicas como semánticas) sin recurrir ni a la teoría de los tipos ni a la teoría de la jerarquía de lenguajes; a su entender, las paradojas surgen por el uso de definiciones circulares contradictorias. A. Koyré ha negado el

carácter paradójico de las paradojas y ha pretendido solucionarlas por medio de la distinción, de raíz husserliana, entre el sin sentido y el contrasentido. Finalmente, varios de los filósofos del grupo de Oxford (VÉASE) —especialmente P. F. Strawson y G. Ryle— han manifestado que las paradojas semánticas no son paradojas propiamente dichas, sino expresiones que no riman con nada *(pointless)*. En efecto, declaran, enunciar 'Miento' es como decir 'Yo también' cuando alguien no ha dicho previamente nada. Decir 'Miento' no es, en efecto decir algo y luego decir 'Miento', sino comenzar por decir 'Miento' sin ninguna previa mentira que haga significativa la confesión del propio mentir. El examen de los diferentes usos (véase Uso) de expresiones como 'Miento' permite ver, pues, al entender de tales filósofos, que las paradojas surgen por haberse unificado artificialmente diferentes expresiones.

En Futuro, Futuros (VÉASE) nos hemos referido a una "paradoja" que se discute todavía sobre si merece el nombre "paradoja" o en qué grupo de paradojas cabe colocarla. Dicha "paradoja" adopta, entre otras formas, la que puede llamarse "El hombre condenado a ser fusilado". La describiremos brevemente. Un juez condena un Lunes a un acusado a ser fusilado cualquier día de la semana que termina el siguiente Sábado siempre que el reo no pueda saber con un día de antelación si va a ser efectivamente fusilado; caso de saberlo, le será condonada la pena capital. El abogado razona con el reo y lo convence de que la sentencia no puede ejecutarse. En efecto, no puede ser fusilado el Sábado siguiente, porque al llegar el Viernes el reo sabría que iba a ser fusilado el Sábado, único día de la semana que queda. El Sábado queda, pues, excluido. No puede ser fusilado el Viernes, porque al llegar el Jueves, el reo sabría que iba a ser fusilado el Viernes, único día que, excluido el Sábado, le queda a la semana. El Viernes queda, pues, excluido. No puede ser fusilado el Jueves, etc., etc. Y, sin embargo, el *hecho* es que si se propone que la pena sea cumplida el reo va a ser fusilado cualquier día de la semana —por ejemplo, el Miércoles—, sin que el reo pueda saberlo con un día de antelación.

Paradojas de la confirmación. Nos hemos extendido sobre este tipo de paradojas en el artículo CONFIRMACIÓN, al cual remitimos a este efecto.

Respecto a la segunda noción de paradoja, la que hemos llamado "paradoja existencial", es distinta de la primera noción no sólo en el contenido, sino también en la intención. En la paradoja existencial no hay contradicción, sino más bien lo que podemos llamar "choque", y si engendra, o refleja, lo absurdo, lo hace en un sentido de 'absurdo" (VÉASE) distinto del lógico, o del semántico. La paradoja existencial —de la cual encontramos ejemplos en autores como San Agustín, Pascal, Kierkegaard y Unamuno— se propone restablecer "la verdad" (en tanto que verdad "profunda") frente a las "meras verdades" de la opinión común y hasta del conocimiento filosófico y científico. En este sentido ha defendido la paradoja Kierkegaard. La paradoja se manifiesta, por ejemplo, en el hecho de que el hombre elige o se decide por Dios mediante un acto de rebelión contra Dios. La paradoja no es entonces forzosamente anti-racional, sino que puede ser pre-racional o trans-racional. La propia paradoja es concebida entonces paradójicamente; dentro de este espíritu proclamaba Unamuno que la paradoja es una proposición tan evidente cuando menos como el silogismo, pero menos aburrida.

En cuanto a lo que hemos llamado "paradoja psicológica", se trata del sentido de cualquier proposición declarada "paradójica" con respecto ol sentido común. A este efecto observaremos que no hay un contraste permanente entre sentido común y paradoja por la simple razón de que las llamadas "verdades de sentido común" cambian, o pueden cambiar, en el curso de la historia. Así, ciertas opiniones que durante un tiempo fueron consideradas como paradójicas y, por tanto, en conflicto con el sentido común, pueden luego incorporarse al acervo de éste. En general, puede decirse que toda proposición filosófica o científica que no haya pasado el acervo común ofrece un perfil paradójico. Éste resulta patente en los orígenes de la filosofía: el filósofo era al principio un hombre en soledad, porque pretendía revelar tras las cosas una realidad que sólo se "veía" con los ojos de la mente. En este sentido ha dicho Hegel que la filosofía es el mundo al revés; es, por tanto, paradójica de un modo constante y no sólo, como la ciencia, en ciertos momentos de su historia.

Exposiciones de las paradojas lógicas y semánticas y de sus soluciones se encuentran en la mayor parte de los tratados de lógica y logística mencionadas en las bibliografías de los correspondientes artículos. Véase especialmente al respecto: J. J0rgensen, *A Treatise of Formal Logic*, 1931, tomo II, págs. 162 y siguientes. — C. I. Lewis y C. H. Langford, *Symbolic Logic*, 1932, Cap. XIII. — H. Reichenbach, *Elements of Symbolic Logic*, 1947, § 40. — José Ferrater Mora y Hugues Leblanc, *Lógico matemática*, 1955, S$ 33-37, 2« ed., 1962, §§ 36-40. — Entre los varios escritos especiales sobre las paradojas citamos: H. Poincaré, "Les mathématiques et la logique", *Revue de Méthaphysique et de Morale*, XIV (1906), 294-317. — B. Russell, "Les paradoxes de la logique", *ibid.*, XIV (1906), 627-50. — K. Grelling y L. Nelson, "Bemerkungen zu den Paradoxien von Russell und Burali-Forti", *Abhandlungen der Fries'schen Schule*, Neue Folge, II, Heft 3 (1908). — P. E. B. Jourdain, *Tales with Philosophical Morals*, 1913 (The Open Court, vol. 27). — Th. de Laguna, "On Certain Logical Paradoxes", *The Philosophical Review*, XXV (1916), 16-27. — F. P. Ramsey, *The Foundations of Mathematics, and other Logical Essays*, 1931. — R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache*, 1934, § 60 (trad. inglesa, modificada y aumentada: *The Logical Syntax of Language*, 1937). — K. Grelling, "Der Einfluss der Antinomien auf die Entwicklung der Logik im 20. Jahrhundert", *Travaux du IXe Cong. Int. de Philosophie* t. VI (1937), págs. 8-17. — E. P. Northrop, *Riddles in Mathematics: A Book of Paradoxes*, 1944. — L. Chwistek, *Granice Nauki*, 1935 (trad. inglesa: *The Limits of Science*, 1948, págs. 40-41). — Anton Dumitriu, *Paradoxele logice*, 1944 (reseña en *The Journal of Symbolic Logic*, XV, 240). — Erik Stenius, "Das Problem der logischen Antinomien", *Societas Scientiarum Fennica*. Comm. Phys. Math. XIV (1949). — Th. Skolem, "De logiske paradokser og botemidlene mot dem", *Norsk matematisk tidsskrift*, XXXII (1950), 2-11. — O. V. Quine, "Paradox", *Scientific American*, vol. 206, Nº 4 (Abril de 1962), 84-96. — Para la paradoja *El Mentiroso*, véase especialmente: A. Rüstow, *Der Lügner. Theorie, Geschichte und Auflösung*,

1910 (Dis.). — A. Koyré, *Epiménide, le menteur (Ensemble et catégorie),* 1947 (en inglés: "The Liar", *Philosophy and Phenomenological Research,* VI [1946], 344-62). — I. M. Bochenski, "Une solution scolastique du "Menteur" (3 págs., mimeog. fechadas 7-VII-1954). — Francesca Rivetti Barbo, *L'antinomia del mentitore nel pensiero contemporáneo da Peirce a Tarski. Studi. Testi. Bibliografia,* 1961 [Publicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore. Série III. Scienze filosofiche, 5]. — Las críticas de P. F. Strawson, en *Introduction to Logical Theory,* 1952; las de G. Ryle, en "Heterologicality". *Analysis* II (1950-1951, 61-69). — Sobre la historia del concepto de paradoja: Schiller, *Zur Begriffsgeschichte des Paradoxon,* 1953. Sobre la paradoja en sentido existencial: Paul Ricoeur, *Gabriel Marcel et K. Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe,* 1947. — Jan Sullivan, *Paradoxe et scandale,* 1962.

PARALELISMO. El término 'paralelismo' suele usarse en filosofía para designar el llamado "paralelismo psicofísico". Esta última expresión es posterior a la existencia de doctrinas en las cuales se mantiene, o presupone, semejante paralelismo, pero puede aplicarse a dichas doctrinas. De un modo general, se llama "paralelismo psicofísico" a la teoría según la cual los procesos psíquicos son "paralelos" a los procesos físicos, es decir, hay correspondencia entre ambas clases de procesos sin que haya entre ellos relación de causalidad propiamente dicha, es decir, sin que los procesos físicos puedan considerarse como causa de los procesos psíquicos y viceversa.

La doctrina (cuando menos la doctrina moderna) del paralelismo psicofísico tiene su origen en Descartes y en la tesis según la cual ninguna de las propiedades de la substancia pensante es una propiedad de la substancia extensa, y viceversa. Ello equivale a sostener un dualismo de las dos substancias, lo cual plantea el problema de explicar cómo, y por qué, hay, o puede haber, una correlación entre las dos substancias, es decir, en qué medida puede haber lo que hemos llamado "paralelismo psicofísico". Nos hemos referido a este punto con más detalle en el artículo Ocasionalismo (VÉASE), cuya tendencia, en sus diversas manifestaciones, puede interpretarse como un modo de resolver el problema del paralelismo psicofísico. En la mayor parte de los casos se supone que hay, en efecto, paralelismo, por lo menos en el sentido de admitirse que, en la realidad, hay una correlación (no causal) entre los cuerpos y los espíritus, pero se explica este paralelismo de maneras distintas. En general, el ocasionalismo en sus varias direcciones tiende a explicar el paralelismo remitiendo a una sola y única causa primaria: Dios; lo que se llaman, en los entes finitos, "causas", son más bien "ocasiones". También puede interpretarse como un modo de afrontar la cuestión del paralelismo el sistema de Spinoza, para quien cuerpo y espíritu son respectivamente modos de la extensión y el pensamiento, es decir, modos finitos de los atributos (o, más exactamente, de dos de los atributos) de la única e infinita Substancia.

Como Descartes, pero por motivos distintos, Leibniz afirmó que hay separación entre los cuerpos y las almas, entre el reino de la Naturaleza y el del Espíritu, entre el ámbito de las causas eficientes y el de las causas finales, pero al mismo tiempo se opuso al ocasionalismo (especialmente a Malebranche) y al spinozismo. Debía, pues, de fundamentar de manera distinta el hecho de un paralelismo psicofísico. En parte esta fundamentación consistió en desarrollar la doctrina de la armonía (VÉASE) preestablecida. En esta doctrina se elimina toda relación causal entre cuerpos y almas y se admite únicamente una causalidad interna en el continuo monádico. En la medida en que se interpreta el sistema de Leibniz como un pampsiquismo —y hay algunas razones, aunque no todas ellas igualmente convincentes, en favor de esta interpretación—, parece que no haya necesidad de plantearse la cuestión del paralelismo psicofísico en Leibniz. Pero el hecho es que para Leibniz no todas las substancias tienen alma, sino únicamente los cuerpos vivientes y conscientes. Por tanto, el problema de cómo explicar el paralelismo psicofísico en Leibniz sigue en pie, y la doctrina de la armonía preestablecida no es un agregado gratuito al sistema.

En casi todos los ejemplos anteriores la cuestión del paralelismo ha sido planteada en términos metafísicos. Puede también plantearse la cuestión en términos primariamente psicológicos y gnoseológicos. Tal sucede con varias doctrinas del siglo XIX, especialmente en aquellas en las que lo físico y lo psíquico son considerados como dos caras de la misma realidad (Fechner) o en las que "lo dado" no es propiamente ni físico ni psíquico (Mach).

Bergson estima que el paralelismo psicofísico es la única hipótesis precisa proporcionada por la metafísica de los últimos tres siglos para solucionar el problema de la relación entre las substancias pensante y extensa, pero que este paralelismo falla por su ilegítima identificación de tales substancias y sus muchas veces inadvertida reducción del dualismo a un monismo gratuito. Pues, en efecto, en las tres formas en que se presenta —afirmación de que el alma expresa ciertos estados del cuerpo; afirmación de que el cuerpo expresa ciertos estados del alma; afirmación de que cuerpo y alma son traducciones en distintos idiomas de un original que no es ni el uno ni el otro— se supone que lo cerebral equivale a lo mental. Hipótesis que no se debe, afirma dicho autor, al resultado de las experiencias fisiológicas, sino a los principios generales de una metafísica erigida para realizar las esperanzas de la física moderna, es decir, para reducir todos los problemas a problemas de mecánica. La mecanización del universo es el fundamento del paralelismo psicofísico, pero esta mecanización es, según antes se indica, resultado de una concepción monista, la cual no es a su vez sino expresión del afán identificador de la razón humana.

Críticas más recientes del paralelismo psicofísico se basan en las distintas concepciones del cuerpo (VÉASE) características o de las filosofías "existenciales" (Sartre, Marcel, Merleau-Ponty) o de las filosofías basadas en el examen del uso (v.) de los vocablos del lenguaje ordinario. *Una* de tales críticas consiste en situarse en el nivel fenomenológico y en observar como hecho de experiencia que hay ciertas relaciones entre "yo" y "mi cuerpo" inexplicables por el paralelismo: por ejemplo, que "yo" puedo "acceder" a los requerimientos de "mi cuerpo" o bien "resistirme" a ellos. Gabriel Marcel ha puesto de relieve estas experiencias en el Cap. V de la Parte I de *Le Mystère de*

PÊtre, pero la tesis había sido puesta ya antes en claro por Ortega y Gasset al destacar hasta qué punto "tengo que cargar con mi cuerpo". El "tengo que cargar con" es la expresión del *"yo"*.

Rudolf Eisler, *Der psychophysische Parallelismus*, 1894. — M. Wentscher, *Ueber physische und psychische Kausalität und die Prinzipien des psychophysischen Parallelismus*, 1896. — Edward G. Spaulding, *Beiträge zur Kritik des psychophysischen Parallelismus vom Standpunkte der Energetik*, 1900 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 16]. — F. Masci, *Il materialismo psicofisico e la dottrina del parallelismo in psicologia*, 1901. — Johannes Rehmke, "Wechselwirkung und Parallelismus", *Gedenkschrift für R. Haym*, 1902. — R. Reininger, *Das psychophysische Problem*, 1916. — L. M. Ravagnani, *La unidad psicofísica*, 1953.

PARALOGISMO se llama con frecuencia al sofisma (VÉASE); lo que hemos dicho de éste puede valer también, pues, para aquél. A veces, sin embargo, se distingue entre sofisma y paralogismo. Algunas de las distinciones propuestas son: (1) El sofisma es una refutación falsa con conciencia de su falsedad y para confundir al contrario, tanto al que sabe como al que no sabe; el paralogismo es una refutación falsa sin conciencia de su falsedad. (2) El sofisma es una refutación basada en una prueba inadecuada (Cfr. *De Soph. EL, 8*, 169 b 30 sigs.). (3) El sofisma es un argumento aparente; el paralogismo es un silogismo falso en la forma.

Nosotros hemos descrito los casos principales de sofisma y paralogismo en el artículo sobre el sofisma. Usaremos aquí el término 'paralogismo' en el sentido especial que le ha dado Kant en la Dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura*. Kant distingue, en efecto, entre los *paralogismos formales*, o falsas conclusiones en virtud de la forma, y los *paralogismos trascendentales*, que tienen su base en la naturaleza humana y producen una "ilusión que no se puede evitar, pero que se puede despejar". Los paralogismos trascendentales son la primera clase de las "conclusiones racionales dialécticas" fundadas en ideas (en el sentido kantiano) trascendentales. Entre los paralogismos trascendentales o de la razón pura se destacan los paralogismos engendrados por los argumentos de la *psychologia rationalis*, la cual concluye que un ser pensante solamente puede concebirse como sujeto, es decir, *como substancia*. Hay cuatro paralogismos de la razón pura:

(1) El paralogismo de la *substancialidad*, que dice: (a) La representación de lo que es sujeto absoluto de nuestros juicios y que no puede ser usada para determinar otra cosa, es una substancia; (b) Yo, como sujeto pensante, soy el sujeto absoluto de todos mis juicios posibles, y esta representación de mí mismo no puede ser empleada como predicado de otra cosa; (c) Yo, como ser pensante (o alma), soy substancia.

(2) El paralogismo de la *simplicidad*, que dice: (a) La acción de aquello que no puede ser considerado como una concurrencia de varias cosas actuando a la vez, es una acción simple; (b) El alma o yo pensante es tal clase de ser; (c) El alma o yo pensante es simple.

(3) El paralogismo de la *personalidad*, que dice: (a) Aquello que es consciente de la identidad numérica de sí mismo en distintos momentos, es una persona; (b) El alma es consciente de la identidad numérica de sí misma en diversos momentos; (c) El alma es una persona.

(4) El paralogismo de la idealidad, que dice: (a) La existencia de lo que solamente puede inferirse como causa de percepciones dadas tiene existencia meramente dudosa; (b) Todas las apariencias externas son tales, que su existencia no es inmediatamente percibida y únicamente pueden ser inferidas como causa de percepciones dadas; (c) Por tanto, la existencia de todos los objetos de los sentidos exteriores es dudosa (*K. r. V.*, A 348-81).

En la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant indica que el entero modo de proceder de la psicología racional se halla dominado por un paralogismo. Éste puede hacerse explícito mediante el silogismo siguiente: (a) Lo que no puede pensarse de otro modo que como sujeto, no existe de otro modo que como sujeto y es, por tanto, substancia; (b) Un ser pensante, considerado meramente como tal, no puede ser pensado de otro modo que como sujeto; (c) Por tanto, existe solamente como sujeto, es decir, como substancia (*K. r. V.*, B 410-12).

La refutación kantiana de todos estos paralogismos se apoya en las ideas desarrolladas en la "Analítica trascendental" (VÉASE). Las categorías o conceptos del entendimiento introducidos en la "Analítica" no poseen significación objetiva —no son "aplicables"— salvo en cuanto tienen como materia las "intuiciones". Las proposiciones de que tratan los paralogismos en cuestión no son, sin embargo, aplicables a intuiciones, pues trascienden la posibilidad de toda experiencia. Según Kant, no puede confundirse la unidad del "Yo pienso" (que acompaña a todas las representaciones) con la unidad trascendental del yo como substancia simple y como personalidad. Derívase de ello que la demostración racional de la inmortalidad, substancialidad e inmaterialidad del alma se funda en paralogismos. La existencia del alma y sus predicados solamente pueden ser para Kant postulados de la razón práctica.

Las objeciones formuladas por Kant contra las demostraciones —o pretendidas demostraciones— de la *psychologia rationalis* son rechazadas por quienes admiten un tipo de intuición capaz de aprehender directamente la realidad, unidad o personalidad del yo. Así ocurre con los idealistas postkantianos (intuición intelectual) y, en la época contemporánea, con autores como Bergson (intuición directa de la intuición). Debe advertirse, sin embargo, que los autores citados no tratan de probar la existencia del "alma" en sentido tradicional, sino más bien intuir una realidad psíquica, o psíquico-espiritual, directamente experimentable.

Louis Rougier ha empleado el término 'paralogismo' en un sentido más similar al de los antiguos que al de Kant. Según Rougier, el racionalismo (por el cual entiende la "ontología tradicional" desde Platón y Aristóteles hasta Descartes y Leibniz) ha sido víctima de múltiples paralogismos, tales como el de la transformación de una verdad relativa en verdad absoluta, el del caso de la esencia a la existencia, el del paso de la definición a su objeto, el de la confusión entre la verdad formal y la verdad material de las proposiciones (o entre la forma y la materia en el razonamiento), el del paso de lo formalmente necesario a lo absolutamente necesario, y otros análogos (*Les paralogismes du ratio-*

nalisme. Essai sur la théorie de la connaissance [1920]).

PARAONTOLOGÍA. Véase BECKER (OSKAR).

PARAPSICOLOGÍA. Véase METAPSÍQUICA.

PARÉNTESIS. Consideremos las fórmulas:

$$p \supset (q \vee r) \quad (1),$$
$$(p \vee q) \supset r \quad (2).$$

(1) puede leerse:

Si se publican muchos libros, entonces las tarifas de los impresores aumentan o la cultura se populariza (3).

(2) puede lerse:

Si se publican muchos libros o las tarifas de los impresores aumentan, entonces la cultura se populariza (4).

El significado de (3) es distinto del de (4). La diferencia puede advertirse en las fórmulas (1) y (2) mediante la distinta colocación de los paréntesis. Éstos son usados en la lógica formal simbólica con el fin de agrupar las fórmulas de ciertos modos y permitir una determinada lectura de ellas. Los paréntesis son, pues, una parte de la llamada *puntuación lógica.*

Se adopta la convención de no usar paréntesis en torno a una sola letra sentencial o en torno a una expresión lógica completa. Por este motivo (1) y (2) no han sido escritos respectivamente:

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

como hubiera sucedido de no haberse adoptado la mencionada convención.

En la notación simbólica (VÉASE) propuesta por Lukasiewicz, se suprimen los paréntesis. Así, la fórmula:

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

con la cual se expresa una de las leyes de transitividad (o leyes de los silogismos hipotéticos) en la lógica sentencial, se escribe en la notación citada:

$$CCpqCCqrCpr,$$

donde *'C'* es equivalente a '$\supset$'.

Sobre el sentido de 'paréntesis como 'paréntesis fenomenológico', véase EPOJÉ, FENOMENOLOGÍA, HUSSERL (EDMUND).

PARETO (VILFREDO) (1848-1923) nació en París. A los 10 años de edad se trasladó a Italia, y cursó la carrera de ingeniero en Turin. Mientras ejercía la carrera, en los ferrocarriles, se interesó por cuestiones económicas y sociológicas a las que consagró el resto de su vida. De 1892 a 1908 fue profesor en la Universidad de Lausana, retirándose este último año a Celiny, cerca de Ginebra, donde escribió sus más importantes obras.

Las investigaciones de Pareto son consideradas como investigaciones sociológicas, pero ello debe entenderse en un amplio sentido, que incluye la sociología del saber, la psicología social, la economía e inclusive la filosofía de la historia. Importante es sobre todo su teoría de las *derivaciones.* Según Pareto, los hombres ocultan sus verdaderas intenciones, a veces no enteramente conocidas por ellos mismos y con frecuencia "reprimidas" por diversos medios, entre los cuales destacan las ideologías encubridoras (véase IDEOLOGÍA), la afirmación de la autoridad y el apoyo en las tradiciones. Mucho de lo que se considera como saber es, por consiguiente, una derivación de intenciones ocultas. La misión del filósofo y del sociólogo es penetrar a través de estas capas encubridoras y descubrir el auténtico motivo o motivos de los actos humanos. Es una tarea difícil, puesto que estos motivos pueden ser, y son casi siempre, de carácter irracional e ilógico y están envueltos, además, por distintas interpretaciones. Pero es una tarea cuya dificultad queda compensada por la fecundidad de sus resultados, pues la disolución de todas las derivaciones permite ver los *residuos* últimos de las actuaciones humanas. Estos residuos últimos son un conjunto de instintos, algunos de los cuales son de carácter natural (como los instintos sexuales) y otros de carácter social o, mejor dicho, natural-social (como la solidificación creciente de las agrupaciones humanas y la expresión simbólica). Ahora bien, la explicación de los residuos últimos no es suficiente para comprender las causas de los acontecimientos en los individuos y en las agrupaciones humanas; es necesario agregar los factores externos, tales como el clima, la raza y otros. Conocidos los residuos y los factores, las actuaciones humanas y, con ello, las ideologías, se hacen transparentes. Pero el sistema de fuerzas —y de equilibrios— sociales así construido sirve no solamente para entender al hombre, mas también para dominarlo. En este punto interviene la filosofía política de Pareto, que influyó sobre la ideología del fascismo especialmente por las tesis de la desigualdad social, de la circulación de las *élites,* del orden como base de la persistencia del Estado y de la estructura corporativa de éste.

Obras: *Cours d'économie politique,* 2 vols., 189G-1897. — *Le péril socialiste,* 1900. — *Les systèmes socialistes,* 2 vols., 1902-1903. — *Manuale d'economia politica,* 1906 (trad. esp.: *Manual de economía política,* 1946). — *Le mythe vertuiste et la littérature immorale,* 1911. — *Trattato di sociologia genérale,* 2 vols., 1916, 2ª ed., 3 vols., 1923. — *Fatti e teorie,* 1920. — *Compendio di sociologia genérale,* 1920. — *La transformazione délia democracia,* 1921. — *Corrispondenza,* ed. G. Pensini, 1948. — Bibliografía por Rocca y Spinedi, 1924. — Véase G. H. Bousquet, *Précis de sociologie d'après P.,* 1925. — Id., id., V. *P. Sa vie et son oeuvre,* 1928. — S. G. Scalfati, *Studi paretiani,* 1932. — A. Cappa, V. P., 1934. — L. I. Henderson, *Pareto's General Sociology,* 1935. — Franz Borkenau, *P.,* 1936 (trad. esp., 1941). — T. Parsons, *The Structure of Social Action,* 1937. — N. Quilici, *V. P.,* 1939. — Talcott Parsons, *The Structure of Social Action,* 1937. — N. Quilici, V. *P.,* 1939. — P. M. Arcari, *P.,* 1948. — W. Hirsch, V. *P.,* 1948. — Varios autores, V. P., *l'economista e il sociologo,* 1948 [en el centenario del nacimiento]. — G. La Ferla, *P., filosofo volteriano,* 1954. — G. H. Bousquet, P. *(1848-1923).* — *Le savant et l'homme,* 1960.

PARÍS (ESCUELA DE). Suele darse el nombre de "Escuela de Paris" (y también "los parisienses") a un grupo de pensadores que profesaron en París en el siglo XIV. Este grupo es conocido a veces con el nombre de "Escuela de Buridan" por haber sido Juan Buridan (VÉASE) su principal, o su más conocido, representante. Los "parisienses" más destacados son, además de Juan Buridan, Nicolás de Oresme, Alberto de Sajonia o de Helmstadt y Marsilio de Inghen. Según Pierre Duhem *(Le système du monde,* tomo IV [1916], pág. 125), el grupo en cuestión es impropiamente calificado de "nominalista", pues aun cuando recibió considerables influencias nominalistas, especialmente de Guillermo de Occam, y hay no poco de nominalismo en sus posiciones, no pueden olvidarse en él los ingredien-

tes tomistas y escotistas. Por tal motivo, Duhem propone calificarlo de "ecléctico". Importantes contribuciones de los filósofos de París fueron sus trabajos en física, y en particular el desarrollo de la doctrina del ímpetu (VÉASE). Según Duhem, la "Escuela de París" constituye el principal, si no el único antecedente, al final de la Edad Media, de la física moderna y especialmente de la formulación del principio de inercia (VÉASE). Otros historiadores (Anneliese Maier, C. Michalski, M. Clagett, etc. —véase bibliografía—) han puesto de relieve que, además de los "parisienses", y a veces anteriormente a ellos, hay que mencionar al respecto a los "Mertonianos" (VÉASE) — de los que se habla también como de una "Escuela de Oxford" (VÉASE). En algunos casos, en efecto, los mertonianos anticiparon a los parisienses y en otros desarrollaron sus doctrinas en forma más similar a las luego elaboradas por los físicos modernos de lo que hicieron los parisienses, pero no hay duda de que estos últimos constituyen un "grupo" sobremanera importante en la historia de la ciencia, y especialmente de la física.

La influencia ejercida por los filósofos de la Escuela de París fue en muchos respectos paralela a la ejercida por los Mertonianos; en otros casos, las dos escuelas influyeron a un tiempo sobre varios pensadores. Nos hemos referido a estas influencias al final del artículo Mertonianos. En cuanto a la influencia más directa de los parisienses, puede mencionarse a autores como Dominico de Clavasio (*Practica geometrie*; *De cáelo)*, Enrique de Hesse; Lawrence de Escocia, Jorge de Bruselas, Tomás Bricot, Pedro Tartareto, Juan Dorp (de Leyden), etc. Importante en la influencia de los maestros de París fue el "método gráfico" de Nicolás de Oresme, que fue aplicado por autores influidos por parisienses y por mertonianos, o ambos a un tiempo.

Se ha dado también a veces el nombre de "Escuela de París" a un grupo de tendencias contemporáneas, principalmente existencialistas, que florecieron durante unos años, después de la Segunda guerra mundial, en dicha capital. J.-P. Sartre fue considerado como el adalid de la escuela, que ha tenido, además de influencias filosóficas, resonancias literarias. Entre otros "miembros" se cita al respecto a Simone de Beauvoir, F. Jeansson, M. Merleau-Ponty (si bien este último ha roto con Sartre, especialmente con las últimas orientaciones políticas de éste).

Para la "Escuela de París" en el primer sentido véanse sobre todo las obras de Pierre Duhem: *Les origines de la statique,* 2 vols., 1905-1906. — íd., íd., *Études sur Leonard de Vinci; ceux qu'il a lus, ceux qui l'ont lu,* 3 vols., 1906-1913 (I, 1906; II, 1909; III, 1913). — íd., íd., *Le système du monde. Histoire dos doctrines cosmologiques de Platon à Copernic.* 10 vols., especialmente vols. IV, 1916 y V, 1917. — Véanse también las obras de C. Michalski, Anneliese Maier y Marshall Clagett mencionadas en la bibliografía de MERTONIANOS.

PARMËNIDES (nac. *ca.* **540/539 antes de J. C. en Elea), fue, según Diogenes Laercio,** discípulo **de Jenófanes de Colofón, y,** según **Teofrasto, discípulo de Anaxímenes. Parece, además,** probable **su relación con algunos** pitagóricos, **entre ellos** Aminias **y Dioquetas. Estas vinculaciones intelectuales pueden explicar** algunos **rasgos de la doctrina de** Parménides, **en particular dos de ellos: el monismo v el formalismo. Pero además de llevar a plena madurez ciertas especulaciones anteriores, Parménides representa un punto de partida para una nueva manera de filosofar — una nueva manera que ha sido, en muchos** respectos, **"ejemplar", pues ha "representado" una de las pocas posiciones metafísicas radicales que se han dado en la historia del pensamiento filosófico de Occidente.**

Es común presentar la doctrina de Parménides en oposición a la de Heráclito. Éste había mantenido que **"todo fluye" es decir, todo está en movimiento. Parménides sostiene, en cambio, que "todo [lo que es] es", es decir, todo está en reposo. Ahora bien, aunque la contraposición entre Heráclito y Parménides resulta iluminadora, no es suficiente. El pensamiento de Parménides ofrece considerables dificultades para su interpretación. A algunas de ellas nos referiremos al final del presente artículo. Por el momento, reseñaremos las afirmaciones capitales contenidas en la doctrina.**

Esta doctrina es expuesta en un poema dividido en tres partes. La primera parte es un proemio en el cual se describe el viaje del filósofo hasta llegar en presencia **de la Diosa de la Verdad. La Diosa le muestra el camino de la Verdad — objeto de** la **segunda parte del poema. La tercera parte contiene el llamado Camino de las Opiniones o de las Apariencias. De estas tres partes la segunda es la que ha sido más estudiada y la que, de acuerdo con muchos intérpretes,** constituye **el núcleo del pensamiento de Parménides. Este núcleo** consiste **en una proposición** irrebatible: **"El Ser es, y es imposible que no sea", junto a la cual se afirma: "El No-Ser no es y no puede ni siquiera hablarse de él". Unidas a estas dos proposiciones hay una tercera: "Es lo mismo el Ser que el Pensar [esto es, la visión de lo que es]". De estas proposiciones se derivan una serie de consecuencias. Las más importantes son: (1) Hay solamente un Ser; (2) El Ser es eterno; (3) El Ser es inmóvil; (4) El Ser no tiene principio ni fin. El procedimiento de que Parménides se vale para demostrar la verdad de estas proposiciones es el de la reducción al absurdo de todas las proposiciones contradictorias con** ellas. **Tomemos algunos** ejemplos. **(1) es verdadero, porque si existiera otro ser, debería haber algo que lo separara del Ser. La entidad que separase el Ser primero del segundo debería,** empero, **ser o (a) otra realidad o (b) un no ser (vacío). Si fuera (a) debería haber otra realidad que lo separara del Ser y así hasta el infinito. Si fuera (b) sería un no ser y, por consiguiente, no** existiría. **(2) es verdadero, porque si el Ser no hubiera existido** siempre, **debería haber un momento en el cual no existiera, es** decir, **no fuera. Pero el** no-ser **es** imposible, siendo **contradictorio con el Ser. Análogo argumento es** válido **para el futuro, de modo que el Ser no solamente ha sido siempre, sino que también será siempre. (3) es verdadero, porque si el Ser se** moviera **debería haber algo en lo cual se mueve. Pero como solamente hay un Ser, el** movimiento **es imposible. (4) es verdadero, porque si el Ser tuviera principio —o** fin— **debería haber otro ser que lo limitara. Pero solamente hay un Ser y, por lo tanto, no puede ser limitado por ningún otro ser. En cuanto a la unidad mencionada del Ser con el Pensar, se demuestra**

principalmente señalando que puesto que ningún No-Ser puede ser pensado, todo pensamiento de una entidad es a la vez pensamiento del ser de esta entidad.

El Camino de la Verdad es el que siguen los inmortales — y los filósofos que reciben la revelación a la vez racional y mística de los inmortales. El Camino de las Opiniones o de la Apariencia es el que deben seguir los seres mortales, los cuales viven en el mundo de la ilusión. Dentro de este mundo de la ilusión y de la apariencia se encuentran los fenómenos de la Naturaleza y, por consiguiente, las explicaciones cosmológicas. Por eso tales explicaciones son presentadas por Parménides no como expresiones de la Verdad, sino como resultado de "las opiniones de los hombres". No se trata, así, propiamente de verdades. Pero no se trata tampoco de falsedades completas. De hecho, el Camino de la Apariencia parece constituir una especie de ruta intermediaria entre el Camino del Ser y el del No-Ser.

Muchas son las interpretaciones que se han dado del pensamiento de Parménides. La mayor parte de ellas se centran en torno a tres problemas: (I) la relación entre la doctrina de la Verdad y la doctrina de la Apariencia; (II) la interpretación del término 'Ser'; (III) la interpretación del sentido de la proposición 'El Ser es'. En lo que toca a (I) las teorías más importantes han sido las siguientes: (a) la doctrina de la Verdad es la única verdadera, y expresa la opinión de Parménides, mientras que la doctrina de la Apariencia es falsa, y expresa la opinión de los filósofos contra quienes se dirige Parménides, o la opinión del hombre común; (b) la doctrina de la Verdad es la verdadera, pero la doctrina de la Apariencia puede ser admitida como una filosofía subsidiaria; (c) la doctrina de la Verdad es la única verdadera, y es la que poseen los dioses, mientras que la doctrina de la Apariencia es la que poseen los hombres y de la que deben desprenderse. En lo que se refiere a (II), las opiniones principales han sido: (a1) El Ser es una realidad material, una esfera (VÉASE), de modo que la filosofía de Parménides es una cosmología; (b1) El Ser es una realidad inmaterial, un principio metafísico (u ontológico) del cual puede decirse que es *como* una esfera; (c1) 'Ser' es el término que designa la razón y la posibilidad de reducir a ella toda realidad y toda diversidad. En cuanto a (III), ha habido dos opiniones principales: (a2) 'El Ser es' significa 'El Ser es el Ser' y, por lo tanto, la proposición de Parménides es la expresión del principio lógico de identidad y constituye una tautología; (b2) 'El Ser es' significa 'El Ser existe' y, por consiguiente, εστι es un predicado del Ser y no una simple repetición en una fórmula de identidad. Nuestra opinión entre todas estas interpretaciones favorece a (c), (b1), (c1) y (b2). Consideramos asimismo muy probable la interpretación (a2), pero siempre que se admita que Parménides pretendía aplicar la tautología a la realidad.

Edición de fragmentos del poema de Parménides en H. Diels, *Das Lehrgedichte des Parménides*, 1897, y en Diels-Kranz, 28 (18). Ediciones anteriores de fragmentos habían sido hechas por A. Peyron, *Empedoclis et Parménides fragmenta*, 1810; H. Stein, *Die Fragmente des Parménides* περι φύσεως (*Symbola philologorum Bonnensium in honorem Frid. Ritschelii coll.*, 1864-1867). V. también T. Davidson "Fragments of Parménides", *The Journal of Speculative Philophy*, IV (1870), 1-16. — Traducción española y comentario por D. García Bacca en su versión de Los *Presocráticos*, 1941, y en *El poema de Parménides*, 1943. Comentarios por W. J. Verdenius en *Parménides, Some Comments on His Poem*, 1942. — Jean Beaufret, *Le poème de Parmenide*, 1955 (texto griego, trad. francesa y comentatio). — Véase H. Kösters, *Das parmenidische Sein im Verhältnis zur platonischen Ideenlehre*, 1901. — E. de Marchi, *L'ontologia e la fenomenologia di Parmenide Eleate*, 1905. — V. Sanders, *Der Idealismus des Parménides*, 1910. — Karl Reinhardt, *Parménides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 1916, 2ª ed., 1959. — Mario Untersteiner, *I poeti filosofi della Grecia. Parmenide*, 1925 [Estudio crítico: págs. 5-195; Testimonios en trad. ital.: págs. 197-233]. — H. Fraenkel, "Parmenides-Studien", en *Nachritchen von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philos.-Hist. Klasse* (1930), 153 y sigs. — G. Calogero, *Studi sull'Eleatismo*, 1932. — E. Brodero, "Parmenide", *Sophia*, II (1934). — W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, 1947 [Gifford Lectures, 1936] (trad. esp.: *La teología de los primeros filósofos griegos*, 1952). — J. H. M. M. Loenen, *Parménides, Melissus, Gorgias. A Reinterpretation of Eleatic Philosophy*, 1959. — A. Speiser, *Ein Parmenides-Kommentar. Studien zur platonischen Dialektik*, 2ª ed., 1959. — Fernando Montero Moliner, *Parménides*, 1960 [especialmente sobre la "doctrina de la opinión"]. — Véase asimismo la bibliografía de PRESOCRÁTICOS. — Sobre el diálogo *Parménides* de Platón, véase: H. Höffding, *Bemerkungen über den platonischen Dialog Parménides*, 1921. — Donald Sage MacKay, *Mind in the Parménides: A Study in the History of Logic*, 1924. — Jean Wahl, *Étude sur le "Parmenide" de Platon*, 1926 (hay trad. esp.). — E. R, Dodds, "The Parménides of Plato an the Origin of the Neoplatonic 'One'", *Classical Quarterly*, XXII (1928), 129-42. — Max Wundt, *Platons Parménides*, 1935. — Azary Weber, Essai sur *la deuxième hypothèse du Parmenide*, 1937. — E. Paci, *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, 1938. — F. M. Cornford, *Plato and Parmenides*, 1939. — G. Huber, *Platons dialektische Ideenlehre nach dem zweiten Teil des "Parmenides"*, 1951. — E. A. Wyller, *Platons Parménides in seinem Zusammenhang mit Symposium und Politeia*, 1961 [interpretación heideggeriana]. — Véase también el texto de V. Brochard citado en la bibliografía del artículo PARTICIPACIÓN.

PARÓNIMO. Véase SINÓNIMO.

PARRA (PORFIRIO). Véase BARREDA (GABINO).

PARTE. Véase TODO.

PARTICIPACIÓN. La noción de participación, expresada con diversos vocablos μέτεξις, μετάληψις, μιξις, κρᾶσις, παρουσία—, es central en la filosofía platónica y, en general, en todo el pensamiento antiguo. De un modo general puede resumirse así: la relación entre las ideas y las cosas sensibles, y aun la relación de las ideas entre sí, se efectúa mediante participación; la cosa *es* en la medida en que participa de su idea o forma, de su modelo o paradigma. En lo que toca a las cosas sensibles, esta relación supone la adscripción a las mismas de una realidad inferior de una especie de disminución del ser, análogamente a como las sombras poseen una realidad inferior y subordinada respecto a los cuerpos que las producen. Platón no ignora, ciertamente, las dificultades que tal noción implica y con anterioridad a Aristóteles formula ya, en el curso de varios

ejercicios dialécticos, algunas de las más esenciales. Así, en el *Parménides* (131, A-E), cuando, después de señalar que no puede dudarse de la existencia de ciertas formas, y de que las cosas "por el hecho de participar de ellas, reciben sus eponimias, de suerte que la participación en la semejanza las hace semejantes; en la magnitud, grandes; en la belleza y en la justicia, justas y bellas", pregunta si la cosa participa de la totalidad de la idea o sólo de una parte de ella. Puesto que debe aceptarse que la idea permanece una en cada uno de los múltiplos, no hay otra solución, afirma el joven Sócrates, que suponerla análoga a la luz que, sin estar separada, ilumina cada cosa. Pero Parménides manifiesta que puede ser también como el velo tendido sobre una multiplicidad, y entonces cada cosa participar de una parte de la idea. Habiendo de admitirse que la unidad de la idea se reparte sin dejar de ser unidad, ya que de lo contrario se llega a resultados absurdos (como se hace patente sobre todo en los casos de las ideas de magnitud e igualdad), parece tener que concluirse de todo ello que una definición de la participación no es en modo alguno fácil, y nos deja flotando, tan pronto como la intentamos, en un "océano de argumentos". Tal dificultad es insistentemente subrayada por Aristóteles, quien, después de acumular sus clásicas objeciones acerca de la teoría de las ideas, reprocha a Platón y a Pitágoras —cuya noción de imitación, dice, es análoga, ya que "sólo el nombre ha cambiado" *(Met.* A, 6, 987b, 12)— el haber "dejado la cuestión en suspenso". Sin embargo, Platón pretendía también resolver el problema y no dejarlo en su estadio de simple aclaración analítica. Más aun: que todo su pensamiento está encaminado a encontrar una solución definitiva. Tal ocurre en el *Sofista* (especialmente 253 D), cuando busca la solución del problema de la participación de lo sensible en lo inteligible sin una división material de éste, por la simple comprobación de la diferencia existente entre la forma común a una multiplicidad de ideas subsistentes, la multiplicidad de ideas distintas participantes en una forma única subsistente, y la diversidad de ideas irreductibles. Toda analogía con lo espacial queda de este modo eliminada, pues sólo habida cuenta de la peculiaridad de las ideas en cuanto entidades que pueden repartirse sin perder su unidad puede entenderse la difícil cuestión de la participación.

Puede decirse, pues, que la interpretación de la noción de participación en Platón gira en torno a la cuestión de si se trata para el filósofo de una participación real o de una participación ideal. En el primer caso las ideas son entidades que se reparten (inclusive física y espacialmente) en las cosas; en el segundo, son modelos de las cosas. Nos hemos inclinado a esta segunda interpretación, pero sin olvidar que la cuestión es presentada frecuentemente por el propio Platón en forma dialéctica, de modo que una decisión tajante resulta aventurada. Pero la segunda interpretación tiene una considerable ventaja: la de que ofrece la posibilidad de concebir también la participación como la relación entre números y cosas al modo pitagórico. El modo como Aristóteles criticó a Platón sobre este punto parece apoyar la interpretación aquí escogida.

En otro sentido, Lévy-Bruhl distingue entre el principio de participación, propio del hombre primitivo, y el principio de contradicción, que rige el pensar del hombre civilizado. Para el primitivo no hay, según Lévy-Bruhl, exclusión de lo contradictorio y aun de lo simultáneamente contradictorio, pues una cosa puede ser y no ser para él al mismo tiempo. Lévy-Bruhl formula este principio diciendo que en las representaciones colectivas de la mentalidad primitiva "los objetos, los seres, los fenómenos pueden ser, de modo para nosotros incomprensible, a la vez ellos mismos y algo distinto de ellos. De un modo no menos incomprensible emiten y reciben fuerzas, virtudes, cualidades, acciones místicas, que se hacen sentir fuera de ellos, sin dejar de permanecer donde se encuentran. En otros términos, para esta mentalidad la oposición entre lo uno y lo múltiple, lo mismo y lo otro, no impone la necesidad de afirmar uno de los términos si se niega el otro y recíprocamente" (*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Cap. II, 2). El pensar según la participación sería, así, como Lévy-Bruhl pretende, pre-lógico, y no antilógico o alógico, no pudiendo definirse mediante estos dos últimos términos, como algo opuesto a ellos, porque lo "lógico" no entraría, por principio, dentro de su marco. La idea de participación aplicada al primitivo (VÉASE) plantea un problema que afecta a la idea misma del hombre y representa, por lo tanto, una de las cuestiones capitales de la antropología filosófica.

Sobre la teoría griega de la participación, especialmente la teoría platónica: Victor Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 1912, ed. V. Delbos ("La théorie platonicienne de la participation d'après le Parménide et le Sophiste", págs. 113-50; trad. esp. en *Estudios sobre Sócrates y Platon*, 1940). _ M. D. Philippe, "La participation dans la philosophie d'Aristote", 1949, *Revue thomiste*, XLIX, 254-77. — A. Rey, *Logique mathématique et participation à la fin du Ve siècle hellénique*, 1935. — W. J. Verdenius, "Partizipation und Kontemplation in altgriechischen und in modernen Deuchen", *Ratio*, III (1960), 8-21. — Sobre la doctrina de participación en Santo Tomás: Cornelio Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, 1939, reed., 1950. Continuación y ampliación de esta obra en: *Participation et causalité selon* S. *Th. D'A.*, 1961. — L. B. Geiger, O. P., *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 1942 [Bibliothèque thomiste, 33]. — Kurt Krenn, *Vermittlung und Differenz. Vom Sinn des Seins in der Befindlichkeit der Partizipation beim hl. Thomas von Aquin*, 1962 [Analecta Gregoriana, 121]. — Sobre el principio de participación en el sentido de Lévy-Bruhl, véase J. Przluski, *La Participation*, 1940. — Metafísica de la participación en L. Lavelle, *De l'intimité spirituelle*, 1955 [especialmente los trabajos incluidos en el volumen titulados "Principes généraux de toute philosophie de la participation" y "Métaphysique de la participation", publicados respectivamente en 1937 y 1950].

PARTICULAR. Véase GENERAL, Juicio, PROPOSICIÓN, UNIVERSAL.

PASCAL (BLAISE) (1623-1662) nac. en Clermont (hoy Clermont-Ferrand (Auvernia), se trasladó en 1631 a París. Muy pronto mostró grandes disposiciones para las matemáticas; a los 11 años de edad encontró por sí solo la proposición 32 (y su prueba) del libro I de los *Elementos* de Euclides. A los 16 años escribió un ensayo sobre las secciones cónicas (Essai *sur les coniques*). A los 19 años

bosquejó una "máquina aritmética". En 1646, a los 23 años, tuvo lugar lo que se ha llamado su "primera conversión". Entró en relación con Port-Royal (v. JANSENISMO) y efectuó durante los años siguientes una serie de trabajos científicos, especialmente de física, entre los que destacaron sus experiencias sobre el vacío (*Expériences nouvelles touchant le vide*, 1647, *Récit de la grande expérience*, 1648; fragmento de un *Traité du vide; De l'équilibre des liqueurs*; *De la pesanteur de l'air*, 1653). En 1652 su hermana, Jacqueline, ingresó en Port-Royal. Hacia la misma época tuvo lugar una intensificación de la "vida mundana" de Pascal, consagrada no solamente al mundo social, sino también a la actividad científica; es el período del "divertissement" y del cultivo del "espíritu de finura" (*esprit de finesse*), contrapuesto y a la vez complementando al "espíritu de geometría" *(esprit de géométrie)*. Importante fue su correspondencia con Fermât, especialmente sobre la *"règle des partis"*, que constituía una de las bases del cálculo de probabilidades, al cual contribuyó Pascal asimismo con sus trabajos sobre la ruleta (1658). En la noche del 23 de noviembre de 1654 tuvo lugar la llamada "segunda conversión" de Pascal; precedida por las meditaciones reveladas en varios escritos *(Sur la conversion du pêcheur; Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies)* se halla expresada en el famoso *Mémorial.* En 1655 se retiró a Port-Royal; por el *Entretien avec M. de Saci* (conversación entre Pascal y Lemaistre de Saci, conservada por el secretario de éste) conocemos algunas de las ideas fundamentales elaboradas a la sazón por el filósofo y luego desarrolladas en los *Pensamientos.* Entre tales ideas destacamos la importante, doble y contrapuesta influencia confesada por Pascal: la de Epicteto —conocedor de la grandeza del hombre, pero ignorante de su miseria— y la de Montaigne — sabedor de la miseria humana, pero escasamente atento a su grandeza. Según Pascal, sólo el Evangelio puede unir a estos opuestos, trascendiéndolos. No hay que suponer, empero, que Pascal abandonó completamente sus trabajos científicos. En 1654 escribió su *Traité du triangle arithmétique*; luego estudió las propiedades de la cicloide, estudio en el cual se halla el germen del cálculo infinitesimal. Entre 1656 y 1657 escribió las 18 cartas que se conocen con el nombre de *Provinciales (Lettres de Louis de Montalte à un Provincial de ses amis et aux Révérends Pères Jésuites sur la morale et la politique de ces Pères)*; en ellas se opuso a lo que consideraba ser la moral casuística de los jesuitas, especialmente tal como se había manifestado en la teoría molinista de la gracia (VÉASE). Central significación parece tener también el año 1657 en la vida de Pascal: su creciente alejamiento del jansenismo de Arnauld y Nicole, demasiado penetrado de elementos cartesianos, para acercarse a un jansenismo más extremo marca al respecto un cambio decisivo. Pero ello no quiere decir que Pascal encontrara en tal jansenismo radical una tranquilidad definitiva: la renuncia a firmar el formulario de 1661 en el que se condenaban las proposiciones aparecidas en el *Augustinus*, de Jansenio, pero a la vez la sumisión a la Iglesia contra los extremistas de Port-Royal (por ejemplo, Martin de Barcos), la afirmación de la vanidad del mundo y al mismo tiempo la prosecución de los trabajos científicos, introducen, en efecto, en la vida y el pensamiento de Pascal un desgarramiento y una paradoja de las cuales vivió hasta el fin de sus ideas y que dejan su profunda huella en su obra filosóficamente más influyente: los *Pensamientos sobre la religión (Pensées sur la religion*, conocidos simplemente con el nombre de *Pensées)*, que debían constituir el cimiento de una apología de la religión cristiana *(La Vérité de la religion chrétienne)*. El carácter fragmentario de los *Pensamientos* no debe hacer pensar, empero, que se trata de una obra fundamentalmente trunca; tal como han sido transmitidos, poseen unidad y estructura propias, siendo dudoso que hubiesen podido ser "mejorados" y muy probable que resultaran alterados caso de haber sido transformados en tratado apologético sistemático.

El problema del contenido de los *Pensamientos* se halla ligado, en todo caso, al de su forma y de su estructuración. Varios son los planes que se han presentado: unos han querido "reconstruir" los *Pensamientos* de acuerdo con la proyectada apología; otros han dividido los pensamientos en temas. En todos los casos resaltan en el pensamiento filosófico de Pascal ciertos elementos que podemos considerar centrales: su concepción del hombre, su idea de la apuesta, su análisis de los dos espíritus (el de finura y el de geometría) y su examen del problema de la prueba y la creencia. Nos referiremos brevemente a ellos, salvo a la idea de la apuesta, a la cual hemos dedicado un artículo especial.

Según Pascal, el hombre es un ser medio y mediano, situado entre dos infinitos. Cuando aspira a lo superior, cae en lo inferior; cuando se sumerge en lo inferior, una luz lo eleva hacia lo superior. Entre el ángel y la bestia, anda por el mundo al parecer en continuo equilibrio. Más aun: el equilibrio en todo —entre el saber demasiado y el saber demasiado poco, entre el movimiento excesivo y el reposo completo— parece encajar en la condición humana tan exactamente que tendemos a recomendar al hombre atenerse siempre a su fundamental ser equilibrado. Ahora bien, el equilibrio en cuestión es inestable. La posición media del hombre está, en rigor, compuesta de la lucha entre extremos, pues el hombre es a la vez un ser grandioso y miserable; la naturaleza humana es "depositaria de lo verdadero y cloaca de incertidumbre y de error, gloria y desperdicio del universo". Nada de extraño que en el fondo del equilibrio aceche sin cesar la paradoja. Por eso el hombre no puede simplemente encontrar refugio o en la contemplación del mundo inteligible o en la "diversión" mundana. Uno y otro descentran al ser humano y lo sumergen o en el orgullo o en el olvido. Sin embargo, comprender esta paradoja humana no debe conducir al hombre ni a la desesperación ni al fanatismo: debe guiarlo hasta la creencia verdadera, hasta la visión de ese "Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob" que es el único capaz de aunar los contrarios entre los cuales el hombre se halla a la vez despedazado y atenazado. Por eso no debe seguirse por entero el espíritu de geometría ni entregarse exclusivamente al espíritu de finura; aun cuando nada puede hacerse prescindiendo de cualquiera de ellos. De este modo

Pascal no se contenta con darnos razones o con remitirnos a intuiciones sensibles. Entre la razón y la sensibilidad se inserta un modo de conocimiento a un tiempo peculiar y universal: el del "corazón". No es una facultad por medio de la cual se aprehendan "verdades eternas". Pero no es tampoco una actividad solamente individual y subjetiva: la "lógica del corazón" es el resultado de una integración de la universalidad racionalista dentro de la fe personal, lo que da a lo que es aquello sin lo cual se disuelve y, en último término, se aniquila: sentido y valor.

Desde este punto de vista, la apuesta no aparece ya como una argumentación, sino como una "introducción" — la introducción a la fe. Pero como la fe hace posible también la comprensión del argumento racional, puede decirse que Pascal integra el creer para comprender y el comprender para creer en un acto único. Así, se encuentra a Dios por haberlo buscado, pero se busca asimismo por haberlo ya encontrado. A la luz de esta integración que conserva vivos los elementos opuestos hay que entender la justificación pascaliana del cristianismo, y sus "pruebas". "De hecho, el cristianismo no resulta con ello aclarado: sigue siendo un misterio, pero misterio sin el cual no se comprendería lo demás y menos que nada el mundo y la historia. Si "es el corazón que siente a Dios y no la razón", lo siente porque la razón constituye uno de sus "momentos". Pero lo siente, sobre todo, porque se apoya en un "Dios vivo" y no en una verdad eterna o en un organizador del universo. Por eso hay que buscar a Dios en Jesucristo, el único que salva del ateísmo, y del deísmo y sobre todo el único que permite lo que es más importante y decisivo que el conocimiento y hasta que la virtud: la salvación.

Ediciones de obras de P.: *Oeuvres complètes,* 14 vols., 1904-1914, ed. L. Brunschvicg, P. Boutroux, F. Gazier [Les Grands Écrivains de la France]; *Oeuvres complètes,* 3 vols., 1923-1931, ed. F. Strowski; *L'oeuvre de P.,* 1936, ed. J. Chevalier [La Pléiade]. La edición de Port-Royal de las *Pensées* (1669) fue reproducida por F. Gazier (1906). Entre otras ediciones de la misma obra mencionamos: 5 vols., 1779, ed. Bossut; 1803, ed. Lefèvre; 1858, ed. Lahure; 1877-1879, ed. Molinier; 3 vols., 1904, ed. L. Brunschvicg (el cual publicó asimismo una edición facsímil en 1905); 1962, ed. L. Lafuma [con reproducción fotográfica del manuscrito]; 2 vols., 1960, ed. Z. Tourneur y D. Anzieu. Entre las ediciones de *Les Provinciales* se destaca la crítica en 2 vols., 1962, por J. Steinmann. Ed. do textos inéditos de P. [incluyendo 15 nuevas *Pensées*], 1962, ed. J. Mesnard. Ed. del *Discours sur les passions de l'amour* (largo tiempo atribuido a P.) por Louis Lafuma, 1950. Lafuma atribuye el *Discours* a Charles-Paul d'Escoubleau, marqués de Alluye y de Sourdis. G. Brunet (*Un prétendu traité de P., le Discours sur les passions de l'amour,* 1959) niega asimismo que el *Discours* sea de P., contra la opinion de Sainte-Beuve, E. Faguet, L. Brunschvicg y otros.

Bibliografía: A. Maire, *Essai bibliographique des "Pensées" de P.,* 1924 [Archives de philosophie, I, iv]. — Id., id., *Bibliographie générale des oeuvres de P.,* 5 vols., 1925-1927.

Hay numerosas traducciones de escritos de P. al esp., sobre todo de los *Pensamientos* y de las *Cartas provinciales.* Para edición de escritos menores citamos la ed. *Opúsculos,* 1957, a cargo del P. Félix García, O. S. A. Cfr. bibliografía de P. en español citada *infra.*

Sobre Pascal véase Hermann Reuchlin, *Pascals Leben und der Geist seiner Schriften,* 1840. — A. Vinet, *Études sur Pascal,* 1848. — J. Tissot, *Pascal, réflexions sur ses Pensées,* 1869. — J. G. Dreydorff, *Pascal, sein Leben und seine Kämpfe,* 1870. — J. Bertrand, B. P., 1891. — K. Warmuth, *Das religiöse-ethische Ideal Pascals,* 1901. — É. Boutroux, *Pascal,* 1903 (varias ediciones). — E. Janssens, *La philosophie et apologétique de P.,* 1906. — Fortunat Strowski, *Pascal et son temps,* 3 vols., 1907-1909. — H. R. Jordan, *P. A. Study in Religious Psychology,* 1909. — F. Gazier, *Les derniers jours de P.,* 1911. — H. Petitot, P., sa *vie religieuse et son apologie du christianisme,* 1911. — A. Maire, *L'oeuvre scientifique de B. P.,* 1912 [prólogo de P. Duhem]. — J. Chevalier, P., 1922, reimp., 1957 (trad. esp.: *P.,* s/f.). — L. Brunschvicg, *Le génie de P.,* 1924. — Id., id., *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne,* 1944. — E. Jovy, *Études pascaliennes,* 9 vols., 1927-1936. — P. L. Landsberg, *Die Berufung Pascals,* 1932. — R. Guardini, *Christliches Bewusstsein. Versuch über P.,* 1934 (trad. esp.: *Pascal o el drama de la conciencia cristiana,* 1955). — S. Yassa, *Die existentiale Grundlage der Philosophie Pascals,* 1934. — G. Desgrippes, *Études sur P. De l'automatisme à la foi,* 1935. — M. Bishop, *P. The Life of Genius,* 1936 (trad. esp.: *Pascal. La vida del genio,* 1946). — D. M. Eastwood, *The Revival of Pascal. A Stud of His Relations to Modem French Thought,* 1936. — E. Buchholz, *P.,* 1939. — E. Benzécri, *L'esprit humain selon P.,* 1939. — E. Baudin, *Études historiques et critiques sur la philosophie de P. (I. Sa philosophie critique. P. et Descartes,* 1946; *II. Sa philosophie morale. P., les Libertins et les Jansénistes:* vol. i, 1946; vol. ii, 1947; *III. Sa critique de la casuistique et du probabilisme moral,* 1947). — P. Humbert, *L'oeuvre scientifique de B. P.,* 1947. — V. Giraud, P. I. *Essai de biographie psychologique,* 1949. *II. Les Pensées,* 1949. — L. Lafuma, *Recherches pascaliennes,* 1949. — J. Laporte, *Le coeur et la raison selon P.,* 1950. — L. Bouyer, *The Pascal Mystery,* 1950. — J. Mesnard, *P. L'homme et l'oeuvre,* 1951. — J. Guitton, *P. et Leibniz,* 1951. — J. Steinmann, *Pascal,* 1954. — Th. Spoerri, *Der verborgene P.,* 1955. — L. Cognet, P. Mesnard, L. Lafuma, L. Goldmann, M. Orcibal, H. Lefèbvre, J. Russier, A. Koyré, H. Gouhier, M. de Gandillac, Th. Spoerri, B. *P., L'homme et l'oeuvre,* 1955. — L. Goldmann, *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les* Pensées *de Pascal et dans le théâtre de Racine,* 1955. — José Perdomo García, *La teoría del conocimiento en P.,* 1956 (tesis). — R. E. Lacombe, *L'apologétique de P.,* 1958. — E. Mortimer, *B. P. The Life and Work of a Realist,* 1959. — J. Guitton, *Génie de P.,* 1962. — E. Wasmuth, *Der unbekannte P. Versuch einer Darstellung seines Lebens und seiner Lehre,* 1962. — J. Mesnard, R. Pintard, H. Gouhier *et al., P., présent. Le livre du tricentenaire,* 1962. — P. Mesnard, I. Cobry *et al.,* artículos sobre Pascal en *Augustinus,* VII, Nos. 27-28 (1962) [con "Repertorio bibliográfico pascaliano en español", pur Félix Ruiz, págs. 421-25]. — Número especial de *Giornale di Metafisica* (XVII, N° 6, 1962).

PASIÓN. Una de las categorías aristotélicas (véase CATEGORÍA) es la llamada "pasión", πάσχειν , la cual se contrapone a la categoría llamada "acción", . La pasión es una "afección" (véase AFECCIÓN Y AFECTAR), esto es, el estado en que algo está afectado por una acción — como cuando algo está "cortado" por la acción de "cortar". En la pasión queda, pues, modificado o "afectado" aquello de que so trata (*Cat.,* 4, 2 a 3; Cfr. también *De gen. et corr.,* I, 7). En el

sentido más general posible, la noción de pasión equivale a la noción de afección del ente; por eso los modos fundamentales de afección del ente han sido llamados *passiones entis.* En un sentido menos general, pero todavía suficientemente general, la pasión es la afección de algún ente o, si se quiere, el estado de un ente en cuanto afectado por una acción; es, como se ha dicho a veces, la afección o accidente reales de un ente. En un sentido más específico —y cuyo significado ha terminado por predominar— la pasión es una afección o modificación — o, más exactamente, el hecho de la afección o modificación del alma o, en general, de un sujeto psíquico. Este último sentido es el que tendremos en cuenta en el artículo presente, pero debe tenerse en cuenta que se trata de un sentido que tiene como trasfondo la significación más general de pasión como una forma de estar afectado un ente. La pasión, *passio,* es como efecto del estar afectado o recibir, *pati,* un acto de un ser paciente en virtud del cual se le llama justamente "paciente". Dentro de este significado general la pasión puede entenderse de varios modos. Uno de ellos es una alteración o perturbación del ánimo, y es así como la definía Cicerón (*Tusc. Disp.,* IV, 6) al traducir el término πάθος Se trata de una *perturbatio,* de una *commotio,* la cual es según Zenón de Citium (a quien se refería Cicerón al efecto) *auersa a recta ratione,* siendo una *contra naturam animi commotio.*

La pasión como afección, conmoción, perturbación, etc., del ánimo ha sido objeto de examen por parte de autores antiguos, medievales y modernos, los cuales han procedido a definir el sentido de 'pasión' y también a clasificar las "pasiones". La definición de 'pasión' en el sentido apuntado ha dependido en gran manera de factores no estrictamente psicológicos; en gran número de casos ha sido influida por consideraciones "morales".

Aristóteles indicaba ya que el "ser pasivo" no es un modo simple de ser, pues a veces significa una corrupción por un contrario, y a veces la preservación de algo que está en potencia por lo que está en acto *(De an.,* II, 5, 417 a 14 y sigs.). En todos estos casos la pasión no significa necesariamente una "perturbación"; en suma, "alteración" y "perturbación" no son necesariamente sinónimos. Pero los estoicos estudiaron las pasiones especialmente como perturbaciones y, de consiguiente, como algo que debe ser eliminado por medio de la razón, la cual actúa con el fin de librar el ánimo de las pasiones, es decir, con el fin de darle al ánimo la libertad. El decir que las pasiones están contra la naturaleza se debe, en el caso de los estoicos, a su idea de que seguir la naturaleza es igual a seguir la razón. Muchos escolásticos, especialmente los de tendencia tomista, estudiaron las pasiones como apetitos sensitivos o, mejor dicho, como movimientos suscitados por el apetito sensitivo. Se trata de ciertas energías básicas que en principio pueden hallarse tanto en los animales como en los hombres, pero que en los hombres tienen un carácter especial, por cuanto son actos y tienen, o pueden tener, un valor moral. Ejemplos eminentes de pasiones son el amor y el odio, la esperanza y el temor (Cfr., por ejemplo, Santo Tomás, *S. theol.,* I, q. LXXIX, LXXXI, XCVII; I-II°, q. XV, XXII *et al*). Estas son las llamadas "pasiones principales" y determinan de algún modo las "pasiones secundarias". El considerar las pasiones como movimientos suscitados por el apetito sensitivo o, según algunos, como actos de la potencia apetitiva, no significa que las pasiones se hallen exclusivamente dentro del "plano apetitivo". La facultad cogitativa juzga acerca de un objeto, indicando si es (a su entender) bueno o malo, y la pasión opera sobre este juicio. Además, la pasión está encaminada por la voluntad. Estas son por lo menos las opiniones (o algunas de las opiniones) de autores tomistas. Otros autores dan menos importancia a la intervención de las facultades cogitativa y volitiva, pero no pueden suprimirlas totalmente, ya que entonces no se podría juzgar las pasiones moralmente y decir de ellas que son buenas o malas.

En la época moderna ha sido frecuente tratar las pasiones como afecciones del alma, a diferencia de las acciones del alma. En la pasión el alma experimenta algo y resulta por ello alterada. La "doctrina de las pasiones" abarca gran parte de la teoría del alma humana. Tal sucede en Descartes, el cual, en su tratado *Les passions de l'âme* (1649), considera lo que llama las seis pasiones fundamentales o primitivas: la admiración (v.), el amor (v.), el odio, el deseo o apetito (v.), la alegría (v.) y la tristeza. Las pasiones difieren, según Descartes, de todo otro "pensamiento" en cuanto son "percepciones" o "sentimientos" o "emociones" del alma causadas por algún movimiento de los espíritus (animales) (Leí *passions,* art. 27). Según Spinoza, hay tres pasiones fundamentales: el deseo, la alegría y la tristeza. Las pasiones hacen que los hombres difieran entre sí, a diferencia de la razón, que hace que los hombres concuerden entre sí (*Eth.,* IV, prop. xxxiv y xxxv). Todos los afectos del alma, incluyendo el amor y el odio, nacen de la combinación de las tres pasiones fundamentales. Véanse también EMOCIÓN y SENTIMIENTO.

En la actualidad se entiende más bien por 'pasión' todo afecto intenso y permanente, toda invasión de la vida psíquica por un afecto que domina tanto la razón como la voluntad. La pasión paraliza en este caso la voluntad determinada por sus principios o bien la desvía. El sentido peyorativo de 'pasión' ha perdido, no obstante, su vigencia cuando se ha advertido que las pasiones constituyen el fundamento de muchos desarrollos, sin ellos inexplicables, de la vida psíquica y cuando se ha intentado menos criticar las pasiones que descubrir las leyes de la vida emocional.

Según Hegel, la pasión se subordina necesariamente a la razón, la cual usa de las pasiones para la realización de los fines esenciales del espíritu. "Si llamamos pasión —dice— al interés en el cual la individualidad entera se entrega con olvido de todos los demás intereses múltiples que tenga y pueda tener, y se fija en el objeto con todas las fuerzas de su voluntad, concentrando en este fin todos sus apetitos y energías, debemos decir que *nada grande* se ha realizado en el mundo sin pasión" *(Fil. de la Historia,* trad. esp., I, 1928, pág. 59). La pasión es "el lado subjetivo y, por lo tanto, formal, de la energía de la voluntad y de la actividad".

Théodule Ribot, *Essai sur les passions,* 1907. — Salvador Cuesta, *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de San Agustín. Estudio* >

sobre *dos concepciones del Universo a través de un problema antropológico*, 1947. — E. P. Papanoutsos, *La catharsis des passions d'après Aristote*, 1953. — E. Mouchet, *Tratado de las pasiones*, 1953. — J.-A. Rony, *Les passions*, 1961. — Véase también la bibliografía de los artículos AFECTAR y EMOCIÓN.

PASIVO (INTELECTO). Véase INTELECTO.

PASTORE (ANNIBALE) (1868-1956) nac. en Orbassano (Turín), profesor desde 1921 a 1939 en la Universidad de Turin y director del Laboratorio de lógica experimental fundado por él en la misma Universidad, se ha distinguido casi siempre por su trabajo lógico, orientado en lo que ha llamado la "lógica de la potenciación" *(lógica del potenziamento: LP)*. Esta lógica no coincide con la logística de Peano; no sólo porque el uso de los símbolos es en ella simplemente una medida práctico-lingüística y no el resultado de ciertas exigencias teóricas, sino también, y muy especialmente, porque los principios de que parte son distintos de los de la "logística". La *LP* ha sido elaborada, por lo demás, no sólo por Annibale Pastore, sino asimismo por su colaborador Pietro Mosso, a quien se debe la generalización lógica de los postulados de Pastore. Entre otras características, la *LP* tiene la de usar en lógica los símbolos de potencia (a^2) y de coeficiente *(2a)*. Estos símbolos, cree Pastore, no se agotan en su uso operatorio, sino que responden a estructuras últimas de toda relación entre el pensar lógico y la realidad. En rigor, y como Pastore ha señalado, la misma ley de tautología tiene una naturaleza extralógica; si, por un lado, el intento de demostración reintroduce en ella lo demostrado, por otro lado no se puede tampoco eludir el problema por medio de una consideración puramente postulativa de la ley tautológica. Las bases filosóficas de semejante lógica se hallan en la tesis del "pensamiento puro", concebido, según dice Pastore (Cfr. autoexposición citada en la bibliografía: Sciacca, pág. 338), como "el pensamiento en la producción lógica de sí mismo", como pensamiento que "se comprende lógicamente a sí mismo, como íntima esencia, unidad y proceso sistemático de lo cognoscible". Su pureza consiste en "ser y en saberse pensamiento del pensamiento inclusive cuando se piensa como pensamiento de la realidad". De ahí el carácter autológico de tal pensamiento, lo cual no equivale, al entender del autor, a un panlogismo meramente inmanentista y basado en una concepción abstracta del pensamiento lógico. El pensamiento puro implica, al entender de Pastore, la posibilidad de una refutación del solipsismo, así como la posibilidad de una afirmación de la libertad como forma especial de la causación. Esto es factible, porque en último término la *LP* se presenta como "teoría de los sistemas primitivos", siendo su objeto "la investigación del proceso de construcción de las formas más elementales del pensar y de sus relaciones" (artículo citado, pág. 341). La lógica, vista *sub specie relationis*, se puede considerar o como lógica general presistemática o como un sistema lógico particular. Según Pastore, la vinculación de la deducción del discurso *(D)* con la intuición lógica del universo *(U)* constituye el eje central de toda indagación lógico-gnoseológica. La relación fundamental *D-U* y sus leyes correspondientes contienen, como elementos suyos, la demostrabilidad y la intuicionabilidad. De ahí la existencia de formas de identidad (contrariamente a la tesis de la identidad absoluta), de variaciones relativas; en suma, de la "potenciación". Los mismos principios de la física (del conocimiento del mundo físico) son comprensibles a base de la invariancia lógica de diversas relaciones. Con lo cual la lógica no es una operación exclusivamente analítica ni una pseudo-dialéctica, sino una forma de lo real que tiene una base "experimental".

Escritos principales: *La vita delle forme letterarie*, 1892. — *Sopra la teoria della scienza*, 1903. — *Logica formale dedotta dalla considerazione di modelli meccanici*, 1907. — *Macchine logiche*, 1906 [conferencia]. — *Del nuovo spirito della scienza e della filosofia*, 1907. — *Sull'origine delle idee in ordine al problema dell'universale*, 1909. — *Sillogismo e proporzione*, 1910. — *Il pensiero puro*, 1913. — *Il problema della causalità con particolare riguardo alla teoria del método sperimentale*, 2 volúmenes, 1921. — "Nuovi orizzonti della filosofia teorética in relazione alla teoria della relatività", Logos (1922). — *Il solipsismo*, 1924. — "Su l'invariante lógico nelle equazioni fondamentali della teoria della relatività" (*Misc. della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Torino*, 1936). — *La lógica del potenziamento coi principi di Pietro Mosso*, 1936 (contiene los escritos de Pastore sobre la citada lógica anteriores a 1936 y sistemáticamente organizados, así como, al fin del tomo, los *Principi di logica del potenziamento*, de su colaborador y amigo Pietro Mosso, y que habían sido ya publicados por Pastore en 1922). — *La lógica sperimentale. Nuovi saggi di lógica del potenziamento*, 1939 (comprende los escritos sobre la citada lógica publicados de 1936 a 1939; entre otros hay el *Calcólo psicofisico a tre variabili*, así como un *Apéndice* de Pietro Mosso. Otros ensayos sobre la "lógica de la potenciación" serán recogidos en un volumen titulado *Logicalia*). — "Sullo sviluppo delle operazioni dipendenti solo del numero degli enti" (*Atti Scienze di Torino*, 1939-1940). — *Scritti di varia filosofia*, 1940. — "Sul compito critico della filosofia secondo la logica del potenziamento con vestigi d'intuizione lógica in Aristotele", *Archivio di filosofia* (1940). — "L'equivoco teorético della ragione nei fondatori della filosofia dell'esistenza" *(Memoria della Accademia di Scienza dell'Instituto di Bologna*, 1939). — *L'adversione alla lógica*, 1942. — *La filosofia di Lenin*, 1946. — *La volontà dell'assurdo. Storia e crisi dell'esistenzialismo*, 1948. — *Logicalia. Saggi di lógica e di filosofia della scienza*, 1957 [incluye "Il mio pensiero filosófico" citado *infra*]. — Id., íd., *Introduzione alla metafisica della poesia*. Saggi *critici*, 1957. — Id., íd., *Dionisio. Saggi critici sul teatro trágico*, 1957. — Se han indicado sobre todo los trabajos relativos a la "lógica de la potenciación", así como aquellos que puedan contribuir al conocimiento de la obra original de Pastore. Éste es autor también de gran número de trabajos de interpretación histórico-sistemática sobre filósofos y sobre místicos (por ejemplo, sobre San Juan de la Cruz). — Véase su autoexposición titulada "Il mio pensiero filosófico" en el libro de M. F. Sciacca, *Filosofi italiani contemporanei*, 1944, págs. 333-49. — Sobre Pastore, véase: F. Selvaggi, *Dalla filosofia alla tecnica. La lógica del potenziamento*, 1947, así como el capítulo dedicado a *LP* en el libro de R. Miccelli, *La filosofia italiana attuale*, 1937, págs. 301-3 (trad. esp.: *La filosofía italiana actual*, 1941).

PATOCKA (J.). Véase MASSARYK (THOMAS G.).

PATRÍSTICA. Dentro de la teolo-

gía católica los Padres de la Iglesia son aquellos Santos Padres que, según los teólogos, poseen las cuatro características siguientes: ortodoxia, santidad de vida, aprobación por la Iglesia y antigüedad. Ninguna de estas características puede ser suprimida sin riesgo de extender desmesuradamente la noción de Santo Padre y el correspondiente concepto de la Patrística. Los teólogos arguyen al efecto que si falta, por ejemplo, la santidad de vida se pierde el aspecto de la salvación, tanto o más importante que el de la especulación, o que si falta la antigüedad se pierde la garantía derivada de la primitividad cristiana. A base de dichas características se ha establecido una distinción entre Padres de la Iglesia y escritores eclesiásticos. Se reconoce que hay en los últimos elementos muy valiosos, no solamente de índole informativa, sino también teológica y eclesiástica, pero se insiste en que debe evitarse la confusión entre unos y otros. La noción de Santo Padre fue fijada ya en el siglo IV y especialmente en el v. Como señala E. Amann (art. "Pères de l'Église", en *Dict. de Théol. Catholique*, XII, 1, col. 1192-1215), los teólogos se han regido a este efecto principalmente por las normas derivadas del *Communitorium* de San Vicente de Lerín — que acentúa el acuerdo común, universal y católicamente reconocido como ortodoxo— y del Decreto del Papa Gelasio *De libris recipiendis et non recipiendis* al cual hemos hecho referencia en el artículo sobre la Escolástica (VÉASE). De acuerdo con tales normas son considerados como Padres, San Cipriano, San Gregorio Nacianceno, San Basilio, San Atanasio, San Juan Crisóstomo, San Cirilo de Alejandría, San Ambrosio, San Agustín, San Jerónimo y otros. Por lo general se considera que la Patrística termina en Occidente con San Gregorio y San Isidoro de Sevilla (siglo VII) y en Oriente con San Juan Damasceno (siglo VIII).

Distinta asimismo de la noción de Santo Padre es, según los teólogos católicos, la noción de Santo Doctor. Entre los Santos Doctores figuran la mayor parte de los Doctores medievales: San Beda el Venerable, San Anselmo, San Pedro Damián, San Buenaventura, San Alberto el Grande, Santo Tomás de Aquino y otros. La época de los Santos Doctores es la de la escolástica; la de los Santos Padres, la patrística. En la historia de la teología cristiana desde sus orígenes hasta fines de la Edad Media suelen establecerse los siguientes períodos: el apologético (V. APOLOGISTAS), el patrístico y el escolástico.

La anterior delimitación de la patrística es aceptada por muchos historiadores de la filosofía. Otros incluyen dentro del período patrístico a autores eclesiásticos tales como Tertuliano y Orígenes, pero ello no significa forzosamente olvidar la distinción entre autor eclesiástico y Santo Padre. La distinción sigue siendo vigente en la teología aun cuando desde el punto de vista filosófico autores eclesiásticos y Santos Padres figuren cronológicamente dentro de la Patrística, la cual designa entonces un cierto período de actividad especulativa centrada en los temas teológicos.

En la bibliografía de los artículos CRISTIANISMO, ESCOLÁSTICA, FILOSOFÍA MEDIEVAL hemos indicado los repertorios más importantes para el estudio de la filosofía cristiana, entre ellos los que corresponden a la Patrística. Los repertorios bibliográficos (con excepción del que se mencionará al final) han sido asimismo indicados en el artículo CRISTIANISMO. Por lo demás, las ediciones principales de los autores patrísticos han sido mencionadas en los correspondientes artículos [Cfr. APOLOGISTAS, AGUSTÍN (SAN), JUSTINO (SAN), ORÍGENES, etc.]. Señalamos aquí solamente que la mayor parte de los textos de los autores del período se encuentran en la colección dirigida por Jacques Paul Migne (citada a menudo: "Migne"): *Patrologiae cursus completus, series graeca* (abreviado: *P. G.*), 161 vols., 1857 y sigs.; *Patrologiae cursus completus, series latina* (abreviado: *P. L.*), 291 vols., 1844 y sigs. Muchos de los vols. de P. G. y *P. L.* han sido reimpresos. Aunque en muchos puntos defectuoso, el *cursus* de Migne es todavía una fuente indispensable para el estudio de la Patrística, sobre todo si se tiene en cuenta, para *P. L.*, la obra de P. Glorieux, Pour *revaloriser Migne. Tables rectificatives*, 1952. Sin embargo, hay que recurrir en muchos casos a textos de edición más cuidada. A tal efecto mencionamos las siguientes colecciones: *Corpus Christianorum* [de los Padres Apostólicos a San Juan de Damasco y de Tertuliano a Beda el Venerable], para cuyo uso puede recurrirse a la *Clavis Patrum Latinorum, seu Propylaeum ad Corpus Christianorum*, 2* ed., rev., 1961, ed. E. Dekkers y A. Gaar; *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* [de la Acad. Scient. Austriacae]; *Sources chrétiennes*, dirigidas por H. de Lubac y J. Daniélou; *Spicilegium sacrum Lovaniense*; *Opúsculo Patrum*; *Studi e testi*; *Texte und Untersuchungen*; *Die griechische christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten* [de la Acad. Scient. Berolini]. — Para los Padres Apostólicos: *Patrum apostolicorum Opera*, ed. O. von Gebhardt, A. Harnack, Th. Zahn; *Opera Patrum apostolicorum*, 2 vols., 1901, ed. F. X. Fubk. — Para la Patrología siria y oriental: *Patrologia syriaca*, 1894 y sigs., ed. R. Graffin y F. Nau. — *Patrologia orientalis*, 1907 y sigs., ed. R. Graffin y F. Nau. — *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, 1903 y sigs., ed. J. B. Chabot, B. Carra de Vaux *et al.* [cuatro series: 1, siria; 2, copta; 3, árabe; 4, etiópica]. — Entre las colecciones de escritos patrísticos (de la patrística griega y latina principalmente) en traducción (y, con frecuencia, con textos) mencionamos: *Biblioteca de Autores Cristianos*; *Ancient Christian Writers*; *Fathers of the Church*, y las citadas *Sources chrétiennes*.

Para bibliografía: O. Perler, *Patristische Philosophie*, 1950 [Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, ed. I. M. Bochenski, 18]. — *Bibliographia Patristica*, desde 1959, ed. K. Aland, L. Bieler *et al.* — Estado de los estudios patrísticos: *Studia Patristica*, 2 vols., 1957, ed. K. Aland y F. L. Cross [trabajos presentados en el Segundo Congreso Internacional de Estudios Patrísticos: Oxford, 1955]. — Instrumentos de trabajo: *Instrumenta patristica*, a cargo de la Abadía de San Pedro de Steenbrugge, desde 1959. — G. W. H. Lampe, ed., *A Patristic Greek Lexicón*, desde 1902.

Repertorios para el estudio de la Patrística, especialmente en forma de exposición histórica: F. Cayré, *Précis de Patrologie et d'histoire de la théologie*, 3 vols., 1947. — Johannes Quasten, *Patrology*, 2 vols., 1950-1953 (trad. preparada por I. Oñatibia, P. Urséolo Farré y E. M. Llopart: *Patrología*, 2 vols., 1961-1962). — Berthold Altaner, *Patrología* (trad. esp., 5* ed., 1962).

Muchas de las obras citadas en las bibliografías de CRISTIANISMO, FILOSOFÍA MEDIEVAL y FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA) estudian la patrística. Además, véase A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie der patristichen Zeit*, 1859. — J. Huber, *Die Philosophie der Kirchenväter*, 1859. — H. von

Campenhausen, *Die griechischen Kirchenväter*, 1955. — H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers. I. Faith, Trinity, Incarnation*, 1956. — L. M. de Cádiz, *Historia de la literatura patrística*, 1954. — I. Ortiz de Urbina, S. J., *Patrología syriaca*, 1958. — Claude Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne, problème de la création et de l'anthropologie, des origines à Saint Augustin*, 1961.

Para la relación entre Patrística y escolástica: Johannes Hessen, *Patristische und scholatische Philosophie*, 1922. — J. de Ghellinck, S. J., *Patristique ci Moyen Âge*, 5 vols.: 1. *Les Recherches sur les origines du symbole des Apôtres*, 1946, 2ª ed., 1949; II. *Introduction et compléments à l'étude de la Patristique*, 1947; III. *Compléments à l'étude de la Patristique*, 1948. Vols. IV *(Latin chrétien et langue latine des chrétiens. Latin médiéval)* y V *(Quelques chapitres d'histoire littéraire et d histoire doctrinale)* en prep.

PAULER (AKÓS VON) (1876-1933) nació en Budapest y fue profesor en las Universidades de Kolozsvár y Budapest. Pauler se distinguió por sus estudios lógicos y epistemológicos, realizados bajo la influencia de la línea Bolzano-Husserl y de una reelaboración del aristotelismo. Von Pauler defiende una concepción claramente objetivista de la lógica, igualmente opuesta al formalismo y al empirismo, pero la lógica no es sino el primer estadio en un sistema total filosófico que comprende asimismo, en sucesión ascendente, la ética, la estética, la metafísica y lo que llama la ideología o teoría general de la cosa como tal. Esta última disciplina es, en rigor, una especie de ontología formal o, mejor dicho, una serie de ontologías regionales articuladas dentro de una ontología general. Para la constitución de esta ontología es necesario, en su opinión, tener en cuenta lo que establece la lógica como principios. Los principios de identidad, de coordinación y de subordinación representan de este modo no sólo la trama formal en que se dan las proposiciones, sino también el contexto ontológico dentro del cual se dan por lo menos las relaciones entre las realidades. Esto hace posible fundamentar un objetivismo en la epistemología y un pluralismo dinámico en la metafísica, la cual no será ya de este modo pura "especulación", sino objetivación de una previa descripción fenomenológica (ideológica) y de un análisis lógico, a la vez formal y material.

Obras principales (en alemán): *Das Problem des Dinges an sich in der neueren Philosophie*, 1902 *(El problema de la cosa en sí en la filosofía moderna)*. — *Az ismeretelméleti kategóriák problémája*, 1904 *(El problema de las categorías gnoseológicas)*. — *Az etikai megismerés*, 1907 *(El conocimiento ético)*. — *A logikai alapelvek elméletéhez*, 1911 *(Teoría de los principios lógicos)*. — *Bevezetés a filozófiába*, 1920 *(Principios de filosofía)*. — *Logika*, 1925. — *Aristóteles*, I, 1933. — Varias de las obras de Pauler han sido traducidas al alemán: *Grundlagen der Philosophie*, 1925; *Logik*, 1929.

Véase C. Carbonara, A. *v. P. e la lógica délia filosofia*, 1931. — *Gedenkschrift für Akós von Pauler*, ed., por la Ungarische Philosophische Gesellschaft, 1936.

PAULSEN (FRIEDRICH) (1846-1908) nac. en Langenhorn (Silesia), fue "profesor extraordinario" (1877-1893) y profesor titular (desde 1893) en la Universidad de Berlín. Paulsen ejerció gran influencia como maestro — era, como escribe Santayana, "modelo de crítica juiciosa y condescendiente" (*En la mitad del camino*, trad. esp., 1946, pág. 13). Tal influencia fue, al parecer, superior a la ejercida por el contenido de sus doctrinas filosóficas. Paulsen recibió sobre todo incitaciones de Wundt y, en particular, de Fechner, cuyo pampsiquismo desarrolló en un sistema monista idealista. Paulsen concibió la filosofía, y en especial la metafísica, como una generalización inductiva plausible de los datos proporcionados por las ciencias particulares, inclinándose en la teoría del conocimiento a una consideración predominantemente psicológica de la conciencia trascendental. Dentro de tal generalización, Paulsen pensaba poder resolver el problema del paralelismo psicofísico. En verdad, no existía para dicho filósofo ningún paralelismo, sino una correspondencia o relación de "interior a exterior" entre lo físico y lo psíquico. Ambos son caras de una misma realidad, pero de tal suerte que lo físico puede aparecer como manifestación o, mejor dicho, como signo y símbolo de lo anímico. El fondo de lo real puede ser, por consiguiente —tomado analógicamente—, la voluntad, es decir, la fuerza, interpretada casi siempre como un impulso inconsciente que se realiza en la mecanización. Entre los discípulos de Paulsen, influidos también por Wundt y por el voluntarismo, figuran Erich Adickes y Julius Möbius, a los cuales nos hemos referido en el artículo sobre Wundt.

Obras principales: *Symbolae ad systemata philosophiae moralis historicae et criticae*, 1871 (Dis.). — *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart*, 1885, 3ª ed., aum., 2 vols., 1919-1921, ed. Rudolf Lehmann *(Historia de la instrucción académica en las escuelas y Universidades alemanas desde el fin de la Edad Media hasta el presente)*. — *System der Ethik, mit einem Umriss der Staats- und Gesellschaftslehre*, 1889, 2ª ed., 2 vols., 1894, 12ª ed., 1921 *(Sistema de ética, con un bosquejo de la doctrina del Estado y de la sociedad)*. — *Einleitung in die Philosophie*, 1892, 42ª ed., 1929 *(Introducción a la filosofía)*. — *I. Kant. Sein Leben und seine Lehre*, 1898, 7ª ed., 1924 *(I. K. Su vida y su obra)*. — *Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles. Drei Aufsätze zur Naturgeschichte des Pessimismus*, 1900 (S., H., M. *Tres ensayos sobre la historia natural del pesimismo)*. — *Phylosophia militans. Gegen Klerikalismus und Naturalismus, 5 Abhandlungen*, 1901 *(Filosofía militante. Contra el clericalismo y el naturalismo. Cinco ensayos)*. — *Universitäten und Universitätstudium*, 1902 *(Universidades y estudio universitario)*. — *Zur Ethik und Politik. Gesammelte Vorträge und Aufsätze*, 1905 *(Para la ética y la política. Artículos y conferencias)*. — *Das deutsche Bildungswesen in seiner geschichtlicen Entwicklung*, 1906 *(La educación alemana en su desarrollo histórico)*. — *Ethik*, 1907 [Kultur der Gegenwart, I, 6]. — *Die Zukunftaufgaben der Philosophie*, 1907 [íd.] *(Las tareas futuras de la filosofía)*. — *Moderne Erziehung und geschichtliche Sittlichkeit. Einige pädagogische und moralische Betrachtungen für das Jahrhundert des Kindes*, 1908 *(Educación moderna y moralidad histórica. Algunas consideraciones morales y pedagógicas para el siglo del niño)*. — *Richtlinien der jüngsten Bewegung im höheren Schulwesen Deutschlands. Gesammelte Aufsätze*, 1909 *(Líneas directrices del reciente movimiento en la instrucción superior de Alemania. Artículos reunidos)*. — *Aus meinem Leben*, 1900 *(De mi vida)*. — *Pädagogik*, 1909. — *Gesammelte pädagogische*

Abhandlungen, ed. E. Spranger, 1912 *(Ensayos pedagógicos reunidos)*. — Correspondencia: F. Tönnies y F. P., *Briefwechsel* 1876-1908, 1961, ed. O. Klose *et al.*

Véase F. Tosco, *La filosofia di F. Paulsen*, 1897. — O. Nordwälder, F. *Paulsen und seine religiöse Anschauungen*, 1906.—C. Sternberg, F. *Paulsen. Nachruf und kritische Würdigung*, 1909. — P. Fritsch, F. *Paulsens philosophischer Standpunkt, insbesondere sein Verhältnis zu Fechner und Schopenhauer*, 1910. — R. Schwellenbach, *Das Gottesproblem in der Philosophie F. Paulsens und sein Zusammenhang mit dem Gottesbegriff Spinozas*, 1911 (Dis.). — P. Ruiz Amado, *La última palabra de la pedagogía alemana. Ideas pedagógicas de F. Paulsen*, 1913. — Bonifaz Schulte-Hubbert, *Die Philosophie F. Paulsens*, 1914. — G. Laule, *Die Pädagogik F. Paulsens im Zusammenhang mit seiner Philosophie und ihr Einfluss auf das deutsche Schulwesen*, 1914 (Dis.). — Johannes Speck, F. *P., sein Leben und sein Werk*, 1926. — Wolfgang Binde, *Die Psychologie F. Paulsens*, 1929 (Dis.). — Beatrix Geyer, P. *und Pannwitz*, 1943 (Dis.).

PAVLOV (IVAN PÉTROVITCH) (1849-1936) nació en Ryazan y estudió en la Academia Militar Médica de San Petersburgo (hoy, Leningrado). De 1895 a 1914 fue profesor en dicha Academia; desde 1880 fue director de la sección de fisiología en el Instituto de Medicina Experimental en San Petersburgo, y desde 1917 director del Instituto. En 1904 recibió el Premio Nobel de Medicina por sus investigaciones sobre glándulas gástricas.

Pavlov se ha distinguido por diversos trabajos en la fisiología del corazón, sistema nervioso, secreción de glándulas gástricas, etc., pero sus más conocidas e influyentes investigaciones —y aquellas de que más a menudo se han ocupado algunos filósofos y psicólogos— lo han sido en el campo de los llamados desde él "reflejos condicionados" (o "reflejos condicionales"). Hemos tocado brevemente esta cuestión en el artículo REFLEJO. Nos limitaremos aquí a poner de relieve dos puntos respecto a dichas investigaciones y respecto a las ideas de Pavlov en general. En lo que toca a los reflejos condicionados, cabe advertir que se trata propiamente de respuestas condicionadas aprendidas por el hábito de asociación; por tanto, Pavlov se vale de ciertas ideas centrales a que nos hemos referido en el artículo ASOCIACIÓN y ASOCIACIONISMO. Sin embargo, la asociación de estímulos que produce las respuestas condicionadas, se da dentro de ciertas estructuras de percepción, de modo que la noción de estructura parece tener asimismo cierta importancia en las investigaciones de referencia. En cuanto a las ideas de Pavlov, cabe advertir que el propio autor no llegaba a conclusiones de carácter "reduccionista", es decir, no reducía la conducta humana a conducta observable en investigaciones con animales. Se ha dicho que ello se debía a que consideraba que hay en el hombre procesos psíquicos irreductibles en principio a los procesos nerviosos observables en la conducta de los animales, pero puede asimismo señalarse que la resistencia de Pavlov a practicar un "reduccionismo" en este sentido procedía de su actitud empírica, según la cual no es legítimo deducir unos procesos de otros (tras haber reducidos unos a otros) sin proporcionar o las pruebas empíricas suficientes o especificar en detalle qué condiciones deberían cumplirse para llevar a cabo semejante reducción.

Trad. esp.: I. P. Pawlow, *Obras escogidas*, 1959.

PEANO (GIUSEPPE) (1858-1932) nació en Cuneo. Después de estudiar matemáticas en la Universidad de Turin, fue, desde 1890, profesor en la misma Universidad, y luego también en la Academia Militar de Turin.

Peano se destacó por varias contribuciones a la matemática y a la lógica matemática. En esta última es conocido sobre todo por su fundamentación lógica de la teoría del número (VÉASE), por su elaboración de la notación (v.) simbólica y por su introducción de la diferencia entre pertenencia a una clase (v.) e inclusión de una clase en otra. Peano realizó también una importante labor en la propagación de los nuevos métodos de la lógica matemática.

Obras principales de interés lógico: *Arithmetices principia, nova methodo expósita*, 1889. — *I principi di geometria lógicamente esposti*, 1889. — "Sul concetto di numero", *Rivista di Matemática, 1* (1891), 256-76. — *Notations de logique mathématique. Introduction au Formulaire de Mathématiques*, 1894. — *Formulaire de Mathématiques*, I, 1895; II, 1, 1897; II, 2, 1898; II, 3, 1898; III, 1901; IV, 1903-1908; V, 1905-1908 (en colaboración con R. Bettazzi, C. Burali-Forti, F. Castellano, G. Fano, F. Giudice, G. Vailati, G. Vivanti; el último vol. está escrito en el *latino sine flexione* propuesto por Peano como lengua universal). — *Opere scelte*. Vol. I *(Analisi matemática - Calcolo numérico)*, 1957. — *Opere scelte*. II *(Lógica matemática ed algebra della grammatica)*, 1958, ed. U. Cassina. — En trad. esp.: "Principios de lógica matemática", *El progreso matemático* (Zaragoza), II (1892), 20-4, 49-53 (trad. de: "Principi di logica matemática", *Rivista di matemática*, I [1891], 1-10).

PEARSON (KARL) (1857-1936) nació en Londres, en cuya Universidad fue profesor de eugenesia, y luego de mecánica racional. Pearson siguió, según su propia confesión, algunas de las ideas de Clifford (v.), pero elaboró con mucho más detalle que dicho autor la teoría del conocimiento de los conceptos usados en la mecánica. Según Pearson, se han usado estos conceptos sin aclararse suficientemente su significado; especialmente las nociones de materia, masa, fuerza y otras similares deben ser despojadas, a su entender, de connotaciones que oscurecen su significación e impiden su aplicación adecuada en la ciencia. Pearson llegó en este punto a conclusiones muy semejantes a las de Mach (v.), el cual dedicó a Pearson su obra sobre la mecánica y su desarrollo. También, como Mach y otros positivistas, Pearson interpretó las leyes científicas como descripciones sumarias del orden de las percepciones y no como supuestas "verdaderas explicaciones" de los fenómenos. Lo que se llama en ciencia "explicar" es para Pearson describir en un cierto lenguaje. Algunas de las ideas de Pearson se aproximan a lo que luego fue el neopositivismo (v.); en todo caso, Pearson consideró que ninguna proposición que no entre dentro del cuadro de la ciencia puede poseer significación. La metafísica es una poesía tanto más peligrosa cuanto que pretende usar un lenguaje racional. El conocimiento real existe sólo en cuanto está encuadrado en "la gramática de la ciencia".

En varios escritos de carácter ético y político, Pearson defendió una moral racionalista y una organización socialista, todo ello en oposición a las ideas vigentes en la Inglaterra victoriana.

Obra principal: *The Grammar a) Science,* 1892.—Además: *The Ethics of Freethought,* 1888. — *The Chances of Death,* 1897.

PECHAM (JUAN). Véase JUAN PECHAM.

PEDAGOGÍA. Véase EDUCACIÓN.

PEDRO ABELARDO. Véase ABELARDO (PEDRO).

PEDRO AURIOL o d'Auriole, Petrus Aureoli o Aureolus († 1322), franciscano, llamado el *doctor facundia,* maestro de teología en París y arzobispo de Aix-en-Provence, se opuso no sólo a Santo Tomás, sino también al propio maestro de su Orden, Duns Escoto, defendiendo una doctrina que puede ser considerada como precursora de la de Guillermo de Occam, tanto en su parte constructiva como, y sobre todo, en su parte crítica. Los universales son, como en Durando de Saint Pourçain, designaciones indeterminadas de los individuos, de modo que lo universal es simplemente *conceptus* en tanto que forma *fabricata* por el intelecto. La supresión de las formas y de las especies es una de las consecuencias de esta doctrina que, como la de Occam, tiende a la eliminación de las "multiplicaciones innecesarias". Pero, además, es característico de Pedro Auriol, y sobremanera importante para la comprensión de su doctrina, la tesis de que no puede haber forma aparte de la materia, ya que la esencia de la forma es precisamente la de informar la materia. Las *formae separatae* de Santo Tomás quedan, así, eliminadas. Con lo cual las verdades dogmáticas resultan inaccesibles a una penetración mental, se convierten en meros *credibilia* y obligan a una separación de los órdenes del saber y la fe que Santo Tomás y Duns Escoto se habían esforzado por evitar. A través de una interpretación más radical del aristotelismo se llegaría de este modo a una refundamentación del agustinismo. Sólo la experiencia puede proporcionar un saber; toda intervención de formas especiales que permitan un acceso a lo inteligible es, para Pedro Auriol, como lo será para Guillermo de Occam, un ejemplo de aquella "multiplicación innecesaria de entes". De ahí que las facultades del alma sean el alma misma. Ahora bien, el pensamiento de Pedro Auriol es, como se ha reconocido, más crítico que especulativo; el conceptualismo que se le reconoce en la doctrina de los universales es propiamente un intento de eliminar las especies inteligibles y no la interposición de un tercer término (inútil) entre sujeto y objeto.

La obra principal son los *Commentaria in quatuor libros sententiarum.* En 1596 apareció una edición de los comentarios al primer libro y de los *Quodlibeta* bajo el título: *Commentariorum in primum Sententiarum pars prima.* En 1605 apareció una edición de los comentarios a los libros segundo, tercero y cuarto, junto con los *Quodlibeta sexdecim.* Pedro Auriol es autor también de un *Tractatus de paupertate et usu paupere,* de *Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione B. Mariae* y de un *Compendium sacrae Scripturae.* Véase sobre las citadas ediciones de los comentarios el escrito de R. Dreiling, *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofs Petrus Aureoli (Pierre d'Auriole),* 1913 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XI, 6]. — Ed. crítica de *Scriptum Super Primum Sententiarum,* por E. M. Buyteaert, O. F. M., I (Prog. Dist. i) 1953; II (Dist. ii - viii), 1956. — Además: Paul Vignaux, *Justification et prédestination au XIVe siècle. Duns Scot, Pierre d'Auriole, Guillaume d'Occam et Grégoire de Rimini,* 1934. — Id., íd., "Note sur la relation du conceptualisme de Pierre d'Auriole à sa théologie trinitaire" *(Annuaire de l'École pratique des Hautes Études, Sciences religieuses,* 1935). — R. Schmücker, *Propositio per se nota. Gottesbeweis und ihr Verhältnis nach P. A.* 1941 [Franziskanische Forschungen, 8].

PEDRO CANTOR fue hacia 1169 canónigo y maestro de teología en Notre Dame, de París, después de haber estudiado teología en Reims, al parecer bajo el magisterio de Alberico de Reis, discípulo de Anselmo de Laon. Según indica Martin Grabmann, Pedro Cantor se distinguió de otros teólogos de su tiempo —por ejemplo, de Pedro de Poitiers, que también fue maestro de teología en Notre Dame, algunos años antes que Pedro Cantor— en que mientras estos teólogos trataron de desarrollar la llamada "tendencia dialéctica" en la teología en el sentido de Pedro Abelardo y de Pedro Lombardo, Pedro Cantor desarrolló la tendencia "práctica" y "positiva" de la teología en el sentido de Anselmo de Laon y de Guillermo de Champeaux. El interés principal de Pedro Cantor fue la dogmática, la teología moral y la teología sacramental. De esta última se ocupó en su obra capital, la *Summa de sacramentis et animae consiliis,* de la cual se conservan varios manuscritos. Pedro Cantor utiliza en la *Summa* el procedimiento escolástico; no se trata de una serie de sermones, sino de una colección sistemáticamente organizada de tratados distribuidos en grupos de capítulos. Pedro Cantor compuso, además, una obra titulada *Verbum abbreviatum,* de exégesis bíblica ordenada en forma escolástica, y unas *Distinciones,* llamadas Summa *Abel* por su *incipit* (palabras iniciales). Esta última obra es un diccionario de teología y filosofía en orden alfabético en el cual se definen 1250 términos o se indican las divisiones correspondientes; así, por ejemplo, Pedro Cantor distingue en "Sciencia sive notitia" entre *scientia interior y exterior.* La *scientia interior* se subdivide *en scientia interior inspiratione y scientia interior ratione.* La *scientia exterior* es una *scientia per creaturas.* Según la información proporcionada por Martin Grabmann, en la letra "A" de la Summa Abel hay términos como: *Abel, Abiciuntur, Abissus, Abitant in unum, Ablactatio, Abundantia, Adherendo, Adiutorium, Adventus Christi, Adversa, Advocatus, Affectiones naturales, Affectus hominis,* etc. El último término de la Summa es *Xristus.*

Edición de la Summa *de sacramentis* por J.-A. Dugau (Lovaina, desde 1954). — Véase F. S. Gutjahr, *Petrus Cantor Parisiensis. Sein Leben und seine Schriften,* 1899. — P. Schmoll, *Die Busslehre der Frühscholastik,* 1908, págs. 100 y sigs. — F. Brommer, *Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inklusive,* 1908, págs. 15 y sigs. — Martin Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode,* t. II, 1911, reimp., 1957, págs. 478 y sigs.

PEDRO DAMIÁN (SAN) (1007-1072) nac. en Ravena, Cardenal arzobispo de Ostia desde 1057, representa con todo radicalismo la actitud antidialéctica que quiere restituir la teología a lo que considera como sus bases propias, es decir, como un saber apoyado en la Escritura y absolutamente alejado de toda base mundana. En verdad, lo que importa para San Pedro Damián no

es el saber, sino la salvación. Por eso el saber, por lo menos tal como se manifiesta a través de la dialéctica, de la filosofía y de la ciencia profana, es obra del diablo. La gran tentación de éste es la incitación del hombre al conocimiento, al saber del bien y del mal. Pues la maldad de este saber no deriva tanto de la constitución del propio saber como del motor que lo pone en movimiento: el afán de ser semejante a Dios, el orgullo. Las invectivas de San Pedro Damián contra la filosofía y contra todo conocimiento que no sea el único necesario para salvarse, el de las Escrituras, deriva, pues, de una cierta idea del hombre y de la relación entre éste y su Creador: la base de la doctrina de San Pedro Damián es, así, no sólo una teología, sino también una antropología. Esto se manifiesta ya muy claramente en su concepto de Dios como omnipotencia absoluta. Contra los que pretenden limitar la omnipotencia divina, San Pedro Damián afirma taxativamente que Dios no sólo no está limitado por un universo inteligible según los principios del cual ha sido creado este mundo, sino que su ilimitación, infinitud y omnipotencia pueden hacer inclusive que lo que ha sido no sea. Dios está, pues, más allá, y a la vez más acá, de todas las posibilidades, y ello de tal suerte que plantear con respecto a Dios problemas relativos a la *potentia* significa, para San Pedro Damián, ignorar que estas cuestiones son acaso válidas para la limitación del hombre, pero que pierden todo sentido cuando se aplican a la omnipotencia divina. Con lo cual parece abrirse el camino para una doctrina de la doble verdad que algunos siglos después se desarrollará precisamente vinculada a una afirmación de la absoluta trascendencia divina. Pero San Pedro Damián no solamente rechaza las posibles consecuencias de esta actitud, sino que la conclusión última de su invectiva antidialéctica es que el planteamiento de tales problemas carece por sí mismo de sentido; lo que debe hacer el hombre es buscar la vía de la salvación, y esta vía no conduce al saber ni a ninguna sutil dialéctica, sino a la mortificación y a la humildad.

Las obras principales de San Pedro Damián son, además de los *Himnos*, el *De sancta simplicitate*, el *De ordine rerum* y la obra que posee mayor interés filosófico: el tratado *De divina omnipotentia in reparatione corruptae et factis infectis reddendis*, redactado en 1067. Edición de obras por el C. Cayetano, Roma, 1606-1617, 3 tomos; otras ediciones: París, 1646, 1663, 1743. Edición en la *Patrologia latina* de Migne, t. CXLIV-CXLV. Los himnos han sido publicados por Dreves en *Analecta hymnica*, 48, Leipzig, 1905. Edición del tratado *De divina omnipotentia* con otros opúsculos por Paolo Brezzi y B. Nardi, Florencia, 1943 [Edizione Nazionale dei Classici del pensiero italiano, 5]. — Véase A. Capecelatro, *Stori di S. Pier Damiano e del suo tempo*, 1862. — J. A. Endres, *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft*, 1910 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie der Mittelalters, VIII, 3]. — Reginald Biron, *Saint Pierre Damien*, 1908. — F. Sekel, *Geistige Grundlagen P. D.*, 1933 (Dis.). — V. Poletti, *Il vero attegiamento antidialettico dt S. Pier Damiani*, 1953. — F. Dressler, *Petrus Damiani, Leben und Werk*, 1954. — J. Gonsette, S. J., *P. Damien et la culture profane*, 1956 [Essais philosophiques, 7]. — J. J. Ryan, *Saint Peter Damiani and His Canonical Sources*, 1956. — G. Miccoli, *Due note sulla tradizione manoscritta di P. D. Antilogus contra Iudaeos epistola. Il códice di San Pietro D. 206 e il Vat. lat. 3797*, 1960. — J. Leclercq, *Saint Pierre Damien, ermite et homme d'église*, 1960. — *Studi su Pier Damiano in onore del cardinale Amieto Giovanni Cicognani*, 1961 [estudio bibliográfico en págs. 249-407].

PEDRO DE ABANO [PIETRO D'ABANO] (1257-1315) nació en Abano (Padua) y estudió en Padua; hacia 1300 se trasladó a París, donde parece haber enseñado; en 1307 regresó a Padua, enseñando medicina y filosofía. Pedro de Abano fue filósofo, médico y también astrólogo; algunos autores lo han considerado como un averroísta, opinión que otros niegan. Puede considerársele como uno de los pensadores de la "Escuela de Padua"; ciertos historiadores lo describen inclusive como el primero en el tiempo de los "paduanos". Por el título de una de sus obras (véase bibliografía) ha sido llamado el *Conciliator*. La "conciliación" se refiere sobre todo a la de los "filósofos" y los médicos, entre estos últimos principalmente Galeno (v.), de quien se consideró discípulo.

Entre las principales contribuciones filosóficas de Pedro de Abano se encuentran sus ideas sobre el método en las ciencias ("ciencias experimentales" o "ciencias de la Naturaleza"). Pedro de Abano insistió en la necesidad de desarrollar el tipo de ciencia demostrativa que busca las causas — la demostración *propter quam* a que se refería Aristóteles como una de las dos clases de la demostración *quia*, o *doctrina compositiva*, de que hablaba Galeno. Según Pedro de Abano, las fuerzas o virtudes ocultas que se hallan en ciertas cosas son simplemente efectos de fenómenos naturales; así, buscar tales "virtudes" no es especular sobre las cosas, sino averiguar cuáles son los fenómenos que las han causado. Pedro de Abano consideró que hay una sola forma sustancial del compuesto humano: es el alma intelectiva, de la cual son partes el intelecto posible y el intelecto activo.

Hacia 1304, de Abano fue acusado de herejía, de necromancía y de magia, por los dominicos de París; después de su muerte varias de sus proposiciones fueron condenadas.

Obras principales: *Conciliator differentiarum philosophorum et praecipue medicorum*, escrito hacia 1310 (publicado en Venecia, 1476). — *Expositio problematum Aristotelis* (pub. en Padua, 1482). — *Liber compilationis physonomiae* (pub. en Venecia, 1482), llamado a menudo *Physiognomia*. — Entre otras obras (algunas todavía inéditas; otras, publicadas junto a escritos de otros autores; y varias, reproducidas fragmentariamente en algunas publicaciones), citamos: *Lucidator astronomiae*. — *Dioscorides*. — *De materia medica*. — *Tractatus Hippocratis medicorum optimi*. — *De aspectibus plantarum versus lunam*.

Véase Sante Ferrari, *I tempo, la vita, le dottrine di Piedro d'Abano*, 1900 [del mismo autor, notas suplementarias a la citada obra en *Per la biografia e per gli scritti di P. d'A.*, 1918 [*Memoria... dalla R. Acc. dei Lincei*, Anno CCCXV, serie V, vol. XV]). — Bruno Nardi, "La teoria dell'anima e la generazione delle forme secondo P. d'A.", *Rivista di filosofia neoscolastica* (1912), 723-37. — Id., íd., *Intorno alle dottrine filosofiche di P. d'A.*, 1921 [extraído de la *Nuova Rivista Storica*, y reimp. en la obra del autor: *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secólo XIV al XVI*, 1958, págs. 1-74]. Las opiniones de Bruno Nardi sobre P. d'A. se oponen en muchos puntos a las del citado Sante Fe-

rrari. — L. Thorndike, A *History of Magic and Expérimental Science,* II, págs. 874-947. — Véase también la bibliografía de PADUA (ESCUELA DE).

PEDRO DE AILLY, Petrus de Alliaco (1350-1420) nac. en Ailly, fue desde 1389 Canciller de la Universidad de París —cargo en el cual lo sucedió, en 1395, Juan Gerson—: en 1395 fue nombrado Obispo de Puy en Velay, en 1396 Obispo de Cambray y en 1411 Cardenal. Tuvo señalada participación en el Concilio de Constanza (1414-1418); poco después de regresar del Concilio falleció como legado papal en Aviñón. Pedro de Ailly se ocupó no solamente de teología y filosofía, sino también de ciencias naturales (astronomía, meteorología, geografía) y de cuestiones políticas y eclesiásticas. El número de sus obras es considerable. La base filosófica de las mismas es el occamismo, del cual es considerado como uno de los principales representantes en el continente. Este occamismo se manifiesta en Pedro de Ailly no solamente en el giro nominalista dado a la lógica, teoría del conocimiento, psicología y metafísica, sino también en la tesis de la superioridad del orden de la voluntad divina sobre el orden de nuestra comprensión racional en todas las esferas; la atribución de bondad a algo, por ejemplo, depende de que Dios lo quiera tal. Siguiendo a Occam, Pedro de Ailly defiende, además, la tesis de que pueden existir (si Dios las mantiene) percepciones sensibles sin la presencia de los objetos externos; sólo la influencia divina y la repetición de los fenómenos naturales hace posible que haya convicción interna de la existencia de los objetos percibidos.

Entre los escritos de Pedro de Ailly mencionamos: *Quaestiones super primum, tertium et quartum Sententiarum* (pub. en 1478, 1490, 1500). — *Destructiones modorum significandi. Conceptus et insolubilia secundum viam nominalium.* — *Tractatus exponibilium* (pub. 1494). — *Tractatus super libros meteororum et de impressionibus aëris* (pub. 1504). — *Tractatus de legibus et sectis contra superstitiosos astrónomos* (en Juan Gerson, *Opera,* I). — *Vigintiloquium de concordia astronomicae veritatis cum theologia* (pub. 1494). — *Imago mundi* (pub. 1483). — *Tractatus et sermones* (pub. 1634; incluye *De anima,* publicado también en 1505). — Véase P. Tschackert, *Peter von Ailly (Petrus de Alliaco). Zur Geschichte des grossen abendländischen Schisma und der Reformkonzilien von Pisa und Konstanz,* 1877. — L. Salembier, *Petrus de Alliaco,* 1886. — Id., id., *Bibliographie des oeuvres du cardinal Pierre d'Ailly,* 1909. — Id., id., *Le cardinal Pierre ïïAilly,* 1932. — E. Buron, *Ymago mundi,* 3 vols., 1930. — Bernhard Meiler, *Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly. Anhang: Aillys Traktat De materia Concilii generalis,* 1954 [Freiburger theologische Studien, 67].

PEDRO DE CANDÍA *(ca.* 1340-1410) nació en Creta. Miembro de la Orden franciscana, estudió en Oxford y en París. Fue luego obispo en Piacenza y Vicenza, arzobispo en Milán, cardenal (1405) y Papa (1409), con el nombre de Alejandro V. Pedro de Candía escribió *Comentarios* a los cuatro libros de las *Sentencias* de Pedro Lombardo precedidos de una introducción o *Principia* para cada libro. En estos *Principia* el autor trata de sopesar el significado y valor de cada una de las tendencias filosóficas y teológicas que se afrontaban en su tiempo, y en particular el occamismo y el escotismo. Sin ser necesariamente un ecléctico y ensayar combinar doctrinas diversas, Pedro de Candía se caracterizó por el deseo de entender lo mejor posible las posiciones últimas de occamistas y escotistas. En ocasiones estimó que tales diferencias eran diferencias de método o de "enfoque" y que, por consiguiente, no hay motivo para seguir insistiendo en oposiciones irreconciliables. Sin embargo, a veces puso de relieve que se trataba de modos de pensar en cada uno de los cuales había su propia verdad, la cual dependía en gran parte del punto de partida. Se ha observado que en varios momentos Pedro de Candía puso singularmente de relieve las dificultades implicadas en la idea escotista de la univocidad del ser y se manifestó más inclinado a aceptar algunas de las tesis occamistas en teología.

F. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V,* 1925 [Franziskanische Studien. Beiheft 9].

PEDRO DE MARICOURT (Petrus Peregrinus de Maharncuria [Mehericourt, Picardía]) vivió hacia la mitad del siglo XII y es conocido sobre todo por los elogios que le prodigó Rogelio Bacon en su *Opus tertium.* Rogelio Bacon consideraba a Pedro de Maricourt como un maestro del "arte experimental" y como un maestro que tenía mucho que enseñar a quienes aspiran a corregir errores en las proposiciones sobre el comportamiento de los cuerpos naturales. Pedro de Maricourt proclamó la necesidad de completar el método matemático con el experimental, es decir, de completar el "cálculo mental" con el "manual". Se considera por ello a Pedro de Maricourt como uno de los precursores de la moderna ciencia de la Naturaleza o, por lo menos, de una de las tendencias que han impulsado esta ciencia.

Se deben a Pedro de Maricourt una *Epistola de magnete* (en la que trata de resolver el problema del movimiento perpetuo por medio de la explicación a base del magnetismo) y una *Nova compositio Astrolabii particularis.* La *Epistola de magnete* fue publicada por vez primera en Eugsburg (1558). Ed. crítica por G. Hellmann en Rara *Magnética 1269-1599,* 1898 [Neudrucke von Schriften über Metereologie und Erdmagnetismus, 10]. — Véase S. P. Thompson, *Petrus Peregrinus de M.,* 1907 [Proceedings of the British Academy, 1905-1906]. — E. Schlund, "P. P. von M., sein Leben und seine Schriften", *Archivum Franciscanum Historicum,* IV (1911), 436-55, 633-43; V (1912), 22-40. — F. Picavet, *Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des théologies et des philosophies médiévales,* 1913.

PEDRO HISPANO, Petrus Hispanus (t 1277), nac. en Lisboa, estudió en París, profesó en Siena, fue nombrado (1273) Obispo cardenal de Tusculum, y elevado a la sede papal en 1276 con el nombre de Juan XXI. Influyente como médico y como comentarista de varios tratados naturales de Aristóteles (el *De animalibus,* el *De morte et vita,* el *De causis longitudinis et brevitatis vitae* y el *De anima*), lo fue todavía más como lógico. El compendio que redactó hacia 1246, titulado *Summulae logicales,* fue editado 166 veces, siendo usado como texto de estudio y como base de comentario por filósofos de todas las tendencias. Durante mucho tiempo se creyó que las *Summulae* eran una traducción de una obra de Miguel Psellos. Hoy se admite, en cambio, que constituyen una obra íntegramente redactada por Pedro Hispano, basada principalmen-

te en Aristóteles *(De int., Cat.,* la parte de los *An. Pr.* sobre el silogismo categórico, *Top. y De Soph. El.)* y en Porfirio *(Isagoge)* y mostrando una fuerte tendencia a la forma llamada dialéctica (VÉASE). Las *Summulae* se componen (según la ordenación de Grabmann y Bocheński) de once tratados que se refieren a: (1) las proposiciones o enunciados, (2) los predicables, (3) los predicamentos o categorías, (4) los silogismos categóricos, (5) los lugares dialécticos, (6) las suposiciones (o supuestos), (7) las falacias, (8) los relativos, (9) las ampliaciones, (10) las restricciones y (11) las distribuciones. Importante es la parte (6), con su división de las suposiciones en discretas y comunes, subdividiéndose las comunes en naturales y accidentales, y las accidentales en simples y personales. Importante es asimismo la parte (1) con la atención prestada a la lógica proposicional. El tratado llamado *De exponibilius,* que a veces se incluye en las *Summulae,* no pertenece a ellas; lo mismo ocurre con los llamados *Parva logicalia.*

Junto a las obras citadas se debe a Pedro Hispano un tratado *De anima* (distinto del comentario aristotélico antes mencionado). En dicho tratado el autor combina elementos avicenianos con la doctrina agustiniana de la iluminación interior.

Las *Summulae* fueron comentadas con frecuencia; entre los comentaristas españoles citamos: Pedro Ciruelo *(In Summulas Petri Hispani,* 1537) y Tomás de Mercado (*Commentarii lucidissimi in textum Petri Hispani,* 1571). Véase también ALONSO DE LA VERACRUZ.

Las ediciones más recientes de las *Summulae* son la de Joseph Patrick Mullally, *The Summulae Logicales of Peter of Spain (Publications in Mediaeval* Studies, Notre Dame, Indiana, 1945), y la de I. M. Bochenski, O. P. (del Códice manuscrito Reg. Lat. 1205), Turin, 1947. — Edición de *Obras filosóficas* de Pedro Hispano, al cuidado de M. Alonso, S. J., Madrid. Tomo I *(Scientia libri de anima),* 1941, 2ª ed., 1961; tomo II (Comentario al *De anima,* de Aristóteles), 1944, tomo III *(Expositio libri de anima, De morte et vita et de causis longitudinis et brevitatis vitae, Liber naturalis de rébus principalibus),* 1952. — *Exposição sobre os livros de Beato Dionisio Areopagita (Expositio librorum Beati Dyonisii).* Texto, prólogo, int., notas por el P. Manuel Alonso, S.J., 1957 [Instituto de Alta Cultura. Universidad de Lisboa]. — Se anuncia ed. *Opera omnia logicalia,* por L. M. de Rijk, en Wijsgerige Teksten en Studies. — Véase K. Prantl, *Geschichte der Logik in Abendlande,* III, 1866, cap. XVII. — Id., íd., *M. Psellus und P. Hispanus,* 1867. — M. Grabmann, "Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Biblioteken" en *Sitzungsberich. der Bay. Ak. der Wissenschaften, Phill-Hist. Klass,* 1928. — Id., íd., "Handschriftliche Forschungen und Funde zu den philosophischen Schriften des Petrus Hispanus, des späteren Päpsten Johannes XXI" (*ibid.,* 1936). — Id., íd., "Johannis XXI Liber de Anima", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge,* 1938), 167-208. — Tomás y Joaquín Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española, I,* 1939, págs. 101-44. — Varios autores (P. Tavares, Abranches, D. Martins, M. Martins, M. H. Rocha Pereira, L. de Pina), *Revista portuguesa de filosofía,* VIII (1952), 233-48. — João Ferreira, O. F. M., *Presença do augustinismo avicenizante na teoria dos intelectos de Pedro Hispano,* 1959 (monografía).

PEDRO JUAN OLIVI, Petras Joannis Olivi, Pedro Olieu (*ca.* 1248-1298), nac. en Sérignan (Francia), ingresó en la Orden de los Franciscanos y defendió la pobreza evangélica en una serie de resonantes polémicas que acarrearon la condenación, en 1282 y 1283, de varias de sus proposiciones. Desde el punto de vista teológico y filosófico, Pedro Juan Olivi se halla dentro de la tradición agustiniana en cuyo marco discutió las más importantes posiciones de la filosofía escolástica cristiana y árabe, con la cual estaba muy familiarizado. Partidario de la concepción hilemórfica del alma humana y de la doctrina de la pluralidad de las formas, el filósofo mantuvo que el alma intelectual, unida al cuerpo mediante las almas vegetativa y sensitiva y formando una unidad substancial con él, no es, sin embargo, por ella misma, la forma del cuerpo, proposición que fue condenada en el Concilio de Viena de 1311. En defensa de la doctrina de la pluralidad de las formas, Pedro Juan Olivi consideraba que la riqueza de las formas es equivalente a la perfección del ser y que todas las formas están unidas por una materia común que posee unidad conceptual. Es característico de nuestro filósofo que en muchos puntos importantes, aun aceptando la doctrina agustiniana tradicional, reconoce la existencia de objeciones insolubles contra ella; así ocurre con la teoría de la iluminación del alma. Según B. Jansen, Pedro Juan Olivi fue uno de los primeros, si no el primero, en desarrollar la importante teoría del ímpetu y, por consiguiente, uno de los filósofos que siguieron vías distintas de las aristotélicas para la explicación del movimiento de los cuerpos.

Petri Joannis Olivi Provencalis Quodlibeta editados en Venecia, 1509. Edición de *Cuestiones* sobre las *Sentencias: Petrus Joannis Olivi, O. F. M., Quaestiones in IIm librum Sententiarum,* 3 vols., por B. Jansen, I, 1922; II, 1924; III, 1926. Ediciones de otros textos: D. Laberge, "P. Joannis Olivi tria scripta ejus apologética", *Archivum Franciscanum Historicum,* XXVIII (1935), 115-55. — F. Delorme, "Fr. Petri Joannis Olivi tractatus De perlegendis philosophorum libris", *Antonianum,* XVI (1941), 31-44. — Véase B. Jansen, "Die Lehre Olivis über das Verhältnis von Leib und Seele", *Franziskanische Studien,* V (1918) 153-75, 233-58. — Id., íd., *Die Erkenntnistheorie Olivis,* 1921. — Id., íd., "Die Unsterblichkeitsbeweise bei Olivi und ihre philosophiegeschichtliche Bedeutung", *Franziskanische Studien,* IX (1922), 49-69. — Id., íd., "Die Seelenlehre Olivis und ihre Verurteilung auf dem Wiener Konzil", *Franziskanische Studien,* XXI (1934), 297-314. — J. Jarraux, "Pierre Jean Olivi, sa vie, sa doctrine", *Études franciscaines,* XLV (1933), 129-53, 277-98, 513-29. — L. Seidel, *Natur und Person. Metaphysische Probleme bei Petrus Olivi,* 1938. — B. Echeverría, *El problema del alma humana en la Edad Media. Pedro de Olivi y la definición del Concilio de Viena,* 1941. — F. Simoncioli, O. F. M. *Il problema della liberta umana in G. O. e Pietro de Trabibus,* 1956 [Università Cattolica del S. Cuore. Saggi e ricerche, 8]. — Efrem Bettoni, *Le dottrine filosofiche di P. di G. O.,* 1959. — Carter Partee, O. F. M., "Peter John Olivi: Historical and Doctrinal Study", *Franciscan Studies,* XX (1960), 215-60. — Ernst Stadter, "Das Glaubensproblem in seiner Bedeutung für die Ethik bei Petrus Johannis Olivi, O. F. M. (1298). Ein Beitrag zur Geschichte der Ethik und Religionsphilosophie des Mittelalters", *Franziskanische Studien* XLII (1960), 225-96.

PEDRO LOMBARDO, Petrus Lombardus *(ca.* 1100-1160), llamado *magister sententiarum,* nació en Lumello (Lombardía), estudió en Bolonia y en Reims, y luego en París con Hugo de San Victor y probablemente también con Abelardo. Un año antes de su muerte fue nombrado Obispo de París. Sus *Libri quattuor sententiarum* (llamados también Summa *sententiarum*) ejercieron una enorme influencia y fueron tomados como base de comentarios por los más grandes filósofos escolásticos. La originalidad filosófica y teológica de Pedro Lombardo es escasa; no solamente copia con frecuencia la *Summa sententiarum* atribuida a Hugo de San Victor y utiliza ampliamente los textos patrísticos recopilados en el llamado *Decretum Gratiani* (textos reunidos por Graciano), sino que utiliza muchas de las clasificaciones encontradas en el *De fide orthodoxa* de San Juan Damasceno según la versión latina de Burgundia de Pisa. Sin embargo, la amplitud y la sistematización de los libros de Pedro Lombardo resultan mayores que las ofrecidas en cualesquiera recopilaciones anteriores, por lo que es comprensible que sirviera de base para los comentarios ulteriores. Pedro Lombardo incluye en su Summa textos y opiniones de San Agustín (la principal autoridad de la obra), San Hilario, San Ambrosio, San Jerónimo, San Gregorio el Grande, Casiodoro, San Isidoro, San Beda, Boecio, San Juan Damasceno entre otros. La obra está dividida en cuatro libros. Los tres primeros tratan de las cosas *(res)* que no son símbolos de otras cosas; el cuarto trata de los signos *(signa)* que simbolizan otras cosas (esto es, los siete sacramentos). El libro primero trata de Dios; el segundo, de las criaturas; el tercero, de las virtudes y de la salvación. Algunos autores subrayan la estima que Pedro Lombardo manifiesta en algunos puntos por la razón y lo consideran como uno de los partidarios de la "dialéctica". Otros señalan que dicha razón debe entenderse como un don de Dios que permite entender las ideas o universales residentes en el seno de Dios y que Pedro Lombardo interpreta en sentido realista. Otros, finalmente, manifiestan que no hay en Pedro Lombardo preocupaciones filosóficas, sino exclusivamente compilatorias, y que la subordinación de las artes liberales a la teología muestra que el autor pretendía únicamente usar de todos los medios posibles para la comprensión de los textos patrísticos.

De los libros de Pedro Lombardo se hicieron varios compendios. Mencionamos entre ellos la *Abbreviatio magistri Bandini* (del maestro Bandino o Bandinus), y la *Abbreviatio in Sententias Magistri Petri Lombardi,* de Simon de Tournai. Para otros sentenciarios, véase SUMAS.

Los *Libri quatuor sententiarum* fueron editados frecuentemente (Venecia, 1477, 1480; Nuremberg, 1481, 1484; Basilea, 1486, 1487, 1488, 1489, 1492, 1498, 1502, 1507, 1516; París, 1510, 1518, 1557, 1574, 1892; Lyon, 1540, 1553, 1570; Colonia, 1566). Los franciscanos han editado las sentencias con la edición de los comentarios a las sentencias de San Buenaventura: *Opera omnia,* tomos I-IV, Quaracchi, 1882-1889. En la *Patrologia latina* de Migne figuran las obras de Pedro Lombardo en los tomos CXCI y CXCII. Véase el repertorio de los comentarios a las sentencias de Pedro Lombardo en el *Repertorium commentatorium in sententias Petri Lombardi* (t. I: texto; t. II, índices), 1947, de Fredericus Stegmüller. — Véase el *Cartularium Universitatis Parisiensis,* I, 1889, de H. Denifle. — Sobre Pedro Lombardo: F. Protois, *Pierre Lombard, son époque, sa vie, ses écrits et son influence,* 1881. — J. Kögel, *Petrus Lombardus in seiner Stellung zur Philosophie des Mittelalters,* 1897 (Dis.). — M. da Carbonara, *Dante e Pier Lombardo,* 1899. — J. N. Espenberger, *Die Philosophie des P. Lombardus und ihre Stellung im 12 Jahrhundert,* 1901 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II, 5]. — J. de Ghellinck, "Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques. Ses sources et ses copistes" *(Revue d'histoire ecclésiastique,* 1909 y 1910; otros artículos del mismo autor sobre Petrus Lombardus en el *Bull. de littérature ecclésiastique,* en la *Dublin Review* y en *Byzantinische Zeitschrift*); véase también su libro, basado en sus estudios anteriores y recopilación de ellos, titulado: *Le mouvement théologique du XIIe siècle. Sa préparation lointaine avant et autour de Pierre Lombard. Ses rapports avec les initiatives des canonist es. Études, recherches et documents,* 2ª ed., aumentada, 1948. — E. F. Rogers, *Peter Lombard and the Sacramental System,* 1917. — Varios autores, *P. L.,* 1953 [con bibliografía lombardiana por J. de Ghellinck, págs. 24 y sigs.]. — L. Cassani, C. Castiglioni, P. Glorieux, Jean Leclercq, F. Pelster *et al., MiscellaneaLombardiana,* 1957. — Johannes Schneider, *Die Lehre vom dreieinigen Gott in der Schule des Petrus Lombardus,* 1961 [Münchener theol. Studien, 22]. — P. Delhaye, *P. L., sa vie, ses oeuvres, sa morale,* 1961 [Conférence Albert le Grand].

PEDRO RAMO. Véase RAMÉE (PIERRE DE LA).

PEIRCE (CHARLES SANDERS) (1839-1914) nac. en Cambridge, Mass., profesó en la Universidad de Harvard (1864-1865; 1869-1870) y en la Johns Hopkins University (1879-1884) y desarrolló escasa actividad literaria, la que, por lo demás, fue casi íntegramente publicada en revistas, principalmente en *The Monist* y en *Popular Science Monthly.* Sin embargo, su influencia e importancia han sido mucho mayores de lo que podría hacer suponer la actividad docente, y en los últimos tiempos su figura se ha destacado de manera eminente, no sólo como uno de los fundadores del pragmatismo norteamericano y como pensador que influyó, a través de ello, sobre las figuras más significativas de la filosofía en los EE. UU., sino como pensador que ha atacado de raíz los problemas centrales lógicos y filosóficos. El afán inquisitivo y poco sistemático que, de modo análogo a Dilthey o a G. E. Moore, mostró Ch. S. Peirce era, por lo demás, propicio para ahondar particularmente en ciertos temas. Las influencias por él sufridas fueron claramente confesadas: estudio amplio de la lógica en todas las direcciones, de Kant, de Duns Escoto, estimación por la filosofía clásica alemana como mina de incitaciones filosóficas, y preferencia por los métodos y argumentos de la filosofía inglesa, aceptación de la idea de la evolución, pero no bajo la forma spenceriana. Peirce concibió, en rigor, la filosofía como una disciplina análoga a las demás de la ciencia. Pero a diferencia de la ciencia, la filosofía tiene un objeto universal. Por eso la filosofía es más difícil que ninguna ciencia, pues tiene que prestar atención a la vez a lo observable y a lo especulativo. La filosofía tiene que utilizar por igual el método del análisis y el de la síntesis. Por eso la filosofía de Peirce es, como el propio pensador

ha indicado repetidamente, una "filosofía de laboratorio" y no una "filosofía de seminario". En efecto, esta filosofía "usa los métodos más racionales que puede descubrir para encontrar lo poco que puede encontrarse del universo del espíritu y de la materia a partir de las observaciones que cada cual puede hacer en cualquier momento de su vida en vigilia (*Collected Paper,* 1:126). La filosofía tiene que comenzar con lo que se da. Pero tiene que entender lo dado —o el ser— por medio de normas —o el deber ser— y efectuar a base de ello conclusiones de carácter especulativo. La filosofía tiene tres divisiones: la fenomenología (VÉASE), la ciencia normativa y la metafísica (*ibid.,* 1:186). La fenomenología es la doctrina de las categorías (V. CATEGORÍA) y tiene supuestos ontológicos. La ciencia normativa, apoyada en la fenomenología y en la matemática, se subdivide a la vez en estética, ética y lógica. La metafísica se divide en metafísica general u ontología, metafísica psíquica o religiosa y metafísica física. Pero a la vez la filosofía no es más que una subdivisión en una más amplia clasificación de las ciencias (V. CIENCIAS [CLASIFICACIÓN DE LAS]); es una parte de las ciencias del descubrimiento, que son a la vez una subdivisión de la ciencia teórica.

Las precedentes indicaciones proporcionan sólo un esquema de algunas de las *intenciones* de Peirce en materia filosófica. Sus *concretas* realizaciones filosóficas, aunque fragmentarias (salvo en lógica), son demasiado extensas para que puedan describirse esquemáticamente. Mencionamos entre las más importantes las siguientes.

En el campo de la lógica, Peirce combatió el psicologismo, así como todas las ingerencias que desvirtúan el carácter formal de la lógica. Aunque el punto de partida de la lógica es, según Peirce, "el hecho", y aunque la estructura de la lógica es idéntica, a su entender, a la de la ontología, la lógica como ciencia tiene carácter matemático. Entre las principales contribuciones lógicas de Peirce figuran la invención de varios simbolismos y la lógica de las relaciones, de la que puede ser considerado como uno de los fundadores. En el campo de la semiótica se debe a Peirce una compleja teoría de los signos (V. SIGNO) y varias clasificaciones de los mismos. A ello se agrega una teoría del simbolismo que con frecuencia va más allá de la semiótica formal y sirve como base de una antropología filosófica. Semiótica y lógica, por lo demás, están estrechamente relacionadas, por cuanto la lógica es definida también como la teoría de los signos, de la cual la semiótica —llamada por Peirce *gramática especulativa*— es una parte. En el campo de la ontología, Peirce elaboró su fenomenología como doctrina de las categorías, especialmente de las categorías faneroscópicas y metafísicas a que nos hemos referido en Categoría (v.). La relación entre lógica y ontología es asimismo muy estrecha. En la cosmología formuló una teoría del "tychismo" a que nos referirnos en AZAR (v.).

El pensamiento de Peirce ha dado origen en los últimos años a múltiples interpretaciones. Unas se refieren a aspectos particulares de su filosofía. Por ejemplo, se ha discutido mucho si la filosofía de Peirce es (como el propio filósofo indicó en repetidas ocasiones, especialmente al referirse a la influencia recibida de Juan Duns Escoto) de carácter realista o bien si puede dársele un sesgo nominalista. También se ha discutido si lo más característico y valioso de Peirce es su trabajo lógico o bien su investigación ontológica. Otras interpretaciones se refieren al conjunto de su filosofía. Entre ellas destacan dos. Según una (defendida en parte por los editores de Peirce [P. Weiss y Ch. Hartshorne] y especialmente por J. Feibleman), el pensamiento de Peirce es de naturaleza sistemática. Aunque Peirce haya *practicado* toda su vida la filosofía como análisis en forma parecida al método de producción científica, y aunque la manera como presentó sus ideas no sea sistemática, sus ideas mismas, según esta interpretación, son sistemáticas, cuando menos si nos atenemos a sus "principios conductores". Según otra interpretación (defendida especialmente por Thomas Goudge), el pensamiento de Peirce no es sistemático: sus contradicciones e inconsistencias deben ser aceptadas tal cual se presenten sin pretender reducirlas a un sistema. De acuerdo con Goudge, tales inconsistencias se deben a la existencia de dos distintas fuentes en el pensamiento de Peirce: el naturalismo y el trascendentalismo. Cada una de ellas da origen a una serie distinta de premisas y, por tanto, a una serie distinta de resultados.

Edición de obras de P.: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce,* 9 vols.: Vols. I-VI, ed. Charles Hartshorne y Paul Weiss: I *(Principies of Philosophy),* 1931; II *(Elements of Logic),* 1932; III *(Exact* Logic), 1933; IV *(The Simplest Mathematics),* 1933; V (*Pragmatism and Pragmaticism*), 1934; VI *(Scientific Metaphysics*), 1935. Vols. VII-VIII, ed. Arthur W. Burks: VII *(Science and Philosophy*), 1958; VIII (*Reviews. Correspondence and Bibliography*), 1958. Reimp. de vols. I-VI en 3 vols., 1960.

Ed. de correspondencia de P. a Lady V. Welby (véase SIGNÍFICA), 1953, ed. I. C. Lieb.

Bibliografía de P. por A. W. Burks en vol. VIII, de *Selected Papers* cit. *supra,* págs. 249-330. Esta bibliografía es completada por Max H. Fisch: A *Bibliography of Writings about C. S. P.,* 1961 [mimeog.]. — Richard S. Robin prepara un catálogo descriptivo de manuscritos de P. que se hallan en Harvard y otros lugares.

Entre las selecciones de escritos de P, mencionamos: M. R. Cohén, ed., *Chance, Love, and Logic,* 1923. — J. Buchler, ed., *Philosophy of P.,* 1940. — Ph. P. Wiener, ed., *Values in a Universe of Chance,* 1950,

Véase J. Feibleman, An *Introduction to Peirce's Philosophy Interpreted as a System,* 1946, nueva ed., 1960. — Th. Goudge, *The Thought of* C. S. *P.,* 1950. — J. von Kempski, *C. S. P. und der Pragmatismus,* 1952. — M. Thompson, *The Pragmatic Philosophy of C. S. P.,* 1953. — Ph. P. Wiener y F. H. Young, eds., *Studies in the Philosophy of C. S. P.,* 1953. — A. A. Mullin, *Philosophical Comments* on *the Philosophies of C.* S. *P. and L. Wittgenstein,* 1961. — Murray G. Murphey, *The Development of Peirce's Philosophy,* 1961. — Nynfa Bosco, *La filosofía pragmática di C. S. P.,* 1962 [Studi e Ricerche di Storia délia Filosofia, 27]. — Hjalmar Wennerberg, *The Pragmatism of C. S. P.: An Analytical Study,* 1962 [Library ot Theoria, 9]. — John F. Boler, C. S. *P. and Scholastic Realism: A Stury of the Relation of P. to John Duns Scotus,* 1963.

PELACANI. Véase BLASIO DE PARMA.

PELAGIANISMO. Unas palabras sobre esta tendencia religiosa son necesarias para entender mejor algunos de los problemas teológico-filo-

sóficos presentados al tratar las cuestiones del libre albedrío (VÉASE) y de la predestinación (v.), así como para perfilar concepciones tales como la de premoción (v.) física y ciencia media (v.).

El pelagianismo fue una secta cristiana herética. Consistía en un grupo de doctrinas antiagustinianas propugnadas por el monje britano Pelagio *(ca.* 360-*ca.*425), que estudió en Roma y predicó en África y Palestina. Pelagio consideraba las tesis de San Agustín acerca de la predestinación como excesivamente pesimistas y demasiado cercanas al maniqueísmo (v.). Para contrarrestarlas propuso una serie de tesis que iban al extremo opuesto. Ante todo, consideró que el pecado de Adán afectó solamente a éste y no se transmitió a la humanidad; Adán era únicamente, al entender de Pelagio, un *ejemplo* del pecado. Ello llevaba a Pelagio a admitir que el hombre nace sin pecado original (y a rechazar, por consiguiente, la necesidad del bautismo); el pecado es algo que se comete, no algo que se trasmite y hereda. Así, la concupiscencia y la muerte no aparecen en su pensamiento como un resultado del pecado original, sino como algo perteneciente a la naturaleza del hombre. Ello no significaba, empero, para Pelagio que el hombre fuera "naturalmente vil"; quería decir tan sólo que es un ser que está predestinado a morir y que comete, pero no hereda, los pecados — tesis que han hecho suponer en Pelagio la influencia del naturalismo estoico. Pues Pelagio se inclinaba más bien a una concepción "optimista-natural" de la naturaleza humana, la cual no necesita, a su entender, una gracia sobrenatural para salvarse; la gracia (v.) natural, infusa en la creación entera, y que reside en el hombre como uno de sus atributos, le es suficiente. Resultado de ello son una serie de afirmaciones que afectan a la relación entre el cristiano y la Iglesia: por ejemplo, que la intervención de esta última no es indispensable para la salvación, y que para salvarse son suficientes la Ley y los Evangelios.

El pelagianismo fue combatido por San Jerónimo y San Agustín y condenado en el Concilio de Éfeso (431). Una derivación del pelagianismo —el llamado *semipelagianismo*— se difundió durante los siglos v y VI (especialmente entre "grupos de ascetas" en Provenza) hasta ser condenado en el Concilio de Orange (529). Ahora bien, aunque el pelagianismo desapareció como secta herética, sus tesis siguieron siendo objeto de discusión. Mencionamos dos períodos en los que hubo discusiones teológicas que reavivaron las tesis pelagianas (y, en muchos casos, semi-pelagianas), así como los argumentos contra ellas. Uno de estos períodos fue el siglo XIV; el otro, el siglo XVII. Durante el siglo XIV aparecieron tendencias favorables al pelagianismo, contra las cuales lucharon, entre otros, Tomás Bradwardine y Gregorio de Rimini. Durante el siglo XIV, y ya dentro del siglo XVI, aparecieron asimismo (o fueron consideradas tales por sus enemigos) tendencias favorables al pelagianismo. En todo caso, los que para oponerse a Lutero subrayaban demasiado al albedrío libre (VÉASE) fueron calificados de "pelagianos", "semi-pelagianos" o "neo-pelagianos": tal ocurrió con los molinistas, a quienes acusaron de pelagianos tanto los dominicos como los jansenistas. En muchos casos, 'pelagianismo' fue menos la descripción de una tendencia que el nombre de una acusación.

Pelagio escribió varias *Epistolae (De vera paenitentia; De contemnenda hereditate; De castitate; ad Claudiam; ad Marcellam,* etc.), algunos tratados *(De vera circumcisione; De divitiis; De divina lege; De virginitate; De possibilitate non peccandi,* etc.). Algunas obras de Pelagio (*Tractatus de natura; De Trinitate; De libero arbitrio)* se han perdido, pero se conservan fragmentos en varios autores (San Agustín, San Jerónimo, Beda el Venerable, etc.). Edición en Migne, P. L., XVII, XX, XXX, XL. La *Epistola ad Marcellam,* en Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, XXIX, 429-36. Otros textos en el Corpus I, 15-45, 219-33; XXIX, 436-59; LVI, 329-56, y en Caspari, *Briefe Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des Kirchlichen Altertums und dem Anfang des Mittelalters,* 1880, 67-73, 122-87 *et al.*

Desde muy pronto comenzaron a escribirse historias del pelagianismo y de las controversias en torno al pelagianismo; por ejemplo G. J. Vossius, *Historiae de controversiis quas Pelagius eiusque reliquiae moverunt libri VII,* 1618. — De la literatura publicada en el siglo XIX, destacamos: G. F. Wiggers, *Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus,* 2 vols., 1821-1823. — F. Klasen, *Die innere Entwicklung des Pelagianismus,* 1882. — De la literatura en el siglo XX: Hans von Schubert, *Der sogenannte Praedestinatus. Ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus,* 1903. — Georges de Plinval, *Pélage: ses écrits, sa vie et sa réforme. Études d'histoire littéraire et religieuse,* 1943. — John Ferguson, *Pelagius. A Historical and Theological Study,* 1956 [con bibliografía, págs. 188-92]. — T. Bohlin, *Die Théologie des Pelagius und ihre Genesis,* 1957 [Acta Universitaria Upsaliensis]. — Véase también Gordon Leff, *Bradwardine and the Pelagians,* 1957.

PENSAMIENTO es, a diferencia del pensar, una entidad intemporal e inespacial, invariable y, desde luego, no psíquica. Estos predicados negativos van encaminados a una distinción rigurosa entre lo que pertenece al campo de la psicología y lo que es para varios autores objeto de la lógica. El pensamiento es aprehendido o capturado por el acto psíquico del pensar, pero no puede confundirse con el acto mismo ni con el contenido intencional al cual apunta. El hecho del pensar, que supone el sujeto, el acto psíquico, la expresión, el pensamiento y el contenido u objeto intencional no equivale, sin embargo, a una identificación de todos estos términos separables en el análisis fenomenológico y pertenecientes ontológicamente a diversos tipos de objetos. Todo pensar apunta a un pensamiento y todo pensamiento apunta a un contenido intencional, pero si bien el pensar es un hecho psíquico que transcurre en un tiempo y que implica un conjunto de representaciones, imágenes, intuiciones y expresiones, el pensamiento entendido como lo que el pensar aprehende es un objeto ideal y, consiguientemente, se halla sometido a las determinaciones que corresponden a tal tipo de objetos. El pensamiento se convierte, según algunos, en el objeto de la lógica, en tanto que investigación de su estructura, de sus relaciones y de sus formas con independencia de los actos psíquicos y de los contenidos intencionales correspondientes. Los pensamientos tienen, como objeto de la lógica, una realidad formal; con ello se distingue su realidad de la poseída cuando constitu-

yen el objeto de una ciencia y, por lo tanto, cuando son considerados como la forma que envuelve a un contenido que se refiere a una situación objetiva. El modo como se manifiesta esta distinta relación no equivale a una negación del contenido del pensamiento, sino que significa únicamente que el pensamiento en cuanto tal es abstraído y vaciado de su contenido para poder constituirse en tema de la lógica; su realidad formal es, pues, una consecuencia de la previa abstracción a que ha sido sometido, sin la cual el pensamiento posee una efectiva existencia en su vinculación al acto pensante. La idealidad del pensamiento no es, con todo, una manera de ser que adopta solamente cuando se le abstrae del pensar y se le amputa el contenido intencional a que se refiere, sino que es propiamente su forma de ser en cuanto es pensamiento y es tratado como tal. Cuando apunta a un objeto intencional, el pensamiento puede referirse a todos los objetos y no sólo a los objetos reales. El pensamiento puede definirse, según ello, como la forma de todo objeto posible, y a la vez el objeto puede definirse como la materia de todo posible pensamiento. A la infinitud de los objetos corresponde una infinitud de los pensamientos y aun una infinitud de los pensamientos sobre cada objeto, lo cual no equivale a una variación infinita de las expresiones o actos psíquicos que aprehenden al pensamiento mismo, pues éste es como tal invariable.

Esta acepción del pensamiento, puesta de relieve por la fenomenología, no coincide, naturalmente, con la concepción tradicional, que o bien hace del pensamiento el acto del pensar o lo hipostasia hasta convertirlo en un objeto metafísico. La primera acepción es común a muchas direcciones de la filosofía moderna, donde el pensamiento equivale al conjunto de los actos psíquicos y no sólo de los estrictamente intelectuales, sino también de los afectivos y volitivos en cuanto son conscientes. La segunda corresponde a las doctrinas que hacen del pensamiento una entidad cuya extratemporalidad e inespacialidad no son meras determinaciones ontológicas, sino formas de realidad metafísica, ya sea como paradigma de las cosas, ya como un Absoluto que se desenvuelve en un proceso dialéctico y que en él despliega toda su realidad.

Por otro lado, la realidad "pensamiento" puede concebirse, como lo ha hecho Ortega y Gasset, de un modo más amplio y a la vez más radical. Ortega concuerda con la depuración antipsicologista del pensamiento que ha tenido lugar en los últimos lustros, pero advierte que sin las funciones psicológicas la operación del pensamiento sería imposible. Ahora bien, el pensamiento es, como *hacer* del hombre, algo último; psicología y lógica son, por decirlo así, ocultaciones del pensamiento — la primera es un instrumento; la segunda, una forma del pensar que no logra ser coextensiva a la realidad total del pensamiento. A ellas se une, como la más equívoca ocultación, la frecuente identificación del pensamiento con el conocimiento. Esta identificación tiene su razón de ser en el hecho de que el conocimiento es pleno pensamiento, pero se trata de una razón de ser que encubre la raíz última del pensamiento. Pues mientras el conocimiento es un saber que puede ser o no ser necesario, que ha brotado de una situación histórica como respuesta a ella, el pensamiento es algo que el hombre hace para alcanzar la especie última de saber: el saber a qué atenerse. "Pensamiento es cuanto nacemos —*sea ello lo que sea*— para salir de la duda en que hemos caído y llegar de nuevo a estar en lo cierto." Pero las figuras del pensamiento pueden ser muy distintas. No hay "una sola que el hombre posea de una vez para siempre, que le sea 'natural' y que, por lo tanto, con más o menos perfección haya de continuo ejercitado. Lo único que el hombre tiene siempre es la *necesidad* de pensar, porque más o menos está siempre en alguna duda" ("Apuntes sobre el Pensamiento", *Logos*, Buenos Aires, I, 1, pág. 24). El pensar procura, pues, alcanzar un saber, pero no un mero saber intelectual, sino un "saber a qué atenerse". El conocimiento es, según ello, una de las formas del pensamiento, un pensar que consiste en hacer funcionar las facultades mentales que la realidad humana encuentra formando parte de su circunstancia; no es una averiguación de si hay un ser, sino "una operación o hacer del hombre a que éste no *puede* dedicarse si antes no está en la firme y prerracional creencia de que hay un *ser" (op. cit.,* pág. 26).

James Hutchíson Stirling, *What is Thought?*, 1900. — J. Mark Baldwin, *Thought and Things or* Geneitc *Logic, 3* vols., 1906-1911 (I. *Functional Logic or Genetic Theory of Knowledge,* 1906; II. *Expérimental Logic or Genetic Theory of Thought,* 1908; III. *Interest and Art,* 1911). — A. Pastore, *Il pensiero puro,* 1913. — F. Masci, *Pensiero e conoscenza,* 1922. — Albert Spaier, *La Pensée concrète. Essai sur le symbolisme intellectual,* 1927. — Id. íd., *La Pensée et la Quantité. Essai sur la signification et la réalité des grandeurs,* 1927. — M. Blondel, *La pensée,* 2 vols., 1933-1934 (I. *La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée;* II. *Les responsabilités de la pensée et la possibilité de son achèvement*). — Joseph König, *Sein und Denken. Studien im Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie,* 1937. — Brand Blanshard, *The Nature of Thought,* 2 vols., 1940. — Julien Benda, *Du style d'Idées. Réflexions sur la pensée. Sa nature, sa réalisation, sa valeur, sa morale,* 1948. — N. R. Wolfard, *Thinking about Thinking,* 1955. — P. Chauchard, *Le langage de la pensée,* 1956. Véase también la bibliografía del artículo PENSAR; para la relación entre pensar y pensamiento en el sentido indicado en el artículo Cfr. los manuales de lógica de A. Pfänder y Romero-Puccia-relli citados en la bibliografía del artículo LÓGICA.

PENSAR. En el artículo Pensamiento (VÉASE) hemos tratado del pensar en cuanto realidad objetivada, con excepción de la última parte del artículo (la que se refiere a la concepción de Ortega y Gasset), que hubiera podido desarrollarse asimismo en el artículo presente, pero que fue analizada en el anterior a causa de haber usado Ortega el vocablo 'pensamiento'. Discutiremos aquí, en cambio, el problema del pensar como actividad o proceso. Comenzaremos con una definición general, pasaremos al examen del pensar como cuestión propiamente psicológica, nos referiremos a los problemas que plantea una definición de 'pensar', señalaremos la concepción peculiar de Heidegger y concluiremos con una referencia al problema de las formas del pensar.

Una definición general del pensar es: el pensar es un acto psíquico que tiene lugar en el tiempo, que es for-

mulado por un sujeto (pensante) y que aprehende un pensamiento, el cual se refiere a su vez a una situación objetiva. En este sentido podemos decir, con Martin Honecker (*Das Denken*, 1925, pág. 5 (trad. esp.: *El pensar*, 1929]), que "el pensar es una actividad interna dirigida hacia los objetos y tendiente a su aprehensión".

Esta definición es muy general y necesita algunas precisiones. En primer lugar, y puesto que los objetos a los cuales se dirige el pensar son de varia índole, podemos hablar de diferentes formas del pensar de acuerdo con las varias clases de objetos descritas por la teoría de los objetos (V. OBJETO Y OBJETIVO). En segundo término, puesto que la definición en cuestión es puramente descriptiva, requiere ser completada por otras investigaciones. Éstas son de carácter psicológico. La psicología se ocupa en particular de dos problemas relativos al pensar. Primero, el de su origen; luego, el de su estructura.

El problema de los orígenes psicológicos del pensar está estrechamente relacionado con la cuestión de la relación o falta de relación del mismo con otras actividades psíquicas. Mencionaremos a este respecto dos opiniones. Según una, el pensar va siempre acompañado de otras representaciones psíquicas, en particular de imágenes. Es la opinión tradicional y la que siguen todavía muchas escuelas psicológicas. Según la otra, el pensar carece de contenido sensorial: es un "pensar sin imágenes", tal como el que ha sido propuesto y estudiado por la Escuela de Würzburgo (v.). Una opinión intermedia sostiene que el pensar va acompañado de representaciones concomitantes (fenómenos volitivos, emotivos, imágenes, etc.), pero que el pensar mismo no puede reducirse a ninguna de ellas. Puede decirse de un modo general que las distintas doctrinas sobre el pensar se han formado al hilo de las grandes escuelas psicológicas modernas. Al respecto mencionaremos cuatro teorías: la asociacionista; la behaviorista; la de la Escuela de Würzburgo, y la estructuralista. Cada una de ellas mantiene una idea sobre el pensar que a veces acentúa la cuestión de su génesis y a veces la de su estructura. Los asociacionistas mantienen la tesis de que el pensar consiste en la combinación de pensamientos (o de "cosas pensadas") de acuerdo con las leyes de la asociación (v.). Los behavioristas (V. BEHAVIORISMO) insisten en la reducción del pensar a las reacciones orgánico-psíquicas, especialmente por medio de los reflejos condicionados. Los miembros de la Escuela de Würzburgo entienden el pensar según la noción de los *Bewusstseinslage* a que nos hemos referido en el artículo sobre dicha escuela. Los estructuralistas o gestaltistas (V. ESTRUCTURA) sostienen que el pensar surge como un proceso perceptivo suscitado por un estímulo y que se relaciona, formando un conjunto, con procesos anteriores acarreados por la memoria. Todas estas escuelas han estudiado, además, la relación entre el pensar y lo pensado, y entre el pensar y la expresión del pensar mediante el lenguaje (v.). No podemos detenernos aquí en estos puntos; destacaremos sólo que el último es el que ha suscitado más enconadas controversias y mayor número de teorías, casi todas ellas relacionadas con la cuestión del llamado *lenguaje interno*.

En los últimos tiempos ha habido por parte de ciertos filósofos (especialmente por parte de G. Ryle y de los pensadores del llamado grupo de Oxford [v.]) una decidida tendencia a subrayar la imposibilidad de reducir el pensar a una definición precisa. El pensar, ha indicado G. Ryle (*The Concept of Mind*, 1949, págs. 143-4), es una actividad que se manifiesta de muchas formas; 'pensar' es un término que tiene muchos usos. Las formas del pensar son, pues, muy diversas, no solamente cuando son examinadas desde el punto de vista psicológico, sino también, y especialmente, cuando se someten a examen crítico los usos de 'pensar'. Por otro lado, se ha reconocido (por ejemplo, D. J. McCracken, en *Thinking and Valuing*, 1950) que el pensar no puede fácilmente aislarse de otras actividades psíquicas, en particular de la del valorar. Así, según dicho autor, el pensamiento no es casi nunca —al revés de lo que creen algunos— un proceso que tiene lugar *in vacuo:* la afirmación de la *Werfreiheit* del pensar representa una manifestación de una determinada valoración del pensar.

En un sentido muy particular ha tomado Heidegger el término 'pensar' (Cfr. "Was heisst Denken?", en *Vorträge und Aufsätze*, 1954 [trad. esp.: "¿Qué significa pensar?", en Sur Nos. 215-216, 1952] y, sobre todo, el libro titulado Was *heisst Denken?*, 1954 [trad. esp.: *¿Qué significa pensar?*, 1958]. Según dicho filósofo, no hemos todavía empezado a aprender a pensar, y nuestra tarea consiste justamente en situarnos —o volvernos a situar— en la atmósfera del pensamiento. Creemos otra cosa, porque nos imaginamos que pensamos cuando filosofamos, o cuando hacemos ciencia. Pero filosofar no es aún pensar, sino situarnos en la vía del pensamiento, y hacer ciencia no es pensar. Las ventajas de la ciencia, dice Heidegger, residen justamente en que es horra de pensamiento. Pero de la ciencia al pensamiento no hay un puente; hay un salto. Por eso el pensar no es susceptible de demostración y puede ser solamente mostrado o, mejor dicho, des-cubierto. Con ello Heidegger sigue la misma vía desbrozada en sus *Holzwege*; el pensar es un camino que nos conduce a lo pensable, es decir, al ser, en cuyo ámbito, y sólo en cuyo ámbito, hay pensamiento.

En cuanto al problema de las formas del pensar, nos limitaremos a destacar algunas de las más corrientemente mencionadas sin adscribirlas a ninguna escuela psicológica o filosófica determinada. Se habla de pensar estático y de pensar dinámico, de pensar reproductivo y de pensar creador, de pensar emotivo (o efectivo) y de pensar volitivo, de pensar analítico y de pensar sintético. Hay que advertir que en la mayor parte de los casos la clasificación adoptada depende de si se toma o no el pensar como un proceso concomitante con el de otras actividades psíquicas.

La expresión 'formas de pensar' puede entenderse también de otro modo, menos psicológico que epistemológico-descriptivo o, como preferimos decir, perifilosófico. Estudiamos este aspecto, con varios ejemplos, en el artículo PERIFILOSOFÍA (v.).

N. Ach, *Die Willenstätigkeit und das Denken*, 1905. — August Messer, "Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Denken", *Archiv für die gesamte Psychologie*, VIII (1906), 1-244; X (1907), 409-28. — K. Bühler, *Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge*, 1907. — Benno Erdmann,

Umrisse zur Psychologie des Denkens, 1908. — Joseph Geyser, *Psychologie der Denkvorgänge,* 1909. — John Dewey, *How We Think,* 1910 (trad. esp.: *Cómo pensamos.* 1928). — W. Betz, *Psychologie des Denkens,* 1918. — R. Hönigswald, *Die Grundlagen der Denkpsychologie. Studien und Analysen,* 1921 (del mismo autor: *Prinzipienfragen der Denkpsychologie,* 1913). — Henri Delacroix, *Le langage et la pensée,* 1924. — G. Störring, Das *urteilende und schliessende Denken in kausaler Behandlung,* 1926. — Georges Dwelshauvers, *L'étude de la pensée, méthodes et résultats,* 1934. — Max Wertheimer, *Productive Thinking,* 1946. — H. H. Price, *Thinking and Experience,* 1953. — J. S. Bruner, J. J. Goodnow y G. A. Austin, A *Study of Thinking. An Analysis in the Utilizing of Information for Thinking and Problem Solving,* 1956. — Paul Foulquié, S. J., *La pensée et l'action,* 1962. — De Heidegger, también: Aus *der Erfahrung des Denkens,* 1954. — Muchas de las obras citadas en la bibliografía del artículo PENSAMIENTO se refieren también, naturalmente, al problema del pensar como proceso psicológico; referencias al problema se encuentran también en casi todas las obras citadas en la bibliografía del artículo PSICOLOGÍA.

PER SE. Esta expresión latina traduce la expresión griega καθ'αὐτό; ambas pueden verterse al español mediante la expresión 'por sí' y también por sí mismo'. Aristóteles (*Met.*, Δ 18, 1022 a 24-35) indica que καθ'αὐτό [*per se*] puede entenderse de varios modos: como el *qué* de cada ser, su "quiddidad" (Calias entendido καθ' αὐτό es Calias y el *qué* de Calias); como lo que se halla en la esencia (Calias es animal καθ'αὐτό); como el modo de ser de un atributo recibido directamente por el sujeto o por una de sus partes (la superficie es blanca καθ'αὐτό; el alma es un ser viviente καθ'αὐτό); como lo que no tiene otra causa que sí mismo (el hombre es hombre por sí, aun cuando tiene varias causas formales, como el ser animal y el ser bípedo); como todo atributo que pertenece a un solo sujeto en tanto que este solo sujeto (lo separado es, así, καθ'αὐτό).

El ser καθ'αὐτό, *per se,* se contrapone con frecuencia al ser κατὰ συμβεβηκός, *per accidens*; en efecto, mientras «el accidente inhiere en un sujeto, que «es substancia, la substancia no inhiere en ningún otro sujeto (a menos que se use, equivocadamente, 'inherir' en el sentido de 'depender de', en cuyo caso una substancia podría "inherir" en otra). Por eso la substancia (VÉASE) es considerada a veces como algo que es *per se.* Ahora bien, mientras en el pensamiento griego no parece haber dificultad en concebir el carácter *per se* —o *perseitas,* perseidad— de la substancia, en el pensamiento cristiano ello no parece ser posible. En principio, ninguna substancia creada puede ser *per se y* tampoco en rigor *a se* (VÉASE), ya que es característico de todo lo creado el tener un ser dependiente; por eso lo creado es básicamente *ab alio* ("procedente de otro" en un sentido radical de 'proceder de'). Sin embargo, como el ser *ab alio* (o *in alio)* podría entender solamente como un ser *per accidens,* y el hecho de ser creado no autoriza a identificarlo con el ser meramente accidental, es perfectamente posible usar *per se* para referirse a ciertos entes creados. Lo único que es menester, es precisar su significado o, mejor dicho, su modo de uso.

Advirtamos ante todo que *per se* no es lo mismo que *in se,* αὐτό. *In se* es "el ser mismo", como cuando se dice que la bondad es bondad *in se,* αὐτό bondad "en sí" o "en sí misma". *Per se* se dice (en el vocabulario escolástico) de lo que constituye (formalmente) una substancia; no es la causa de la substancia, sino su razón formal. En algún sentido la substancia es *per se,* tiene *perseitas,* porque tiene una capacidad para existir, lo que quiere decir que se funda en su propia capacidad para existir. Siempre que se admita que últimamente procede de su creador, la substancia, una vez dada, puede ser *per se.* En un sentido eminente, el ser *per se* compete solamente a Dios, el cual es *per se ipsum y per se subsistens.* Pero en otro sentido el ser *per se* puede competir a una substancia creada. Lo que no puede competir a tal substancia en ningún caso es el ser *a se,* o la *aseitas,* aseidad (véase A SE). En efecto, el ser *a se* es el que existe por sí mismo y, por así decirlo, "desde sí mismo": es la verdadera *causa sui* (VÉASE).

El modo como hemos entendido la aplicación de *per se* en el párrafo anterior no agota todos los usos de *per se.* Santo Tomás enumera cuatro usos (*l an.*, 10) y algunos de ellos tienen un alcance más estrecho que el mencionado; sin embargo, en todos los casos si algo es *per se* es *prius* a algo que es *per aliud.*

Varios autores modernos hablaron del *per se* de Dios, entendiendo el *per se* como un ser o un existir por sí mismo. Tal sucede con Descartes. En las "Primeras Objeciones" (a las *Meditaciones metafísicas*), Caterus indicaba que la expresión *per se (pour soi)* se toma en dos sentidos: una, positivamente, por sí mismo como por una causa; otra, negativamente, y es lo mismo que *a se (de soi-même)* y no *ad alio (par autrui).* Descartes contesta ("Primeras respuestas") que la significación negativa de *per se* solamente procede de la imperfección del espíritu humano y no tiene ningún fundamento en las cosas. Pero Dios es *per se,* dice Descartes, no sólo negativamente, sino, "por el contrario, muy positivamente". También Arnauld ("Cuartas Objeciones") se refiere a este punto, y considera la opinión de Descartes "un tanto osada": es contradictorio que algo sea por sí mismo positivamente (como yo soy por mí mismo) y "como por una causa". Es mejor, pues, negar que yo sea por mí mismo positivamente. A lo cual contesta Descartes ("Cuartas respuestas") que si se entiende *per se* sólo negativamente, refiriéndose a un ser que existe y del cual no se puede preguntar por qué existe, no tendríamos medio de demostrar la existencia de Dios por Sus efectos. Un uso de *per se* idéntico al de *a se se* encuentra en Spinoza por razón de su idea de la sola existencia de *la* Substancia; en efecto si no hay sino *Deus sive Natura,* será a la vez *per se y a se,* o si se quiere, su *per se* será lo mismo que su *a se.*

Advirtamos que la expresión hegeliana *für-sichsein* suele traducirse en español por "ser para sí" (o "ser para sí mismo"). Esta traducción tiene su justificación en que la expresión 'por sí' (o 'por sí mismo') podría en principio usarse para traducir la expresión hegeliana *an-sich-sein,* ya que, en el sistema de Hegel, el ser que es en sí es también "por sí" (cuando menos en uno de los sentidos tradicionales del *per se*). Además, en la locución 'para' se advierte mejor el carácter de "regreso hacia sí" que constituye el *für-sichsein,* especialmente en la forma completa y ya definitivamente cerrada del *an und für sich sein* j

— el "en y para sí mismo". Por razones análogas se traduce la expresión de Sartre *Pour-Soi* con la expresión 'Para-sí' y no 'Por sí', ya que también la locución 'para' indica mejor que por' el ser de la conciencia.

Para la expresión *Per se nota,* véase al artículo sobre esta expresión.

PER SE NOTA. En varios artículos (DIOS [III], ONTOLÓGICO [PRUEBA], QUOAD NOS) nos hemos referido a la expresión *per se nota,* usada por muchos escolásticos y también por algunos autores modernos. Resumiremos y precisaremos aquí los usos y significado de esta expresión.

Indiquemos, por lo pronto, que *notum (notus, nota, notum* = "conocido", "a", "sabido", "a") es usado en diversas expresiones, tales como: *notum in se* o *notum naturae* (conocido en sí mismo o en su propia naturaleza), *notum per accidens* (conocido por su accidente o accidentes), *notum per aliud* (conocido por otra cosa), *notum rationi* o *notum secundum rationem* (conocido por la razón o según la razón), *notum secundum sensum* (conocido por los sentidos o según los sentidos), etc. Entre tales expresiones nos interesan ahora las dos siguientes: *notum quoad se y notum quoad nos.* La primera significa "conocido en cuanto a sí mismo", es decir, "cognoscible en sí mismo" en cuanto que "evidente por sí mismo" y sin necesitar prueba. La segunda significa "conocido con respecto a nosotros", es decir, "conocido por un sujeto" en cuanto que "cognoscible por un sujeto" mediante prueba. La distinción en cuestión es paralela a la que se establece entre *propositio per se nota* (abreviado: *per se nota) y propositio quoad nos* (abreviado: *quoad nos*). La proposición *per se nota* (llamada también *propositio immediata*) es una proposición que no tiene ninguna otra anterior a ella. Podría en principio admitirse que tal proposición tiene la naturaleza de un postulado, pero ha sido más común afirmar que es una proposición evidente por sí misma. Esta evidencia puede ser puramente lógica. Tal ocurre cuando se dice que toda proposición en cuanto proposición es *per se nota,* ya que se incluye a sí misma, o cuando se predica lo mismo de lo mismo; en rigor, tales proposiciones no son sólo *notae per se,* sino, como decía Santo Tomás, *notissimae per se.* Pero puede tratarse de una proposición que funciona como un principio indemostrable y a la vez evidente por sí mismo, es decir, como un axioma. En este caso la proposición en cuestión es *per se nota in se o quantum in se.* A la vez, este último tipo de proposición puede ser de dos tipos: o una proposición analítica (véase ANALÍTICO γ SINTÉTICO), en la cual el predicado está incluido en el sujeto, o una proposición cuya verdad no puede negarse. La mayor parte de los problemas planteados con respecto a la índole de las proposiciones *per se notae se* refirieron a este último tipo de proposición, y especialmente al ejemplo "Dios existe". En efecto, para unos esta proposición es *per se nota* y hay que sentir a ella a causa de su plena evidencia. En tal caso la proposición en cuestión es *per se nota (quoad se nota) y* también *quoad nos.* Para otros, en cambio, la proposición referida es *per se nota* solamente *in se,* pero no lo es *quoad nos,* de modo que requiere demostración desde el punto de vista de un sujeto (finito).

PERCEPCIÓN. El término 'percepción' alude primariamente a una aprehensión, sea cual fuere la realidad aprehendida. Percibir es, en efecto, fundamentalmente "recoger". Cuando esta "recolección" afecta a realidades mentales se habla, como hacía Cicerón, de *perceptiones animi,* es decir, de la aprehensión de notas intelectuales, de *notiones.* El vocablo 'percepción' parece implicar, pues, desde el primer momento algo distinto de la sensación, pero también algo distinto de la intuición intelectual, como si estuviera situada en un medio equidistante de ambos actos. Por eso se ha llegado a definir la percepción en un sentido amplio como la "aprehensión directa de una situación objetiva", lo cual supone la supresión de actos intermediarios, pero también la presentación del complexo objetivo como algo por sí mismo estructurado. Locke llegaba ya a una definición parecida cuando señalaba que la percepción es un acto propio del entendimiento, de tal modo que la *perception y* la posesión de "ideas" *(having ideas)* es una y la misma cosa *(Essay,* II, I, § 9). Según el mismo filósofo hay tres clases de percepciones: "(1) La percepción de las ideas en nuestros espíritus. (2) La percepción de las significaciones de los signos. (3). La percepción del parentesco o aversión *(connection or repugnancy),* acuerdo o desacuerdo existente entre nuestras ideas" *(op. cit.,* II, xxi, § 5). El entendimiento (VÉASE) es definido entonces como el poder de percepción. Leibniz distingue entre percepción y apercepción o conciencia, y define la primera como "el estado pasajero que comprende y representa una multiplicidad en la unidad o en la substancia simple". Para Kant, la percepción es la conciencia empírica, es decir, "una conciencia acompañada de sensación". Las anticipaciones de la percepción son uno de los principios del entendimiento que se refieren al hecho de la posesión de una cantidad intensiva o un grado por la sensación y la realidad correspondiente de todos los fenómenos. Ahora bien, es característico de casi todas las doctrinas modernas y contemporáneas acerca de la percepción el hecho de situarla siempre en el mencionado territorio intermedio, entre el puro pensar y el puro sentir, así como entre el sujeto y el objeto. La diferencia establecida en este respecto entre el idealismo y el realismo parece concernir solamente a una mayor o menor aproximación a cada uno de estos términos. Por ejemplo, para Descartes y para Spinoza, la percepción es sobre todo un acto intelectual; esta concepción ha conducido muchas veces a una distinción rigurosa entre percepción y sensación, aun en el caso de que la primera fuera estimada como aprehensión de objetos sensibles. Esta distinción se ha conservado en la mayor parte de las tendencias de la psicología moderna, donde la percepción es una aprehensión de una situación objetiva basada en sensaciones y acompañada de representaciones y frecuentemente de juicios en un acto único que sólo por el análisis puede descomponerse. Pero la percepción es considerada entonces no ya exclusivamente como un acto de la inteligencia, sino como aprehensión psíquica total. Otra cuestión muy debatida acerca de la percepción ha sido su carácter mediato o inmediato: el realismo se ha inclinado por lo general a sostener la inmediatez; el idealismo, en cambio, parece tender a afirmar que hay algo mediato. Según R. G. Collingwood —que resume aquí la posición idealista sobre la naturaleza de la percep-

ción—, "la inmediatez de la percepción no excluye la mediación; no es abstracta inmediatez (sensación), sino que contiene implícitamente un elemento de mediación (pensamiento)" *(Spéculum mentís,* VI, 1).

Por razones que sería largo poner en claro hay una cierta afinidad entre las teorías idealistas y las teorías fenomenistas (o fenomenalistas) de la percepción. En efecto, ambas teorías están, según apuntamos, en favor de la idea de que la percepción no es algo inmediato, a diferencia de la insistencia en la inmediatez que caracteriza las teorías realistas. Así, por ejemplo, los fenomenistas sostienen que cuando alguien ve un objeto, ve la apariencia de un objeto —o, si se quiere, ve el objeto en cuanto apariencia—, pero no ve propiamente el objeto. En cambio, los realistas sostienen que cuando alguien ve un objeto, un objeto le aparece sin que haya, sin embargo, diferencia entre la apariencia y el objeto. Los fenomenistas difieren de los idealistas en que no aceptan, como los últimos, que la "mediación" entre el objeto y la apariencia consista en el "pensamiento", en la "reflexión", etc.

Un problema en el que se han manifestado asimismo divergencias entre varias posiciones filosóficas ha sido el de la llamada "interioridad" o "exterioridad" del acto de la percepción — si bien en algunos casos, como sucede, según veremos luego, en Bergson, la afirmación de la "exterioridad" sea únicamente un punto de partida destinado a colocar el citado problema más allá del realismo y del idealismo, a diferencia de las teorías neorealistas, a que también nos referiremos luego, que sostienen la posibilidad de considerar la percepción como el aspecto que ofrece un "acontecimiento" percibido a un "acontecimiento" llamado precisamente "percipiente". Las teorías "interioristas" de la percepción vinculan, por su lado, el acto de la percepción a la realidad de la "fuerza"; es lo que ocurre con Jules Lachelier al afirmar que "el movimiento desarrollado en la extensión no tiene conciencia de sí mismo, porque está, por así decirlo, todo entero fuera de sí mismo", pero que "el movimiento concentrado en la fuerza es precisamente la percepción, tal como la ha definido Leibniz, es decir, la expresión de la multiplicidad en la unidad" *(Du fondement de l'induction,* 1871, ed. 1924, pág. 94). Ello supone, según dicho autor, dos condiciones: (a) que, en vez de dispersarse en el tiempo y en el espacio, la fuerza y el movimiento se junten en un cierto número de sistemas; (b) que el detalle de esos sistemas se concentre aun más reflejándose en una pequeña cantidad de "focos" donde la conciencia se exalta por una especie de acumulación y de condensación. Por eso el alma es definida aquí como la "unidad dinámica del aparato perceptivo" por la misma razón por la cual la vida es definida como la "unidad dinámica del organismo".

En su análisis de la materia y de la memoria, Bergson no entiende simplemente la percepción como la aprehensión de una realidad por un sujeto psíquico. La noción de percepción puede dar origen a dos diversas concepciones. Mientras para la ciencia, donde hay un sistema de imágenes sin centro, la percepción sólo puede ser explicada mediante el supuesto de una conciencia concebida como epifenómeno o fosforescencia de la materia, para la conciencia la percepción representa una armonía entre la realidad y el espíritu. De ahí las opuestas doctrinas gnoseológicas del realismo y del idealismo, doctrinas que tienen como común fundamento el gratuito supuesto de que la percepción es sólo un conocimiento. Para Bergson, en cambio, la percepción es primariamente acción, pues si bien existe una diferencia entre el cerebro y la medula, tal diferencia es únicamente de grado y nunca de esencia. Ahora bien, la percepción debe producirse en los llamados "centros de acción" de la materia viva; cuanta mayor posibilidad hay de "tener" la reacción inmediata y mayor es la distancia entre la actividad y la pasividad de la sensación, la percepción surge tanto más fácilmente. Pero la percepción no es, según Bergson, mera aprehensión psíquica con vistas a un conocimiento. Hay una "percepción pura" (sin memoria) absolutamente encerrada en un presente, una "percepción impersonal" sobre la cual se acumula la individualidad de la memoria. La representación de una imagen no es concebida entonces como el hecho de destacarse o potenciarse su presencia, sino, a la inversa, como una disminución de ella. La percepción percibe de la "presencia integral" de la cosa lo que le interesa. En la percepción, el ser se hace opaco a las cosas, las refleja como un objeto en parte impenetrable. De ahí que las cosas inanimadas "se perciban" enteramente, porque, por así decirlo, son "transparentes" unas a las otras. Por eso la representación consciente de las cosas se ha hecho posible gracias a que se reflejan contra los centros de acción espontáneos. En otros términos, mientras la conciencia elimina, la percepción lo absorbe todo, pero no conoce. La percepción no es, pues, una "fotografía" de las cosas, pues éstas se hallan ya previamente "fotografiadas". Sólo la memoria introduce en la percepción una subjetividad, la cual es necesaria para que haya conciencia y no sólo percepción pura. Pero la percepción no sólo se distingue de la conciencia por las notas antedichas; se distingue también de la afección, la cual surge en virtud de un esfuerzo por rechazar la excitación. Mientras la percepción mide el poder reflector, la afección mide el poder absorbente. La percepción está fuera del cuerpo; la afección, dentro de él. Por eso los objetos se perciben en sí mismos y no en un sujeto psíquico.

El problema de la percepción ha sido examinado con gran detalle por muchos de los llamados "neo-realistas" ingleses (véase NEO-REALISMO). Estos filósofos no son propiamente realistas, por cuanto no admiten la tesis antes reseñada de la inmediatez en la percepción, pero no son tampoco idealistas por cuanto no hacen intervenir, como término mediato, ni el pensamiento ni la reflexión. Su neorealismo en este respecto se parece en muchos casos a un fenomenismo, por lo menos en la medida en que dan considerable importancia a los llamados *sensa* como elementos entre el objeto y el acto de percepción del objeto. Se han comparado estos *sensa* a las *species,* y en particular a las *species sensibiles,* escolásticas, pero no hay que extremar demasiado la comparación. Característico de los neorealistas ingleses es el tender a considerar los actos de percepción y las percepciones como "acontecimientos" (*events*), de tal suerte que, según antes apuntamos, puede inclusive hablarse de un *percipient event* o "acon-

tecimiento percipiente" en el caso del acto de la percepción. Sin embargo, dentro de una tendencia común hay diferencias en los modos como los neo-realistas ingleses (filósofos como C. D. Broad, T. Percy Nunn, H. A. Prichard, Norman Kemp Smith, John Laird, H. H. Price) explican la percepción. Unos, como T. Percy Nun, se inclinan hacia lo que podríamos llamar "objetivismo realista" en la medida en que atribuyen los citados *sensa* a los objetos mismos. Otros, como H. H. Price (VÉASE), suponen que los *sensa* o, mejor, los *sense-data*, pertenecen al objeto, constituyendo "familias" de *sensé data.* Pero señalan a la vez que no puede decirse gran cosa del "objeto mismo" y que sólo por las dificultades que plantea una teoría "representacionista" de la percepción, es mejor atenerse a un cierto fenomenismo.

Algunos filósofos, como J. E. Turner (nac. 1875: *A Theory of Direct Realism, and the Relation of Realism to Idealism*, 1925), llegan a subrayar lo que puede llamarse "elementos realistas" en la percepción, que desembocan en un claro representacionismo. Reaccionando contra esta tendencia ciertos autores, como A. C. Ewing (nac. 1900: *Idealism,* A *Critical Survey,* 1934), destacan la imposibilidad de percibir sin de algún modo categorizar lo percibido.

Los "neo-realistas" ingleses, especialmente autores como H. H. Price, han considerado sus teorías de la percepción como una "fenomenología de la percepción", distinta tanto de un simple examen de los datos psicológicos y neurofisiológicos de la percepción como de una metafísica de la percepción. Desde muy distintos supuestos la fenomenología (VÉASE) en sentido estricto se ha ocupado asimismo de las cuestiones de la percepción tratando de describir en qué consisten los actos perceptivos. Husserl ha hablado de percepción interna como una "percepción inmanente" y de la percepción externa como una "percepción trascendente". Por la primera se entienden las vivencias intencionales cuya esencia consiste en que sus objetos intencionales pertenecen al mismo flujo vivencial. Por la segunda se entienden las vivencias intencionales en que no tiene lugar esta referencia inmediata. La percepción es sensible cuando aprehende un objeto real, y categorial cuando aprehende un objeto ideal. En la percepción sensible "es aprehendido directamente o está presente *in persona* un objeto que se constituye de modo simple en el acto de la percepción". En la categorial, en cambio, se constituyen nuevas objetividades, que se fundan en las anteriores y se refieren a ellas. Es fácil ver con ello que la fenomenología de la percepción tiene una base psicológica, pero un propósito ontológico. Ahora bien, más que con Husserl sucede esto con Merleau-Ponty. Hemos hecho referencia a su teoría de la percepción en el artículo a él dedicado. Agreguemos aquí el resumen que el propio filósofo dio de su doctrina *(Bulletin de la Société française de philosophie,* Año 1947), por incluir las bases ontológicas de ella. Puede reducirse a tres puntos: (1) La percepción es una modalidad original de la conciencia. El mundo percibido no es un mundo de objetos como el que concibe la ciencia; en lo percibido hay no sólo una materia, sino también una forma. El sujeto percipiente no es un "interpretador" o "descifrador" de un mundo supuestamente "caótico" o "desordenado". Toda percepción se presenta dentro de un cierto horizonte y en el mundo. (2) Tal concepción de la percepción no es sólo psicológica. No puede superponerse al mundo percibido un mundo de ideas. La certidumbre de la idea no se funda en la de la percepción, sino que descansa sobre ella. (3) El mundo percibido es el fondo siempre presupuesto por toda racionalidad, todo valor y toda existencia.

Algunas de las doctrinas de la percepción antes mencionadas usan datos psicológicos; tal ocurre sobre todo con la doctrina de Merleau-Ponty. En la mayor parte de los casos, sin embargo, se trata de doctrinas y análisis filosóficos que pueden o no utilizar datos psicológicos, tratar o no de fundamentar las investigaciones psicológicas sobre la percepción, etc. En general, ninguna de las doctrinas reseñadas excluye como poco iluminativos los datos sobre la percepción que puedan proceder de investigaciones psicológicas. Una exclusión decidida de tales datos se hallan únicamente en autores para quienes el problema de la percepción es, filosóficamente hablando, el problema de cómo se usan y en qué sentido propio se usan expresiones en las que se hallan envueltos términos relativos a percepciones. Tal sucede, por ejemplo, con Gilbert Ryle, el cual manifiesta que es erróneo examinar la percepción filosóficamente suponiendo que percibir es un proceso o estado corporal, o que es un proceso o estado psicológico, o algo a la vez corporal y no corporal. La óptica, la acústica, la neurofisiología, etc. revelan, indica Ryle, importantes conexiones acerca del ver, oír y las cosas de que hablan tales ciencias, pero no es legítimo fundarse en lo que dicen tales ciencias para resolver el dilema —o los dilemas— de la percepción. En completa oposición a estas opiniones de Ryle se hallan las de quienes han examinado las cuestiones relativas a la percepción desde el punto de vista psicológico y neurofisiológico —como ha ocurrido, por ejemplo, en las investigaciones fundadas en el behaviorismo o en el "gestaltismo" (véase ESTRUCTURA). En los últimos lustros, además, se ha trabajado mucho en el problema de las llamadas "bases físicas" —neurofisiológicas— de la percepción (W. Grey Walter, W. Pitts, E. D. Adrian, W. Köhler y otros). Auxiliados por las técnicas electroencefalográficas, los neurofisiólogos han alcanzado resultados ya muy satisfactorios. Importante en particular ha sido el descubrimiento del llamado "ritmo alfa" emitido por la corteza cerebral. Este ritmo se registra cuando un sujeto se halla en estado de reposo, y resulta "perturbado" cuando tienen lugar percepciones (especialmente visuales). El ritmo alfa opera al modo de una emisión continua de ondas sobre la cual se "modulan" otras emisiones. Ha sido comparado por ello con el tono muscular permanente sobre el cual se modulan los diversos movimientos musculares; y hasta se ha hablado de un "tono cortical". Como la emisión continua cortical ofrece analogías con las emisiones continuas de los aparatos emisores de radar y televisión, se piensa que sin necesidad de llegar a "reduccionismos" precipitados entre los dos fenómenos, el estudio de las segundas puede arrojar considerable luz sobre la comprensión de la primera.

Relacionadas en parte con los trabajos anteriores se hallan las investigaciones de la percepción que han hecho uso de los procesos perceptivos

o supuestamente perceptivos que tienen lugar en ciertas máquinas construidas al efecto. La más conocida de estas máquinas es el llamado "Perceptron", el cual consiste en un dispositivo que permite efectuar selecciones de estímulos (por ejemplo, colores), a base de "percepciones" anteriores registradas y almacenadas por la máquina. Las analogías entre las percepciones humanas y las "percepciones" de la máquina han sido reforzadas por medio de conexiones relativamente "arbitrarias", similares a las conexiones que existen en el sistema nervioso, y sobre todo, por medio de conexiones en las cuales se dan "repeticiones" y "redundancias". Es todavía asunto debatido si en este caso nos las habemos con auténticas "percepciones" o si se trata únicamente de una analogía entre dos sistemas, pero no una igualdad de naturaleza entre ellos. Una teoría completamente "fisicalista" de la percepción en el sentido apuntado, es decir, fundada en la idea de que cualesquiera percepciones sensibles —y todas las formas de la llamada "conciencia"— que se hallan en el hombre pueden ser producidas en principio en máquinas o robots, han sido propuestas por James T. Culbertson *(op. cit.* bibliografía).

Se habla a veces también de "percepción extra-sensible" para designar las percepciones o supuestas percepciones que tienen lugar independientemente de los marcos normales psicológicos y neurofisiológicos. A los problemas planteados por tal tipo de percepción nos hemos referido en METAPSÍQUICA. Observemos que a veces se han incluido entre las llamadas "percepciones extra-sensibles" ciertos tipos de percepción especialmente aguda, inducida generalmente por drogas.

Naturaleza, análisis y fenomenología de la percepción: W. Enoch, *Der Begriff der Wahrnehmung,* 1890. — H. Schwarz, Das *Wahrnehmungsproblem vom Standpunkt des Physikers, des Physiologen und des Philosophen. Beitrag zur Erkenntnistheorie und empiristischen Psychologie,* 1892. — H. Bergson, *Matière et Mémoire,* 1896. — W. Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie des Wahrnehmens,* 1910. — C. D. Broad, *Perception, Physics and Reality,* 1913. — P. F. Linke, *Grundfragen der Wahrnehmungslehre. Untersuchungen über die Bedeutung der Gegenstandstheorie und Phänomenologie für die experimentelle Psychologie,* 1918, 2ª edición, 1929. — Melchior Palágyi, *Wahrnehmungslehre,* 1925. — Erich Jaensch, *Über den Aufbau der Wahrnehmungswelt und die Grundlagen der menschlichen Erkenntnis,* 2 vols., 1927-1931. — H. H. Price, *Perception,* 1932. — Cornelio Fabro, *La fenomelogia della percezione,* 1941. — Id., íd., *Percezione e pensiero,* 1941. — M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception,* 1945 (trad. esp.: *Fenomenología de la percepción,* 1957). — H. A. Prichard, *Knowledge and Perception. Essays and Lectures,* 1950. — Yrjoo Reenpää, *Ueber Wahrnehmen, Denken und messendes Versuchen,* 1947. — J. Paliard, *La pensée et la vie; recherche sur la logique de la perception,* 1951. — J. Buchler, *Totvard a General Theory of Judgment,* 1951 (Cap. I). — A. A. Luce, *Sense Without Matter,* 1954. — Gilbert Ryle, *Dilemmas,* 1954, págs. 93-110 (Capítulo VII: "Perception"). — F, H. Allport, *Theories of Perception and the Concept of Structure,* 1955. — A. Michotte, J. Piaget, H. Piéron *et al., La perception,* 1955. — R. M. Chisholm, *Perceiving; a Philosophical Study,* 1957. — D. W. Hamlyn, *The Psychology of Perception. A Philosophical Examination of Gestalt Theory and Derivative Theories of Perception,* 1957. — R. J. Hirst, *The Problems of Perception,* 1959. — Peter Krausser, *Untersuchungen über den grundsätzlichen Anspruch der Wahrnehmung zu sein,* 1960. — Joseph Moreau, *L'horizon des esprits. Essai critique sur la phénoménologie de la perception,* 1960. — Leslie Paul, *Persons and Perception,* 1961. — Jean Piaget, *Les mécanismes perceptifs,* 1961. — G. Mony, *La perception comme mode de réaction et instrument de progrès,* 1961. — R. Francés, *Le développement perceptif,* 1962. — J. L. Austin, *Sense and Sensibilia,* 1962 [reconstrucción por G. J. Warnock a base de notas manuscritas]. — Ernesto Maggioni, *Semántica della percezione,* 1962. — Wilfrid Sellars, *Science, Perception, and Reality,* 1963.

Bases físicas de la percepción: E. D. Adrian, *The Physical Background of perception,* 1947 [The Waynflete Lectures 1946]. — W. S. McCulloch y W. Pitts, "A Logical Calculus of the Ideas Immanent in Nervious Activity", *Bulletin of Mathematical Biophysics,* V (1953). — W. Grey Walter, "Features of Electro-Physiology of Mental Mechanisms", *Perspectives in Neuro-Psychiatry,* ed. D. Richter, 1953. — J. C. Eccles, *The Neurophisiological Basis of Mind,* 1953 [Waynflete Lectures, 1952]. — J. R. Smythies, *Analysis of Percepción,* 1956. — Russell Brain, *The Nature of Expérience,* 1959. — D. M. Armstrong, *Perception and the Physical World,* 1961. — James T. Culbertson, *The Minds of Robots: Sense Data, Memory, Images, and Behavior in Conscious Automata,* 1963. — Idea y percepción: Kazimierz Twardowski, *Idee und Perzeption,* 1892. — Percepción extrasensible: H. Bender, *Psychische Automatismen. Zur Experimentalphychologie des Unbewussten und der aussersinnlichen Wahrnehmung,* 1936. — J. B. Rhine, *Extrasensory Perception,* 1940 (véase también la bibliografía del artículo METAPSÍQUICA). — A. Huxley, *The Doors of Perception,* 1954 (trad. esp.: Las *puertas de la percepción,* 1957). — Percepción en Leibniz y en Kant: A. Sicker, *Die leibnizsche Begriffe der Perzeption und Apperzeption,* 1900. — L. Salomón, *Zu den Begriffen der Perzeption und Apperzeption von Leibnitz bis Kant,* 1902. — Para la historia de la idea de percepción: D. W. Hamlyn, Sensation *and Perception; a History of the Philosophy of Perception,* 1961. — Para diversas teorías contemporáneas sobre la percepción: Justus Hartnack, *Analysis of the Problem of Perception in British Empiricism,* 1950 [Locke, Berkeley, Hume, y, sobre todo, More, Russell, Broad, Price]. — John W. Yolton, *Thinking and Perceiving,* 1962 [Piaget, Merleau-Ponty, Piéron, Ryle, H. H. Price, psicólogos de Würzburg, etc.].

PEREGRINO PROTEO (siglo II) es considerado como un filósofo de la escuela cínica, pero su simpatía por las corrientes místicas, su favorable inclinación al cristianismo, su entusiasmo por la sabiduría oriental, y en particular por la de los brahmanes, hacen de él, por un lado, un ecléctico, y por el otro una figura curiosa y hasta cierto punto novelesca (sobre la cual Wieland escribió en 1791 una novela). La muerte de nuestro filósofo fue apoteósica: se arrojó a las llamas durante las fiestas olímpicas del año 165. Correspondiendo a este temperamento hubo en Peregrino Proteo una acentuación de los rasgos extremistas del cinismo: desprecio de las normas y convenciones sociales, hasta límites increíbles (por lo menos según las descripciones de Luciano de Samosata). En este sentido Peregrino representó una reacción contra la tendencia al cinismo moderado de Demonax de Chipre.

E. Zeller, "Alexander (de Abonuteico) und Peregrinos, ein Betrüger und ein Schwärmer", *Deutsches Rundschau,* 1877, reimp. en *Vorträge und Abhandlungen,* II, 1877, págs. 154-88).—J. Bernays, *Lucian und die Kyniker,* 1879. — J. Vahlen, *Luciani de Cynicis iudicium. Lucianus de Peregrinis morte,* 1882. — M. Croiset, "Un ascète païen au siècle des Antonins. P. Protée", *Ac. des sciences et lettres de Montpellier,* sec. lettres, 6 (1880), 455-91. — Francisco Romero, "El enigma de Peregrino Proteo" (1955), en el volumen de F. R. titulado *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual y otros ensayos,* 1960, págs. 43-56.

PEREIRA (BENITO), Benito Pereyra, Perera o Pererio (Pererius) (1535-1610), nac. en Ruzafa (Valencia), ingresó en la Compañía de Jesús en 1552 y vivió gran parte de su vida en Roma, en cuyo Colegio Romano fue profesor de Sagrada Escritura. Muy importante parte de la obra de Pereira es de carácter exegético; se destacan sus comentarios al *Génesis* y al libro de Daniel. En filosofía Pereira se distinguió por sus comentarios al Estagirita. Al hilo de los mismos analizó a fondo varios problemas metafísicos, entre ellos el del principio de individuación, que basó en la materia y en la forma al referirse a la unidad *individual* y distinción entre sí de los seres, y principalmente en la forma al referirse a la unidad y distinción de los seres entre sí.

Obras: *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus libri quindecim,* 1562. — *Commentatorium in Danielem prophetam libri sexdecim,* 1587. — *Commentatorium et disputationum in Genesim,* 4 *vols. (I,* 1589; II, 1592; III, 1595; IV, 1598). — *Selectarum disputationum in Sacram Scripturam,* 5 vols. (I, 1601; II, 1603; III, 1606; IV, 1608; V. 1610). — Véase M. Solana, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (Siglo XVI),* t. III, 1951, págs. 373-400.

PERELMAN (CHAÏM) nac. (1912) en Varsovia y se trasladó, muy joven aún, a Bélgica, estudiando en la Universidad de Bruselas y siendo nombrado luego profesor en la misma Universidad. Perelman ha trabajado en el campo de la lógica, especialmente en los problemas suscitados por las paradojas lógicas; en el análisis de conceptos fundamentales morales y políticos, sobre todo en el concepto de justicia, y en la cuestión de la naturaleza de los supuestos del pensamiento filosófico. Nos hemos referido brevemente a algunos de estos puntos en los artículos JUSTICIA y PROTOFILOSOFÍA. Pero la contribución más fundamental e influyente de Perelman ha sido el estudio de la argumentación filosófica y la revalorización de la retórica como "teoría de la argumentación". Hemos tocado este punto en el artículo RETÓRICA, donde hemos expuesto las principales intenciones de Perelman al respecto. Indiquemos aquí sólo, como información complementaria, que con sus estudios sobre la argumentación filosófica Perelman se propone "romper con una concepción de la razón y del razonamiento procedente de Descartes" para poner de relieve el amplio cuadro dentro del cual se insertan los múltiples y variados "medios discursivos". Perelman no rechaza el que ha sido llamado "razonamiento *more geométrico*"; indica solamente que este razonamiento es uno entre otros posibles modelos de argumentación. Los estudios de Perelman sobre la argumentación filosófica están fundados, por lo demás, en una idea "antiabsolutista" de la filosofía. Perelman ha manifestado que se opone a "los absolutismos de toda clase" y que no cree en "revelaciones definitivas e inmutables". En otros términos, se trata aquí también de propugnar una "filosofía abierta" o una "filosofía regresiva" contra toda "filosofía primera" pretendidamente absoluta.

Obras principales: *De l'arbitraire dans la connaissance,* 1933. — *De la justice,* 1945 (en trad. inglesa, con muchos agregados y modificaciones: *The Idea of Justice and the Problem of Argument,* 1963). — *Rhétorique et philosophie. Pour une théorie de l'argumentation en philosophie,* 1952 [en colaboración con L. Olbrechts-Tyteca]. — *Cours de logique,* 3 fascículos, 2ª ed., 1956. — *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique,* 2 vols., 1958 [en colaboración con L. Olbrechts-Tyteca] (trad. esp. de la "Introducción" en *Retórica y lógica,* 1959 [Suplementos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos. Universidad Nacional de México. Nº 20, Segunda Serie]. — Además, numerosas colaboraciones en revistas (*Mind, Revue Internationale de Philosophie)* y *Actas* de Congresos (Congresos Internacionales de Filosofía, IX, X, XIII; Congreso de Sociedades de Filosofía de Lengua Francesa, VI, etc.). — Véase N. Bosco, *P. e un rinnovamento della retorica,* 1955.

PERFECCIÓN, PERFECTO. Se dice de algo que es perfecto cuando está "acabado" y "completado", de tal suerte que no le falta nada, pero tampoco le sobra nada para ser lo que es. En este sentido se dice de algo que es perfecto cuando es justa y exactamente lo que es. Esta idea de perfección incluye la idea de "limitación", "acabamiento" y "finalidad propia" y es una de las ideas que resurgen constantemente en el pensamiento griego. Se ha dicho inclusive que "perfecto", "terminado", "clásico" y "helénico" son aspectos diversos de un mismo y único modo de ser según el cual todo lo que no es limitado y, por así decirlo, "cerrado en sí mismo" es imperfecto.

Si lo perfecto es lo que acabamos de decir de él, será también lo mejor en su género, pues no habrá nada que pueda superarlo; todo cambio en lo perfecto introducirá en él alguna imperfección.

Estas dos significaciones de 'perfecto' fueron puestas de relieve por Aristóteles en su análisis de los sentidos de τέλειον (*Met.,* Δ 16, 1021 b 12 - 1022 a 2). A estos dos sentidos Aristóteles agregó otro: el que tiene 'perfecto' cuando se refiere a algo que ha alcanzado su fin, en cuanto fin loable. Aristóteles pone asimismo de relieve que 'perfecto' se usa a veces *metafóricamente* para referirse a algo que es malo, como cuando se dice "un perfecto ladrón". El que Aristóteles considere este último uso como simplemente metafórico indica ya que en su idea de perfección, y en todas las significaciones de la misma, late la noción de algo que es por sí bueno. En efecto, en principio no debería haber inconveniente en admitir que algo malo, o supuestamente malo, es perfecto aunque sea "malo", pues aun en este caso es perfecto en su género, el cual es un género de la "maldad". Pero el excluir lo malo de lo perfecto tiene en Aristóteles, y en el pensamiento griego en general, una razón de ser, y es que se estima que lo "malo" es de algún modo algo defectuoso, y, por tanto, no puede ser perfecto, como no lo es nada que posea algún defecto, o que le falte algo.

Si lo perfecto es algo "limitado", entonces todo lo que sea ilimitado será imperfecto. En virtud de ello se ha

dicho que los griegos consideraban como imperfecto lo infinito, ya que sólo lo que es "finito" puede estar "acabado". Nos hemos referido en parte a este punto en el artículo INFINITO; indiquemos aquí solamente que en la medida en que lo infinito se conciba como "lo inabarcable" parece que habrá que identificar lo infinito con lo imperfecto. Pero lo infinito puede concebirse de otros modos, y en uno de ellos por lo menos puede manifestarse la idea de perfección: es cuando lo infinito es algo absoluto. De todos modos, es cierto que ha habido entre los griegos cierta tendencia a excluir de la perfección la idea de infinitud, excepto cuando se ha comenzado a subrayar que lo infinito no es negativo, sino más bien positivo, esto es, que lo infinito no es negación (de límites), sino afirmación (de ser).

La idea de perfección ha tenido una importancia considerable en toda la historia del pensamiento occidental, especialmente desde el cristianismo, es decir, cuando Dios ha sido concebido como el modelo de la perfección, sino la perfección misma. Un ejemplo de ello lo tenemos en una de las formas de la prueba ontológica (véase ONTOLÓGICA [PRUEBA]) donde ser (o existencia) y perfección son equiparados. La idea de perfección ha sido, además, estrechamente relacionada con los que han sido llamados "principio de orden" (véase ORDEN) y "principio de plenitud". Todo ello no quiere decir que los términos 'perfección' y 'perfecto' hayan sido siempre entendidos del mismo modo. Los escolásticos, por ejemplo, tuvieron buen cuidado en distinguir entre varias formas de perfección. En principio, la perfección es equiparada a la bondad *(bonitas),* en cuanto que se llama "perfección" cualquier bien poseído por algo. Puesto que se trata de un bien, se trata también de una realidad o actualidad, de suerte que lo contrario de *perfectus* es *defectus*; la *imperfectio* es, en suma, una *privatio.* Lo *perfectus* es concebido también como *completus.* Pero no toda *perfectio* es la misma. Dos tipos de perfección son claramente distintos entre sí: la perfección absoluta, según la cual lo que es declarado perfecto lo es de un modo completo, y la perfección relativa, que es perfección sólo con respecto a algo que es absolutamente perfecto o perfecto en sí. Sólo Dios puede ser considerado como perfección absoluta; todo lo demás tiene (si la tiene) una perfección relativa. Además de ello, se distinguió entre diversas formas de perfección de acuerdo con aquello con respecto a lo cual algo se dice que es perfecto. La idea de perfección fue equiparada con la idea de acto, de modo que la perfección absoluta o perfección absolutamente pura es aquella que excluye cualquier potencia, esto es, cualquier imperfección. En todo caso, el orden del universo fue considerado a menudo como un "orden de la perfección", desde la perfección absoluta y completa, que es la de Dios, hasta la Tierra, que ocupa el lugar inferior en el citado orden.

Según lo anterior parece que la idea de perfección ha estado siempre ligada a la idea de ser (y de existencia). Ello es cierto en cuanto que en la mayor parte de los casos la idea de ser se ha unido a la de valor. Podemos, sin embargo, introducir la distinción entre el ser y el valor que ha sido más común en la época moderna, o parte de ella, y clasificar del modo siguiente los significados de perfección.

Por un lado, algo puede ser perfecto en lo que es. Por otro lado, algo puede ser perfecto en lo que vale. Finalmente, algo puede ser perfecto a la vez en lo que es y en lo que vale.

Cada uno de los tres anteriores significados se puede dar en cada uno de los siguientes tipos de perfección: La perfección absoluta *(absolute, per se)* y la perfección relativa (*secundum quid*). Según ello habrá: 1. Lo perfecto absolutamente en lo que es. 2. Lo perfecto absolutamente en lo que vale. 3. Lo perfecto absolutamente en lo que es y en lo que vale. 4. Lo perfecto relativamente en lo que es. 5. Lo perfecto relativamente en lo que vale. 6. Lo perfecto relativamente en lo que es y en lo que vale.

Debe observarse que lo perfecto relativamente en cualquiera de los tres significados indicados (4, 5 y 6) puede a su vez entenderse de dos modos: como lo perfecto en principio o *simpliciter,* y como lo perfecto de lo que hay (o lo mejor de lo que hay), que puede llamarse lo perfecto "sencillamente". Esta distinción nos parece importante con el fin de hacer posible entender la perfección en relación con las posibilidades existentes para realizarla. Como ejemplo, puede valer el siguiente. Aristóteles consideró que la mejor y más alta actividad humana es la contemplación. La contemplación es, pues, algo perfecto, siendo un bien para todos los hombres, independientemente de las circunstancias concretas sociales, históricas, etc. Ahora bien, esta perfección lo es, según hemos indicado, "sencillamente", es decir, dentro del marco del Estado-ciudad tal como lo concebía Aristóteles. "Entre lo que entonces había", la contemplación es lo perfecto. Pero si "hay otras cosas", la perfección puede ser otra entre ellas. Así, es posible que dentro del marco del Estado moderno haya otra posible idea de lo que es mejor, o más perfecto, para los hombres; esta perfección sería a la vez relativa y "sencilla", pero no dejaría de ser perfección.

Muchas obras de historia de la filosofía, especialmente de historia de la filosofía antigua y cristiana, tratan de la idea de perfección. Nos limitaremos aquí a mencionar algunos títulos particularmente interesantes al respecto: Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being; a Study of the History of an Idea,* 1936. — Martin Foss. *The Idea of Perfection in the Western World,* 1946. — Frederick Sontag, *Divine Perfection: Possible Ideas of God,* 1962, especialmente Parte I. — Charles Hartshorne, *The Logic of Perfection, and Other Essays in Neoclassical Metaphysics,* 1962 [para la idea de perfección según Hartshorne, véase ONTOLÓGICA (PRUEBA)].

PERFECTIHABIA. En la *Monadología* Leibniz dice que se podría dar a todas las substancias simples o mónadas creadas (véase MÓNADA y MONADOLOGÍA) el nombre de "entelequias" (véase ENTELEQUIA). La razón de ello es que poseen una cierta perfección, ἐχουσι τὸ ἐντελές , o una cierta suficiencia, αὐτάρκεια "que hace de ellas fuentes de sus actividades internas y, por así decirlo, autómatas incorpóreos" (§ 18). La expresión 'una cierta perfección' se entiende a la luz de lo que el autor dice en otro párrafo de la misma obra. Leibniz se refiere a los atributos de Dios —la potencia (o el poder), el conocimiento y la voluntad— y a los de las mónadas creadas —el ser sujeto, la facultad perceptiva y la facultad apetitiva— e indica que hay una correspondencia entre las dos series de atributos. Sin embargo, mientras en Dios los atributos en cuestión son infinitos o perfectos, en las mónadas creadas

son "sólo imitaciones proporcionales a la perfección de las mónadas" (§ 48). Por este motivo las mónadas creadas o entelequias pueden ser llamadas con el nombre que usó Hermolao Bárbaro para traducir el griego ἐντελέχεια, es decir, *perfectihabia*. En efecto, en las entelequias hay algo perfecto (*perfectumhabere*), pero no es una perfección absoluta —es decir, infinita—, sino solamente relativa y ordenada siempre a la perfección "primera". *In perfectihabiis*, en suma, la perfección es un "tener", no un "ser" perfección.

"PERFORMATIVE". Véase AUSTIN (J[OHN] L[ANGSHAW]), EJECUTIVO.

PÉRGAMO (ESCUELA DE). Dentro del Neoplatonismo (VÉASE) recibe el nombre de Escuela de Pérgamo la formada por Edesio de Capadocia, Crisantio, Eunapio de Sardes, Máximo, Juliano el Apóstata y Salustio (llamado Salustio el neoplatónico, a diferencia de Salustio el cínico y, desde luego, de Salustio el historiador). La escuela de Pérgamo se considera como la dirección más teúrgica (véase TEUHGIA) dentro del neoplatonismo y como la que más acentuó los aspectos práctico-religiosos. El iniciador de tal dirección, Edesio de Capadocia (*ca.* t 355), fue discípulo de Jámblico y tras un tiempo de retiro se trasladó a Pérgamo, donde tuvo varios discípulos, entre ellos Eusebio, Crisantio, y Máximo (llamado Máximo el neoplatónico para distinguirlo de Máximo de Tiro, de Máximo el cínico, y de Máximo el Confesor), a quien se debe un comentario a las *Categorías* aristotélicas en el espíritu de Alejandro de Afrodisia. Eusebio y Crisantio impartieron enseñanzas neoplatónicas al emperador Juliano el Apóstata (332-363), que después de haber sido educado en el cristianismo se convirtió al paganismo, justamente bajo la influencia del neoplatonismo de la escuela de Pérgamo, y utilizó abundantemente los argumentos de Jámblico, así como las doctrinas (y la forma literaria de la diatriba) del antiguo cinismo contra el cinismo nuevo. Las doctrinas de Juliano se hallan expuestas en sus discursos y cartas, así como en sus tres libros *Contra los cristianos*, de los cuales quedan algunos fragmentos conservados en la obra polémica del Obispo Cirilo. Salustiano, amigo de Juliano, escribió un tratado *Sobre los dioses y el mundo*, que es una especie de compendio neoplatónico. En cuanto a Eunapio de Sardes (*fl.* 360), autor de biografías de filósofos y de una obra histórica, siguió fielmente el ejemplo de Juliano.

Véase la bibliografía de NEOPLATONISMO. De las obras conservadas de Juliano hay numerosas ediciones (F. K. Hertlein, 1875 y sigs.; W. C. Wright, 1913-23; J. Bidez y Franz Cumont, 1922). Para Salustio, véase el artículo correspondiente. Para Eunapio: *Vitae sophistarum*, ed. I. F. Boissonade, 1822. Fragmentos de la obra histórica en Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, IV, 11 y siguientes.

PERIFILOSOFÍA. Proponemos este nombre para designar el conjunto de estudios que se han llevado a cabo, especialmente durante los últimos decenios, sobre las diferentes *formas*, *tipos* o *especies* de filosofías habidos en el curso de la historia o que se suponen posibles. De este modo podemos unificar trabajos tan diversos como los realizados en torno a las concepciones del mundo, a las formas del pensar, a las fases de la filosofía a los cuales nos hemos referido en diversos otros artículos (véase FILOSOFÍA [HISTORIA DE LA], MUNDO [CONCEPCIÓN DEL], PENSAR, TIPO). Un precedente de la perifilosofía puede hallarse en el modo de presentar la "historia" del pensamiento filosófico en épocas en las cuales no había aún, por lo menos en el sentido y en la proporción en que ha existido desde el siglo XVIII, y especialmente desde Hegel, conciencia histórica. Hemos tocado sumariamente este punto en los artículos Filosofía (Historia de la) —incluyendo la bibliografía— y Secta. Ahora bien, la clasificación de las filosofías en "sectas filosóficas", tan común hasta el siglo XVIII y que todavía siguió vigente, aunque por motivos distintos, en Cousin, no es sino una forma rudimentaria de la perifilosofía. Por lo tanto, la excluimos de este artículo. Excluiremos también de él la división de las doctrinas en "fases", tal como fue propugnada por Comte y Brentano, o en "tesis", tal como fue desarrollada por Renouvier. La clasificación de filosofías a la cual nos referimos es más bien el resultado o de una inducción histórica (como la efectuada por Teichmüller, Dilthey y Santayana) o de un examen de las formas de pensar resultante de un análisis de la estructura del pensamiento filosófico (como el ejecutado por H. Leisegang, S. P. Pepper y otros). A base de ello procederemos a dar algunos ejemplos de este tip6 de investigación.

Varios de ellos han sido proporcionados en los artículos mencionados. Así ocurre con Santayana y Tatarkiewicz (véase FILOSOFÍA [HISTORIA DE LA]). Así sucede también con Dilthey, Spranger, Wundt, L. Goldmann (V. MUNDO [CONCEPCIÓN DEL]). Así tiene lugar, finalmente, con Teichmüller (v.) y con las varias clasificaciones de carácter psicológico resumidas en la primera parte del artículo Tipo. Aunque las bases en las cuales se apoyan los mencionados autores son en muchos casos distintas, podemos unificarlas sin gran dificultad bajo nuestro concepto. En efecto, para lo que entendemos por 'perifilosofía' no importa que el supuesto del cual se parta sea psicológico o fundado en las formas objetivas del pensamiento. No importa tampoco que el contenido al cual se refiere sea estrictamente filosófico o bien se mezcle la filosofía con la concepción del mundo. Es suficiente que haya en la perifilosofía la conciencia de que las filosofías pueden ser clasificadas en especies o formas y aun de que es posible edificar una doctrina general de la clasificación filosófica que examine desde qué distintas bases son posibles las diversas clasificaciones presentadas. De hecho, la perifilosofía puede tener dos aspectos: (a) Un aspecto formal, o teoría general de las clasificaciones de doctrinas filosóficas, y (b) un aspecto material, o examen de las diversas clasificaciones ya existentes o que se consideren posibles. El primer aspecto está relacionado con lo que hemos llamado *Protofilosofía* (VÉASE), la cual puede servir de auxiliar a la perifilosofía. El segundo está relacionado con todas las clasificaciones que ya hemos estudiado, y a las cuales agregaremos otras cuatro a guisa de información: las de Hans Leisegang, S. P. Pepper, Max Scheler y F. Heinemann. Dicho sea de paso, las dos primeras clasificaciones representan (juntamente con las de Dilthey, Santayana y L. Goldmann) los ejemplos más iluminado-

res que se han dado hasta ahora de la "perifilosofía material".

Hans Leisegang (v.) ha estudiado el problema que aquí nos ocupa bajo el nombre de *las formas del pensar.* En un libro sobre este problema *(Denkformen,* 1928, 2* ed., revisada y aumentada, 1950), Leisegang indica que junto a la actual psicología de las concepciones del mundo (Jaspers) y a la teoría de las concepciones del mundo (Trendelenburg, Dilthey y su escuela), puede haber "una doctrina de los distintos tipos del pensar lógico". En rigor, esta doctrina es para Leisegang más fundamental que las anteriores psicología y teoría, pues éstas son reducibles a aquélla. En efecto, por forma del pensar entiende Leisegang "la totalidad conexa de la legalidad del pensar que resulta del análisis de pensamientos de un individuo consignados por escrito y cuyo complexo puede rastrearse también en otros" *(op. cit.,* pág. 15). Las formas del pensar no equivalen, pues, exactamente a las concepciones del mundo (aunque, según la terminología por nosotros propuesta, pertenecen ambas a la perifilosofía). Importante a este respecto es, según Leisegang, el examen de las distintas "lógicas" que se han dado en el curso de la historia de la filosofía (lógica aristotélica, lógica trascendental de Kant, lógica metafísica o especulativa de Hegel, logística), pues cada forma de pensar puede caracterizarse mediante dos elementos: el fondo metafísico y la lógica. De acuerdo con ello, establece Leisegang las cinco formas siguientes.

(1) La forma de pensar circular *(Gedankenkreis). Se* halla presente en Heráclito, en el Evangelio de San Juan, en San Pablo, en San Agustín, en el Maestro Eckhart, en Böhme, Goethe y otros autores. Ejemplo de ella es la frase de Heráclito: "Del Todo procede el Uno, y del Uno el Todo", en que un concepto, *A, se* une a un concepto, *B, y* éste de nuevo con *A* en la serie *ABBA.* Hay formas más complejas, pero todas siguen un modelo análogo. El fondo metafísico de esta forma de pensar es orgánico-espiritual; el mundo del espíritu sigue el mismo proceso que el de la vida. La lógica de esta forma consiste en el uso de "conceptos vivientes" (no abstractos o genéricos), en su unión *ABBA, ABBCCDD... ZA, y* en pruebas de carácter circular.

(2) La forma de pensar según el círculo de los círculos *(Kreis von Kreisen).* El ejemplo más eminente de ella es la filosofía de Hegel. Cada serie de tríadas dialécticas puede considerarse como encerrada en un círculo. Este círculo, con su tríada dialéctica, se combina con otros dos círculos de otras tantas tríadas dialécticas para formar parte de otro círculo, el cual se combina con otros dos conteniendo otras tantas tríadas dialécticas, etc. Así, en el sistema circular de la *Fenomenología del Espíritu,* objeto, experiencia y sujeto forman un círculo (el de la certidumbre sensible); concepto, percepción y entendimiento forman un segundo círculo (el de la percepción); lo íntimo, la fuerza y la intimidad forman un tercer círculo (el de la fuerza y el entendimiento). Los tres (con sus tríadas) se hallan alojados en otro círculo más amplio (el de la conciencia). El círculo de círculos de la conciencia, con el círculo de círculos de la razón y la conciencia de sí mismo, se hallan insertados en el círculo de círculos de círculos de la esencia absoluta. Más patente es aun el sistema circular en la *Enciclopedia:* cualidad, cantidad, medida, forman el círculo del ser; existencia, apariencia, realidad, forman el círculo de la esencia; sujeto, objeto e idea, forman el círculo del concepto. Los tres círculos (con sus tríadas) forman el círculo de la Lógica, que se combina con el de la Naturaleza (con sus tríadas y subtríadas) y el del Espíritu (con sus tríadas y subtríadas) para formar el círculo de círculos de círculos del Espíritu absoluto. El fondo metafísico de esta forma de pensar es el supuesto sinóptico y holológico según el cual la realidad es un todo cuyas partes solamente pueden ser entendidas en tanto que referidas al todo. La lógica de esta forma consiste en una dialéctica en la cual los conceptos son como células de un organismo, el juicio es una realización del concepto, y el razonamiento consiste en la sucesión dialéctica de los juicios.

(3) La forma de pensar según la pirámide de conceptos *(Begriffspyramide).* Ejemplos de ella son todas las formas de pensar clasificatorias (la de Aristóteles, la de muchos escolásticos, la de Kant) y, en general, las que se basan en la división (VÉASE) fundada a la vez lógica y ontológicamente. La clásica distribución de los entes en entes inorgánicos y orgánicos, de éstos en vegetales y animales, de éstos en irracionales y racionales, etc., o las clasificaciones botánicas y zoológicas, están basadas en dicha forma de pensar. El fondo metafísico de ella es la afirmación de la existencia de un mundo ideal de conceptos y objetos. Su lógica es la lógica de la división, con los conceptos definidos según género próximo y diferencia específica, con los juicios considerados como indicadores del orden ocupado por el sujeto en la clasificación, y con el sistema de prueba basado principalmente en el razonamiento silogístico.

(4) La forma de pensar euclídeo-matemática. Ejemplos entre los filósofos son Descartes y Spinoza. Se trata de la forma de pensar hipotético-deductiva que halló su expresión clásica en los *Elementos* de Euclides. Por estar apoyada en la deducción, Leisegang incluye también en ella ciertas cadenas silogísticas distintas de la deducción silogística aristotélica y orientadas hacia una *construcción* conceptual.

(5) La forma de pensar antinómica. Nicolás de Cusa, la teoría leibniziana del infinito, la doctrina kantiana de las antinomias, la filosofía de Schelling son algunos de los ejemplos de ella.

S. P. Pepper ha efectuado sus investigaciones perifilosóficas al hilo de un examen de las diversas hipótesis cósmicas (*World Hypothèses,* 1942), cada una de las cuales tiene en su base una metáfora (VÉASE) radical *(root metaphor).* Las hipótesis de que habla Pepper son solamente "hipótesis estructurales", es decir, se refieren a la estructura general del cosmos y solamente pueden ser comprobadas por "corroboración estructural". Las metáforas radicales hasta ahora habidas son, según el citado autor, las cuatro siguientes:

(I) La metáfora de la *similaridad,* que da origen al *formismo,* llamado también *realismo* o *idealismo platónico.* Ejemplos son Platón, Aristóteles, los escolásticos y muchos neorealistas. La correspondiente teoría de la verdad es la teoría de la adecuación (VÉASE).

(II) La metáfora de la *máquina*, que da origen al *mecanicismo*, llamado a veces *naturalismo, materialismo y* hasta *realismo*. Ejemplos son el atomismo (Demócrito), la concepción mecánica de la Naturaleza (Galileo, Descartes, Hobbes), el empirismo (Berkeley, Hume). Las especies de mecanicismo dependen de las especies de máquina considerada como modelo (un reloj, una dínamo, etc.). La correspondiente teoría de la verdad se basa en un proceso inferencial y simbólico. Una manifestación clásica del mecanicismo es el *determinismo*.

(III) La metáfora expresada en un *verbo* (hacer, experimentar, *etc.*) representando una sucesión, que da origen al *contextualismo*. Éste es llamado a veces *pragmatismo*. Ejemplos son Peirce, James, Bergson, Dewey, Mead. Esta hipótesis cósmica subraya el cambio y la novedad. La correspondiente teoría de la verdad es la teoría operacional.

(IV) La metáfora del *organismo* o, mejor, de la integración, que da origen al *organicismo*, comunmente llamado *idealismo absoluto* u *objetivo*. Ejemplos son Schelling, Hegel, Bradley, Royce. La correspondiente teoría de la verdad es la teoría de la coherencia.

El formismo y el mecanicismo son hipótesis analíticas. El contextualismo y el organicismo, sintéticas. El formismo y el contextualismo son teorías dispersivas; el mecanicismo y el organicismo, integrativas *(op. cit.*, pág. 142). Como ocurre con todas las formas del pensar, las hipótesis cósmicas se mezclan a veces; es fácil descubrir ejemplos de formaciones eclécticas.

Max Scheler ha presentado una serie de modos de pensar en sus investigaciones sobre la sociología (VÉASE) del saber. Tales modos están, pues, basados en el tipo de sociedad que los elabora o propugna. Si distribuimos la sociedad en dos clases —la clase baja y la clase alta— descubriremos, según Scheler, que ciertas formas son más adecuadas a la primera y otras más propias de la segunda. Así, la clase baja propugna el prospectivismo de los valores en la conciencia del tiempo, el punto de vista de la génesis, el mecanicismo, el realismo gnoseológico, el materialismo, el empirismo, el pragmatismo, el optimismo respecto al futuro y el pesimismo respecto al pasado, el modo de pensar dialéctico y el modo de pensar inspirado por la teoría del medio, en tanto que la clase alta propugna respectivamente el retrospectivismo, el punto de vista del ser, el teleologismo, el idealismo gnoseológico, el espiritualismo, el racionalismo, el intelectualismo, el pesimismo respecto al futuro y el optimismo respecto al pasado, el modo de pensar según la identidad y el modo de pensar innatista. Hay que observar al respecto que tales tesis no son —como ya lo subraya Scheler— teorías filosóficas, sino "modos de pensar y formas de intuir" y, por consiguiente, puede decirse que pertenecen a la perifilosofía.

William Ernest Hocking *(Types of Philosophy*, 1929, 3* ed., 1959) ha hablado de tres tipos básicos de filosofía: (1) Tipos basados en la metafísica (como el naturalismo, del cual se deriva el materialismo); (2) Tipos basados en la epistemología (como el pragmatismo y el intuicionismo); (3) Tipos basados en la metafísica y en la epistemología (como el dualismo, el idealismo, el realismo y el misticismo). En total son ocho "tipos de filosofía". Puede observarse que no está incluido el esplritualismo, pero ello es porque Hocking lo considera como un "tipo pre-filosófico" metafísico.

Richard McKeon ("Philosophy and Method", *The Journal of Philosophy*, XLVIII [1951], págs. 653-82; ed. separada, 1951) se ha referido a tres métodos filosóficos (el dialéctico, el logístico y el de investigación), cada uno de los cuales da origen a un tipo de filosofar peculiar. Hemos expuesto las ideas de McKeon a este respecto en el artículo MÉTODO.

Ernst Tropitsch *(Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik*, 1958) ha indicado que hay cuatro formas de pensamiento básicas: (1) el pensamiento biomorfo; (2) el pensamiento sociomorgo; (3) el pensamiento tecnomorfo y (4) el pensamiento místico. (2) y (3) son "intencionales", pues operan con la idea de propósito. Según Tropitsch, Aristóteles tiene una visión tecnomorfa de la causalidad; Platón defiende un tecnomorfismo de las ideas y un sociomorfismo en la moral. La visión "tradicional" del mundo es casi siempre "intencional", o basada en la noción de propósito.

F. Heinemann (*Existentialism and the Modern Predicament*, 1953, pág. 85) ha mostrado que, de acuerdo con el carácter polimórfico del pensar, hay muchos modos de pensamiento que, en nuestro vocabulario, podemos convertir en objetos de la perifilosofía. Así, dicho autor manifiesta que hay formas de pensar que dependen del tipo psicológico del pensador, de la época en la cual el pensador vive, del "campo" en el cual se mueve (del predominio de factores impersonales o personales). Ejemplos de formas de pensar dependientes del tipo de pensador son: pensamiento visual e intuitivo (Platón, Leonardo da Vinci, Descartes, Berkeley); pensamiento táctil (atomistas antiguos, materialistas); pensamiento analítico (Descartes, Hume, B. Russell, G. E. Moore); pensamiento dialéctico (Hegel, Marx); pensamiento reflexivo (Kierkegaard, Jaspers, Marcel). Ejemplos de formas de pensar dependientes de la época en la cual el pensador vive son: pensamiento osado (presocráticos, F. Bacon), pensamiento sistemático o enciclopédico (Aristóteles, Santo Tomás, Hegel, Comte). Ejemplos de formas de pensar dependientes del "campo" en el cual el pensador se mueve son: pensamiento impersonal (filosofía científica), pensamiento personal (existencialismo).

John Hermán Randall, Jr. *(The Career of Philosophy*, 1962, y *How Philosophy Uses Its Past*, 1963) ha desarrollado una idea de "tradición filosófica" —o, mejor dicho, de "tradiciones filosóficas"— que puede considerarse asimismo como "perifilosófica". Según Randall, uno de los "modelos históricos" que permiten comprender la historia —y las historias— de la filosofía es lo que llama "una tradición filosófica". Ésta es un conjunto orgánico, compuesto de elementos que continuamente cambian de posición de acuerdo con nuevas exigencias y nuevas experiencias, y relacionado con otros conjuntos orgánicos del mismo tipo, es decir, con otras "tradiciones". Así, "la tradición filosófica" es a la vez una concepción del mundo, una actitud filosófica, un conjunto de métodos, etc. — algo parecido a lo que ciertos historiadores de la filosofía, especialmente de la filosofía medieval, han llamado "un complejo doctrinal" (como "el agustinismo", "el tomismo", etc.). Randall compara una

tradición filosófica a una serie de instrumentos que el filósofo tiene a su disposición para trabajar con ciertos problemas, o a un lenguaje desarrollado para expresar ciertos aspectos del mundo. Cada tradición filosófica tiene ciertas ventajas sobre otras en cuanto que destaca ciertos rasgos del mundo, de la vida y del conocimiento a los que las otras tradiciones no prestan suficiente atención. Como ejemplos de tradiciones filosóficas Randall ha citado las siguientes: al final de la Edad Media y comienzos de la época moderna ha habido tres tradiciones filosóficas bien perfiladas, de las cuales se han valido muchos autores modernos: el agustinismo, el aristotelismo y el occamismo. Junto a estas tradiciones filosóficas se pueden mencionar otras cuatro: el platonismo, el aristotelismo, el escepticismo y el atomismo. Debe observarse que los nombres aquí mencionados "no hacen la cosa". Así, por ejemplo, "el aristotelismo" no es sólo, ni siquiera primariamente, "la filosofía de Aristóteles", sino un complicado organismo intelectual que tiene, además, una historia y que es susceptible de cambio. En todo caso, podemos estimar que las tradiciones filosóficas de que habla Randall son "formas de pensar" que se distinguen, además, de algunas de las citadas en el resto del artículo, por tener una "historia" o, como dice Randall, "una biografía" (*a Career*).

Las investigaciones perifilosóficas plantean varios problemas. Nos limitaremos a mencionar los que consideramos más fundamentales. Primero, el problema de si cada forma de pensar, hipótesis cósmica, concepción del mundo, etc., se halla en principio separada de las restantes, de modo que las combinaciones entre ellas no puedan dar origen a ninguna nueva forma, sino únicamente a una manifestación ecléctica. Segundo, el problema de si hay tantas especies de verdad irreductibles entre sí como formas de pensar. Tercero, el problema de la relación entre las formas de pensar y la historia. Cuarto, el problema de hasta qué punto las citadas formas son comprobables. Quinto, el problema de si, a su vez, las formas de pensar presentadas por cada autor son o no originadas en una forma de pensar más radical que aquéllas. Como advertirá el lector, este último problema entra dentro de lo que hemos llamado el aspecto formal de la perifilosofía.

Terminemos indicando que hay dos vocablos que podrían emplearse en vez del propuesto: 'epifilosofía' y 'metafilosofía'. Los descartamos, porque 'epifilosofía' fue empleado por Schopenhauer *(Die Welt,* etc. Sup. L) para referirse a una reflexión sobre su propio pensamiento, y porque 'metafilosofía' puede ser usado más propiamente para designar toda reflexión sobre la filosofía como tal, esto es, lo que comunmente se conoce con el nombre de filosofía (VÉASE) de la filosofía.

Además de las obras citadas en el texto, véase: H. Stoffer, "Die modernen Ansätze zu einer Logik der Denkformen", I. *Zeitschrift für philosophischen Forschung,* X (1956), 442-66 y 601-21 [propone seis formas del pensar: la simplemente lógica, la dialéctica, la existencial, la mágica, la mística y la hermenéutica]. — E. W. Hall, *Philosophical Systems. A Categorial Analysis,* 1960. — Walter G. Waffenschmidt, *Denkformen und Denktechnik,* 1962.

PERIHERMENEIAS. Véase HERMENÉUTICA, ORGANON.

PERIPATÉTICOS. El nombre 'peripatéticos' se deriva del vocablo περίπατος (= "paseo cubierto"), y designa el lugar en el cual fue instalado el Liceo (VÉASE) por Aristóteles. Erróneamente se interpreta tal nombre en el sentido de que Aristóteles y sus discípulos daban sus lecciones paseando. La base de tal interpretación es el hecho de que 'περίπατος' significa también, por extensión, la conversación que se mantiene durante un paseo. El término 'peripatéticos' designa hoy el conjunto de los discípulos y partidarios de Aristóteles. En este Diccionario hemos distinguido entre los peripatéticos en tanto que seguidores del Estagirita en la Antigüedad y los aristotélicos en sentido amplio, especialmente durante las épocas medieval y moderna (V. ARISTOTELISMO). Hay que tener en cuenta, por lo demás, que no todos los llamados *peripatéticos* son oficialmente miembros de la escuela.

La escuela peripatética fue muy impulsada por el discípulo de Aristóteles, Teofrasto. Sospechosos de macedonismo, los peripatéticos fueron perseguidos, de modo que algunos se trasladaron a otras ciudades. Sin embargo, no hay que suponer, como a veces se hace, que el peripatetismo pasó definitivamente de Atenas a otros lugares, principalmente a Alejandría. Cuando se restauraron, en la época imperial, los estudios filosóficos en Atenas, una de las cuatro grandes cátedras (peripatética, platónica, estoica, epicúrea) fue dedicada al estudio del aristotelismo. En este artículo nos limitaremos a mencionar a algunos de los más significados peripatéticos de la época antigua; a la mayor parte de ellos se han dedicado, por lo demás, artículos especiales.

Entre los más inmediatos seguidores de Aristóteles figuró, además, de Teofrasto, su otro discípulo, Eudemo de Rodas. Les siguieron Aristoxeno de Tarento (que combinó el aristotelismo con la doctrina pitagórica de la armonía), Dicearco de Mesina (de tendencias enciclopédicas), Demetrio de Falera (político activo además de filósofo y erudito). En la misma época, Estratón de Lámpsaco —escolarca después de Teofrasto— se inclinó al naturalismo y al atomismo, con particular atención por la investigación en ciencias naturales. Varios filósofos siguieron tendencias análogas a las de Estratón: el astrónomo Aristarco de Samos (defensor del heliocentrismo), Licón de Laodicea, Aristón de Queos. Es común relacionar estos dos últimos nombres con un descenso de nivel científico en la escuela. Varios peripatéticos se distinguieron por su polémica contra el estoicismo: así, Jerónimo de Rodas (inclinado al epicureísmo) y Critolao de Faselis. Otros, por el contrario, recibieron influencias estoicas; por ejemplo, Diodoro de Tiro. Algunos se distinguieron por sus trabajos en historia de la filosofía: el más destacado es Soción, pero puede mencionarse también al respecto a Hermipo, a Heráclides Lembo y a Antístenes de Rodas. Ahora bien, mientras el aristotelismo se difundía en muchos lugares y penetraba en otras diversas corrientes filosóficas (aun cuando no se conocía de Aristóteles lo que hoy llamamos el *Corpus Aristotelicum,* sino sus obras hoy perdidas y los trabajos de los discípulos realizados según sus orientaciones), el peripatetismo en el sentido más estricto acusaba un retroceso. Solamente en el siglo I antes de J. C., renació el peripatetismo. Sede del renacimien-

to fue Alejandría, en donde hubo gran actividad erudita e investigadora. Esta actividad coincidió con la compilación, ordenación y comentario de las obras didácticas de Aristóteles. El primero que inició esta labor fue Andrónico de Rodas. Le siguieron en este camino significados filósofos y científicos: Boezo de Sidón, Aristón de Alejandría, Nicolás de Damasco, Alejandro de Aigai, Ptolomeo Chenno de Alejandría, Adrasto de Afrodisia, Hermino, Aristocles de Mesina, Ptolomeo (Claudio Ptolomeo), Galeno y el gran comentarista Alejandro de Afrodisia. No todos estos autores, por lo demás, fueron fieles peripatéticos. Algunos (como Claudio Ptolomeo) mezclaron con el aristotelismo otras doctrinas; otros (como Galeno) fueron más bien filósofos empíricos que aristotélicos en sentido estricto. Lo mismo ocurrió con los llamados peripatéticos posteriores: Anatolio (que fue más bien un platónico-pitagórico del siglo III) y Temistio, comentarista de Aristóteles, pero acogiendo numerosos elementos no peripatéticos.

La dificultad de escribir una historia del peripatetismo es muy grande a causa de las frecuentes combinaciones de las doctrinas de Aristóteles con las de otras escuelas. Con el fin de solucionar algunos de los problemas que plantea tal historia hemos decidido precisamente seguir la distinción antes apuntada entre peripatetismo y aristotelismo en sentido amplio. Así, el hecho que desde la época de Alejandro de Afrodisia no volviesen a surgir grandes peripatéticos no significa que el aristotelismo hubiese desaparecido. Muchos platónicos y neoplatónicos recogieron doctrinas fundamentales del Estagirita para incorporarlas a sus sistemas, como se ve en el caso ejemplar de Plotino. Además, una parte considerable de los comentarios griegos a Aristóteles se debe a filósofos que usualmente son considerados como platónicos o neoplatónicos (Simplicio, Porfirio, Olimpiodoro, Juan Filopón, David, Elias, etc., etc.). En muchas ocasiones, además, se perdió la noción de lo que distinguía el aristotelismo del neoplatonismo: ejemplos al respecto son las obras *Liber de causis* (VÉASE) y *Theologia Aristotelis* (v.), de contenido neoplatónico, pero atribuidas al Estagirita.

Edición de textos de "la Escuela de Aristóteles" en: *Die Schule von Aristoteles,* ed. Fritz Wehrli. I *(Dikiarchos),* 1944; II (*Aristoxenos*), 1945; III (*Klearchos*), 1948; IV (*Demetrios von Phaleron*), 1949; V *(Straton von Lampsakos),* 1950; VI (*Lykon und Aristón von Keos*), 1952; VII *(Herakleides Pontikos),* 1953; VIII (*Eudemos von Rhodos*), 1955; IX (*Hieronymos von Rhodos, Kritolaos und seine Schüler. Aristón der Jüngere, Diodoros von Tyros*). *Rückblick: Der Peripatos in vorchristlicher Zeit. Register,* 1959.

Para los comentarios de Aristóteles véase bibliografía de ARISTOTELISMO.

PERRY (RALPH BARTON) (1876-1957) nació en Poultney (Vermont, EE. UU.) y estudió en las Universidades de Princeton y Harvard. En 1902 ingresó en la Facultad de Harvard y de 1913 a 1946, fecha de su jubilación, fue profesor titular de filosofía en la misma Universidad.

Perry se ha distinguido por sus trabajos en ética y en teoría de los valores. Su "creencia fundamental" o "credo práctico" lo indujo a rechazar el idealismo y a acentuar el carácter siempre determinante del objeto del conocimiento. Pero del reconocimiento de este primado no se deduce para Perry que el realismo haya de negar la existencia de actos mentales y de actos emocionales. Por el contrario, Perry llegó en este punto a tal extremo, que acabó por sustentar una teoría relativista del valor. Según ella, el bien y el mal se hallan emocionalmente condicionados. Para comprender el sentido exacto de esta proposición, conviene referirla a su axiología, donde el valor de un objeto consiste en su cualidad, por así decirlo, conmovedora (*moving quality*). De este modo, el valor positivo, o sea el bien, abarca los diversos modos de la atracción —lo deseado, lo amado, lo agradable—, mientras que el valor negativo, es decir, el mal, comprende los varios modos de la repulsión — lo repugnante, lo odioso, lo desagradable. Mas la atracción y la repulsión consisten en la acción misma de atraer o de rechazar; no se hallan, por consiguiente, en el objeto, de suerte que evoquen el sentimiento o la voluntad, sino que son la misma evocación de la voluntad o del sentimiento y nada significan aisladas de una reacción afectiva. Ciertamente, esta relativización decidida del valor no significa que un valor sea tal porque un individuo y sólo él lo reconozca o, mejor dicho, porque sólo él sea conmovido. La conciencia de la atracción o repulsión producidas por un objeto permite conocer si este objeto es bueno o malo, pero tal evidencia no es más auténtica que la conciencia que un sujeto posee de que otro sujeto está siendo conmovido. De este modo, Perry negó que el conocimiento del valor de un objeto fuera inseparable de la respuesta emotiva que lo hace valioso. Con ello llegó a una especie de compensación de la relativización precedente, pues ya no cuentan para la valoración la voluntad y sentimiento del que juzga, sino las voluntades y sentimientos en general. La superación del egoísmo moral se efectúa, por otro lado, en una dirección paralela: la conciencia moral sabe que un bien mayor priva sobre un bien menor, que la parte es inferior al todo, y por eso tal conciencia adquiere en la valoración una superioridad sobre el mero apetito, y puede establecer una auténtica jerarquía de valores. Un juicio verdadero sobre lo mejor posee autoridad y es a la vez verdadero por concordar con la naturaleza de lo que *es* mejor. La ética y la filosofía axiológica de Perry se completaron con una parte aplicada, donde se sostenía la adhesión a un punto de vista simultáneamente democrático y cristiano y donde se defendía un individualismo que no suprimía, sino que incitaba a la consecución de una "felicidad de la humanidad individual y colectivamente". El primado de la felicidad universal de los individuos era para Perry una evidencia absoluta que podía ser omitida, pero que jamás resultaba invalidada.

Obras: *The Approach to Philosophy,* 1905. — *The Moral Economy,* 1908. — *Présent Philosophical Tendendes,* 1912. — *The Présent Conflict of Ideals,* 1918. — *Philosophy of the Recent Past,* 1926. — *General Theory of Valué,* 1926. — *The Thought and Character of William James,* 1935. — *In the Spirit of William James,* 1938. — *Shall not Perish from the Earth,* 1940. — *Puritanism and Democracy,* 1944. — *Characteristically American,* 1949. — *Realms of Value. A Critique of Human Civilization,* 1954. — *The Humanity of Man,* 1956, ed. E. A. Masi. — Autoexposición en *Contemporary American Philosophy. Personal Statements,* ed. G. P. Adams y W. P. Montague, t. II (1930), 133-59.

PERSONA. El término latino *persona* tiene, entre otros significados, el mismo que la voz griega πρόσωπον—de la cual se estima a veces que deriva el primero—, es decir, el significado de "máscara". Se trata de la máscara que cubría el rostro de un actor al desempeñar su papel en el teatro, sobre todo en la tragedia. *Persona* es "el personaje", y por eso los "personajes" de la obra teatral son *dramatis personae.* A veces se hace derivar *per-sona* del verbo *persono* (infinitivo, *personare),* "sonar a través de algo" —de un orificio o concavidad—, "hacer resonar la voz", como la hacía resonar el actor a través de la máscara. El actor "enmascarado" es, así, alguien "personado", *personatus.*

Estos sentidos originados no son todos los que cabe destacar. Por ejemplo, el vocablo *persona* fue usado también en el sentido jurídico justamente como "sujeto legal". Algunos autores señalan que el modo como *persono* fue usado luego en el vocabulario teológico y filosófico procede más del sentido legal que del indicado antes, pero este es asunto que tenemos que dejar aquí entre paréntesis.

En todo caso, los sentidos originarios de referencia relativos a πρόσωπον y a *persona* parecen estar de algún modo relacionados con la significación que se dio luego al concepto de persona. Se ha discutido si los griegos tuvieron o no una idea de la persona en cuanto "personalidad humana". La posición que se adopta al respecto suele ser negativa, pero aunque es cierto que los griegos —especialmente los griegos "clásicos"— no elaboraron la noción de persona en el mismo sentido que los autores cristianos, se puede presumir que algunos tuvieron algo así como una intuición del hecho del hombre como personalidad que trasciende su ser "parte del cosmos" o "miembro del Estado-ciudad". Tal podría ser, por ejemplo, el caso de Sócrates. Además, aunque es cierto que el centro de la meditación de los filósofos "helenísticos" —estoicos, neoplatónicos, epicúreos, etc.— fue el "mundo", o el "ser", en muchos casos tal meditación estaba dirigida, conscientemente o no, por una antropología filosófica en la cual el hombre disfrutaba de algún modo de una "personalidad". Ahora bien, aquí nos interesan las elaboraciones más explícitas de la noción de persona, especialmente cuando van acompañadas del correspondiente vocabulario especial, por lo cual nos referiremos, para empezar, principalmente a las ideas cristianas, aun sabiendo que en muchos casos se fundan en el desarrollo de conceptos de la tradición filosófica griega.

La noción de persona dentro del pensamiento cristiano fue elaborada sobre todo, por lo menos en los comienzos, en términos teológicos, a menudo por analogía con términos o conceptos antropológicos. En esa elaboración colaboraron los teólogos que precisaron los dogmas tal como fueron establecidos en el Concilio de Nicea, de 325. En este caso el lenguaje usado fue el griego, y una de las cuestiones principales debatidas fue la cuestión de la relación entre "naturaleza" y "persona" en Cristo. Contra los que atribuían a Cristo una sola "naturaleza" y también contra los que negaban la "naturaleza" humana de Cristo, se estableció que Cristo tiene una doble naturaleza —la divina y la humana—, pero tiene sólo una persona la cual es única e indivisible. La idea de persona podía, así, religar en Cristo lo humano y lo divino, a la vez que distinguir entre ellos. Ahora bien, el término griego usado para *persona* no fue en muchos casos πρόσωπον sino ὑπόστασις (hipóstasis —una voz que algunos habían usado como sinónima de οὐσία (Ousía [VÉASE])—, pero que se distinguió luego de ουσία. Una de las razones para adoptar esta distinción ha sido indicada en OUSÍA: fue la idea de que la "hipóstasis" tiene una propiedad que no pertenece a la "ousía" entendida como "comunidad". En todo caso el término ὑπόστασις, con su connotación de "substrato", "supuesto", etc., parecía hacer resaltar mejor la condición de lo que se entendía por "persona". Ahora bien, en otros casos el término usado fue el más" tradicional" de πρόσωπον, o máscara", porque de todos modos la idea de "máscara" sugería la de algo "sobrepuesto" a la pura y simple individualidad. En cierto modo, se podría decir que la idea de "sobreponer" es más propia de lo que se quería dar a entender por "persona" que la idea de "sotoponer" implicada en ὑπόστασις. Por ejemplo, San Juan Damasceno usó el término πρόσωπον para definir lo que los latinos llamaron *persona* como algo que o, mejor dicho, "lo que" se expresa a sí mismo por sus propias operaciones, haciendo presente una propiedad que lo distingue de otras de su misma naturaleza (la misma "propiedad" distintiva que San Atanasio atribuía a la hipóstasis).

Uno de los primeros autores —según algunos, el primero— que desarrolló plenamente la noción de persona en el pensamiento cristiano, de tal suerte que podía usarse para referirse (bien que sin confundirlos) a la Trinidad (las "tres personas") y al ser humano, fue San Agustín. Este autor habló del asunto en varias obras, pero especialmente en *De Trinitate.* Se refirió ante todo a las Personas divinas —las cuales no podían ser consideradas como simples substancias (impersonales) en el sentido "clásico" del término 'substancia'. Para ello se basó, no en Platón, Plotino o Porfirio, sino en Aristóteles. La noción aristotélica que San Agustín elaboró a este respecto fue la de relación, πρὸς τι. Pero junto a las *Categorías,* San Agustín tuvo en cuenta la *Ética a Nicómaco,* especialmente los pasajes en los cuales se describen relaciones entre seres humanos (por ejemplo, entre amigos). El asunto, sin embargo, no habría ido muy lejos si San Agustín no hubiera llenado sus conceptos con la substancia de la experiencia, y sobre todo de la experiencia que desde entonces se llama justamente "personal" — no una experiencia como las otras, sino una en la cual en la experiencia *le va* a la persona su propia personalidad. La idea de persona en San Agustín pierde la relativa "exterioridad" que todavía arrastraba para enfocarse decididamente sobre la "intimidad". La idea de relación le sirvió a San Agustín para subrayar el ser relativo a sí mismo de cada Persona divina, por lo cual hay efectivamente tres Personas y no una sola. La idea de "intimidad" —o, si se quiere, la experiencia y la intuición de la intimidad— le sirvió para hacer de esta relación consigo mismo no una relación abstracta, sino una eminentemente "concreta" y "real".

Uno de los autores más influyentes en la historia de la noción de persona es Boecio. En *Cont. Eut.* (3), este autor se refirió al sentido de *persona* como "máscara", pero puso de relieve que este sentido es sólo un punto de partida para entender el significado

último de 'persona' en el lenguaje filosófico y teológico. Y en su *Liber de persona et duabus naturis* (Cap. III) Boecio proporcionó la definición de *persona* que fue tomada como base por casi todos los pensadores medievales: *Persona est naturae rationalis individua substancia* — "la persona es una substancia individual de naturaleza racional". La persona (siendo) el vocablo *persona* aquí una versión de ὑπόστασις) es una substancia que existe por derecho propio, su» *juris*, y es perfectamente "incomunicable". El ser de la persona es un ser *suyo*, de modo que, para hablar en términos actuales, diríamos que la nota distinta de la persona es la propiedad.

En muchos textos escolásticos encontramos elaboraciones de esta noción de la persona, aunque a veces modificando los términos de Boecio. San Anselmo *(Monologion,* $ 78) acepta la definición de Boecio, pero señala que hay un contraste entre "persona" y "substancia". En efecto, dice San Anselmo, "se habla sólo de persona con respecto a una naturaleza racional individual, y de la substancia con respecto a los individuos, la mayor parte de los cuales subsisten en la pluralidad". Santo Tomás trató de la noción de persona en varios lugares de sus obras: los más pertinentes para nuestro efecto son *1 sent.*, 29 l c, *Cont. Gent.*, III, 110 y 112 y, sobre todo S. *theol.*, I, q. XXIX. Santo Tomás recuerda asimismo la definición de Boecio y manifiesta que mientras la individualidad se encuentra, propiamente hablando, en la substancia que se individualiza por sí misma, los accidentes no son individualizados por una substancia — como, por otro lado, decía también Boecio: *aliae substantiae sunt, aliae accidentes, et videmus personas in accidentibus non posse constitui (op. cit.).* Por eso las substancias individuales reciben un nombre especial: el de hipóstasis o substancias primeras. Ahora bien, como los individuos se encuentran de manera todavía más especial en las substancias racionales que poseen el dominio de sus propios actos, y la facultad de actuar por sí mismas, los individuos de naturaleza racional poseen, entre las primeras substancias, un nombre que las distingue de todas: el nombre "persona". Así, pues, se dice de la persona que es substancia individual con el fin de designar lo singular en el género de la substancia, y se agrega que es de naturaleza racional para mostrar que se trata de una substancia individual del orden de las substancias racionales. A diferencia de 'hipóstasis' —que designaba asimismo primeramente la persona, pero que acabó por referirse a la substancia como soporte de accidente—, de la subsistencia de un ser y de la esencia o naturaleza de una cosa expresada en la definición, 'persona' designa el soporte individual racional. Por eso *dentro* de la categoría de los seres racionales la persona es también hipóstasis o subsistencia. Según Occam, la persona es una substancia intelectual completa que no depende de otro supuesto (*suppositum*) *(Summa totius logicae*, 66): la persona es "supuesto" no en cuanto se identifica con el "supuesto", sino en cuanto que es un género del que el "supuesto" es la especie. Es, además, un supuesto intelectual cuya naturaleza individual es completa.

Casi todas las ideas relativas a la persona hasta ahora expuestas subrayan en la persona el ser "en sí" o, mejor dicho, el ser "por sí", y, con ello, la independencia de la persona y su "incomunicabilidad" *juris.* Pero hay dentro del cristianismo otras ideas sobre la persona que destacan su "relación" y su "originarse". Tal ocurre con algunos Padres griegos y, en Occidente, con Ricardo de San Victor, el cual, según hemos visto en otros lugares (ESENCIA, EXISTENCIA), distingue entre el *sistere* en que consiste la naturaleza (v.) y el *ex-sistere*, el "venir de" u "originarse de", en que consiste el ser persona. La persona se caracteriza por su modo propio de *sistere* o tener naturaleza. Ello no niega a la persona su "independencia" o, mejor, su subsistencia, pues la relación en cuestión es concebida como una "relación subsistente" — relación primariamente a Dios, de quien la persona recibe su naturaleza, y a los demás hombres, en cuanto personas. A la vez, los autores que destacaron la "independencia" o "subsistencia" de la persona no negaron tampoco por entero su ser "relación" en el sentido de 'relación' antes descrito.

La concepción que podemos llamar "tradicional" de la persona se basa primariamente en conceptos metafísicos (o metafísicos y teológicos). Los autores modernos no han eliminado ni mucho menos los elementos metafísicos en su concepción de la persona — cuando se han interesado en la definición de 'persona'. Así, por ejemplo, Leibniz dice que "la palabra 'persona' conlleva la idea de un ser pensante e inteligente, capaz de razón y de reflexión, que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como la misma cosa, que piensa en distintos tiempos y en diferentes lugares, lo cual hace únicamente por medio del sentimiento que posee de sus propias acciones" (*Nouveaux Essais*, II, xxvii, 9). Sin embargo, muchos autores modernos han empleado, en su tratamiento de la noción de persona, además de elementos metafísicos, otros psicológicos y con frecuencia éticos. Crecientemente se ha tendido a establecer una distinción, subrayada por muchos pensadores contemporáneos, entre la noción de individuo y la de persona. Las razones de esta distinción son varias. El término 'individuo' se aplica a una entidad cuya unidad, aunque compleja, es definible negativamente: algo, o alguien, es individuo cuando no es otro individuo. El término 'persona' se aplica a una entidad cuya unidad es definible positivamente y, además, con "elementos" procedentes de sí misma. El individuo (si se trata del ser humano) es una entidad psico-física; la persona es una entidad fundada desde luego en una realidad psico-física, pero no réductible, o no réductible enteramente, a ella. El individuo está determinado en su ser; la persona es libre y aun Consiste en ser tal.

La contraposición entre lo determinado y lo libre como contraposición entre el individuo y la persona fue elaborada especialmente por filósofos que insistieron en la importancia de "lo ético" en la constitución de la persona. Así ocurrió, por ejemplo, en Kant, el cual definió la persona —o la personalidad— como "la libertad e independencia frente al mecanicismo de la Naturaleza entera, consideradas a la vez como la facultad de un ser sometido a leyes propias, es decir, a leyes puras prácticas establecidas por su propia razón" (*K. p. V.*, 155). La persona —en cuanto "personalidad moral"— es para Kant "la libertad de un ser racional bajo leyes morales". Estas leyes morales se las da el ser racional a sí mismo, lo cual no significa que sean arbitrarias; justamente,

si lo fuesen no emergerían de la persona, sino de lo que liemos llamado "el individuo". La persona es "un fin en sí misma"; no puede ser "sustituida" por otra. El mundo moral es por ello un mundo de personas (una vez más, bajo leyes morales).

En algunos casos, los elementos éticos que Kant subrayó en la noción de persona se hicieron de nuevo "metafísicos" o, si se quiere, se hicieron "ético-metafísicos". Tal sucedió en Fichte, para quien el Yo es persona no, o no sólo, porque es un centro de actividades racionales, sino también, y sobre todo, por ser un "centro metafísico" que se constituye a sí mismo "poniéndose a sí mismo". Es interesante destacar en Fichte, no tanto el carácter "central de la persona" en cuanto actividad moral, como su carácter de ser "foco" o "fuente" de actividades, en su caso "volitivas". En todo caso, el concepto de persona ha ido experimentando ciertos cambios fundamentales, por lo menos en dos respectos. En primer lugar, en lo que toca a su estructura. En segundo término, en lo que se refiere al carácter de sus actividades. Con respecto a la estructura, se ha tendido a abandonar la concepción "substancialista" de la persona para hacer de ella un centro dinámico de actos. En cuanto a sus actividades, se ha tendido a contar entre ellas las volitivas y las emocionales tanto o más que las racionales. Solamente así, piensan muchos autores, es posible evitar realmente los peligros del impersonalismo, el cual surge tan pronto como se identifica demasiado la persona con la substancia y ésta con la cosa, o la persona con la razón y ésta con su universalidad. La definición de Max Scheler es al respecto muy explícita. *"La persona* —escribe dicho autor— *es la unidad de ser concreta y esencial de actos de la esencia más diversa*, que en sí —no, pues, πρὸς ἡμᾶς — antecede a todas las diferencias esenciales de actos (y en particular a la diferencia de percepción exterior íntima, querer exterior e íntimo sentir, amar, odiar, etc., exteriores e íntimos). El *ser de la persona 'fundamenta' todos los actos esencialmente diversos"* (*Etica*, trad. esp. H. Rodríguez Sanz, II, 1942, pág. 175). La persona no es, pues, según esta concepción, un "ser natural". Pero no es tampoco un miembro de un "espíritu cósmico". Es la unidad de los actos espirituales o de los actos intencionales superiores. Si se puede decir de la persona que es *también* individuo, hay que agregar que es un individuo de carácter espiritual.

La concepción anterior de la persona —difundida sobre todo por las tendencias adscriptas a la filosofía del espíritu y a la llamada ética material de los valores— destaca en la realidad de la persona un motivo que considera fundamental: su trascendencia. Si la persona no se trascendiera, en efecto, continuamente a sí misma, quedaría siempre dentro de los límites de la individualidad psicofísica y, en último término, acabaría nuevamente inmersa en la realidad impersonal de la cosa. Trascenderse a sí misma no significa, empero, forzosamente una operación de carácter incomprensible y misterioso; quiere decir el hecho de que la persona no se rige, como el individuo, por los límites de su propia subjetividad. Así, cuando el individuo psicofísico realiza ciertos actos —tales como el reconocimiento de una verdad objetiva, la obediencia a una ley moral, el sacrificio por amor a otra persona, etc.— puede decirse de él que *es* una persona. La trascendencia de la persona puede referirse a varias instancias —a Dios, a los valores, a un Absoluto—; cualquiera que sea la instancia hacia la cual trasciende, el *modo de trascender personal* es siempre, con todo, el mismo. Ahora bien, esta insistencia en el trascender de la persona no debe llevarse a sus últimas consecuencias, pues entonces resultaría que, en el límite de su trascender, la persona no sería nunca "sí misma". La metafísica antigua había subrayado el *sui juris* y la incomunicabilidad de la persona; la ética y la metafísica contemporáneas han destacado su "apertura" (su "intencionalidad radical") y su comunicabilidad. Una posición plausible es la que consiste en afirmar que la realidad llamada *persona* oscila continuamente entre la absoluta "propiedad" y la absoluta "entrega". Por eso la persona, a nuestro entender, es algo que se está haciendo siempre, evitando por igual el doble escollo de la simple individualidad psicofísica y de la pura espiritualidad.

El término 'persona': A. Trendelenburg, "Zur Geschichte des Wortes Person", *Kantstudien*, XIII (1908). — M. Bergeron, "La structure du concept de personne: histoire de la définition de Boèce", *Études d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge*. Deuxième série [Institut d'Études Médiévales de Montréal].

W. Temple, *The Nature of Personality*, 1911. — Max Scheler, "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus" (*Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung;* también en edición separada, I, 1913; II, 1916) (trad. esp.: *Ética*, I, 1941; II, 1942). — Ludwig Klages, *Ueber den Begrif der Persönlichkeit*, 1916. — Von Hoerschelmann, *Person und Gemeinschaft*, 1919. — Franz Hlucka, Das *Problem der Persönlichkeit. Grundriss einer ganzheitlichen Weltanschauungslehre*, 1929. — Nicolai Hartmann, *Ethik*, 1926. — Rudolf Allers, Das *Werden der sittlichen Person*, 1933. — R. Müller, *Der seelische Aufbau der Persönlichkeit, Biologische Seelenbetrachtung*, 1934. — Jacques Maritain, *Para una filosofía de la persona humana* (trad. esp., 1937). — Gordon W. Allport, *Personality*, 1937 (con cincuenta definiciones del concepto de personalidad). — E. Rothacker, *Die Schichten der Persönlichkeit*, 1938. — G. Zamboni, *La persona umana. Soggeto autocosciente nell'esperienza integrale*, 1940. — B. O. Clifton-Riley, *The Philosophy of Personality*, 1940. — Ismael Quiles, S.J., *La persona humana. Fundamentos psicológicos y metafísicos. Aplicaciones sociales*, 1942, 2ª ed. 1952. — Maurice Nédoncelle, *La Réciprocité des Consciences. Essai sur la nature de la personne*, 1942. — Francisco Romero, *Filosofía de la persona*, 1944. — León Dujovne, *Psicología y filosofía de la persona*, 1946. — Ernst Schneider, *Psychologie der Person. Grundzüge einer allgemeinen Psychologie*, 1947. — Francisco P. Muñiz, *El constitutivo formal de la persona creada en la tradición tomista*, 1947. — Ch. Blondel, *La personnalité*, 1948. — Juan Roura-Parella, *Tema y variaciones de la personalidad*, 1950. — O. N. Derisi, *La persona. Su esencia, su vida, su mundo*, 1950. — M. Thiel, *Versuch einer Ontologie der Persönlichkeit. I Die Kategorie des Seinzusammenhanges und die Einheit des Seins*, 1950. — M. Febrer, *El concepto de persona y la unión hipostática*, s/í. (prob. 1951). — G. Bastide, *Méditations pour une éthique de la personne*, 1953. — Ph. Leersch, *Aufbau der Person*, 6ª ed., amp. y rev., 1954. — A. Muñoz Alonso, *Persona humana y sociedad*, 1955. — A. Caracciolo,

La persona e il tempo, I, 1955. — Aurel David, *Structure de la personne humaine. Limite actuelle entre la personne et la chose,* 1955. — G. Palumbo, *La fondazione critica del problema délia persona,* 1956. — E. S. Brightman, *Person and Reality. An Introduction to Metaphysics,* 1958, ed. P. A. Bertocci, en colaboración con J. E. Newhall y R. S. Brightman. — P. F. Strawson, *Individuals,* 1959. — P. A. Minkus, *Philosophy of the Person,* 1960. — Ivan Gobry, *La personne,* 1961 [Initiation philosophique, 50]. — John MacMurray, *Persons in Relation,* 1961 [*Clifford Lectures* 1954]. — L. Jerphagnon, *Qu'est-ce que la personne humaine?,* 1962. — Manuel Mindán Mañero, *La personalidad humana. Aspectos filosófico, social y religioso,* 1962. — A. J. Ayer, *The Concept of a Person, and Other Essays,* 1963. — Véanse también las bibliografías de PERSONALISMO y OTRO (EL).

Sobre la concepción de la persona en varios autores: Tomás Romera Sanz, *Die ontische Struktur der menschlichen Person nach der Lehre Thomas von Aquin,* 1962 [incluye asimismo una historia del concepto de persona]. — O. Schweizer, *Person und hypostatische Union bei Thomas von Aquin,* 1958 [Studia Friburgensia, N. F., 1962]. — E. T. Koehle, *Personality. A Study according to the Philosophies of Value and Spirit of M. Scheler and N. Hartmann,* 1941 (tesis).

PERSONALISMO es toda doctrina que sostiene el valor superior de la persona (VÉASE) frente al individuo, a la cosa, a lo impersonal. El personalismo se opone, pues, tanto al individualismo como al impersonalismo. Aplicado a Dios, el personalismo es la doctrina contraria al panteísmo y al pampsiquismo que son, según Renouvier, las manifestaciones más típicas del impersonalismo. Renouvier concibe, en efecto, el personalismo como aquella concepción del universo que no reduce las cosas a simples manifestaciones de un ser universal y único, sino que considera la persona como verdaderamente existente y autónoma, como un ser consciente y libre que no puede deducirse de ningún principio hipostasiado, substancia o cosa. El personalismo se corresponde entonces con el infinitismo, el condicionalismo y el "relativismo", constituyendo inclusive su fundamento. En rigor, personalismo e impersonalismo son dos corrientes opuestas de tan difícil síntesis que, exceptuando las composiciones de carácter vagamente ecléctico, puede decirse, con el mencionado autor, que forman un dilema metafísico ante el cual es forzoso *decidirse.* El impersonalismo constituye la tendencia inevitable del "realismo" —entendido como la filosofía que pretende derivar los seres de la realización de las ideas abstractas y que concibe al sujeto sin relaciones—, en tanto que el personalismo es la corriente adscrita a toda filosofía que parte de la conciencia y no de un principio del mundo externo — sea éste el que fuere.

La hostilidad mutua entre el personalismo y el impersonalismo se manifiesta en el hecho de que con gran frecuencia cada una de estas doctrinas es definida en función de su oposición a la otra. B. P. Bowne ha escrito que el personalismo debe rechazar *siempre* por principio *todo* impersonalismo, *cualquiera* que sea la forma y el disfraz bajo el cual sea presentado, "tanto en la forma inferior del mecanicismo materialista, como en la forma abstracta de las nociones idealistas" (*Personalism,* 1908, pág. 263). Esta opinión del filósofo personalista norteamericano conviene a todos los sistemas personalistas. Pues éstos suelen definirse como el rechazo de toda filosofía de la cosa, tanto si ésta se entiende como una realidad material como si se concibe bajo el aspecto de una entidad ideal o espiritual. Las discrepancias entre los autores personalistas surgen, pues, cuando tratan de definir sus doctrinas *positivamente.* Unos subrayan, en efecto, el carácter trascendente de la persona; otros llaman la atención sobre su estructura dinámica; otros, finalmente, acentúan los aspectos éticos y prácticos de la noción de personalidad. Entre las doctrinas positivas más completas puede destacarse la de Emmanuel Mounier. Para este filósofo las "estructuras del universo personal" se caracterizan por las siguientes notas: (I) Existencia incorpórea, según la cual la persona, sumergida en la Naturaleza, trasciende la Naturaleza, ascendiendo al personalizarse y descendiendo al despersonalizarse; (II) Comunicación, por la cual se supera todo individualismo atomista; (III) Conversión íntima, en la cual se manifiesta un doble movimiento de recogimiento y de exteriorización, igualmente necesarios e igualmente susceptibles de "desviaciones"; (IV) "Enfrentamiento" o "exposición", por los cuales la persona puede protestar, elegir y conseguir la libertad; (V) Libertad condicionada, no reducible ni a una "cosa" ni a un puro y continuo "surgir"; (VI) Dignidad eminente de la persona; (VII) Compromiso *(engagement)* que posibilita y hace fecunda la acción. Ahora bien, aun admitiendo los anteriores rasgos son muy distintas las variedades del personalismo. Estas variedades resaltan tan pronto como se clasifican las doctrinas personalistas. Consideremos, al efecto, una de las clasificaciones propuestas: la de A. C. Knudson. Según este autor hay (1) un personalismo panteísta, psicofísicamente neutral, el de W. Stern, personalismo que, dice Knudson, equivale simplemente a una teleología universal; (2) un personalismo pluralista o finitista, representado de diferentes maneras por (a) el personalismo ateo de McTaggart, (b) el personalismo relativista de Renouvier, y (c) el personalismo puramente finalista de Howison; (3) un personalismo absolutista, estrictamente opuesto al anterior, personalismo representado bajo la forma del idealismo absoluto y defendido sobre todo por algunos pensadores de la escuela neohegeliana, como Royce. Podría, además, tomarse el personalismo teísta como típicamente opuesto al ateo y al absolutista y considerarlo bajo varios aspectos: según una tendencia idealista (como la defendida por Bowne, Howison, Brightman, el propio Knudson); según una tendencia pampsiquista (como la de J. Ward, Charles Hartshorne, W. T. Stace) y según una dirección dualista (como la de Maritain). Ahora bien, Knudson afirma que el personalismo realmente típico está más allá, o más acá, de las divisiones citadas y "reconoce una verdad permanente en el pluralismo y el absolutismo". De ahí la posibilidad de una definición media del personalismo según la cual sería "esa forma de idealismo que reconoce por igual los aspectos pluralista y monista de la experiencia, y que considera la unidad consciente, la identidad y la libre actividad de la personalidad como la clave para la naturaleza de la realidad y para la solución de Jos

problemas últimos de la filosofía" (*The Philosophy of Personalism*, 1927, pág. 87). Sólo así será el personalismo, como lo era, según James el pragmatismo, "un nuevo nombre para algunos viejos modos de pensar .

Vemos, pues, que hay muchas definiciones y muchas variedades del personalismo. Indiquemos ahora varios de sus representantes.

En Francia, el personalismo se ha manifestado, según indica Lalande, desde los orígenes de la filosofía clásica. Montaigne y Descartes pueden ser considerados como personalistas. También se aplica este nombre a filósofos como Renouvier (que difundió el vocablo 'personalismo' a partir de 1901) y Paul Janet (que, al parecer, usó por vez primera el término, primero oralmente y luego en la obra *Histoire de la philosophie, les problèmes et les écoles*, escrita en colaboración con Gabriel Séailles). En un sentido más estricto, sin embargo, se llaman personalistas solamente a ciertos filósofos contemporáneos: el Bergson de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, R. Le Senne, Gabriel Marcel, Jacques Maritain y Emmanuel Mounier. Algunos filósofos de otras naciones que vivieron largo tiempo en Francia (como Berdiaev) son considerados asimismo como personalistas. El personalismo cristiano es el predominante en Francia; a veces inclusive se ha propuesto el vocablo 'personismo' para distinguir entre esta especie de personalismo y otros no cristianos, pero la proposición no ha tenido buena fortuna. En Alemania son personalistas filósofos de muy diversas tendencias; por ejemplo, W. Stern, R. Müller-Freienfels y Max Scheler. El personalismo de Stem es llamado "personalismo crítico"; según el mismo, debe admitirse la totalidad en cuanto persona, pero no en un sentido pampsiquista, sino como expresión de la tesis de la unidad orgánica del universo, sin sacrificio de las personalidades singulares y, sobre todo, sin exclusión de las cosas, es decir, de las entidades regidas por la causalidad mecánica. El personalismo de Scheler es evidente en la *Ética*, pero desaparece en *El puesto del hombre en el cosmos*. Tanto en Francia como en Alemania han influido sobre el personalismo corrientes muy diversas —la fenomenología, el existencialismo, el kierkegaardismo, la tradición escolástica, etc.—; a veces, además, los autores personalistas se han apoyado en la ¿adición nacional (Maine de Biran en Francia; Franz Brentano en los países de lengua alemana). En Inglaterra y en EE. UU. —especialmente en este último país— el personalismo surgió a comienzos del presente siglo con gran vigor, hasta el punto de que algunos pensadores han considerado el personalismo como un movimiento específicamente norteamericano. Sus representantes son diversos: ante todo, Borden Parker Bowne, Mary Whiton Calkins (1863-1930): *The Persistent Problems of Philosophy; The Good Man and the Good* (1918), que, influida por Royce, tendía a un personalismo dentro del idealismo y absolutismo clásicos; en parte G. H. Howison, aun cuando no pueda considerársele estrictamente dentro de una corriente personalista y sí más bien dentro de un idealismo personal y un absolutismo de la conciencia, y, más recientemente, Edgar Sheffield Brightman; Albert Cornelius Knudson (nac. 1873: *The Philosophy of Personalism*, 1927; *The Doctrine of God*, 1930; *The Validity of Religious Expérience*, 1937), discípulo de Bowne, que ha aplicado el personalismo a los problemas propiamente teológicos; así como R. T. Flewelling (nac. 1875), W. H. Werkmeister, J. W. Buckham (nac. 1864), etc. En cierto sentido pertenecen a la tradición personalista algunos de los representantes del "idealismo", tales como John Elof Boodin (v.) y, en parte, autores como W. E. Hocking (v.) y J. B. Pratt (1875-1944). En cuanto a Inglaterra, se destaca el grupo personalista encabezado por J. B. Coates. Influyente es asimismo el personalismo en Italia (C. Ottaviano, M. F. Sciacca y otros personalistas cristianos) y en Iberoamérica, pero el hecho de que gran número de pensadores se vean conducidos por su meditación a una afirmación de la persona no significa, sin más, allí como en todos los demás países, que pertenezcan al personalismo en sentido estricto. En términos generales, el personalismo puede manifestarse inclusive en aquellos pensadores que lo rechazan formalmente, del mismo modo que en las tendencias personalistas se insinúa muchas veces, por internas exigencias de la razón, un fundamento impersonalista de la misma personalidad.

Véase, además de los libros citados en el texto del artículo y de las obras mencionadas en la bibliografía del artículo PERSONA: Charles Renouvier, *Le Personnalisme*, 1903. — W. Stern, *Person und Sache. System der philosophischen Weltanschauung*, I, 1906; II, 1908 (luego con el título: *Person und Sache. System des kritischen Personalismus*, III, 1924). — O. Dietrich, "Individualismus, Universalismus, Personalismus" (*Kantstudien*, Ergänzungshefte 14), 1917. — H. Adolph, *Personalistische Philosophie*, 1931. — Hubert Eugene Langan, *The Philosophy of Personalism and Its educational Applications*, 1936. — Floyd H. Ross, *Personalism and the Problem of Evil* (sobre los personalistas bostonianos: Bowne, Knudson, Brightman). — L. Laberthonnière, *Esquisse d'une philosophie personnaliste (Oeuvres*, ed. Louis Canet, t. IV). — Fr. Hertel, *Pour un ordre personnaliste*, 1942. — Emmanuel Mounier, *Le personnalisme*, 1949 (trad. esp.: *El personalismo*, 1962). — J. B. Coates, *The Crisis of the Human Person*, 1949 (estudia a Berdiaev, Lewis Mumford, Arthur Koestler, J. Bumham, J. Middleton Murry, C. S. Lewis, Martin Buber, H. Laski, Herbert Read, Aldous Huxley, Karl Mannheim, Gerald Heard, William Reich-Jean Lacroix, *Marxisme, existencialisme, personalisme*, 1950 (trad. esp.: *Marxismo, existencialismo, personalismo*, 1962). — P. L. Landsberg, *Problèmes du personnalisme*, 1952. — Maurice Nédoncelle, "Essai de synthèse personaliste", en *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, 1957; tal "Essai" fue publicado anteriormente en el tomo XIX de la *Encyclopédie française*. — íd., íd., *Conscience et logos: horizons et méthode d'une philosophie personnaliste*, 1961. — Armando Rigobello, *Introduzione ad una lógica del personalismo*, 1958. — Mohamed A. Lahbabi, *Le personalisme musulman*, 1963 [Initiation philosophique, 65]. — Véase también la revista *Luminar* (Mexico, IV, N» 2, 1940) dedicada al personalismo, así como las colecciones de las revistas *Esprit* (fundada por Mounier) y *The Personalist* (dirigida por Ralph T. Flewelling).

PERSPECTIVISMO. El término perspectivismo' fue forjado por Gustav Teichmüller (Cfr. *Die wirkliche und die scheinbare Welt*, 1882) para significar la posibilidad de considerar una cosa y, en general, el mundo desde diversos puntos de vista, todos

ellos justificados, de tal modo que cada punto de vista ofrezca una perspectiva única y a la vez indispensable acerca del universo. En este sentido, la monadología de Leibniz puede ser calificada de perspectivismo. Ortega y Gasset que, como veremos luego, ha desarrollado la idea, se ha referido explícitamente a Leibniz al estudiar la cuestión de la relación entre "verdad y perspectiva"; en el tomo I de *El Espectador* (1916) ha citado, al efecto, la siguiente frase del autor de la *Monadología:* "Lo mismo que una misma ciudad contemplada desde distintos lados parece otra ciudad completamente distinta y como si estuviese multiplicada *perspectivamente,* así también la multitud infinita de substancias simples da lugar a otros tantos distintos universos, los cuales no son, sin embargo, más que las *perspectivas* de un solo universo según los diferentes puntos de vista de cada mónada." A su vez, Nietzsche llamaba perspectivismo o fenomenalismo al hecho de que la naturaleza de la conciencia animal implica que el mundo de que adquiere conciencia sea sólo un mundo superficial y generalizado, pues "toda conciencia se halla unida a una corrupción, falseamiento, superficialización y generalización". El conocimiento funciona, pues, de acuerdo con las necesidades vitales del ente cognoscente sin que pueda pretenderse nunca una "objetividad". Hans Vaihinger recogió estas ideas de Nietzsche, especialmente las contenidas en la *Genealogía de la moral y* llegó a interpretar el perspectivismo nietzscheano como un modo de ficcionalismo (Cfr. *Die Philosophie des Als Ob,* 1911, Parte III, págs. 780 y siguientes). Simmel llamaba también perspectivismo a su doctrina en cuanto intentaba superar el relativismo individualista mediante la afirmación de que toda visión individual proporciona solamente una perspectiva, un fragmento del objeto presente; con ello quedaría el conocimiento reducido y limitado, pero no falseado. Ortega y Gasset ha defendido asimismo —como señalamos antes— el perspectivismo, pero no sólo en su aspecto "biológico" o psicobiológico, sino en su sentido histórico; según él, hay una serie de perspectivas que sólo pueden descubrirse en el curso de la historia. La reunión de las perspectivas efectivas y posibles daría la imagen verdadera de cada cosa, y sólo ella sería propiamente la verdad absoluta. "De esta manera —dice Ortega— la peculiaridad de cada ser, su diferencia individual, lejos de estorbarle para captar la verdad, es precisamente el órgano por el cual puede ver la porción de realidad que le corresponde. De esta manera aparece cada individuo, cada generación, cada época, como un aparato de conocimiento insustituible." Sólo "yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnímoda y absoluta" — una verdad y una omnisciencia que sólo pertenecerían a Dios, el cual vería las cosas integralmente por la suma de todas las visiones particulares, de tal suerte que, invirtiendo la tesis de Malebranche sobre la visión en Dios, podría inclusive decirse que "Dios ve las cosas a través de los hombres, que los hombres son los órganos visuales de la divinidad" (*Obras,* edición de 1932, pág. 788).

Numerosas son las doctrinas perspectivistas en el pensamiento contemporáneo. Podemos encontrarlas, por ejemplo, en la fenomenología, especialmente en el concepto de las "presentaciones" *(Abschattungen)* de los fenómenos. Este concepto ha sido recogido por J. P. Sartre *(L'Imaginaire,* 2ª ed., 1940, págs. 19 y sigs.), donde escribe que "la imagen se da en perfiles, en proyecciones" y por M. Merleau-Ponty, quien lo ha elaborado en sus análisis psicológicos, especialmente en su fenomenología de la percepción. Otros muchos ejemplos podrían citarse de uso de la noción de perspectiva en la fenomenología y en filosofías más o menos relacionadas con el movimiento fenomenológico. Pero hay otros modos de concebir la idea de perspectiva, como el propuesto por C. F. Graumann en su obra *Grundlagen einer Phänomenologie der Perspektivität* (1961). Este autor ha estudiado la conducta humana a base de lo que llama "situaciones de perspectiva" (o "perspectividades"). A tal efecto ha usado datos procedentes de la historia del arte y diversas teorías perspectivistas a partir de Leibniz.

Numerosas doctrinas en las cuales se elabora el concepto de perspectiva o se proponen "métodos perspectivistas" se hallan en autores de lengua inglesa. Así sucede, por ejemplo, con Samuel Alexander en su análisis de las perspectivas y "secciones" del Espacio-Tiempo físico *(Space, Time, and Deity,* 1920, t. I, págs. 68 y sigs.). El propio Alexander señala que el uso del término 'perspectiva' le fue sugerido por Bertrand Russell, el cual llama sistema de "perspectivas" (Cfr. *Our Knowledge of the External World,* Lect. III) al "sistema que consiste en todas las vistas del universo percibido y no percibido". Un "mundo privado" es, según Russell, una "perspectiva" recibida. El espacio que consiste en relaciones entre perspectivas puede ser continuo. Un aspecto de una "cosa" es un miembro del sistema de aspectos que *es* la "cosa" en aquel momento. Todos los aspectos de la cosa son reales, pero la cosa misma es una construcción lógica (es algo neutral entre diferentes puntos de vista posibles). Por lo demás, Russell reconoce que su concepción tiene puntos de contacto con la leibniziana. En otro lugar *(The Analysis of Matter,* Parte II, Cap. XX), Russell dice que la perspectiva y sus leyes no son asunto de percepciones individuales y arbitrarias, pues una fotografía del objeto revela asimismo una perspectiva; por eso es necesario adoptar una teoría causal de la percepción. Al confinarnos a las percepciones de varios observadores, podemos formar grupos de "perceptos" relacionados aproximadamente, aunque no exactamente, por leyes que pueden ser llamadas "leyes de perspectiva". Esta concepción puede relacionarse también con otras análogas manifestadas en las direcciones no solipsistas del fenomenalismo, y con la teoría de la percepción defendida por varios neorealistas ingleses (Broad, Nunn, Price), no siendo ajena tampoco a algunas *interpretaciones* filosóficas de la teoría *especial* de la relatividad, donde aparece un perspectivismo "operativo". Whitehead defiende el perspectivismo en varias obras. En *Modes of Thought* (II vi) dice que "cada entidad, de cualquier tipo, implica esencialmente su propia conexión con el universo de las otras cosas. Esta conexión puede ser considerada como siendo lo que el universo es para tal entidad, ya sea en el modo de su actualización o en el de la potencialidad". Así, "cada perspectiva... implica una infinidad

de potencialidades alternativas". En *Science and the Modem World* (1925, Cap. IV, págs. 98-9) Whitehead dice que usa la misma noción de la mónada leibniziana, aunque convirtiendo las mónadas en "acontecimientos unificados en espacio y tiempo". Por eso señala que hay todavía una mayor analogía entre su teoría y la noción spinoziana de los modos, y a causa de esto usa los términos 'modo' y 'modal'. Finalmente, el citado autor desarrolla el concepto de perspectiva en *Process and Reality* al hablar del "modo presentativo" de las entidades actuales definidas (Parte I, Cap. ii), de la percepción en la forma de la inmediatez presentativa de un objeto, por ejemplo una piedra *(op. cit.,* Cap. v y Cap. viii), relacionada con el concepto de "prehensión" *(op. cit.,* Cap. vi) y con el concepto de "concreción" (I., Cap. x) y de "sensibilidad" (Parte III, Cap. i), definiendo a veces la perspectiva como "el dato objetivo bajo el cual la entidad actual es percibida" *(op. cit.,* Cap. iii). George H. Mead *(The Philosophy of the Act,* 1938, ed. Charles W. Morris, Parte I, Cap. xi: "Perspective Theory of Objects", y Parte V, Cap. xxi: "Miscellaneous Fragments. G. 10: Perspectives") interpreta la perspectiva como reacción de un organismo en su mundo circundante. Pero esto implica, a su entender, que no puede concebirse un mundo independiente de cualquier organismo (es decir, un mundo sin perspectivas, en donde no habría "contornos"). Tal punto poseería sólo partículas físicas, mas no "objetos". De este modo el perspectivismo representa una mediación (hecha posible por el progreso de la biología y sus consecuencias filosóficas) entre el "fisicalismo" y el idealismo trascendental. Como dice Mead, "el mundo tiene su realidad en relación con el organismo". En A. P. Ushenko *(Power and Events,* 1946) el perspectivismo aparece (págs. 15 y siguientes) bajo la forma de la "teoría perspectivista de la verdad", a diferencia de las doctrinas de la verdad basadas en la transformación, en la conformación o correspondencia (isomórfica) y en la coherencia, así como a diferencia de la concepción semántica de la verdad y de las varias formas de lo que llama la "teoría prescriptiva". La teoría de las perspectivas así formulada es más radical que la mera idea de la existencia de distintas perspectivas "perceptuales" (págs. 206-7) y no se agota con la comprensión literal de la expresión 'punto de vista'. Un "realismo perspectivo" (o "doctrina de la perspectividad") es defendido por Evander Brandley McGilvary (*Toward a Perspective Realism,* 1956, ed. Albert G. Ramsperber [The Carus Lectures]). Se trata de una doctrina epistemológica y metafísica fundada en la idea de que lo real ("la Naturaleza") es dado siempre en ciertas perspectivas. Sin embargo, estas perspectivas no son individuales; se trata más bien de "la perspectiva del sentido común", "la perspectiva proporcionada por la ciencia "física" y otras perspectivas análogas, las cuales forman una "pluralidad de perspectivas". Según Arthur E. Murphy ("McGilvary's Perspective Realism", *The Journal of Philosophy,* LVI [1959], 149-65), el realismo perspectivo o perspectivista puede ser definido provisionalmente como "una teoría filosófica que considera toda experiencia, incluyendo la experiencia de una teoría filosófica, como el *objetivo real* que aparece en la perspectiva de un organismo capaz de experiencia" (*Toward,* etc., pág. 6, *apud* Murphy, art. cit., págs. 149-50). De las "perspectivas cósmicas" como "modos de ver el mundo" ha hablado Radoslav A. Tsanoff en *World to Know: A Philosophy of Cosmic Perspectives,* 1962).

PERSUASIÓN. Los sofistas griegos daban gran importancia a la persuasión, πείθω (por lo demás, Πειθώ era personificada por los griegos como una diosa, a la que correspondía la latina *Suada*). Con el fin de persuadir (πείθω en la voz pasiva, πείθομαι) — "obedecer"), es decir, de convencer al oyente o al interlocutor de que lo que se proponía o decía debía ser aceptado, los sofistas desarrollaron grandemente las reglas de la discusión y de la retórica. Al practicarse el arte de la persuasión en detrimento de la verdadera demostración (que conduce no a la persuasión, o no sólo a la persuasión, sino a la certeza), y al sacrificarse de este modo la verdad de lo dicho a la aceptación de lo dicho, se producía una situación contra la cual reaccionó Platón en sus numerosos ataques a la sofística. Sin embargo, el propio Platón llegó oportunamente al convencimiento de que no se puede descartar el arte de la persuasión como un arte totalmente inútil; lo que hay que hacer es, como indicó en el *Fedro* (261 A), distinguir entre la falsa persuasión y la persuasión verdadera y legítima. Esta última no es un mero bregar verbalmente con el oyente o el interlocutor, sino un intento de conducir su alma por la vía de la verdad — lo que se ha llamado una "psicagogía". En las *Leyes,* Platón desarrolló esta idea de la persuasión legítima (por ejemplo, 659 E; 670 C; 773 D), la cual se convierte de este modo en una especie de "técnica educativa". Pero, además, Platón empleó el concepto de persuasión en uno de los más a menudo citados pasajes del *Timeo;* el pasaje en el cual escribe que "el universo fue engendrado por una combinación de la necesidad y la inteligencia, ἐξ ἀνάγκης καὶ νοῦ συστάσεως. Dominando a la necesidad, la inteligencia la persuadió a que orientara hacia lo mejor la mayor parte de las cosas que nacen. Y de este modo, el universo se formó desde el principio por la sumisión de la necesidad a la persuasión inteligente" *(op. cit.,* 48 A).

Este pasaje ha sido muy discutido. Muchos autores estimaron que es un pasaje puramente "mítico" o "metafórico" (ignorando, por lo demás, la importante función que el mito y la metáfora desempeñan en la filosofía platónica); en todo caso, un pasaje que no debe tomarse demasiado en serio, porque aunque la inteligencia pudiese persuadir, no sería la necesidad a la cual persuadiera. La necesidad es justamente la necesidad, y tiene que seguir sus propias vías, sin hacer caso de "persuasiones". Esta interpretación, o complejo de interpretaciones, descuida lo que varios comentaristas (A. E. Taylor, F. M. Cornford, G. R. Morrow [véase bibliografía], entre otros) han puesto de relieve: que Platón no entiende "la necesidad" como un conjunto de leyes según las cuales las cosas tienen lugar "ordenadamente". Si tal ocurriera, este orden tendría una finalidad, y no sería menester "persuadir" a la necesidad. La "persuasión" interviene justamente porque "la necesidad" representa aquí lo que el propio Platón ha llamado "la causa errá-

tica". Por eso la necesidad por sí misma no puede llegar a un orden; la inteligencia debe intervenir para que todo transcurra "según lo mejor". Puede decirse, pues, que la inteligencia persuade a la necesidad para que sea menos errática y (en el sentido moderno, pero no necesariamente platónico) "más necesaria", es decir, para que se introduzca en ella el orden, el cual es para Platón en gran parte lo que se ha llamado "una causa final". Además, debe tenerse presente que con la idea de la "persuasión" Platón no se limita a introducir un designio; hace que semejante designio pueda operar teniendo en cuenta aquello sobre lo cual opera. La "necesidad" es la "materia" (especialmente, los cuatro elementos) con los cuales se puede formar un orden, un "cosmos". No se puede simplemente "seguir" los "movimientos" con el "designio", de materia. Pero tampoco se puede eliminarlos; hay que combinar tales "movimientos" como el "designio", de modo parecido a como el artista combina su designio con la materia sobre la cual trabaja. La persuasión no es, en efecto, un "mandato"; es el modo como se opera cuando se quiere obtener un fin. La necesidad se "pliega" a la "persuasión" como la materia se pliega al artista, sin dejar de ser materia, pero adquiriendo una forma y un orden. Puede verse entonces que el uso de 'persuasión' en la cosmología platónica no es completamente distinto del uso de 'persuasión' al que nos referíamos al principio; es como si la inteligencia "educara" a los elementos y los "condujera" a buen fin.

Volviendo ahora al plano humano, el problema de la persuasión se ha planteado en todas las ocasiones en las cuales se han suscitado las cuestiones fundamentales de la retórica (VÉASE). Por haber sido descuidadas por los filósofos durante varias décadas, las cuestiones de referencia quedaron ocultadas por los problemas de la demostración y de la prueba, dándose por sentado que probar y persuadir son —o, más exactamente, "tienen que ser"— lo mismo. Al desarrollarse lo que se ha llamado a veces "la nueva retórica", dichas cuestiones han pasado de nuevo al primer plano. Entre otros resultados obtenidos al efecto mencionamos los presentados por Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca (Cfr. *op. cit. infra)* al distinguir entre "persuadir" y "convencer". Según estos autores, los que se preocupan del resultado consideran la convicción como un primer estadio que lleva a la persuasión, mientras que los que se interesan por el carácter racional de la adhesión estiman que convencer es previo a persuadir. Dichos autores proponen una distinción entre "argumentación persuasiva" y "argumentación convincente", considerando que la primera pretende valer sólo para un auditorio particular, en tanto que la segunda aspira a obtener la adhesión de todo ser racional. Como los auditorios son siempre particulares, es comprensible que haya diversos tipos de persuasión y, por tanto, de argumentación persuasiva. El "auditorio universal" puede ser un ideal y, por tanto, el acuerdo de este auditorio es una cuestión de derecho. En lo que toca a los hechos mismos, no hay más remedio que aceptar la existencia de "auditorios particulares".

Los escritos referidos en el texto, aparte los pasajes platónicos, son: A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, 1928, especialmente págs. 303-5. — F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, 1937 [traducción y comentario al *Timeo*, de Platón], especialmente págs. 159-77. — Glenn R. Morrow, "Necessity and Persuasión in Plato's *Timaeus*", *The Philosophical Review*, LIX (1950), 147-63. — Id., íd., "Plato's Conception of Persuasion", *ibid.*, LXII (1953), 234-50. — Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *Traite de l'argumentation*, I, 1958, especialmente págs. 34-9.

PERTENENCIA. En frases tales como: "Cervantes es el autor del *Quijote*", "Cervantes es español", "Los españoles son europeos", "El Sol es brillante", el verbo 'ser' es usado con distintos sentidos lógicos: identidad, pertenencia, inclusión y predicación respectivamente. Usado para expresar pertenencia, el verbo ser es simbolizado por la letra griega 'ε' (abreviatura propuesta por Giuseppe Peano [v.] para ἐστι = "es"). En el ejemplo "Cervantes es español", simbolizado parcialmente como "Cervantes ε español", se entiende que Cervantes pertenece a una clase: la clase de los españoles. Es obvio que 'es español' podría ser también entendido como un predicado, en cuyo caso no habría lógicamente hablando pertenencia y no se simbolizaría con 'ε'. Por otro lado, "El Sol es brillante", que aquí presentamos como ejemplo de predicación, y en donde 'es brillante' es entendido como un predicado, podría asimismo ser presentado como ejemplo de pertenencia. Esto ocurriría si entendiéramos "El Sol es brillante" como equivalente a "El Sol pertenece a la clase de las cosas brillantes". "Cervantes es el autor del *Quijote*" no puede ser usado, en cambio, como ejemplo de pertenencia lógica, ya que la expresión en cuestión es ejemplo sólo de identidad (VÉASE). En cuanto a "Los españoles son europeos" no puede ser tampoco ejemplo de pertenencia, ya que se trata de inclusión de una clase (la clase de los españoles) en otra clase (la clase de los europeos); para que haya pertenencia es menester que el término a la izquierda de Y sea el nombre de una entidad y no de una clase; el término a la derecha de 'ε' es, en cambio, el nombre de una clase a la cual pertenece la referida entidad.

Además del sentido lógico de 'pertenencia' puede este término tener un sentido antropológico-filosófico. En este último caso puede debatirse, por ejemplo, si los contenidos de una existencia humana dada pertenecen o no auténticamente a esta existencia. El vocablo 'pertenencia' tiene entonces una significación similar a la del vocablo 'propiedad', pero casi siempre menos "fuerte" que la de este último vocablo. En efecto, la "propiedad" es la acción y efecto de apropiarse a sí mismo, más acá de todos los contenidos efectivos y posibles. El término 'pertenencia' puede tener también un sentido social; tal ocurre cuando se habla de si una determinada persona pertenece o no a una determinada sociedad, a una determinada clase, a una determinada casta, etc. y, de un modo más general, de si una determinada persona pertenece o no a la sociedad, lo cual significa aproximadamente preguntar si está o no incorporada a la sociedad, o "ajustada" a la sociedad.

PESIMISMO. El pesimismo puede ser entendido en diversos sentidos. Puede hablarse, en primer término, de un "pesimismo natural", debido a un especial temple de ánimo que hace considerar el mundo y, en particular, la naturaleza humana como imposibilitados de toda reforma substancial. Este pesimismo considera al hombre como un ser esencialmente egoísta, que se rige por sus propios

intereses y que llega a una armonía con la sociedad sólo en la medida en que los intereses individuales coincidan con los sociales. Semejante tipo de pesimismo puede ser simplemente una actitud o bien el fundamento de una doctrina o de una concepción del mundo. En el primer caso, es frecuente que, paradójicamente, produzca un tipo humano "mejorado", por lo menos en el sentido de una mayor tolerancia y comprensión del prójimo. En el segundo caso, el pesimismo natural puede desembocar en una doctrina social autoritaria (como ocurre en el caso de Hobbes) o en una concepción de naturaleza nihilista. Es, pues, sumamente difícil señalar las consecuencias de la actitud pesimista, que engloba dentro de su aparente unidad muy complejos y contradictorios motivos. En verdad, el problema del pesimismo, aunque abundantemente estudiado, es todavía uno de los "problemas vírgenes", no obstante ser una cuestión que afecta de un modo muy fundamental a la comprensión de la existencia humana. En otro sentido puede entenderse el pesimismo como una doctrina filosófica, aun cuando es totalmente imposible considerar el pesimismo filosófico como desgajado totalmente del temple de ánimo pesimista. En tanto que doctrina filosófica, el pesimismo sostiene que el mal existe en el mundo de un modo primario, substancial, predominante, siendo además imposible, por principio, desarraigarlo y suprimirlo, puesto que —y esto es acaso uno de los supuestos últimos de tal concepción— la eliminación del mal representaría a la vez la eliminación de la existencia. El pesimismo se opone, pues, tanto al optimismo (VÉASE) como al simple meliorismo (VÉASE). Aunque este tipo de pesimismo ha sido frecuente en el curso de la historia de la filosofía, suele aplicarse a un movimiento que se desarrolló en el curso del siglo XIX y que encontró frecuentes aclaraciones teóricas y expresiones poéticas. Ya en el siglo XVIII se habían manifestado corrientes pesimistas (la concepción de la historia como la manifestación de la "estupidez humana" por parte de Voltaire y otros). Pero se trataba de un pesimismo dominado por el meliorismo, por la confianza en que la luz racional terminaría por mejorar la condición humana. Concepción, por consiguiente, parecida a la del cristianismo, con la excepción, ciertamente importante y decisiva, de que para este último la naturaleza humana no resulta mejorada por la razón, sino redimida del pecado original por la venida de Cristo. En cambio, el pesimismo del siglo XIX, tanto en su manifestación poética (Leopardi, Byron, etc.) como filosófica (Schopenhauer, Eduard von Hartmann, J. Bahnsen, Paul Deussen, Philippe Mainländer, etc.) considera vano todo esfuerzo, toda luz y toda redención que no sea la redención de la existencia por el proceso de la autodisolución de la misma. En el pesimismo filosófico no se trata simplemente de un "dolor cósmico": se trata de que, como ocurre en Schopenhauer, la voluntad de vivir lleva en sí misma, por principio, la insatisfacción radical de no poder satisfacerse. Esta insatisfacción aumenta con la conciencia, pero, a la vez, la conciencia puede conducir a la aniquilación de la voluntad y, con ello, a la supresión del pesimismo con la supresión de la existencia misma que le había dado origen. Análogamente, Eduard von Hartmann sostiene un pesimismo radical, pero de carácter activista y eudemonista en tanto que exige, para poder ser superado, el desarrollo de la conciencia y de la historia, desarrollo que solamente puede ser llevado a cabo desde el instante en que lo Inconsciente se descubre a sí mismo como necesitado de autorredención. Esto conduce, por lo pronto, a la conciencia absoluta y, por lo tanto, al dolor absoluto, pero también a su autoaniquilación definitiva. Podríamos decir, por lo tanto, que el pesimismo —como actitud total ante el mundo y la vida— se manifiesta de múltiples formas, desde el pesimismo radical metafísico hasta el pesimismo parcial con respecto a una realidad determinada. En este último caso se habla de pesimismo moral, cultural, religioso, científico, social, etc. También puede hablarse, como ha hecho Spengler, de un "pesimismo realista", que consiste en el reconocimiento de la imposibilidad de modificar o mejorar la naturaleza humana, pero que exige justamente, tan pronto como se da esta comprensión, la aceptación de tal inevitabilidad y el poner en juego todos los resortes que permiten al hombre flotar desilusionadamente en medio del dolor universal.

Las múltiples formas de pesimismo bosquejadas se deben no sólo, ni siquiera principalmente, a diversas ideologías pesimistas, sino también a los matices que adquiere la actitud pesimista de acuerdo con épocas y temperamentos humanos. Como ejemplo iluminador de una gran cantidad de matices puede mencionarse lo que ocurre en el llamado "pesimismo francés en la época de la Ilustración", y sobre todo en las concepciones de la historia bosquejadas durante este período y dentro de dicha "tendencia". Henry Vyverberg *(op. cit. infra,* Parte V, §§ 18-24) ha puesto de relieve que podemos encontrar un "pesimismo moderado" en Montesquieu, el cual manifiesta que toda cultura está sometida a los procesos de crecimiento, decadencia y desaparición; un "pesimismo optimista" en Voltaire, consecuencia de la combinación de una actitud pesimista ante la historia con un optimismo racionalista; un "pesimismo desilusionado" —o, mejor dicho, engendrado por la desilusión— en Diderot; un pesimismo social en Vauvenargues, surgido de un análisis implacable de la conducta del hombre en la sociedad; un tipo (distinto del de Voltaire) de "pesimismo optimista" en Holbach, coloreado por una creencia materialista; un pesimismo "indiferentista" en La Mettrie, el cual considera la historia como "una fluencia eterna y sin sentido", etc.

Sobre el pesimismo como actitud radical y como concepción del mundo: G. Borries, *Ueber den Pessimismus als Durchgangspunkt zur universalen Weltanschauung,* 1880. — Johannes Rehmke, *Der Pessimismus und die Sittenlehre,* 1882. — Léon Jouvin, *Le pessimisme,* 1892. — M. Wentscher, *Ueber den Pessimismus und seine Wurzeln,* 1897. — A. Kowalewski, *Studien zur Psychologie des Pessimismus,* 1904. — Georges Palante, *Pessimisme et individualisme,* 1913. — Véase también la bibliografía del artículo NIHILISMO. — Sobre el pesimismo antiguo: Olga Plümacher, *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart,* 1884. — M. Marquard, *Die pessimistische Lebensauffasung des Altertums,* 1905 (Dis.) (Cfr. además las obras de Nietzsche, Rohde y Burckhardt sobre el "pesimismo trágico" de los griegos). — Sobre el pesimismo moderno, en particular el pesimismo del siglo XIX:

James Sully, *Pessimism. A History and a Criticism*, 1877. — L. von Golther, *Der moderne Pessimismus*, 1878. — Henry Vyverberg, *Historical Pessimism in the French Enlightenment*, 1958. — E. Caro, *Le Pessimisme au XIXe siècle: Leopardi - Schopenhauer - Hartmann*, 1878. — *Eduard* von Hartmann, *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*, 1880. — B. Alexander, *Der Pessimismus des 19. Jahr.*, 1884. — Friedrich Paulsen, *Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles. Aufsätze zur Naturgeschichte des Pessimismus*, 1900. — F. Sartorelli, *Il pesimismo di A. Schopenhauer, con particolare referimento alla dottrina del Diritto e dello Stato*, 1951. — H. J. Schoeps, *Vorläufer Spenglers. Studien zum Geschichtspessimismus im 19. Jahrhundert*, 2ª ed., 1955. — Véase también la bibliografía de los artículos MAL, OPTIMISMO y TEODICEA.

PESTALOZZI (JOHANN HEINRICH) (1746-1827) nació en Zürich y estudió en el "Collegium Carolinum", donde a la sazón imperaban los ideales de la Ilustración y donde ejercían gran influencia las ideas sociales y educativas de Rousseau. Interesado por los problemas de la educación, Pestalozzi adquirió gran experiencia en la educación de su hijo único. En 1767 se trasladó a Brugg, donde fundó una escuela para huérfanos y comenzó a poner en práctica sus ideas pedagógicas. Cerrada la escuela, por dificultades económicas, en 1778, Pestalozzi se dedicó durante un tiempo a estudiar problemas de la educación y a escribir sobre ellos. Desde 1798 se intensificó la actividad educativa de Pestalozzi desde el punto de vista práctico; especialmente importante para el desarrollo de sus ideas pedagógicas fue su experiencia como director del orfanato de Stanz; luego, como director de su Instituto de educación en el castillo de Burgdorf, y, sobre todo, como director del Instituto de Yverdon, junto al lago de Neuchatel, Instituto que atrajo la atención de muchas personalidades de la época. Después de muchas dificultades, tuvo que cerrar el Instituto, trasladándose a Neuhof, donde dio fin a sus últimos escritos.

Hemos dado más detalles de los que son habituales en la presente obra sobre las actividades de Pestalozzi, porque sus teorías educativas están fundadas en su actividad como educador, de suerte que la biografía de Pestalozzi no es independiente de su ideología pedagógica. Lo que interesaba especialmente a Pestalozzi era el conocimiento de los medios necesarios para dirigir el proceso educativo. Influido por Rousseau en muchos puntos, especialmente en el de la necesidad de desarrollar armónicamente las facultades del individuo dentro del mundo natural y humano, subrayó, empero, mucho menos que Rousseau la individualidad y prestó considerable atención a la función social del hombre. Puesto que la formación del hombre tiene lugar en los primeros años de su desarrollo, Pestalozzi consideró que los problemas fundamentales de la educación se plantean dentro de la llamada educación primaria. Si bien Pestalozzi no olvidaba el sentido general y último del proceso educativo armónico de las fuerzas internas humanas, su mayor contribución consistió en proponer los métodos adecuados para llevarlo a cabo. En esta labor Pestalozzi ha influido considerablemente sobre la pedagogía moderna.

Entre las obras más destacadas de Pestalozzi figuran: *Abendstunde eines Einsiedlers*, 1780 *(Horas de la tarde [Oraciones] de un ermitaño)*. — *Lienhard und Gertrud*, Parte I (publicada anónimamente), 1781; el resto pub. en 1783-1787 [novela educativa]. — *Meine Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts*, 1797 *(Mis investigaciones sobre el proceso de la Naturaleza en la evolución del género humano)*. — *Wie Gertrud ihre Kinder lehrt*, 1801 *(Cómo Gertrudis enseña a sus hijos)*. — Ediciones de obras completas: 15 vols. (1819-1826); L. W. Seyffarth, 12 vols. (1899-1902); A. Buchenau, E. Spranger, H. Stettbacher [crítica], 24 vols. (1927-1945). Edición de obras reunidas: 10 vols. (1947-1949) (también en 5 vols.). Selección de estas obras: A. Haller (4 vols., 1946). — Correspondencia: *Sämtliche Briefe*, 10 vols., vols. I-IV, 1945-1951 (vols. V-X, en preparación).

Véase P. Natorp, *Pestalozzi, sein Leben, und seine Ideen*, 1909 (trad. esp.: *Pestalozzi*, 1931). — Eduard Spranger, *Pestalozzis Denkformen*, 1947. — Véase también *Pestalozzi-Studien*, ed. Buchenau, Spranger y Stettbacher, 4 vols., 1927-1932. — W. Bachmann, *Die anthropologische Grundlagen zu Pestalozzis Soziallehren*, 1947. — Ernst Otto, P. *Werk und Wollen*, 1948. — H. Barth, *Pestalozzis Philosophie der Politik*, 1954. — F. J. Wehnes, *Pestalozzis Elementarmethode*, 1955. — Para biografía: H. Schönebaum, *Der junge Pestalozzi*, 1746-1782, 1927. — íd., íd., *Pestalozzi*, 3 vols., 1927-1934.

PETICIÓN DE PRINCIPIO. Véase SOFISMA.

PETITIO PRINCIPII. Véase SOFISMA.

PETRONIEVICS (BRATISLAV) nac. (1875) en Sorljaća (Serbia), profesó en Belgrado. Influido a la vez por Leibniz y Spinoza, ha intentado en un sistema llamado del monopluralismo conciliar las tesis de dichos pensadores en una metafísica que tiene por objeto la explicación de la totalidad de lo real mediante un método simultáneamente inductivo y especulativo, a base de la experiencia y de la síntesis racional. Según Petronievics, el mundo evoluciona desde un estado inseguro y desequilibrado hacia un equilibrio donde desaparezca toda la inestabilidad en las relaciones entre los elementos particulares o mónadas, y la substancia universal y única que constituye su fundamento. Pero si la metafísica es suficiente para la explicación de la realidad, no lo es para la dilucidación de su fundamento, es decir, del modo como la realidad surge de su propia posibilidad. Esta indagación es, según Petronievics, el tema de la "hipermetafísica", que llega hasta los elementos últimos y básicos de todo lo real. Su método es una "nueva dialéctica" que supera, al entender del autor, las de Hegel y Hamelin, siendo a la vez más complicada y más "natural" y "lógica" que ellas. De acuerdo con la misma hay un proceso dialéctico inicial (tesis: lo Uno; antítesis: lo múltiple; síntesis: la multiplicidad finita de puntos separadores intensivos), una división del ser en partes (con un acto de negación real cuantitativo, dividido en acto extensivo y acto intensivo, y un acto de negación real cualitativo, dividido en acto primario —percepción, voluntad— y acto secundario —emoción, sensación—), una serie de categorías simples (reales: intensidad continua y cualidad; formales: cantidad discreta y orden; modales: existencia singular y existencia múltiple) y una serie de categorías compuestas (divididas en estos grupos: cualidad unificante y cualidad separadora; cantidad discreta ex-

tensiva y cantidad discreta intensiva; estado de cambio y estado de permanencia; necesidad —interna y externa— y contingencia; imposibilidad y posibilidad).

Obras principales (en alemán): *Der ontologische Beweis für das Dasein des Absoluten,* 1897 *(La prueba ontológica para la existencia de lo Absoluto). — Der Satz vom Grunde. Eine logische Untersuchung,* 1898 *(El principio de razón. Una investigación lógica). — Prinzipien der Erkenntnislehre. Prolegomena zur absoluten Metaphysik,* 1900 *(Principios de teoría del conocimiento. Prolegómenos a la metafísica absoluta). — Prinzipien der Metaphysik,* 2 vols., 1904-1912. — *Die typischen Geometrien und das Unendliche,* 1907 *(Las geometrías típicas y el infinito).* — En francés: *L'Évolution universelle,* 1921. — Además de estas obras, varias en serbio: una sobre Schopenhauer, Nietzsche y Spencer (1922); una sobre el espiritismo (1922), una sobre Hegel y E. von Hartmann (1925). — Sumaria autoexposición de su dialéctica en el artículo "Les trois dialectiques", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger,* Año LXI (1951), 530-42. — Véase R. Anthony, "Résumé des travaux philosophiques et scientifiques de B. Petronievitch", *Revue générale des sciences pures et appliquées,* L (1939), 312 y sigs.

PETRUS RAMUS. Véase RAMÉE (PIERRE DE LA).

PETZÄLL (ÅKE) (1901-1957) nació en Boràs (Suecia) y profesó (1932-1957) en la Universidad de Lund. En 1935 fundó la revista *Theoria,* de la que fue director, y en 1937 contribuyó, con Léon Robin, a la fundación del "Institut International de Philosophie". La obra filosófica de Petzäll es principalmente crítica y analítica y puede caracterizarse tanto con el nombre de "crítica de historia de las ideas" como con el nombre de "historia crítica de las ideas". Petzäll se interesó especialmente por investigar el significado (o significados) de ciertos conceptos capitales en la teoría del conocimiento, en la ética y en las ciencias jurídicas y sociales, con el fin de mostrar en cada caso los supuestos básicos, y a menudo, si no siempre, ignorados o descuidados de dichos conceptos.

Mencionamos los principales escritos de A. P., teniendo en cuenta que algunos fueron escritos en sueco, otros en alemán o en inglés, y otros traducidos a estas lenguas del original sueco: *Begreppet medfödda idéer i 1600-talets filosofi, med särskild hänsyn till John Lockes Kritik,* 1928 [Göteborgs Högskolas Årskrift, XXIX, 3] *(El concepto de las ideas innatas en la filosofía desde el siglo XVII, con especial consideración de la crítica de J. L.). — Logistischer Positivismus. Versuch einer Darstellung und Würdigung der philosophischen Grundanschauungen des sogenannten Wiener Kreises der wissenschaftlichen Weltauffassung,* 1931 [*ibid.,* XXXVII, 3] *(El positivismo lógico. Ensayo de una exposición y valoración de las concepciones filosóficas fundamentales del llamado Círculo de Viena de la concepción científica del mundo).* — *Der Apriorismus Kants und die "philosophia pigrorum",* 1933 [*ibid.,* XXXIX, 3] *(El apriorismo de Kant y la "philosophia pigrorum").* — *Zum Methodenproblem der Erkenntnisforschung,* 1935 [*ibid.,* XLI, 1] *(Para el problema del método de la investigación del conocimiento).* — *Etikens sekularisering... med särskild hänsyn till Augustinus,* 1935 [*ibid.,* XLI, 2] *(La secularización de la ética... con especial consideración de San Agustín).* — *Straussdebaten i Sverige,* 1936 *(Los debates en Suecia en torno a Strauss* [David Friedrich Strauss]). — *Ethics and Epistemology in J. Locke's Essay Concerning Under-Standing,* 1937 [Götteborgs Högskolas Årskrift, XLIII, 2] (En trad. esp.: *J. Locke. Selección de textos y estudio,* 1940). — *Filosofiens uppgift i moral- och samhällsforskingen,* 1941 *(La tarea de la filosofía en las investigaciones morales y sociales).* — *Makt och rätt,* 1942 *(Poder y derecho).* — *Rätt och individid,* 1943 *(Derecho e individuo).*

PETZOLDT (JOSEPH) (1862-1929) nació en Altenburg (Sajonia). En 1904 fue nombrado "Privatdozent" en la Escuela Técnica Superior de Charlottenburg y desde 1922 fue "profesor extraordinario" en la misma Escuela. Petzoldt recibió las influencias de Mach y Avenarius y desarrolló las doctrinas fenomenistas de estos dos pensadores, especialmente la del último, en un sentido relativista y subjetivista que lo acercó al "subjetivismo empírico" de Berkeley, aun cuando no a la metafísica y teología berkeleyanas. Petzoldt sometió a crítica la noción de substancia, en la que vio el motor de toda la metafísica tradicional, y estimó que la eliminación de la idea de substancia equivalía a la de toda metafísica y a la instauración de una filosofía netamente postivista. Para defender y propagar esta última fundó en 1912 una sociedad positivista: la Gesellschaft für positivistische Philosophie.

Obras principales: *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung,* 2 vols., 1894-1904 *(Introducción a la filosofía de la experiencia pura).* — *Das Weltproblem vom Standpunkt des relativistischen Positivismus,* 1906, 4ª ed., 1924 *(El problema del mundo desde el punto de vista del positivismo relativista).* — *Die Stellung der Relativitätstheorie in der geistigen Entwicklung der Menschheit,* 1920 *(La posición de la teoría de la relatividad en la evolución espiritual de la Humanidad).* — *Das allgemeinste Entwicklungsgesetz,* 1923 *(La ley más general de la evolución).* — P. escribió además varios trabajos para los *Annalen der Philosophie,* en cuya dirección colaboró desde 1921.

PFÄNDER (ALEXANDER) (1870-1941) nació en Iserlohn. Después de seguir las orientaciones de Theodor Lipps (v.) y de interesarse principalmente por la psicología, se rebeló contra el psicologismo de la escuela lippsiana y llegó a posiciones similares a las alcanzadas, a comienzos del presente siglo, por Husserl. El encuentro personal de Pfänder con Husserl, en 1904, unió a los dos pensadores en intereses comunes. En cierto modo, Pfänder puede ser considerado como un fenomenólogo husserliano y, en todo caso, participó en el movimiento fenomenológico, colaborando en el *Jahrbuch,* de Husserl, y dirigiéndolo desde 1920 a 1927. Sin embargo, hay diferencias entre Pfänder y Husserl, que han permitido hablar de una "Escuela (fenomenológica) de Munich" (v.), inspirada principalmente por Pfänder y no siempre coincidente con la "escuela" fenomenológica de Husserl. Además, aunque los intereses de Pfänder fueron en muchos respectos los mismos que los de Husserl, y aunque aprovechó no poco de las investigaciones de este último, no lo siguió en su camino hacia el "idealismo" y siguió apegado a un "realismo" y a lo que Husserl llamó un "ontologismo".

Pfänder es muy conocido por su "Lógica", la cual ha sido considerada a veces como la más completa exposición de la "lógica en sentido fenomenológico". Pero aun cuando hay en la "Lógica" de Pfänder ideas —especial-

mente ideas acerca del "objeto de la lógica", de la naturaleza del "concepto", etc.— que caracterizan bastante precisamente el pensamiento filosófico del autor, este pensamiento se desarrolló sobre todo al hilo de una reflexión sobre ciertos "fenómenos" psíquicos, tales como el querer, la motivación, las disposiciones, etc. Algunos de los resultados de dicha reflexión son los siguientes.

En la reflexión sobre los procesos volitivos éstos aparecen para Pfänder como actos que se dan dentro de un "campo", el cual se diversifica según las distintas formas del "aspirar a". En la reflexión sobre la motivación, Pfänder distingue entre impulsos y motivos propiamente dichos. En la reflexión sobre la atención, Pfänder describe diversos modos de "atender a" un objeto. Todas estas reflexiones son aspectos diversos de una "fenomenología de los actos" en la cual se presta particular atención a los modos y formas de los actos como fundamento de una psicología y no como resultado de investigaciones psicológicas empíricas. Importante en la fenomenología de Pfänder fue sobre todo su descripción de las disposiciones *(Gesinnungen)*, las cuales son "sentimientos" en tanto que actos intencionales dirigidos hacia algo. Las disposiciones ofrecen diversas cualidades según los modos de su intencionalidad (y de su referencia al objeto). El modo como las disposiciones están referidas al objeto permite a Pfänder distinguir entre los diversos "sentimientos", pero el estar dirigidos hacia el objeto es sólo uno de los aspectos de las disposiciones; además, éstas constituyen el sujeto y determinan su "carácter". Las disposiciones son lo que otorga su dirección específica a lo que se llama comunmente "sentimientos". Pfänder investigó en este respecto las relaciones entre la disposición y el pensamiento racional, tratando de mostrar que la primera dirige el segundo, pero a la vez el segundo condiciona diversos modos de "disposición".

A base de estas descripciones fenomenológicas y de otras que Pfänder preparaba sobre los actos de percepción, de creencia, de valoración, etc.. Pfänder desarrolló una idea de la fenomenología en la cual desempeñaba un papel importante la distinción entre esencias básicas y esencias empíricas. Se ha comparado esta distinción con la establecida por Kant entre el carácter inteligible y el carácter empírico de la personalidad.

Obras: *Phänomenologie des Wollens*, 1900 (trad. esp.: *Fenomenología de la voluntad*, 1931). — *Einführung in die Psychologie*, 1904 (*Introducción a la psicología*). — "Motive und Motivation", en los *Münchener Philosophische Abhandlungen* (1911). — "Zur Psychologie der Gesinnungen", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I (1913) y III (1916) ("Para la psicología de las disposiciones"). — "Logik", *Jahrbuch*, etc., IV (1921) (trad. esp.: *Lógica*, 1928, reed., 1940). — "Grundprobleme der Charakterologie", en E. Utitz, ed., *Jahrbuch für Charakterologie*, I (1924), 289-335 ("Problemas fundamentales de la caracterología"). — *Die Seele des Menschen. Versuch einer verstehenden Psychologie*, 1933 *(El alma del hombre. Ensayo de psicología de la comprensión)*. — *Philosophie der Lebensziele*, 1948, ed. Wolfgang Trillhaas [postuma] *(Filosofía de los fines de la vida)*. — Edición de obras: *Gesammelte Schriften*, desde 1963. Vol. I contiene *Phänomenologie des Wollens, Eine psychologische Analyse* [de 1899] y *Motive und Motivation* [de 1911]; el Vol. II contiene: *Logik* [de 1921]. — Pfänder dejó manuscritos todavía inéditos que se hallan en la Bayerische Staatsbibliothek, de Munich.

Véase Hans Büttner, "Die phënomenologische Psychologie A. Pfänders", *Archiv für die gesamte Psychologie*, XCIV (1935), 317-46. — Wolfgang Trillhaas, A. P. *In Memoriam*, 1942 [con bibliografía]. — H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, t. I, 1960, págs. 173-92.

PHALÉN (ADOLF KRISTER) (1884-1931) nació en Tuna (Suecia), estudió en la Universidad de Uppsala y fue "Privatdozent" (1912-1916) y profesor titular (desde 1916) en la misma Universidad. Seguidor en parte de Axel Hägerström (v.) y de las tendencias de la llamada "Escuela de Uppsala", Phalén se distinguió por el análisis de conceptos básicos filosóficos, especialmente metafísicos y epistemológicos. Phalén examinó tales conceptos en el curso de la historia de la filosofía, mostrando que las dificultades y contradicciones que se manifiestan a lo largo de la historia son análogas a las que aparecen cuando se desarrollan estos conceptos en la reflexión prefilosófica. Aunque hay mucho en la obra de Phalén que puede considerarse como estrictamente "analítico", y en cierto modo, "dialéctico", es decir, sin pretender llegar a conclusiones filosóficas definidas, se observa un especial interés en muchos casos en mostrar las aporías y contradicciones en que caen las tendencias de carácter idealista o puramente fenomenista, si bien reconoció que los supuestos idealistas son más difíciles de derribar de lo que suele imaginarse. Phalén intentó mostrar sobre todo que toda pretensión de derivar características de la realidad o del conocimiento de la realidad a base de un solo concepto está destinada al fracaso.

Mencionamos los principales escritos de A. P., teniendo en cuenta que algunos fueron escritos en sueco, otros en alemán, y otros traducidos al alemán de un original sueco: "Kritik af Subjektivismen i olika former med särskild hänsyn till transcendentalfilosofien," en *Festskrift tillägnad* E. O. Burman, 1910 ("Crítica del subjetivismo en toda la filosofía anterior, con especial consideración de la filosofía trascendental"). — Oro *det kvantitativa betraktelsesättet i logiken*, 1911 *(Sobre la consideración cuantitativa en la lógica)*. — *Das Erkenntnisproblem in Hegelsphilosophie. Die Erkenntniskritik als Metaphysik*, 1912 *(El problema del conocimiento en la filosofía de H. La crítica del conocimiento como metafísica)*. — *Beitrag zur Klärung des Begriffes der inneren Erfahrung*, 1913 (Dis.) [Uppsala universitets Årskrift, 1] *(Contribución a la dilucidación del concepto de experiencia interna)*. — Zur Bestimmung *des Begriffs des Psychischen*, 1914 [Skrifter utg. af Kungl. humanistiska vetenskaps-samfundet i Uppsala, 16] *(Para la determinación del concepto de lo psíquico)*. — *Über die Relativität der Raum- und Zeitbestimmungen*, 1922 [Skrifter utg. af Kungl. humanistiska vetenskap-samfundet i Uppsala, 21, 4] *(Sobre la relatividad de las determinaciones del espacio y del tiempo)*. — Autoexposición en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbsdarstellungen*, V (1924). — Homenaje a A. P. en: A. *P. In Memoriam*, 1937, ed. I. Hedenius *et al.* [con bibliografía].

PHANTASMATA. Véase FANTASÍA, PERCEPCIÓN.

PHILOSOPHIA PERENNIS. La expresión *philosophia perennis* procede de la obra de Agostino [Guido] Steuco (1497-1548), llamado a veces —por el lugar de su nacimiento: Gubbio— Eugubinus (Steuchus Eugubinus), titulada *De perenni philosophia*

libri X, publicada en 1540 y dedicada al papa Pablo III. El autor entendía por *philosophia perennis* una filosofía que aspiraba a reconciliar la escolástica medieval con las doctrinas de los filósofos de la "Escuela de Padua" (VÉASE).

El nombre *philosophia perennis* empezó a cobrar celebridad entre los filósofos como resultado de una carta de Leibniz a Nicolas Remond (París), fechada el 26 de agosto de 1714. Leibniz escribía en ella: "La verdad se halla más difundida de lo que se cree, pero se halla a menudo demasiado compuesta, y también a menudo muy envuelta y hasta debilitada, mutilada, corrompida por añadidos que la echan a perder o la hacen menos útil. Si se pusieran de relieve esas huellas de la verdad en los antiguos o (para hablar más generalmente) en los [filósofos] anteriores [a nosotros], se extraería el oro del barro, el diamante de su mina, y la luz de las tinieblas; y esto sería, en efecto, *perennis quaedam Philosophia"* (Gerhardt, y que hace que esta cosa sea lo que III, 624-25) — "algo así como una filosofía perenne'". A continuación reitera Leibniz lo que había dicho en ocasión anterior acerca del oro que está escondido en el estercolero escolástico, *aurum latere in stercore illo scholastico barbariei, y* señala cuán deseable sería que "se encontrara una persona hábil, versada en esa filosofía hibernesa [= irlandesa] y española". La "filosofía perenne" es una filosofía que trata de integrar el pasado en el presente y que representa una especie de "continuo histórico" — una filosofía, por tanto, en cada una de cuyas etapas laten las etapas posteriores y están patentes las anteriores.

Los neoescolásticos han usado a menudo la expresión *philosophia perennis* para designar la "filosofía de la Escuela" o "filosofía de las Escuelas". A veces la expresión en cuestión ha sido restringida al tomismo; a veces se ha supuesto que la *philosophia perennis* quedó interrumpida —o soterrada— durante la época moderna. En ocasiones se ha tomado la expresión como designando una gran tradición en la que están incluidos (según el P. Gratry pensaba) algunos de los grandes metafísicos del siglo XVII. La variedad de significaciones con que se ha usado la expresión *philosophia perennis* depende de„las posiciones diversas que se han adoptado dentro de la neoescolástica (VÉASE) con respecto al contenido de la tradición y al papel desempeñado dentro de ella por el pensamiento moderno. En su sentido más amplio, la *philosophia perennis* designa una parte substancial de la ontología griega (Platón y Aristóteles especialmente), medieval y moderna. Este amplio sentido fue el adoptado por Leibniz cuando quiso presentar a su propia filosofía como una continuación de la *perennis philosophia.* En un sentido todavía más amplio ha sido usada la expresión por Aldous Huxley al llamar *perennial philosophy* a un conjunto de tendencias (muchas de ellas místicas) que incluyen el pensamiento oriental.

La expresión de referencia en su sentido más propiamente filosófico no es usada exclusivamente por autores de tendencia escolástica. Así, por ejemplo, Wilbur VI. Urban llama *philosophia perennis* a la "Gran Tradición" basada en la teoría de la analogía del ser y, sobre todo, en la tesis de la inseparabilidad última de valor y realidad. El lema fundamental de esta filosofía, opuesta a todo modernismo y a todo nominalismo, sería, pues la fórmula *ens est unum, verum, bonum o unum, verum, bonum convertuntur* a que nos hemos referido en Trascendentales. De la misma opinión son varios pensadores rusos (Berdiaev, Lossky, Frank).

E. Commer, *Die immerwährende Philosophie,* 1899. — J. Barion, *Philosophia perennis als Problem und als Aufgabe,* 1936. — E. Stein, *Endliches und ewiges Sein. Ein Durchblick durch die Philosophia perennis,* 1950. — P. Häberlin, *Philosophia perennis. Eine Zusammenfassung,* 1952. — La obra de Urban está mencionada en Lenguaje (v.). — Trad. esp. del libro de Huxley, *La filosofía perenne,* 1947. — Referencias a la filosofía perenne en sentido neoescolástico, en Maritain y otros autores de la citada tendencia.

PHILOSOPHIA PRIMA (= "filosofía primera") es la expresión que traduce los vocablos aristotélicos πρώτηφ:λοσοφία. Nos hemos referido a ellos, y a la distinción entre "filosofía primera" y "filosofía segunda", en el artículo METAFÍSICA — por haber sido llamados τά μετὰ τά φυσ κά, *Metaphysica, Metaphysicorum libri,* los libros de Aristóteles que contienen la idea y en gran parte la realización de la "filosofía primera".

Añadiremos aquí que la expresión *philosophia prima* ha sido usada por autores escolásticos con el fin de titular la *scientia de ente* — la "ciencia del ente en cuanto ente" o del "ser com ser". Fue usada asimismo por Francis Bacon para designar la ciencia que trata de todos los primeros principios de las ciencias, y por Descartes en el título de una de sus obras capitales, las *Meditationes de prima philosophia (Méditations métaphysiques)* para referirse a la reflexión sobre Dios, el alma, y también los principios de las ciencias, La *prima philosophia* (o *philosophia prima)* es la filosofía realmente primera, porque es como la raíz de todos los demás conocimientos.

Philosophia prima fue expresión muy corriente entre los filósofos "académicos" (la llamada *Schulphilosophie,* de fines del siglo XVII y siglo XVIII) para designar la *philosophia de ente.* Rudolf Goclenius (v.) llamaba *prima philosophia* a la filosofía *per excellentiam.* Otros autores entendieron por *prima philosophia* algo así como "la parte más general" de la filosofía, y también "el fundamento de todas las disciplinas filosóficas". *Prima philosophia* era equivalente en muchos casos a *Metaphysica,* siempre que por esta última se entendiese la *Metaphysica generalis,* y no ninguna clase de *Metaphysica specialis* (como la *cosmologia rationaUs,* la *psychologia rationalis,* la *psychologia rationaUs* y la *theologia rationalis*). La insistencia en el carácter general y fundamental (o, mejor, "principial") de la *philosophia prima,* acabó por hacer de esta expresión un equivalente de la llamada "ontología" (véase ONTOLOGÍA), como aparece claramente en el título de Wolff, *Philosophia prima sive ontologia,* y como se había manifestado en obras o autores algo anteriores — por ejemplo, Clauberg, que consideraba la *ontosophia* [*ontologia*] como una *scientia prima [philosophia prima] y,* además, *suprema, catholica,* etcétera.

La expresión *philosophia prima* o sus equivalentes en lenguas modernas (filosofía primera; *first philosophy; Erste Philosophie,* etc.) cayó en desuso durante gran parte del siglo XIX, excepto entre autores escolásticos (o escolástico-wolffianos). Sin embargo,

cuando, en el siglo xx, se ha hecho notar la necesidad de una "ontología", distinta de la "metafísica", se han introducido de nuevo, en varios idiomas, expresiones equivalentes a *philosophia prima* (así, por ejemplo, *Erste Philosophie* en Husserl [v.] y en otros autores contemporáneos no necesariamente ligados a la tradición escolástica).

Además de la bibliografía de METAFÍSICA (especialmente las obras de la misma en las que se estudia la concepción aristotélica de la metafísica), véase: A. Abarra, *La filosofia prima di Aristotele,* 1937. — E. Oggioni, *La filosofia prima di Aristotele,* 1939. — S. Gómez Nogales, *Horizonte teológico de la metafísica aristotélica,* 1948 (tesis). — A. Mansión, "L'objet de la science philosophique suprême d'après Aristote E 1", en *Mélanges A. Diès,* 1956, págs. 151-68. — G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità délia filosofia antica,* 1902.

PHYSIS. El término φύσις es fundamental en el pensamiento griego, por lo que diremos unas palabras sobre el mismo, como introducción al artículo NATURALEZA.

Suele traducirse φύσις por 'naturaleza'. Así, el título Περὶ φύσεως —título que se atribuye a varias obras, con frecuencia en forma de poema, de filósofos presocráticos (v.)— se suele traducir por *Sobre la naturaleza* o *De la naturaleza (De natura).* En algún sentido esta traducción es aceptable si nos atenemos al sentido etimológico de 'naturaleza', como voz derivada del latín *Natura.* En efecto, φύσις es el nombre que corresponde al verbo φύω (infinitivo φύειν), el cual significa "producir", "hacer crecer", "engendrar", "crecer", "formarse", etc., como en φύειν πτερά, "crece alas" ("le crecen alas") y φύειν ἄνδρας ἀγαθούς (producir hombres buenos [valientes"]); de ahí ὁ φυσάς, "el engendrador", "el generador", "el progenitor", es decir, "el padre". Análogamente, *natura* es el nombre que corresponde al verbo *nascor* (infinitivo, *nasci*), el cual significa "nacer", "formarse", "empezar", "ser producido", como en *ex me natus est,* "ha nacido de mí (es mi hijo)". De ahí que φύσις equivalga (por lo menos en gran parte) a *natura y* sea traducido por 'naturaleza' en tanto que "lo que surge", "lo que nace", "lo que es engendrado (o engendra)" y por ello también cierta cualidad innata, o propiedad, que pertenece a la cosa de que se trata yque hace que esta cosa sea lo que es en virtud de un principio propio suyo.

Por consiguiente, si usamos 'naturaleza' para traducir φύσις habrá que tener en cuenta estos diversos significados y ciertos modos como estos significados han evolucionado. Tratamos este punto en el mencionado artículo NATURALEZA, pero agregamos aquí algunas observaciones a propósito del uso de φύσις en el pensamiento griego.

Por lo pronto, debe tenerse en cuenta que el término φύσις aparece en muy diversos contextos en la literatura (filosófica y no filosófica) griega y que puede ser traducido de diversas maneras o, mejor dicho, tiene que ser traducido de diversas maneras con el fin de que el contexto cobre sentido. V. W. Veazie mostró que de cierto número de ejemplos tomados de la literatura griega, φύσις ha podido ser traducido por palabras como 'poder' (o potencia'), 'poder propio', 'fuerza', 'habilidad innata', 'temperamento', 'función', Vida que otorga poder', 'naturaleza (de una persona), o 'carácter', etc., etc., y que muchos de los ejemplos se refieren a seres humanos, pero otros se refieren a plantas, pájaros, personificaciones, etc., etc. En vista de ello puede concluirse que φύσις ha llegado a significar prácticamente cualquier cosa, pero resulta que entre la multiplicidad de significaciones de φύσις destacan (cuando menos filosóficamente) algunas que adquieren una cierta permanencia. Mencionaremos dos de estas significaciones, que son especialmente pertinentes para la filosofía presocrática. Por un lado φυσις —que escribiremos *physis*— designa algo que tiene en sí mismo la fuerza del movimiento por el cual llega a ser lo que es en el curso de un "crecimiento" o "desarrollo". En este sentido se ha dicho que la *physis* fue para los presocráticos la realidad misma en cuanto algo primario, fundamental y permanente. Por eso se ha propuesto que *physis* equivale para los presocráticos a la realidad básica. la substancia fundamental, de que está hecho todo cuanto hay (diríamos, "toda la *physis",* o "toda la Naturaleza"). Por eso también se ha dicho que la *physis equivale* al ἀρχή, al principio (VÉASE). Por otro lado, la *physis* designa el proceso mismo del "emerger", del "nacer" siempre que tal proceso surja del ser mismo que "emerge" y "nace". La *physis* puede seguir siendo entonces un "principio", pero es "principio de movimientoi" (que en el caso presente es lo mismo que "principio de *ser*"). En tal caso la *physis* es una actividad que incluye el fondo del cual procede la actividad; de ahí que se haya dicho que la *physis* es una "fuente", un "hontanar", etc., es decir, algo así como "fuente del ser" (posiblemente en cuanto que "llegar a ser").

Los dos sentidos no son necesariamente incompatibles. Además, en ambos casos la *physis* puede referirse a "todo cuanto hay" en el sentido de que "todo cuanto hay" emerge de esa fuente de movimiento que podría ser simplemente "el ser" o "la realidad". Heidegger ha rechazado que la *physis* fuera (para los presocráticos) simplemente el emerger de todo cuanto hay, pues, según señala, "los griegos no experimentaron lo que es la φύσις a base de los procesos naturales, sino a la inversa: por medio de una experiencia poético-pensante fundamental se reveló a ellos lo que debían llamar φύσις. Sólo a base de esta revelación pudieron vislumbrar lo que es la Naturaleza en sentido estricto. Φύσις significa, pues, originariamente, tanto el cielo como la Tierra, tanto las piedras como las plantas, tanto los animales como el hombre y la historia humana como obra de los hombres y de los dioses; finalmente y ante todo, los dioses mismos bajo el destino. Φύσις significa el poder que emerge y el permanecer que cae bajo su imperio. En este poder que surge permaneciendo radican tanto el 'devenir' como el 'ser' en el sentido restringido del estar siendo fijo. Φύσις es el or-iginarse (*Ent-stehen*) del cual se yergue lo oculto" *(op. cit. infra,* págs. 11-2). Luego Heidegger ha ligado el significado de la *physis* originaria con el de "presencia" (VÉASE) que "aparece" y que, por consiguiente, está "oculta", hasta en su mismo aparecer, en el sentido heracliteano de que la "Naturaleza ama esconderse". En este sentido es cierto que "Naturaleza" *(Natura)* no traduce la "fuerza" de φύσις, ya que presupone ciertas distinciones que no habían surgido todavía: por ejemplo, la distinción entre φύσις y τέχνη, entre φύσις y πόλις,

etc., etc. — distinciones, por lo demás, muy características de muchas de las concepciones modernas de "Naturaleza". Pero justamente ello equivale, en último término, a reconocer que la *physis* pudo significar la realidad en cuanto, por as! decirlo, emerge de sí misma, y también lo que podríamos llamar "la realidad como fuente" o "como hontanar".

Sería un error de todos modos reducir la idea de *physis a* la concepción o "visión" que de ella tuvieron los presocráticos. Al fin y al cabo, en las referencias al término φύσις en Aristóteles siguen latiendo algunos de los significados que pueden considerarse "más originarios". Pero a ello nos referimos en el artículo NATURALEZA.

La mayor parte de los escritos mencionados a continuación, en orden cronológico, se refieren a la cuestión del significado o significados de φύσις pero algunos de ellos examinan el concepto de "Naturaleza" en los griegos en general y hasta en la época post-aristotélica. E. Hardy, *Der Begriffder Physis in der griechischen Philosophie,* I, 1884. — J. D. Logan, "The Aristotelian Concept of ΦΥΣΙΣ ", *Philosophical Review,* VI <1897), 18-42. W. A. Heidel, "Peri Physeos: A Study of the Conception of Nature among the Presocratics", en *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences,* XLV (1910). — J. W. Beardslee, *The Use of* φύσις in *Fifth Century Greek Literature,* (1897), 18-42. — W. A. Heidel, "Peri ΦΥΣΙΣ ", *Archiv für Geschichte der Philosophie,* XXXIII (1920), 3-22. — Ernst Grumach, "Physis und Agathon in der alten Stoa", *Problemata,* VI (1932). — Julián Marías, *Introducción a la filosofía,* 1944. — C. F. von Weiszäcker, *Die Geschichte der Natur,* 1948 (trad. esp.: *Historia de la Naturaleza,* 1962). — M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik,* 1953 (trad. esp.: *Introducción a la metafísica,* 1956). — E. Schrödinger, *Nature and the Greeks,* 1954. — H. Simon, *Die alte Stoa und ihr Naturbegriff. Ein Beitrag zur Geschichte des Hellenismus,* 1956.

PIAGET (JEAN) nac. (1896) en Neuenburg (Suiza), sucedió a E. Claparède en la dirección del "Instituto J. J. Rousseau", de Ginebra. Piaget se ha distinguido por sus estudios sobre psicología infantil. Sin abandonarlos por entero se ha ido consagrando cada vez más, sin embargo, a estudios de carácter lógico y, sobre todo, epistemológico. Su principal contribución en este último respecto ha sido una amplia teoría de epistemología genética que debe constituir, a su entender, la base para las distintas formas del pensamiento científico. La epistemología genética es a la vez, para Piaget, el fundamento de toda reflexión filosófica. Esta posibilidad le es dada a la epistemología precisamente porque no se propone resolver cuestiones relativas a la naturaleza última de los objetos o de los procesos (en el caso presente, del conocimiento), y porque se propone estudiar la construcción real de los conocimientos. No se trata sólo de un método histórico-crítico, sino de la combinación de este método con el psico-genético. Las soluciones usualmente dadas a las cuestiones generales epistemológicas (realismo, empirismo, apriorismo, pragmatismo o convencionalismo, fenomenología, relativismo) deben comprenderse en función del método genético, sobre todo cuando la epistemología genética se hace "generalizada". A la luz de esta epistemología Piaget ha estudiado el pensamiento matemático como construcción operacional del número y del espacio; el pensamiento físico y los conceptos fundamentales en él usados, tales como el tiempo, la fuerza, la velocidad, el azar, la irreversibilidad y la causalidad; el pensamiento biológico y las distintas teorías biológicas generales; el pensamiento psicológico y, en estrecha relación con el mismo, el pensamiento sociológico. Cada una de estas formas de pensar científicas posee elementos propios. Pero hay a la vez nociones comunes que permiten integrar las diferentes ciencias en un conjunto abierto que tiende a completarse, pero a la vez a enriquecerse. La epistemología genética equivale de este modo a un estudio de las estructuras concretas de las ciencias y de los métodos por ellas usadas para comprender sus integraciones dentro de cada una y de todas ellas en conjunto.

Observemos que Piaget se ha opuesto a que calificaran su "epistemología genética" de "psicologismo"; tal epistemología es un análisis reflexivo que usa datos psicológicos, pero que no se funda en ellos (Cfr. art. de Piaget cit. *infra* [1961]).

Piaget ha escrito numerosas obras (a veces en colaboración con otros autores) sobre psicología infantil; recordamos: *Le langage et la pensée chez l'enfant,* 1923. —*Le jugement et le raisonnement chez l'enfant,* 1925. — *La représentation du monde chez l'enfant,* 1925. — *La causalité psysique chez l'enfant,* 1927. — *Le jugement moral chez l'enfant,* 1932. — *La naissance de l'intelligence chez l'enfant,* 1936. — *La formation du symbole chez l'enfant,* 1945. — *La représentation de l'espace chez l'enfant,* 1948. — *La géométrie spontanée de l'enfant,* 1948. — *De la logique de l'enfant à la logique de l'adolescence; essai sur la construction des structures formelles,* 1955. Colaboradores de Piaget en estas investigaciones han sido, entre otros, B. Inhelder y A. Szemiska. — Varias de las obras mencionadas han sido trad. al español. Otras obras psicológicas de P. son: *La psychologie de l'intelligence,* 1947 (trad. esp.: *La psicología de la inteligencia,* 1957). — *Les mécanismes perceptifs,* 1961. — Obras lógicas: *Traité de logique; essai de logique opératoire,* 1949. — *Essai sur les transformations des opérations logiques. Les 256 opérations ternaires de la logique bivalente des propositions,* 1952.

Fundamental entre las obras de P. es su *Introduction à l'épistémologie génétique,* 3 vols., 1950. En defensa de la misma publicó el artículo: "Défense de l'épistémologie génétique contre quelques objections 'philosophiques'", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger,* Año LXXXVI (1961), 475-500, reimp. en *Études* (Cfr. *infra*), tomo 16. A la mencionada *Introduction* han sucedido los *Études d'épistémologie génétique,* redactados por Piaget y otros autores, de los que citamos, en orden de aparición de los primeros volúmenes, a W. E. Beth, W. Mays, L. Apostel, B. Mandelbrot, A. Morf, J. S. Brunner, F. Bresson. Los citados *Études,* que comenzaron a publicarse en 1957, incluyen: 1. *Épistémologie génétique et recherce psychologique.* — 2. *Logique et équilibre.* — 3. *Logique, langage et théorie de l'information.* — 4. *Les liaisons anolytiques et synthétiques dans les comportements du sujet.* — 5. *La lecture de l'expérience.* — 6. *Logique et perception.* — 7. *Apprentissage et connaissance.* — 8. *Logique, apprentissage et probabilité.* — 9. *L'apprentissage des structures logiques.* — 10. *La logique des apprentissages.* — 11, *Problèmes de la construction du nombre.* — 12. *Théorie du comportement et opérations.* — 13. *Structures numériques élémentaires.* — 14. *Epistémologie mathématique et psychologie.* — 15. *La filiation des structures.* — 16. *Implication, formalisation et logique naturelle,* 1902.

Peter H. Wolff, *The Developmental Psychologies of J. P. and Psychoanalysis*, 1960.

PICCOLOMINI (FRANCESCO) (1520-1604) nació en Siena, donde estudió. Después de pasar un tiempo en Perugia, se trasladó en 1551 a Padua. En 1564 disputó, con Federico Pendasio († 1603) —filósofo, físico y astrónomo nacido en Mantua, maestro de Cesare Cremonini y adversario de Pomponazzi— la cátedra que hoy llamamos de "filosofía natural" en Padua, cátedra que ejerció desde 1565. Piccolomini defendió la interpretación averroísta de Aristóteles contra las interpretaciones alejandrinistas o semialejandrinistas de Pendasio. Debe advertirse que Piccolomini usó ciertas ideas platónicas en sus interpretaciones aristotélicas. Aunque las concepciones de Piccolomini sobre el método para el estudio de la Naturaleza eran en muchos respectos semejantes a las de Zabarella, polemizó contra este último en torno a la relación entre la ciencia natural y la metafísica. Para Piccolomini, en efecto, al contrario que para Zabarella, la ciencia natural debe orientarse por la idea de la realidad —y, sobre todo, por la idea del orden de perfecciones de la realidad— que la metafísica ha trazado.

Entre los escritos que se deben a F. Piccolomini mencionamos: *Universa philosophia de moribus*, 1583 (contra Zabarella, el cual respondió con una *Apologia* [1584]). — *Comes politicus pro recta ordinis ratione propugnator*, 1596 [respuesta a la citada *Apologia* de Zabarella]. — *Librorum ad scientiam de natura attinentium pars quinta, in qua considerantur pertinentia ad animam*, 1596. — *De rerum definitionibus liber* «nus, 1599. — *Exposiiio in tres libros Aristotelis de anima*, 1602.

Véase P. Ragnisco, *Giacomo Zabarella il filosofo; la polémica tra Francesco Piccolomini e Giacomo Zabarella nella Università di Padiva*, 1886. — G. Saitta, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, t. II, 1950, págs. 408-18. — Bruno Nardi, *Saggi sull'Aristotelismo padovano dal secólo XIV al XVI*, 1958, págs. 424-42. — John Hermán Randall, Jr., *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*, 1961, págs. 61-62.

PICO DELLA MIRÁNDOLA (GIOVANNI) (1463-1494) nació en el Castillo de la Mirándola, estudió en Bolonia, Ferrara y Padua, pasó en 1484 a Florencia, vivió luego en París y Roma, y se estableció en 1488 en las cercanías de Florencia. Maestro de la Academia florentina (VÉASE) y uno de los distinguidos humanistas italianos del Renacimiento (figura principal en *El Cortesano*, de Castiglione), Pico della Mirándola comenzó a llamar la atención del mundo intelectual por su anuncio de que defendería, en Roma, 900 tesis en una disputa pública. La disputa fue prohibida por la Curia romana, pero la fama de Pico della Mirándola como humanista, filósofo y teólogo se extendió grandemente. Influido por el platonismo, el neoplatonismo, el aristotelismo y varias tendencias místicas y hasta cabalísticas, Pico della Mirándola se propuso mostrar la unidad de la filosofía platónica y la aristotélica, así como la unidad de los fundamentos de la filosofía griega y la teología cristiana. Enemigo de la magia y de la astrología, contra la cual escribió una obra, subrayó la importancia de las fuerzas y de los principios naturales, aun cuando en un sentido menos mecanicista que plástico (v.). Pico concibió al hombre como la suprema realidad de la Naturaleza, como un microcosmo que reproduce los elementos y la armonía entre los elementos —el material, el orgánico y el celeste— del macrocosmo. Lleno de dignidad y nobleza, el hombre debe esforzarse, según Pico, por responder a la alta misión por la que ha sido creado, que es la de comprender la unidad del cosmos y la unidad del principio divino. Esta última unidad ha sido percibida por todas las grandes filosofías y por todas las grandes religiones. Pico roza en ocasiones el misticismo panteísta, especialmente en la medida en que usa para su explicación del origen del mundo el principio neoplatónico de la emanación (v.).

Obras principales: *Disputationes adversus astrologiam divinatricem libri XII.* — *Apologia.* — *Heptaplus, de septiformi sex dierum Geneseos enarratione.* — *Conclusiones philosophicae, cabalisticae et theologicae* [900 Conclusiones precedidas por la célebre *Oratio de hominis dignitate*]. — *De ente et uno.* — *De imaginatione.*

Edición de obras: *Opera*, Venecia, 1496, reimp. 1572, 1601. Ed. crítica por E. Garin, 5 vols., 1942-1956 (I, 1942; II, 1946; III, 1952; IV, V, 1956).

Véase Georg Dreydorff, Das *System des J. P. von M. und Concordia*, 1858. — Vincenzo di Giovanni, P. *della M., filosofo platónico*, 1882. — A. Levy, *Die Philosophie Picos della M.*, 1908. — A.-J. Festugière, O. P., "Studia Mirandulana", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, VII (1932), 143-250. — Giovanni Semprini, *La filosofia di P. della M.*, 1936. — E. Garin, *P. della M., vita e dottrina*, 1937 [con abundante bibliografía]. — Avery Dulles, *Princeps Concordiae: P. della M. and ihe Scholastic Tradition*, 1941. — E. Cassirer, "G. P. della M. Study in the History of Renaissance Ideas", *Journal of the History of Ideas*, III (1942), 123-44. — Giuseppe Barone, *L'umanesimo filosófico di G. P. délia M.*, 1948. — Id., id., G. *P. della M.*, 1948. — Pierre-Marie Cordier, *J. O. de la M. ou la plus pure figure de l'humanisme chrétien*, 1958 [con texto y trad. de *De hominis dignitate*]. — E. Monnerjahn, G. *P. de la M. Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus*, 1960.

PICHLER (HANS) (1882-1958) nació en Leipzig. De 1921 a 1948 fue profesor en la Universidad de Greifswald. En 1946 colaboró en la fundación del *Zeitschrift für philosophische Forschung*, la primera nueva revista filosófica alemana después de la segunda guerra mundial.

Pichler recibió en parte la influencia de Meinong, pero, sobre todo, la de Windelband. Entre los filósofos clásico Leibniz ha influido sobre Pichler, quien le dedicó varias de sus investigaciones. El tema capital tratado por Pichler es el de la fundamentación de una ontología destinada a precisar no sólo la significación de los objetos (véase OBJETO y OBJETIVO), sino también las relaciones entre varios conceptos clásicos: ser y esencia, esencia y existencia, especie e individuo. Ya en uno de sus primeros trabajos mostró la conexión existente entre la ontología contemporánea y la ontología de Wolff. Pero mientras esta última era simplemente una ciencia general de los posibles, Pichler pretende incluir dentro de la ontología las existencias mismas. Para ello es necesario, a su entender, elaborar, por un lado, una lógica más amplia que la tradicional y por el otro una doctrina completa de las categorías. La primera es una "lógica de la comunidad" destinada a convertirse en la verdadera "lógica universal". La segunda es la ciencia general que comprende todas las determinaciones de lo real, no sólo

las ontológicas y las esenciales, sino también las existenciales. Ahora bien, tan pronto como se analizan a fondo estas relaciones se descubre, según Pichler, una especie de inevitable mutua interdependencia. Si, por una parte, toda comprensión de lo individual requiere una previa dilucidación de sus caracteres esenciales, por otra parte toda intelección de lo esencial y de lo específico exige una "presentación" de individuos. Las especies-esencias y los individuos-existencias no quedan, pues, separados en un dualismo sobre el cual haya que tender ulteriormente un puente, sino que se ofrecen desde el primer momento como efectivamente correlacionados. Lo que haya de "esencialismo" en la ontología de Pichler tiene que ser buscado, por lo tanto, en un intento de ampliación del concepto del ser más bien que en una reducción de la noción de esencia. Así, el ser es lo que manifiesta la realidad total y completa, hasta tal punto que puede volver a cobrar sentido la identificación clásica del *esse* con la esencia (VÉASE). En cambio, la esencia como determinación específica manifiesta solamente la realidad parcial, bien que máximamente inteligible, de los entes, y por eso las existencias no quedan comprimidas en la determinación esencial, sino únicamente en su inclusión dentro de más amplias categorías: las categorías de la totalidad y de la razón como momentos superiores de toda intuición y de toda aprehensión intelectual.

Obras principales: *Ueber die Arten des Seins,* 1906 *(Sobre las especies del ser).* — *Über die Erkennbarkeit der Gegenstände,* 1909 *(Sobre la cognoscibilidad de los objetos).* — *Ueber Ch. Wolffs Ontologie,* 1910 *(Sobre la ontología de Ch. Wolff).* — *Möglichkeit und Widerspruchlosigkeit,* 1912 *(Posibilidad y ausencia de contradicción).* — *Entwicklung des Rationalismus von Descartes bis Kant,* 1914 *(La evolución del racionalismo de D. a K.).* — *Zur Lehre von Gattung und Individuum,* 1917 *(Para la doctrina de la especie y del individuo).* — *Grundzüge einer Ethik,* 1919 (Rasgos *fundamentales de una ética).* — *Leibniz. Ein harmonisches Gespräch,* 1919. *(L. Una conversación armónica).* — *Zur Philosophie der Geschichte,* 1922 *(Para la filosofía de la historia).* — *Weisheit und Tat,* 1923 *(Sabiduría y acción).* — *Zur Logik der Gemeinschaft,* 1924 *(Para la lógica de la comunidad).* — *Vom Wesen der Erkenntnis,* 1926 *(De la naturaleza del conocimiento).* — *Trilogie der Weltanschuung,* 1927 *(Trilogía de la concepción del mundo).* — *Die Logik der Seele,* 1927 *(La lógica del alma).* — *Leibniz Metaphysik der Gemeinschaft,* 1929 *(La metafísica de la comunidad, de L.).* — *Einführung in die Kategorienlehre,* 1937 [Kantstudien. N. F., 2] *(Introducción a la teoría de las categorías).* — *Das Geistvolle in der Natur,* 1939 *(La espiritualidad en la Naturaleza).* — *Persönlichkeit, Glück, Shicksal,* 1947 *(Personalidad, dicha, destino).* — *Vom Sinn der Weisheit,* 1949 *(Del sentido de la sabiduría).*

PIÉRON (HENRI). Véase RIBOT (THÉODULE).

PIETISMO. Lo mismo que en el caso de los cuáqueros (VÉASE), nos referiremos brevemente al pietismo y a los pietistas a causa de la influencia que sus doctrinas y actitud religiosa parecen haber ejercido sobre algunos filósofos. Entre éstos destaca Kant. Sin llegar al extremo de considerar las obras éticas de Kant como una consecuencia de la llamada "atmósfera pietista" que Kant respiró en el seno de su familia, especialmente por el lado de su madre, y, de consiguiente, sin pretender establecer una ecuación entre "pietismo" y "rigorismo" (v.) moral —sobre todo si se tiene en cuenta que la ética kantiana es de sobra compleja, y que no excluye ciertos aspectos no "rigoristas" en la concepción, por ejemplo, de la felicidad (v.)—, es razonable pensar que ciertos elementos pietistas no son ajenos a la actitud ética de Kant.

El pietismo surgió, a fines del siglo XVII, y se extendió por varios países —especialmente por Alemania, y sobre todo por la Alemania central y septentrional— durante el siglo XVIII, como un movimiento de renovación cristiana hostil a todo dogma y a toda institución eclesiástica, y centrado en la "actitud" y el "sentimiento" religiosos. Lo importante para los pietistas era "vivir como cristianos". Johann Arndt (1555-1621) y Johann Valentin Andreae (1586-1654), luteranos, y Johannes Coccejus (1603-1669), calvinista, anticiparon algunos de los rasgos pietistas, pero se considera a Philipp Jakob Spener (1635-1705), durante un tiempo pastor en la Iglesia luterana de Frankfurt a.M., como el fundador del "movimiento pietista". Spener congregó a sus adeptos en los llamados *Collegia Pietatis* para estudiar en comunidad, y fraternalmente, sin asistencia eclesiástica, la Biblia, y expuso sus ideas al respecto en su libro *Pia Desideria* (1675). Las ideas de Spener fueron propagadas por su discípulo August Hermann Francke, en Halle, el cual hizo de Halle el centro del pietismo. Los luteranos ortodoxos se opusieron al movimiento pietista, no sólo por ser un movimiento antidogmático y antieclesiástico, sino también porque, al destacar Spener que la creencia y el fervor religiosos debían manifestarse en la vida diaria, parecía dar a entender que el hombre se justificaba por las obras, lo que era contrario a la idea luterana de la justificación por la fe.

A. Ritschi, *Geschichte des Pietismus,* 3 vols., 1880-1886. — W. Hübner, *Der Pietismus geschichtlich und dogmatisch beleuchtet,* 1901. — H. Stephan, *Der Pietismus ah Träger des Fortschritts in der Kirche,* 1908. — K. Reinhart, *Mystik und Pietismus,* 1925. — F. Sammer, *A. H. Francke und seine Stiftungen,* 1927. — G. Neceo, *Lo spirito filisteo. Storia del pietismo germánico fino al romanticismo,* 1929. — F. Wessely, *Die Bebeutung des Pietismus für die Romantik und im besondern für Schelling,* 1931. — A. Lange, *Der Wortschatz des deutschen Pietismus,* 1954.

PILLON (FRANÇOIS). Véase RENOUVIER (CHARLES).

PIQUER [Y ARRUFAT] (ANDRÉS) (1711-1772) nació en Fórnoles (Teruel), estudió medicina en Valencia y fue profesor de medicina en la misma ciudad desde 1742. Fue nombrado también médico de cámara de Fernando VI y luego de Carlos III. Menéndez y Pelayo *(Heterodoxos,* VI, cap. iii) considera a Piquer como un "filósofo crítico" en el espíritu de Vives y un ecléctico. En su principal obra filosófica, *Lógica moderna o arte de hablar la verdad y perfeccionar la razón* (1751, 3ª ed., 1781), Piquer trató de combinar los principios de la lógica aristotélica o, mejor, aristotélico-escolástica, con tendencias procedentes de la filosofía moderna, especialmente de autores que se habían ocupado de "reglas del método" para ejecutar inferencias correctas en las ciencias. Una tendencia ecléctica similar muestra en su *Física moderna, racional y experimental* (1745) y en su *Discurso sobre el sistema del mecanismo* (1768). Piquer se ocupó asi-

mismo de cuestiones morales y religiosas en *Filosofía moral para la juventud española* (1755, 3ª ed., 1787) y en *Discurso sobre la aplicación de la filosofía a los asuntos de la religión* (1757, 3ª ed., 1805), esforzándose por conciliar las verdades dogmáticas con principios morales del sentido común. Se deben asimismo a Piquer diversas obras sobre medicina (como la *Medicina vêtus et nova secundus auris retracta et aucta*, 1735, 3» ed., 1758) y una versión de escritos de Hipócrates. Varios de los escritos de Piquer se publicaron en un tomo de *Obras postumas* (1785) a cargo de su hijo, Juan Crisóstomo Piquer.

Véase Manuel Mindán, "La doctrina del conocimiento en A. P.", *Revista de Filosofía* [Madrid]. XI (1956), 543-67.

PIRRÓN, de Elis (M. 360-270 antes de J. C.), uno de los grandes escépticos (VÉASE) antiguos, parece haber recibido influencias megáricas a través de Brisón, hijo y discípulo de Estilpón de Megara. Es probable asimismo que hubieran influido sobre él algunos partidarios de las doctrinas de Heráclito. Es casi segura su relación con algunos democriteanos; según Diogenes Laercio, hizo un viaje a la India con un partidario de Demócrito y se relacionó, además, allá con los gimnosofistas. Todas estas influencias, a las que deben añadirse las sofísticas y las cirenaicas, contribuyeron, al parecer, a la formación de su propia doctrina escéptica. Siguiendo la distinción sofística entre lo que es por naturaleza y lo que es por convención, Pirrón afirmaba que nuestros juicios sobre la realidad son convencionales. La sensación constituye la base de ellos. Pero siendo las sensaciones cambiantes sólo se puede practicar una abstención o epojé (v.) del juicio. No hay, pues, que decidirse por nada; no hay que adoptar ninguna opinión o creencia. El verdadero sabio debe encerrarse en sí mismo y optar por el silencio, pues sólo de este modo alcanzará la imperturbabilidad, la ataraxia (VÉASE) y, con ésta, la auténtica (y única posible) felicidad. Puede decirse, por consiguiente, que la teoría del conocimiento de Pirrón desemboca en una ética o, si se quiere, en un conjunto de recomendaciones, de naturaleza ética. Pero puede decirse asimismo que la actitud ética constituye la base de la citada teoría del conocimiento. Pues, en efecto, lo que más resalta en las doctrinas atribuidas a Pirrón es la insistencia en la indiferencia de las cosas externas (y de los juicios sobre estas cosas) y la necesidad de atenerse a sí mismo si se quiere conseguir una estabilidad dentro de la constante e imprévisible fluencia de los fenómenos. Como la doctrina de los estoicos (v.), la de Pirrón practicaba la retirada. A diferencia de los estoicos, sin embargo, Pirrón no creía necesario edificar ni una lógica ni una física; la conciencia de la tranquilidad que da la propia reclusión al negarse a dar ningún juicio sobre lo extremo le era suficiente para justificar la doctrina.

El más destacado discípulo de Pirrón fue Timón. Entre otros seguidores de Pirrón mencionamos a Filón de Atenas y a Nausifanes de Teos, el maestro de Epicuro. Sobre otros partidarios de las doctrinas de Pirrón, véase PIRRONISMO.

Las doctrinas de Pirrón son conocidas sobre todo por la exposición de Sexto el Empírico (VÉASE). Véase la bibliografía del artículo ESCEPTICISMO, en la parte dedicada a las obras sobre los escépticos griegos (incluyendo el tomo I de Richter). Doxografía en Diels, *Dox. graeci*, s. v. Pyrrho, Pyrrhoni philosophi (Cfr. Diogenes Laercio, L, 9, 61). — D. Zimmermann, *Darstellung der pyrrhonischen Philosophie*, 1841. — íd. íd., *Ueber Ursprung und Bedeutung der pyrrhonischen Philosophie*, 1843. — Ch. Waddington, *Pyrrhon et le pyrrhonisme* (1876: reimpreso en el libro del mismo autor, *La philosophie ancienne et la critique historique*, 1904). — Victor Brochard, *Les sceptiques grecs*, 1887, Libro I, capítulo iii (trad. esp.: Los *escépticos griegos*, 1944). — Simon Sepp, *Pyrrhonische Studien* (I. *Die philosophische Richtung des Cornelius Celsus*; II. *Untersuchungen auf dem Gebiete der Skepsis*), 1893. — Giuseppe Caldi, *Lo scetticismo critico délia scuola Pirroniana*, 1896. — Léon Robin, *Pyrrhon et le scepticisme grec*, 1944.

PIRRONISMO. En un sentido *estricto* se llama *pirronismo* a la doctrina escéptica de Pirrón y de sus seguidores. Cuando estos últimos son confinados a los pensadores de la Antigüedad el pirronismo aparece como una de las formas del escepticismo (VÉASE) antiguo. Casi siempre se incluye entre los seguidores —o por los menos continuadores— de Pirrón a Enesidemo y Sexto el Empírico (que resumió las doctrinas pirrónicas). Es frecuente también identificar el pirronismo con el escepticismo antiguo. Tal identificación tiene varios inconvenientes. Entre ellos, uno capital: el dejar fuera de la historia del escepticismo antiguo a tendencias tan importantes en este sentido como las Academias media y nueva. Es cierto que tales períodos de la Academia no pueden ser considerados como escépticos en un sentido radical; mejor les cuadra el calificativo de semi-escépticos, plausibilistas o probabilistas. Pero tampoco los escépticos propiamente dichos fueron *siempre* radicales. Lo más razonable es, pues, agrupar todas estas corrientes —como hemos hecho en el artículo sobre el escepticismo— bajo el nombre común de *escépticos*, reservando el nombre de *pirronismo* para una parte de ellas: ante todo para Pirrón y sus inmediatos seguidores.

La tendencia a extender el significado del vocablo 'pirronismo' a casi todas las tendencias escépticas da origen a una concepción *lata* de esta tendencia. Tal concepción se extendió sobre todo durante la época moderna. Por este motivo tratamos ahora bajo el concepto en cuestión varias tendencias muy difundidas en el pensamiento occidental durante los siglos XVI, XVII y XVIII. Richard H. Popkin ha hecho observar que en las historias habituales de la filosofía se trata el pirronismo renacentista y moderno en una forma precipitada, sin tener en cuenta que para los filósofos d& tales épocas la influencia y propagación de lo que ellos mismos llamaban *pirronismo* —y los consiguientes esfuerzos para superarlo— tuvieron considerable importancia. Tres hechos lo muestran. Primero, las ediciones y traducciones de escépticos antiguos (ediciones y traducciones de Sexto en 1562, 1569, 1621, 1718, 1725, 1735). Segundo, la influencia capital de Montaigne —ya sea para admitir algunas de sus tesis, ya sea para refutarlas— en muchos importantes filósofos modernos. Tercero, el hecho de que en las historias y repertorios de finales del siglo XVII y el siglo XVIII (la *Historia critica philosophiae*, de Brucker, el *Dictionnaire*, de Bayle, la *Encyclopédie*, etc.) el tratamiento del pirronismo renacentista y moderno y la exposición de las disputas a que

había dado lugar fuera muy detallado y extenso. Desde este punto de vista podemos considerar el pirronismo —en el sentido amplio antes mencionado— como una de las capitales tendencias modernas. Por un lado, hallamos influencias de la misma en autores como Montaigne, Charron, Gassendi, Pierre Bayle — y antes, por supuesto, en Pico della Mirándola, Francisco Sánchez, Agrippa. Por otro lado, vemos que autores como Pascal, Malebranche, Herbert de Cherbury y otros discutieron muy en serio las tesis "pirrónicas". Finalmente, podemos inclusive estimar que una parte del trabajo filosófico de autores como Descartes y el Padre Mersenne puede ser explicado no solamente como un intento de erigir una nueva filosofía correspondiente al nuevo concepto de la Naturaleza, sino también una nueva filosofía que pudiera oponer un sólido bloque a los ataques pirrónicos. Dentro del siglo XVIII destacó como "pirrónico" Hume, a quien Popkin considera inclusive como el único pirrónico "consistente".

Véase la bibliografía del artículo ESCEPTICISMO. Además, los siguientes artículos de R. H. Popkin, "The Sceptikal Crisis", *The Review of Metaphysics*, VII (1953), 132-51; VII (1953), 307-22; VII (1954), 498-510; "D. Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism", *The Philosophical Quarterly*, I (1951), 385-407. — Id., id., *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, 1960.

PISARÉV (DMITRÍ IVANOVITCH). Véase NIHILISMO.

PISTIS SOPHIA. Véase GNOSTICISMO, VALENTINO.

PITÁGORAS (*fl.* 532 antes de J. C.), de Samos, fue, según algunos, discípulo de Ferécides y de Anaximandro. Parece haber visitado Egipto y haber entrado en contacto con las doctrinas de los sacerdotes de aquel país. Se dice que fundó en Crotona, hacia 530, una comunidad de índole religiosa y político-religiosa y que por haber despertado la hostilidad de dos jefes del partido demócrata, se produjo una rebelión en su contra que le obligó a huir de Crotona y a establecerse en Metaponto, donde es probable que falleciera.

Se habrá observado que el anterior párrafo está rodeado de cautelas. No es un azar. Tanto la vida de Pitágoras como las doctrinas pitagóricas, especialmente en los comienzos, están cubiertas de un espeso velo legendario. Algunos autores dudan inclusive que Pitágoras hubiera jamás existido. Aunque esta duda es considerada como exagerada, lo cierto es que todo relato de las doctrinas de Pitágoras y de los pitagóricos, así como de las prácticas religiosas y ascéticas (las "purificaciones") que se les atribuyen tiene que basarse en datos insuficientes o discutibles. Muy discutido es, por ejemplo, el tipo de relación que las enseñanzas pitagóricas mantuvieron con el orfismo (VÉASE). Buen número de historiadores se inclina por la opinión de que Pitágoras renovó y, sobre todo, purificó las ideas y los ritos orgiásticos de los órficos, pero otros consideran tal opinión como demasiado aventurada. En el presente artículo insistiremos especialmente sobre los aspectos filosóficos de la doctrina de Pitágoras, aunque teniendo presente que en el espíritu de éste y de sus discípulos tales aspectos estaban estrechamente ligados a las enseñanzas y prácticas religiosas y ascéticas. Por otro lado, aunque presentamos los aspectos filosóficos en cuestión bajo el nombre de Pitágoras, podemos atribuirlas al pitagorismo de la primera época. Para la historia —principalmente externa— del pitagorismo, véase PITAGORISMO y NEOPITAGORISMO. A algunos de los pitagóricos y neopitagóricos se les han dedicado artículos especiales.

Pitágoras parece haber deducido varias consecuencias de algunas observaciones, en particular de la observación de las relaciones existentes entre la altura de los sonidos y las longitudes de las cuerdas de la lira. Esto daba a suponer la existencia de una armonía (v.). Se trata de un concepto fundamental. Pues aunque primitivamente se aplicaba sólo a la octava o a una escala musical, luego se aplicó a todas las esferas de la realidad. Por ejemplo, al cuerpo humano, de tal suerte que la función de la medicina consiste en ayudar a restablecer esta armonía en todas las ocasiones en que haya sido perturbada. La armonía es, como dice el "Catecismo de las perfecciones", lo más bello que existe. Siendo la música, por lo demás, una manifestación eminente de la armonía, puede ser usada con el fin de purificar el alma: la armonía es, por este motivo, una catarsis. Y como el alma es a su vez la armonía del cuerpo, la música es verdaderamente una medicina. Pero la armonía es aplicada, además, y sobre todo, al cosmos entero. La cosmología de Pitágoras, basada en parte en la de Anaximandro, subraya fuertemente la disposición armónica de los cuerpos celestes: éstos están distanciados de un llamado fuego central según intervalos que corresponden a los de la octava. Por este motivo sus movimientos circulares producen una música: la música de las esferas.

La armonía es musical; es también, y de modo correspondiente, numérica. Según Aristóteles (*Met.*, A 5, 985 b 23 - 986 b 8), los pitagóricos suponían "que los elementos de los números eran la esencia de todas las cosas, y que los cielos eran armonía y número". Las propiedades de los números, especialmente al combinarlos, resultaron tan sorprendentes, que los pitagóricos buscaron por doquiera analogías entre los números y las cosas y llegaron a fundar una especie de mística numérica que tuvo enorme influencia en todo el mundo antiguo. Fórmulas como la siguiente: $1 + 3 + 5 + \ldots + (2n - 1) = n^2$, que muestra que los cuadrados pueden formarse como sumas de los números impares sucesivos, aparecían a los pitagóricos como maravillosas. Pero muchas otras podrían agregarse. Lo más importante, desde el punto de vista de las analogías filosóficas, lo constituyeron las divisiones de los números: pares, impares, perfectos (iguales a la suma de sus divisores), lineales y planos. Los números fueron considerados, además, como principios. Según dice Aristóteles en el mismo pasaje antes citado, había dentro de la escuela pitagórica una facción que afirmaba la existencia de 10 principios u oposiciones fundamentales, cada una de ellas correspondiente a cada uno de los 10 primeros números naturales. Esta correspondencia es mostrada en la tabla siguiente proporcionada por el Estagirita:

1:	Limitado	- Ilimitado,
2:	Impar	- Par,
3:	Uno	- Muchos,
4:	Derecho	- Izquierdo,
5:	Masculino	- Femenino,
6:	En reposo	- En movimiento,

7:	Recto	- Curvo,
8:	Luz	- Oscuridad,
9:	Bueno	- Malo,
10:	Cuadrado	- Oblongo (Rectángulo oblongo).

Se trata de una tabla en la cual puede verse una significación moral: los términos primeros representan, en efecto, algo perfecto; los segundos, algo imperfecto. Ahora bien, el dualismo puede ser superado cuando se considera lo perfecto como algo limitante de toda posible imperfección. De este modo puede comprenderse cómo es posible establecer analogías entre conceptos cuyas significaciones son muy distintas, tales, por ejemplo, entre lo limitado y la luz y lo ilimitado y la oscuridad. En todo caso, la armonía no existe solamente en el mundo físico, sino que se hace presente asimismo —y es una de las más influyentes tendencias de Pitágoras— en la relación entre el orden cósmico y el orden moral.

Diels-Kranz, 14 (4). Ed. reciente: *Testimonianze* e *frammenti*, 1958, ed. Maria Timpanaro Cardini. — Para las "Vidas" de Pitagoras: *Die Pythagoras-Viten* des *Iamblichos* und *Porphyrios*, ed., trad. al alemán y comentario por Walter Burkert, en prensa [Texte und Kommentare. Eine Altertumswissenschaftliche Reihne, ed. O. Gigon, F. Heinimann, O. Luschnat]. — Se atribuía a Pitágoras un *Himno* áureo (ed. K. E. Günther, 1816: Carmen *aureum*) que actualmente se considera apócrifo. — Sobre Pitágoras y los pitagóricos véase: Heinrich Ritter, *Geschichte* der *pythagoreischen* Philosophie, 1826. — Ch. A. Brandis, "Ueber die Zahlenlehre der Pythagoreer und Platoniker", *Rhein.* Museum, II (1928), 208-41. — A. B. Krische, De *societatis* a *Pythagora* in urbe *Crotoniatarum conditae* scopo *politico commentario*, 1830. — G. Rathgeber, *Grossgriechenland* und Pythagoras, 1866. — A. Rothenbücher, Das System der *Pytagoreer* nach den Angaben des *Aristoteles*, 1867. — Albert Freiherr von Thimus, Die *harmonikale* Symbolik des Altertums (1. Die esoterische Zahlenlehre und *Harmonik der* Pythagoreer in ihren *Beziehungen* zu älteren griechischen und orientalischen Quellen, 1868; 2. *Der* technisch-*harmonikale* und theosophisch-*kosmographische* Inhalt der kabbalistischen Buchstabensymbole des althebräischen Büchleins *Jezirah*, die *pythagorisch-platonische Lehre* vom Werden des Alls und von der Bildung der Weltseele in ihren Beziehungen zur *semitisch-hebräischen wie chamitisch-altägyptischen* Weisheitslehre und zur heiligen U *eberlief erung* der *Urzeit*, 1876). — A. Heinze, *Die* metaphysischen Grundlehren der älteren Pythagoreer, 1871 (Dis.). — A. E. C'haignet, *Pythagore* et la philosophie pythagoricienne, contenant les fragments de *Philolaus* et *d'Archytas*, 2 vols., 1873. — C. Huit, De *priorum Pythagoreorum* doctrina et scriptis *disquisitio*, 1873. — Sobczyk, Das pythagoreische System in seinen Grundfragen entwickelt, 1878 (Dis. inaug.). — L. von Schröder, Pythagoras und die Inder. Eine Untersuchung über Abkunft und Abstammung der pythagoreischen Lehren, 1884. — M. Bobber, *Pitagora*, i *suoi tempi* ed il suo instituto, 1886. — W. Bauer, Der ältere *Pythagoreismus*. Eine kritische Studie, 1897. — C. Hölk, De acusmatis sive *symbolis Pythagoricis*, 1899 (Dis.). — A. Covotti, La *filosofia nella* Magna Grecia e in Sicilia, 1900. — H. A. Naber, Das Theorem des Pythagoras widerhergestellt in seiner ursprünglicher Form und betrachtet als Grundlage der ganzen pythagoreischen *Philosophie*, 1908. — A. Gianola, Pitagora e le *suoi dottrine negli* scrittori *latini* del *primo seculo* a. Cristo, 1911. — Id., íd., La fortuna di Pitagora *presso* i Romani dalle origini fino al tempo di Augusto, 1921. — A. Caporali, La natura *secondo* Pitagora, 1914. — A. Delatte, Études sur la littérature pythagoricienne, 1915. — Id., íd., Essai sur la *politique pythagoricienne*, 1922. — E. Frank, *Plato* und die sogenannten Pythagoreer, 1923. — Isidore Lévy, Recherches sur les sources de la légende de Pythagore, 1926 (tesis). — Rathmann, *Quaestiones Pythagoreae*, Orphicae, 1933. — F. Enriques y G. de Santillana, Le problème de la matière. *Pythagoriciens* et Éleates, 1936. — Léon Brunschvicg, Le rôle *du pythagorisme* dans l'évolution des idées, 1937. — K. von Fritz, *Pythagorean Politics* in Southern *Italy*, 1940. — J. E. Raven, *Pythagoreans* and *Eleatics*. An Account of *the* Interaction *between the two* Opposed *Schools* during *the Fifth* and *Early* Fourth *Centuries* B. C., 1948. — Karl Kerényi, Pythagoras und Orpheus, 1950. — L. Ferrero, Storia del pitagorismo *nel* mondo romano. Dalle origini alla fine délia repubblica, 1955. — Holger Thesleff, An *Introduction* to *the Pythagorean* Writings of *the Hellenistic* Pcriod, 1961 [Acta Academiae Aboensis, Humaniora, XXIV, 3] [sobre varios escritos pseudo-epigráficos, como el *Peri archon*, *Peri* tou ontos, *Peri antikeimon*, *Peri* ton *katholou logon* De anima *mundi*, el Anonymus Diodori]. — Walter Burkert, Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, *Philolaos* und Platon, 1962 [Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft, 10]. — Ernst Bindel, Pythagoras. Leben und Lehre in Wirklichkeit und Legende, 1962.

PITAGORISMO. La filosofía de Pitágoras es llamada asimismo *filosofía itálica* y su escuela escuela itálica. Muchos son los problemas que plantea el desenvolvimiento de esta escuela. Algunos autores antiguos (como Hipólito en los *Philosophoumena*, 2) han señalado que los pitagóricos se escindieron en dos sectas: la esotérica, llamada de los pitagóricos, y la de otros llamados *pitagoristas* (*Pythagoristae*). No se puede decidir si esta división corresponde a la realidad o si es una consecuencia de la tendencia antigua a subrayar lo esotérico (VÉASE). Los primeros partidarios de Pitágoras son llamados los *viejos* o los antiguos pitagóricos; entre ellos se destacan Filolao, Arquitas y Alcmeón, pero además, pueden mencionarse Kerkops, Petrón, Brontino, Hipaso, Califon, Demoquedes, Parmenisco, Oquelos, Timeo, Hiqueto, Ekfanto, Eurito, Simias, Cebes, Ejecrates, Arion y Lisis. Característico de ellos parece ser el haber a la vez seguido tendencias místico-religiosas y tendencias científico-racionales, a diferencia del predominio de lo místico-religioso en el posterior neopitagorismo (v.). Aristóteles usa varias veces en el Libro A de su Metafísica la expresión 'los llamados pitagóricos', cuyas doctrinas expone y critica. Según Erich Frank, se trata de filósofos pertenecientes a una época bastante posterior a la de la iniciación del pitagorismo, por lo que no sería legítimo identificar sus enseñanzas con las de Pitágoras y la primera generación de los pitagóricos. Sin embargo, como es forzoso valerse en parte de las descripciones de Aristóteles para el pitagorismo primitivo en general, resulta sobremanera difícil establecer una distinción demasiado tajante entre los antiguos pitagóricos y pitagóricos posteriores. Algunos autores opinan que hay inclusive diferencias considerables entre Pitágoras y los pitagóricos (incluyendo los antiguos) en el sentido en que el primero estaría exclusivamente interesado en el aspecto místico-religioso y los segundos preponderantemente volcados hacia la investiga-

ción matemática. A esta concepción se opone otra según la cual la investigación matemática es lo principal, inclusive dentro de la intención de Pitágoras y los antiguos pitagóricos.

El pitagorismo en sentido general no debe restringirse a las doctrinas de los pitagóricos estrictos; incluye asimismo las influencias ejercidas por ellos. Entre estas influencias destaca la recibida por Platón en la fase de su obra en que presenta la llamada teoría de las ideas-números.

Fragmentos en Diels-Kranz: 15 (5) [Kerkops], 16 (6) [Petron], 17 (7) [Brontino], 18 (8) [Hispaso] 19 (9) [Califon y Demoquedes], 20 (10) [Parmenisco], 24 (14) [Alcmeón], 44 (32) [Filolao], 47 (35) [Arquitas], 48 (35a) [Oquelo], 49 (36) [Timeo], 50 (37) [Hiquetas], 51 (38) [Ekfanto], 58 (45) [otros pitagóricos]. En Diels-Kranz figura asimismo la lista de los pitagóricos dada por Jámblico en su *Vida de Pitágoras*; a ello hay que agregar los datos proporcionados por la *Vida* de Porfirio. — Para el desarrollo de la escuela pitagórica véase la bibliografía al final del artículo sobre Pitágoras.

PLACER. La noción de "placer" ofrece varias dificultades. Supongamos, en efecto que, siguiendo a muchos filósofos, contraponemos "placer" a "dolor", inclusive hasta el punto de decir que ambos se excluyen mutuamente. Es posible, desde luego, argüir que ello ocurre necesariamente así, porque un placer que participe del dolor no es un placer, y un dolor que participe del placer no es un dolor. Así, por ejemplo, si se dice que es posible complacerse en el dolor, se podrá siempre contestar que en tal caso no hay, propiamente hablando, dolor, sino sólo y exclusivamente placer, lo mismo, y por las mismas razones, que si se dice que es posible sentir dolor por el placer, se podrá contestar que en tal caso no hay, propiamente hablando, placer, sino sólo, y exclusivamente, dolor. Pero supongamos que no contraponemos "placer" a "dolor", y tratamos de definir 'placer' en alguna otra forma: por ejemplo, el placer consiste en la satisfacción de ciertas necesidades; el placer consiste en un sentimiento de bienestar; el placer consiste en una exaltación del cuerpo, o del alma, o de ambos, etc., etc. No sería difícil mostrar en cada uno de estos, y otros posibles, casos que ninguna definición es plenamente adecuada. Así, se pueden satisfacer ciertas necesidades sin experimentar placer; se puede disfrutar de un sentimiento de bienestar y estimar que es sumamente agradable, pero no es precisamente placer; se puede indicar que toda exaltación del cuerpo, o del alma, o de ambos, lejos de producir placer, producen una cierta inquietud que destruye, o en todo caso aminora, el placer, etc., etc.

Las dificultades inherentes a la definición de 'placer' no deben, sin embargo, sorprender; son las dificultades que ofrecen todos los términos que pueden usarse en muy diversos contextos, o que son susceptibles de muy diversos usos. Con el fin de obviar estas dificultades se ha tratado a veces de especificar de qué tipo de placer se habla. Así, se ha dicho que no es lo mismo el placer sensible que el placer no sensible; que hay que distinguir entre el placer corporal y el espiritual, etc., etc. Pero aunque estas distinciones son valiosas, no resuelven tampoco completamente la cuestión, ya que se puede argüir que el placer sensible, para existir, tiene que ser consciente, y que en la medida en que adscribamos la conciencia al alma, al espíritu, etc., etc., tendremos que reconocer que todo placer llamado "sensible" es, en alguna medida, "no sensible". En cuanto a la posibilidad de considerar el placer desde el ángulo puramente espiritual, "anímico", etc., depende de ciertas ideas acerca de la posibilidad de separar lo psíquico o anímico de lo físico, y es sabido que estas ideas suscitan asimismo muchas dudas.

Parece razonable, pues, abstenerse de definir 'placer', y esto es lo que, en último término, han hecho muchos filósofos, cuando han considerado el placer desde el punto de vista moral; y dando por supuesto que todos sabemos más o menos lo que es el placer, o lo que quiere decir "experimentar placer", "complacerse", etc., se han planteado la cuestión de qué posición ocupa el placer en la vida moral.

En este respecto podemos mencionar dos posiciones extremas: el hedonismo y el ascetismo (VÉANSE). Para el hedonismo, el placer no sólo es moral, sino que es el fin de las actividades morales; el "placer" (sea lo que fuere) es, pues, bueno, y el "dolor" (sea lo que fuere) es, pues, malo. Para el ascetismo, por el contrario, el placer es fundamentalmente malo —especialmente si se trata del llamado "placer sensible"—, y lo moral consiste en abstenerse de placeres y en educar o "entrenar" el alma (y el cuerpo) con el fin de no correr el riesgo de abandonarse a los placeres.

En los artículos sobre los conceptos introducidos (ASCETISMO; HEDONISMO) nos hemos extendido sobre el contenido de estas doctrinas y sobre algunas de las objeciones que se han opuesto a las mismas. Es justo hacer constar que, por un lado, ni el ascetismo ni el hedonismo han sido por lo común tan extremos como sus adversarios suponen, y, por otro lado, la mayor parte de las doctrinas morales se halla en una posición intermedia entre el ascetismo y el hedonismo. Que el ascetismo y el hedonismo no han sido por lo común extremos, se ve claramente en el caso del hedonismo: el placer de que hablan los autores hedonistas no es nunca un placer puro y simple, sino un placer, por decirlo así, "cualificado" y, en gran proporción, "moderado". Que la mayor parte de las doctrinas morales hayan adoptado una posición intermedia entre el ascetismo y el hedonismo, por otro lado, se advierte claramente en el cuidado que todos los autores defensores de tales doctrinas "intermedias" han puesto en dilucidar el papel que desempeña el placer en la vida moral. Los autores que podemos llamar "moderados" no han descartado por entero el placer, pero lo han subordinado a otros fines, el cumplimiento de los cuales, por lo demás, ha sido recomendado, porque de algún modo produce un "placer". Ciertos autores han sido en este punto más rigoristas (véase RIGORISMO) que otros y han estimado que los deberes morales deben cumplirse independientemente de si produce o no placer cumplirlos. Otros autores, menos rigoristas, pero no necesariamente hedonistas, han considerado que el cumplimiento del deber moral por sí mismo produce cuando menos una cierta "satisfacción" que puede llamarse un "placer" — si bien, claro está, no un placer "sensible".

La complejidad del problema del placer procede, según apuntamos, de los muchos posibles usos de términos como 'placer', 'complacerse en algo',

etc. Debemos añadir que procede asimismo de la estrecha relación que el vocablo 'placer' mantiene con otros con los cuales a veces es confundido; por ejemplo, 'alegría' (VÉASE), 'satisfacción', 'bienestar', etc., etc. Una dilucidación relativamente satisfactoria de la noción de placer requiere una dilucidación pareja de los conceptos designados por los términos mencionados y otros estrechamente ligados a los mismos. Requiere asimismo —lo que no ha sido siempre ni mucho menos el caso— una separación (cuando menos provisional) entre la noción de placer y varias nociones de carácter moral que se han adherido a la primera. Podría en principio distinguirse entre un análisis del placer desde varios puntos de vista: físico, psicológico, moral, etc., y sólo cuando se hubiesen establecido las pertinentes distinciones podría intentarse un estudio de lo que es común a todo placer en cuanto placer.

Sobre el concepto de placer en Platón y en Aristóteles: Jussi Tenkku, *The Evaluation of Pleasure in Plato's Ethics,* 1956 [Acta Philosophica Fennica, 11]. — Hans-Dieter Voigtliinder, *Die Lust und das Gute bei Platon,* 1960. — Godo Lieberg, *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles,* 1958 [Zetemata. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, 19].

Análisis de la noción de placer: Gilbert Ryle, W. B. Gaillie, "Pleasure", en *Proceedings of the Aristotelian Society. Supp.* Vol. XXXVIII (1954), 135-46 y 147-64. El escrito de Ryle ha sido reimp. en su obra *Dilemmas* (1954), págs. 54-67.

El placer y las virtudes: François Heidsieck, *Plaisir et tempérance,* 1962 [Initiation philosophique, 55].

PLACITA. Véase DOXÓGRAFOS, FILOSOFÍA (HISTORIA DE LA).

PLÁSTICO. Entre los platónicos de Cambridge (VÉASE) estuvo muy difundida la idea de la llamada *naturaleza plástica* de la vida. Según Cudworth, el principal defensor de tal idea, como no se puede afirmar que Dios actúa sobre la Naturaleza de un modo inmediato y milagroso (de acuerdo con la suposición de muchos ocasionalistas) ni se puede sostener que la Naturaleza se mueve mecánicamente y por sí misma (de acuerdo con la suposición de muchos mecanicistas, que corren el riesgo de desembocar en el ateísmo), es necesario imaginar que hay una naturaleza plástica *(Plastick Nature)* que es una especie de instrumento subordinado a Dios, el cual lo utiliza con el fin de regir con su providencia la Naturaleza (Cfr. *The True Intellectual System,* etc. Parte I, Cap. iii). Cudworth admite que hay precedentes de la doctrina, entre los cuales se hallan ciertas afirmaciones de Aristóteles sobre las almas de los animales y sobre la forma total del universo, la teoría de las razones seminales propuesta por los estoicos y otros pensadores, y varias concepciones renacentistas, como las de Paracelso y los van Helmont. Tanto es así, que Cudworth no combate a estos autores por sus explicaciones de la naturaleza plástica (y de las naturalezas plásticas), sino solamente por su inclinación hacia una especie de ateísmo cosmoplástico y un hilozoísmo no menos negador de Dios que el mecanicismo. Esta inclinación se debe a que han identificado demasiado la naturaleza plástica con el principio divino y a que han olvidado que la naturaleza plástica es un arte, si bien un arte superior, capaz de ser practicado solamente por Dios. La concepción de Cudworth y de otros platónicos de Cambridge está estrechamente relacionada con su doctrina organológica de la Naturaleza, opuesta a la doctrina mecánica y más cercana a la idea de los seres naturales como manifestaciones de un "sello divino". La doctrina de Cudworth fue aceptada asimismo por Shaftesbury, pero imponiéndole un giro más estético-ético que propiamente teológico: la naturaleza plástica es para dicho pensador un verdadero artista. Entre los filósofos importantes del continente, en cambio, solamente Leibniz consideró con simpatía la doctrina de Cudworth, aun cuando no se adhirió tampoco por entero a ella. En su trabajo "Considérations sur les principes de vie et sur les natures plastiques" y en el "Éclaircissement" al mismo (Gerhardt, VI, 539-55), Leibniz indica que admite efectivamente la existencia de principios de vida difundidos por toda la Naturaleza y de índole inmortal, pero que no tiene necesidad de recurrir a las naturalezas plásticas *inmateriales;* esta doctrina, dice, *non mi bisogna e non mi basta,* pues la preformación proporciona naturalezas plásticas materiales capaces de constituir los principios buscados.

PLATÓN (428/427-347 antes de J. C.) nació en Atenas, de familia aristocrática; su padre, Aristón, era descendiente del rey ático Codro, y su madre, Perictione, era descendiente de Dropides, familiar de Solón. El nombre 'Platón' es, en rigor, un apodo (que significa 'el de anchas espaldas'); su nombre originario era el de Aristocles. Educado por los mejores maestros de la época en Atenas, Platón tuvo dos intereses: la poesía —que abandonó luego— y la política — que le preocupó siempre. A los 18 años de edad se allegó al círculo de Sócrates, quien ejerció una enorme influencia sobre su vida y sus doctrinas y de quien fue el más original discípulo. Por Sócrates tuvo lugar lo que puede llamarse la conversión de Platón a la filosofía. Tras la muerte de Sócrates se estableció un tiempo en Megara, con Euclides, otro discípulo de Sócrates. De regreso a Atenas comenzó sus enseñanzas filosóficas; se afirma —pero no puede asegurarse— que emprendió asimismo un viaje a Egipto. Poco después fue invitado por el tirano Dionisio el Viejo a Siracusa (Sur de Italia), donde se relacionó con los pitagóricos (especialmente con Arquitas). Aunque el sobrino de Dionisio el Viejo, Dion, se entusiasmó con las doctrinas de Platón, el resultado del viaje fue desastroso; parece que por orden de Dionisio el filósofo fue ofrecido (hacia 387) como esclavo en el mercado de Egina (que estaba entonces en guerra con Atenas) y que tuvo que ser rescatado por un cierto Aniceris. De regreso a Atenas, Platón fundó la Academia (VÉASE), pero invitado de nuevo por el sucesor del citado Dionisio, Dionisio el Joven, emprendió un segundo viaje a Siracusa, donde esperaba poner en práctica sus ideas de reforma política. Caído Dion en desgracia, Platón regresó a Atenas pero en 361/360 emprendió un tercer viaje a Sicilia — asimismo por invitación de Dionisio el Joven. Tuvo, sin embargo, que huir, protegido por Arquitas, a consecuencia de estar implicado en las luchas políticas del Estado, regresando de nuevo a Atenas, donde permaneció hasta el final de su vida consagrado a la Academia y a sus escritos.

Es difícil resumir la filosofía de Platón —una de las más influyentes

en la historia de la filosofía (V. PLATONISMO)— no sólo a causa de su complejidad, sino también porque pueden considerarse en ella distintas etapas, marcadas especialmente por la evolución de la teoría de las ideas. Tendremos, pues, que limitarnos a destacar algunos de los rasgos esenciales. Aun teniendo en cuenta la citada evolución, consideraremos que la misma es continua y que, por lo tanto, subyacen en el pensamiento del autor durante todas las fases de su desenvolvimiento preocupaciones y problemas sensiblemente invariables.

En principio la obra filosófica de Platón puede estimarse como una continuación de la socrática, hasta el punto de que los llamados diálogos de juventud o de la primera época (V. bibliografía) son tanto elaboraciones del pensamiento socrático como exposición de las conversaciones mantenidas entre Sócrates y sus amigos, discípulos y adversarios. Muy frecuente en tales diálogos es un "aire inconcluso"; más que expresión de un cierto número de opiniones bien fijadas, los "diálogos socráticos" parecen ser ejercicios de "dialéctica", y hasta de retórica. Sin embargo, se ve cada vez más claramente que, a través de Sócrates, Platón quiere oponerse a una tendencia que considera funesta: el relativismo sofístico. Una y otra vez los sofistas (v.) resultan blanco de sus interrogaciones. Pero oponerse al relativismo quiere decir suponer que hay una posibilidad de conocimiento que no depende de factores circunstanciales. Poco a poco avanza Platón hacia lo que va a constituir su más sonada —y discutida— doctrina filosófica: la teoría de las ideas. Los motivos de la formulación de esta teoría son, empero, más complejos que la mera oposición a la sofística. A las razones epistemológicas se unen —y actúan a veces más poderosamente aun que aquéllas— razones éticas, metafísicas y de filosofía política. Por esta última entendemos sobre todo la actitud de Platón ante las circunstancias sociales de su época. Esta actitud puede rastrearse en diversos lugares de su obra, tal como, por ejemplo, en los libros III y IV de la *República y* en la *Carta* VIL Del primero se desprende que el famoso "Estado ideal" es un Estado en vista de una época de crisis y no un Estado ideal "absoluto". Del segundo se deduce que la cuestión fundamental es la de la concordia social, la cual puede solamente obtenerse cuando hay acuerdo acerca de quien debe regir el Estado y del lugar que corresponde a cada individuo —y a cada estamento social— dentro del mismo, lugar determinado por la justicia (v.), la cual rige las relaciones entre las diversas clases, que son respecto al cuerpo social lo que las facultades son respecto al alma individual humana. Del último resulta claro que el filósofo —o el rey-filósofo, o el jefe del Estado educado en la filosofía— debe tomar las riendas de una sociedad que el estadista sin filosofía ya no sabe manejar. Todos estos motivos concurren a la formación de la teoría de las ideas, a cuya exposición consagraremos la mayor parte del presente artículo. Es una teoría que comienza a manifestarse en diálogos tales como el *Banquete* y el *Fedón, y* que es criticada, o discutida —o, según algunos autores, reafirmada— en los llamados "diálogos últimos". En esos estadios ulteriores de la elaboración de la teoría deben añadirse a la socrática otras influencias, tales como la eleática, la pitagórica y la heracliteana. Pero no hay que pensar que Platón llegó fácilmente a la formulación clara de la mencionada teoría. Antes de que pueda percibirse siquiera su estructura general es necesario ponerse bien en claro sobre lo que se necesita para juzgar rectamente de *cada* realidad.

Ante todo, se necesita que haya una familiaridad con la realidad pertinente. Semejante familiaridad no la puede poseer cualquiera: sólo el "técnico" conoce aquello de que habla. Así, para saber acerca del manejo de las naves hay que consultar al piloto, para conocer cómo hay que batirse con el enemigo hay que recurrir al estratego. Una "tecnificación" del saber y la erección de una especie de "tecnocracia" parecen, pues, el resultado de esta tendencia. Sin embargo, no hay que dejarse despistar por las apariencias; se trata únicamente de ejemplos. Estos ejemplos están encaminados a mostrar dos cosas. Una: que cuanto sucede en las profesiones ocurre también, por lo menos analógicamente, en las cuestiones generales: la opinión "común", la que juzga meramente según apariencias, debe ser descartada. Otra: que la reflexión es necesaria para adquirir conocimiento. Ambas cosas se resumen en una sola: que el saber de lo más importante —qué es lo justo, qué es lo injusto; qué es el bien, qué es el mal— no debe dejarse en manos de cualquiera: sólo el filósofo podrá responder adecuadamente a tan fundamentales preguntas. Pero si el filósofo lo hace es porque ha adquirido previamente una "técnica": la que consiste en dar las definiciones correctas. Estas definiciones (V. DEFINICIÓN) se consiguen, por lo pronto, mediante el empleo sistemático del proceso de la división (v.); la realidad es articulada en tal forma, que se hace posible luego "cortarla" por medio del concepto (v.) y colocar cualquier entidad en el "lugar lógico" que le corresponde, es decir, situarla dentro de un género (v.) próximo con el fin de precisarla luego mediante una diferencia específica. De este modo acaban por verse las realidades desde el punto de vista de las ideas. Y sólo así es posible alcanzar uno de los propósitos capitales de Platón: el dar cuenta de la realidad y, por lo tanto, en última instancia, el "salvar" las apariencias que para el hombre común parecen constituir *toda* la realidad.

El "conocimiento" que propugnan los sofistas es, así, un reflejo del falso saber de la mayoría. Ésta se halla predispuesta a reducir el conocimiento de las cosas al "conocimiento" de las apariencias, sensaciones o sombras de las cosas. De ahí su insistencia en el conocimiento sensible. Mas por medio de este "conocimiento" únicamente podemos saber acerca de las entidades particulares y de los accidentes de estas entidades. Tan pronto, empero, como intentamos saber qué es lo que es —y no sólo, como los presocráticos en general, las cosas que son, o, como los sofistas, las apariencias de estas cosas—, es menester proceder a aplicar un método sistemático, que nos lleve primero a la definición de cada realidad y luego, mediante una incesante dialéctica (v.), al conocimiento de las ideas. La percepción nos dice, por ejemplo, que el alma (v.) es perecedera. Pero la definición del alma, esto es, la aprehensión de su esencia (v.) nos puede demostrar su in-

mortalidad (v.). Lo mismo ocurre con todas las demás realidades, en particular con esas "realidades" que tienen una estructura análoga a la de los números o a la de las relaciones. Así como el matemático no se ocupa de las figuras triangulares, sino del triángulo, el filósofo no debe ocuparse —si no es como punto de partida— de las cosas justas, sino de la justicia, la cual hace justamente que haya cosas justas, en el mismo sentido en que ya no el triángulo, sino la triangularidad, hace que sean posibles las cosas triangulares. Lo que importa, pues, es el "como tal" de las realidades; en otros términos, sus esencias o formas. Éstas surgen primariamente como modelos de los correspondientes objetos y, en gran medida, como estos objetos en tanto que son vistos en sus momentos de máxima perfección.

La definición filosófica de las realidades nos conduce, pues, a una esencia que puede abarcar todos los casos, posibles y efectivos, de la realidad considerada. Hay, por ejemplo, muchas posibilidades de "definir" el amor (v.): el amor es un instinto, una tendencia a la belleza, un movimiento de atracción. Pero sólo una definición es aceptable: la que corresponde a su idea. El amor resulta ser completadas por otras donde las posesión y la no posesión o, como dice Platón, siguiendo su tendencia al uso metafórico (V. Metáfora) y a veces mítico (V. Mito), el hijo de Poros (la Pobreza) y de Penía (la Riqueza). Ahora bien, estas primeras precisiones sobre las ideas deben ser completadas por otras donde las ideas aparecen claramente en cuanto tales. A la elaboración del saber (v.) debe sobreponerse la teoría de este saber o, si se quiere, la de la verdadera ciencia.

Esta ciencia —la del filósofo— se opone a la ignorancia, que es el no saber (a veces, el creer que se sabe no sabiendo). Es la más elevada de todas las sabidurías y por ello tiene a su servicio el más alto de todos los instrumentos del pensar: la dialéctica. Ahora bien, la importancia otorgada por Platón a la verdadera ciencia no debe hacer creer que concibe solamente dos posibilidades: esta ciencia y la pura ignorancia. Así como hay un intermedio entre el ser y el no ser —es decir, un mundo de objetos (los objetos sensibles) que no son enteramente reales, pero que no son tampoco enteramente inexistentes—, hay un modo de saber intermedio entre la ignorancia y el verdadero conocimiento: es la opinión (v.), la cual no es simple sensación, sino una reflexión que alcanza su propósito por lo menos en los asuntos de carácter práctico y en muchos de los cuales se necesita únicamente un conocimiento probable o plausible. En el mismo sentido en que Platón rehuye aniquilar el mundo fenoménico en aras de un universo puramente inteligible, se niega a hacer desaparecer por completo modos de conocimiento que tienen también por objeto una *cierta* realidad. De esta manera reconoce Platón una jerarquía (v.) del saber, lo mismo que reconoce una jerarquía del ser. La "escalera de la belleza" a que se refiere en *El Banquete* es sólo una de las metáforas usadas por nuestro autor para mostrar que existe verdaderamente un ascenso y, por consiguiente, una multiplicidad de peldaños. Pero otras metáforas o pensamientos pueden ser aducidos. Por ejemplo, la concepción de lo bello como algo que otorga a las realidades una especie de halo y, de consiguiente, un reflejo ya aquí visible de lo inteligible. O bien la concepción del alma, la cual es, como señala en el *Fedón*, afín a las ideas y no a las cosas sensibles, pero por ello mismo oscilante entre unas y otras. Mas si Platón insiste dondequiera en la jerarquía, es porque piensa que, en último término, hay una clave que sostiene el edificio entero de la realidad —y de su conocimiento—: son las esencias, las formas, o las ideas. Y por eso la teoría de las ideas, primero de una manera aproximada, luego en una forma dogmática y, finalmente, de un modo crítico, aparece como el eje de toda la especulación del filósofo.

Estas ideas aparecen, por lo pronto, como la verdad de las cosas. Se trata de verdades que el alma posee de una manera innata (V. Innatismo) y que pueden ponerse de manifiesto, según es probado en el *Menón*, tan pronto como en vez de seguir apegados a las cosas sensibles, realizamos el esfuerzo de desprendernos de ellas y de vivir una vida en contemplación (v.). Esta vida contemplativa o teórica puede no ser posible en este mundo si nos atenemos a la famosa imagen de la caverna (*República*, VII), de la cual parece desprenderse que estamos encadenados y obligados a contemplar *solamente* las sombras de las cosas que la luz exterior proyecta sobre la inmensa pared hacia la cual se nos fuerza a dirigir la vista. Pero con frecuencia Platón da a entender que puede llevarse en esta vida una existencia semejante a la de los dioses, y ello significa una existencia en la cual las ideas pueden contemplarse, por así decirlo, cara a cara. En verdad, esta última opinión es la que predomina, especialmente cuando en vez de destacar, por medio de la metáfora y del mito, la luz inteligible de las ideas, Platón se enfrenta con el problema del conocimiento verdadero a través de los conceptos. Se han dado muy diversas interpretaciones de la doctrina platónica de las ideas. Para unos se trata de entidades metafísicas, supremamente existentes y supremamente valiosas, objeto de contemplación intuitiva reservada solamente a los que son capaces de realizar el esfuerzo necesario o a los que poseen desde el comienzo las condiciones necesarias. Para otros se trata de estructuras de conocimiento de la realidad, más semejantes a las hipótesis matemáticas que a las realidades metafísicas. Para otros se trata de modelos de las cosas que resultan visibles únicamente cuando, como dice Bergson, tomamos una vista estable sobre la inestabilidad de la realidad; en este caso se concluye que las ideas son la expresión de las inmovilidades, alcanzadas tan pronto como se detiene el fluir incesante de la realidad en ciertos momentos privilegiados. Todas estas interpretaciones describen algo que hay efectivamente en la teoría platónica. Esto quiere decir que la concepción del filósofo griego es fundamentalmente compleja. Esta complejidad aumenta, por otro lado, si pensamos que junto a la cuestión de la naturaleza de las ideas hay otra cuestión en la cual Platón trabajó incesantemente y que dejó inconclusa: la de la forma de relación que semejantes ideas tienen con las cosas — cuestión que desencadena inmediatamente el problema de la jerarquía entre las propias ideas.

La cuestión de la relación citada es

resuelta, por lo pronto, mediante la noción de participación. Es una noción que choca, según hemos visto ya en el artículo correspondiente, con graves dificultades. No menos difícil resulta cualquier solución dada a la cuestión de la relación que entre sí mantienen las ideas. En el *Sofista* manifiesta Platón que una idea puede participar en otra idea. Mas una vez resuelto este problema todavía queda otro: el de saber de qué cosas hay ideas. En los diálogos primeros y los llamados diálogos intermedios, la cuestión no era demasiado grave. En efecto, las ideas de que se hablaba eran ideas tales como la justicia, la virtud, etc., es decir, ideas que pueden comprenderse relativamente sin esfuerzo tan pronto como consideramos que a menos de postular la existencia de una justicia perfecta, todos los actos llamados justos serán incomprensibles a fuerza de ser relativos. 'Ser justo' es, pues, en este caso, aproximarse lo más posible a la idea perfecta de justicia; 'ser virtuoso', aproximarse lo más posible a la idea perfecta de virtud, etc., etc. Pero no parece plausible que las ideas deban limitarse a semejantes entidades. ¿Por qué no admitir también, como se pregunta en el *Parménides*, que haya no sólo ideas de entidades tales como el hombre, el fuego, etc., sino inclusive de cosas vulgares, tales «orno la suciedad y los pelos? Es obvio que al llegar a este punto Platón vacila considerablemente. Pues si, en efecto, una cosa *es* en tanto que participa de una idea, habrá tantas ideas como hay clases de cosas, siendo entonces cada idea el "modelo" de cualquier cosa de su correspondiente clase. Pero entonces las ideas se multiplican hasta el vértigo. Por si fuera poco, esta extensión de la noción de idea suscita otro problema: hay en cada objeto múltiples partes y características a cada una de las cuales podría corresponder una idea. A la idea del pájaro se añadiría entonces la idea del ala; además, la idea de lo volátil, de la "plumidad" y otras análogas. Esto llevó a Platón a reducir el reino de las ideas y, sobre todo, a insistir en ciertas ideas que parecen constituir el eje del mundo inteligible. Lo cual supone, evidentemente, que no hay solamente ideas, sino también clases de ideas. Las ideas de que se hablará ahora serán, pues, ideas tales como las de unidad, pluralidad y otras análogas. Cinco de estas "ideas más elevadas" alcanzan al final preeminencia. Son los "grandes géneros": el ser, la igualdad, la diferencia, el movimiento y el reposo. A base de ellos puede ya comprenderse la estructura inteligible de la realidad. Mas inclusive esto plantea algunos problemas. Uno de ellos es el que surge cuando se pregunta cómo una forma tal como el ser puede predicarse al mismo tiempo de formas tales como el movimiento y el reposo. La necesidad de resolver este problema conduce a Platón a una nueva reducción: a la de tres grandes géneros, el ser, la igualdad y la diferencia, que pueden predicarse de todas las formas. Mas al llegar a esta cima del mundo inteligible nos encontramos con que se hace más difícil no sólo la comprensión del mundo sensible —que parece ya infinitamente alejado del inteligible—, sino también la del resto del mundo de las ideas. Para resolver este problema Platón aguzó hasta el máximo el instrumento de que se había valido en toda esta investigación, esto es, la dialéctica. Esta ciencia —la que es enseñada al final del largo proceso educativo descrito en la *República*— muestra cómo se unen y separan las ideas, muestra que algunas ideas se mezclan y otras no, y muestra la necesaria jerarquía que debe establecerse en el mundo inteligible con el fin de no tener que admitir una ruptura completa entre los grandes géneros y el resto de las entidades. A esta postrera elaboración de su teoría se debe, por lo demás, el sensible cambio que algunos autores observan en la doctrina de las ideas de Platón entendida como una teoría de los universales (v.). En efecto, la necesidad de la jerarquía y, sobre todo, las dificultades que el propio autor acumula sobre su teoría le hacen abandonar el extremo realismo (v.) que había mantenido al principio para adherirse a un realismo que puede calificarse de moderado. De hecho, algunas de las objeciones que Aristóteles planteó contra la teoría de las ideas —y hasta algunos de los argumentos más conocidos, tal como el del "tercer hombre"— fueron formulados por el propio creador de la teoría. También puede deberse a estas objeciones la reformulación de la teoría de las ideas en una teoría de las ideas-números —como la unidad, la díada— a la que Platón parece haberse entregado en los últimos años de su vida. Sin embargo, como hay todavía mucha discusión sobre este respecto, preferimos limitarnos a hacer una simple mención del mismo.

Hemos destacado en la exposición anterior no solamente las afirmaciones positivas de Platón respecto a las ideas, a la relación entre ellas y las cosas, y a la relación de las ideas entre sí, sino también, y especialmente, las dificultades suscitadas por tales afirmaciones, porque queríamos dejar bien en claro que Platón, sobre todo el Platón de la madurez, es todo lo contrario de un filósofo dogmático. En algunas ocasiones inclusive parece dejarse llevar sin resistencia hacia todas las vías muertas a que conduce el ejercicio implacable de la dialéctica. Esto explica por qué lo que algunos autores consideran como la culminación de la filosofía de Platón —su teología y su cosmología— puede interpretarse como "un conjunto de probabilidades". La teología platónica había sido ya anticipada en la *República*, pero de un modo muy esquemático y, además, ambiguo. En efecto, Platón había insistido en tal diálogo en la idea suprema del Bien, la cual es respecto al mundo inteligible como el Sol respecto al mundo sensible, de tal modo que el Bien ilumina a aquel mundo por entero y es de tal manera elevado que, como dice Platón en una ocasión, se halla "más allá del ser", pudiendo con ello constituir el fundamento del ser y, con él —en virtud de la característica identificación platónica de ser y valor—, la belleza, la inteligencia y la bondad. Es posible considerar que esta idea del Bien es equiparable a Dios. Pero es posible asimismo negarlo. En cambio, las cuestiones teológicas se manifiestan de un modo decisivo en el *Timeo*, el diálogo que ejerció tan constante influencia al final de la Antigüedad y durante toda la Edad Media. Se trata, en rigor, como apuntamos, de una teología y de una cosmología — y cosmogonía. En efecto, Platón presenta en el mismo al cosmos como algo engendrado por una combinación de necesidad e inteligencia. Esta combinación debe entenderse del si-

guiente modo: la inteligencia controla a la necesidad y la persuade a que lleve siempre hacia el mejor resultado posible la mayor parte de las cosas que llegan a ser. Esto no se entendería si concibiéramos a la necesidad como un orden estricto. Mas la necesidad no es un orden en el sentido en que Platón entiende este concepto, porque el orden implica para el filósofo un plan determinado, es decir, una finalidad determinada, en tanto que si la necesidad produce el orden engendra un orden sin finalidad y sin plan. La inteligencia es, pues, la que persuade a la necesidad para la producción ordenada de las cosas. Ahora bien, esta inteligencia es aquella norma sobre la cual se va a basar el demiurgo (v.). No nos extenderemos aquí de nuevo sobre lo que hemos dicho en el artículo sobre el último concepto. Destacaremos sólo que el demiurgo es, ciertamente, un Dios, pero un Dios que trabaja, como ha indicado Victor Brochard, con los ojos fijos en los modelos de las ideas. Su actividad lo lleva a producir el alma del mundo (v.) por la mezcla (ordenada) de lo Mismo y de lo Otro, el tiempo (v.) como medida (ordenada) del universo y como imagen móvil de la eternidad, el alma humana y la realidad física. Puede decirse, pues, que el mundo ha sido hecho por el demiurgo de acuerdo con las ideas mediante una combinación de lo determinado y lo indeterminado a fin de sacar de esta combinación el mejor partido posible. Pero como esta última afirmación implica una teodicea (v.) y no sólo una teología, nos limitaremos a dejarla como una de las posibilidades en la interpretación platónica. En el mismo caso está la interpretación de la exacta función que tiene lo Otro o lo indeterminado en la producción del mundo. Por un lado, parece tratarse de una pura posibilidad; por el otro, de una especie de determinación. Es muy probable que haya en Platón la tendencia a usar simultáneamente los dos conceptos en su teología y en su cosmogonía. Bergson ha dicho que Platón, como todos los filósofos griegos, concibe que la posición de una realidad implica la posición simultánea de todos los grados de realidad intermediarios entre ella y la pura nada. Estimamos más plausible que la nada tenga también que ser puesta, junto con el puro ser, para que haya las realidades intermediarias. Y así la posición de estas realidades, que se trata de explicar, justificar o salvar, puede aparecer como una especie de interminable juego dialéctico entre el puro ser y el puro no ser o quizás, como el propio Platón escribe en el *Timeo*, como la expresión de una relación incesante entre lo que es siempre y jamás deviene (V. DEVENIR) y lo que deviene siempre y jamás es.

Hemos dejado para el final la breve dilucidación de dos problemas que han ocupado mucho a varios expositores y críticos de la filosofía platónica.

Uno es el de si las formas que Platón propugna deben ser entendidas como estando supuestas por nuestro conocimiento en las cosas sensibles, o bien como entidades separadas completamente de las cosas. En ambos casos se reconoce la naturaleza "objetiva" de las ideas. Pero mientras en la primera interpretación —que puede calificarse de inmanente— se tiende un puente entre las ideas y las cosas, en la segunda —que puede calificarse de trascendente— se acentúa su separación. De la solución que se dé a esta cuestión depende la interpretación total del platonismo. Ahora bien, resulta que, como ha puesto de relieve W. D. Ross, encontramos en las obras de Platón vocablos que nos incitan a adherirnos a la primera interpretación y términos que abonan la segunda. Así, la concepción más inmanente de las formas está apoyada en el uso de vocablos tales como 'ἔχειν', 'μετέχειν' 'κοινωνία'; la concepción más trascendente, en el uso de vocablos tales como 'παράδειγμα', 'αὐτὸ καθ'αὐτό' 'μίμησις'. Lo más probable es que el propio Platón vacilara en decidirse resueltamente por una sola de dichas concepciones; las necesidades de la dialéctica y las sucesivas dificultades que oponía a su propia doctrina le llevaban alternativamente de la una a la otra.

El otro problema es el de la autenticidad de los escritos platónicos. Las opiniones al respecto se han dividido según se haya aumentado hasta el máximo o se haya reducido al mínimo el número de diálogos considerados como auténticos. En fecha reciente se ha propuesto sobre los escritos de Platón una teoría revolucionaria: la de que el *Corpus platonicum* (o, mejor, el estado en el cual ha sido tradicionalmente conocido este *Corpus)* es debido a Polemón (VÉASE). Autor de esta tesis es el mismo Josef Zürcher que ya había propuesto una teoría revolucionaria sobre la redacción del *Corpus aristotelicum* (véase ARISTÓTELES).

El problema de la cronología de los escritos platónicos tiene importancia sobre todo para fijar la evolución de su pensamiento, desde su dependencia más fiel de Sócrates hasta la última fase de su filosofía. Las investigaciones al respecto han sido numerosas (véase la bibliografía luego citada). Por lo general —y prescindiendo aquí de complejas cuestiones de detalle— se suele distinguir entre los escritos de la primera época (*Apología de Sócrates, Protágoras, Critón, Laches, Ion, Lisis, Carmides, Eutifrón,* los dos *Hippias*, menor y mayor), los escritos intermedios (*Gorgias, Menón, Eutidemo,* algunos libros de la *República, El Banquete, Fedón, Menexeno*), los escritos de crítica de la doctrina de las ideas y renovación del pensamiento platónico (*Teeteto, Parménides, Cratilo, El Sofista, Filebo, El Político) y* los escritos últimos *(Timeo, Las Leyes, Critias).* Este orden no es siempre aceptado. Algunos distinguen entre los llamados escritos de madurez (como *El Banquete, Fedón,* libros últimos de la *República, Fedro)* y los escritos de la vejez (que comprenderían precisamente la mayor parte de las obras de crítica de la doctrina de las ideas). A los *Diálogos* y a la *Apología* deben agregarse las *Cartas,* que durante mucho tiempo se creyeron apócrifas y que actualmente se consideran auténticas en su mayor parte (especialmente importante es la llamada *Carta VII*). En numerosas ediciones de Platón se presentan sus obras ordenadas en trilogías o tetralogías. Muy influyente ha sido la ordenación en tetralogías debida a Trasilo. Según ella, hay nueve tetralogías en la forma siguiente: I *(Eutifrón, Apología de Sócrates, Critón, Fedón);* II *(Cratilo, Teeteto, Sofista, Político);* III *(Parménides, Filebo, Banquete, Fedro);* IV *(Primer Alcibíades, Segundo Alcibíades, Hiparco, Anterestai);* V *(Teages, Carmides, Laches, Lisis);* VI *(Eutidemo, Protágoras, Gorgias, Menón);* VII *(Hippias mayor, Hippias menor, Ion, Menexeno);* VIII *(Cleitofón, República, Timeo, Critias);* IX *(Mino, Leyes, Epinomis, Cartas).* Es usual,

al citar a Platón, mencionar las abreviaturas de los títulos latinos o griegos de las obras; así: *Phai., Phaed., Theait., Soph., Pol., Symp.,* Prof., *Gorg., Rep.* (o *Pol.* —*Politeia*—), *Tim., Crit.,* etc.

Sobre la cuestión de la autenticidad y cronología de los escritos platónicos véase (además de los comentarios de Schleiermacher a su edición) las obras siguientes, casi todas ellas más pertinentes a los aspectos histórico-filológicos que a los propiamente filosóficos del platonismo: Eduard Zeller, *Platonische Studien,* 1839 (Cfr. también la *Historia* de Zeller mencionada en el artículo FILOSOFÍA GRIEGA). — F. Susemihl, *Die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie, einleitend dargestellt,* Parte I, 1855; Parte 2, 1860. — Id., íd., *Neue platonische Forschungen* 1898. — E. Munk, *Die natürliche Ordnung der platonischen Schriften,* 1856. — H. Bonitz, *Platonische Studien,* 2 vols., 1858-1860, 3ª ed., 1886, reimp., 1963 [con introducción por F. Dirlmeier]. — F. Ueberweg, *Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schiften und über die Hauptmomente aus Platons Leben,* 1861. — E. Alberti, *Die Frage nach Geist und Ordnung der platonischen Schriften, beleuchtet aus Aristoteles,* 1864. — K. Schaarschmidt, *Die Sammlung der platonischen Schriften zur Scheidung der echten von den unechten untersucht,* 1866. — H. Schmidt, *Beiträge zur Erklärung platonischer Dialoge,* 1874. — F. Schultess, *Platonische Forschungen,* 1875. — Felipe Tocco, *Ricerche platoniche,* 1876. — G. Teichmüller, *Die platonische Frage; eine Streitschrift gegen Zeller,* 1876. — Id., íd., *Ueber die Reihenfolge der platonischen Dialoge,* 1870. — Id., íd., *Literarische Fehden im vierten Jahrhundert vor Chr., I,* 1881; II, 1884. — Ch. Waddington, "Mémoire sur l'authenticité des écrits de Platon". 1886 (en *La philosophie ancienne et la critique historique,* 1904). — Karl Joël, *Zur Erkenntnis der geistigen Entwicklung und der schriftstellerischen Motive Platons,* 1887. — Th. Gomperz, *Platonische Aufsätze. L Zur Zeitfolge platonischer Schriften,* 1887. — E. Pfleiderer, *Zur Lösung der platonischen Frage,* 1888. — C. Ritter, *Untersuchungen über Platon,* 1888. — Id., íd., *Neue Untersuchungen über Platon,* 1910. — F. Dümmler, *Chronologische Beiträge zu einigen platonischen Dialogen aus den Reden des Isokrates,* 1890. — F. Horn, *Platonstudien,* 1893. — C. Ritter, *Platons Dialoge,* I, 1903; 2, 1909. — M. Hoffmann, "Zur Erklärung platonischer Dialoge", *Zeitschrift für das Gumnasialwesen* (1903), 525-37; (1904), 87-92, 279-88, 478-90, 609-14; (1905), 321-35. — H. Raeder, *Platons philosophische Entwicklung,* 1905. — G. L. Radice, *Studi Platonici,* 1906. — F. Th. Olzscha, *Platons Jugendlehre ah Kriterium für die Chronologie seiner Dialoge,* 1910. — Otto Apelt, *Platonische Aufsätze,* 1912. — II. von Arnim, "Sprachliche Forschungen zur Chronologie der platonischen Dialoge", *Sitzber. der Wiener Ak.,* 169 (1912). — J. I. Beare, A *New Clue to the Order of the Platonic Dialogues,* 1913. — Max Pohlenz, *Aus Platons Werdezeit,* 1913. — Hans von Arnim, *Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros,* 1914 (complemento de la obra anterior del mismo autor). — Paul Friedländer, Judos, *Paideia, Diálogos,* 1928. — íd., íd., *Die platonischen Schriften,* 1930. — A. Diès, *Autour de Platon,* 2 vols., 1927. — P. Brommer, ΕΙΔΟΣ et ΙΔΕΑ. *Étude sémantique et chronologique des oeuvres de Platon,* 1940. — R. Simeterre, *Introduction à l'étude de Platon,* 1948. — H. Gauss, *Philosophische Handkommentar zu den Dialogen Platons,* I, l, 1952; II, l, 1956; II, 2, 1958; III, l, 1960. — J. Zürcher, *Das Corpus academicum,* 1954. — Robert Böhme, *Von Sokrates zur Ideenlehre. Beobachtungen zur Chronologie des platonischen Frühwerks,* 1959 [Dissertationes Bernenses, Serie I, fasc. 9]. — Hay que tener en cuenta, sin embargo, que varias de las obras citadas son asimismo importantes para la comprensión de la filosofía platónica, así como el hecho de que la bibliografía que seguirá luego contiene asimismo, en muchos casos, amplias referencias a la cuestión histórico-filosófica (que, por lo demás, está tratada asimismo en los comentarios y notas a las principales ediciones de Platón). Una estricta separación entre la serie de obras mencionadas y la que seguirá luego no es, pues, recomendable. En lo que toca a las ediciones de Platón, señalamos sólo que la primera edición impresa es la que contiene la versión latina de Marsilio Ficino (Florencia, 1483-1484). El texto griego apareció impreso por vez primera en Venecia (Aldus Manutius, 1513). A estas ediciones siguieron las que imprimieron Valderus (Basilea, 1534), y Petrus (Basilea, 1556), la edición de Henricus Stephanus o Henri Estienne (Paris, 1578), en colaboración con Ioannes Serranus. Los números de columnas y las letras A, B, C, D, E en que está subdividida cada columna en esta edición son las que figuran en la mayor parte de las citas actuales de Platón y las que hemos adoptado en este Diccionario. Para limitarnos ahora a las ediciones de los últimos dos siglos, citaremos la de Immanuel Bekker (Berolini, 10 vols., 1816-1823), la de C. F. Hermann (Lipsiae, 6 vols., 1851), la de M. Schanz (Lipsiae, 1875, aunque incompleta, muy importante) la de Barthélémy Saint-Hilaire (París, 1896), la de John Burnet (Oxford, 5 vol., 1900-1906), la de la Collection des Universités de France (As. Guillaume Budé: 13 volúmenes, 1920 y siguientes). Para los comentarios platónicos, véase PLATONISMO. Entre las traducciones destacan las alemanas de Schleiermacher (1804-1810, recientemente reeditada por L. Schneider, 1942), la francesa de Victor Cousin (1822-1840), la italiana de Ferrari (1873-88) y la inglesa de Jowet (1871). Hay que tener en cuenta, sin embargo, que estas traducciones —tal vez con excepción de la de Scheleiermacher y en parte la de Jowet— han sido superadas filológicamente por versiones más recientes, generalmente hechas por varios autores (como la francesa de la As. Guillaume Budé y la alemana de Otto Apelt, Gustav Schneider, etc.). En español han aparecido ya varios tomos de la traducción completa de García Bacca (texto griego y español), publicada en México. Ed. bilingüe por el Instituto de Estudios Políticos [Madrid]: *La República* [J. M. Pabón y M. Fernández Galiano]; *Gorgias* [J. Calonge], *Cartas* [Margarita Toranzo]; *El Político* [A. González Laso, rev. J. M. Pabón], *Critón* [María Rico], *Fedro* [L. Gil Fernández], *Menón* [A. Ruiz Elvira], *Las Leyes* [J. M. Pabón y M. Fernández Galiano], *El Sofista* [A. Tovar Llórente]. — Para léxicos, véase sobre todo el clásico de G.A.F. Ast, *Lexicón Platonicum sive vocum Platonicarum index,* 3 vols., 1835-1838 (reimpreso en 1908 y 1956). A él puede agregarse el *Index Graecitatis Platonicae; accedunt indices historici e geographici,* 2 vols., 1832, y el *Plato Dictionary,* 1963, ed. Morris Stockhammer. Hay índice onomástico de los diálogos. (*Onomasticum platonicum*) en la ed. de C. F. Hermann. — Véase también J. Zürcher, *Lexicón platonicum,* 1954. — *Lexicón platonicum* en preparación por L. Campbell y J. Burnet. — Bibliografía sobre Platón y el platonismo se encuentra en el tomo I del Ueberweg-Prachter (véase la bibliografía del artículo FILOSOFÍA [HISTORIA DE LA]). Una introducción bibliográfica, en el opúsculo de Olof Gigon, *Platón,* 1950 [Bibliographische Einführungen in das Studium def

Philosophie, ed. I. M. Bocheński, 12]. — Véase también Ernst Moritz Manasse, *Bücher iibcr Platon,* 2 vols., 1960-1961. — Para lista de manuscritos: Robert S. Brumbaugh *et al., Plato Manuscripts. A Catalogue of Microfilms in the Plato Microfilm Project [Yale University Library],* vol. I [en Bélgica, Dinamarca, Inglaterra, Alemania, Italia], 1962; vol. II [en Austria, Checoslovaquia, Francia, Holanda, España, y Mss. después de 1GOO en Bélgica, Dinamarca, Inglaterra, Alemania, Italia. *Addenda* a vol. I], en prensa.

De las numerosas obras sobre Platón nos limitaremos a señalar (además de las antes mencionadas): F. Ast, *Platons Leben und Schriften,* 1816. — George Grote, *Plato and the Other Companions of Sócrates,* 1865. — A. E. Chaignet, *La vie et les écrits de Platon,* 1871. — Alfred Fouillée, *La philosophie de Platon, exposition et critique de la théorie des idées,* 1879 (esta obra ha sido ampliada y reelaborada en sucesivas ediciones; Cfr. los tomos publicados de 1904 a 1912: I: *Théorie des idées et de l'amour,* 1904; II. *Esthétique, morale et religion platoniciennes,* 1906; III. *Histoire du platonisme et de ses rapports avec le christianisme;* IV. *Essais de philosophie platonicienne,* 1912; hay trad. esp. también en 4 vols., *La filosofía de Platón,* 1946). — D. Peipers, *Untersuchungen über das System Platons,* I. *Die Erkenntnistheorie Platons mit besonderer Rücksicht auf den Theaitet untersucht,* 1874. — Id. íd. *Ontologia Platonica, ad notionum terminorumque historiam symbola,* 1883. — W Lutoslavvski, *The Origin and Growth of Platos Logic,* 1897. — W. Windelband, *Platon,* 1898. — D. G. Ritchie, *Plato,* 1902. — Alois Riehl, *Platon,* 1905. — C. Piat, *Platon,* 1906. — Paul Shorev, *The Unity of Plato's Thought,* 1903. — Id. íd., *What Plato Said. A Résumé of the Entire Body of the Platonic Writings,* 1933. — Paul Natorp, *Platos Ideenlehre. Einführung in den Idealismus,* 1903 (trad. esp.: *La teoría de las ideas, de Platón,* 1948). — Léon Robin, *La théorie platonicienne de l'amour,* 1908. — Id., íd., *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Alistóte. Étude historique et critique,* 1908, reimp., 1962.—Id., íd., *Platon,* 1935 (Robin ha traducido también las obras de Platón en la colección *La Pléiade,* 1950-1952). — Nicolai Hartmann, *Platons Logik des Seins,* 1909. — C. Ritter, *Plato, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre,* I, 1910; II, 1923. (La obra del mismo autor, *Die Kerngedanke der platonischen Philosophie,* 1931, puede servir como resumen de los dos tomos antes mencionados.) — Victor Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne,* ed. Delbos, 1912 (trad. esp. parcial: *Estudios sobre Sócrates y Platón,* 1940). — Max Wundt, *Platons Leben und Werk,* 1914. — U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon Sein Leben und seine Werke,* 2 vols., 1920; 3ª ed., 1929; 5ª ed., 1959 [con postscriptum por B. Snell]. — Paul Natorp, "Platón" (trad. esp.: colección *Los grandes pensadores,* t. I, 1925). — P. Friedländer, *Platon, 2* vols., 1928-1930; 2* ed., 3 vols. (I, 1954; II, 1957; III, 1960). — A. M. Taylor, *Plato. The Man and his Work,* 1927 (del mismo autor, el importante comentario *A Commentary on Plato's Timaeus,* 1928). — J. Stenzel, *Platón, der Erzieher,* 1928 (del mismo autor, las obras sobre conceptos platónicos mencionadas en los artículos DIALÉCTICA y NÚMERO). — Hans Leisegang, *Die Platon-Deutung der Gegenwart,* 1929. — Luigi Stefanini, *Platone,* 2 vols., 1932-1935, 2ª ed., 2 vols., 1949. Ernesto Grassi, *Il problema della metafisica platónica,* 1932. — H. Gaus, *Plato's Conception of Philosophy,* 1937. — René Schaerer, *La question platonicienne. Étude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les dialogues,* 1938 (que debe incluirse asimismo en la serie sobre la cuestión de la cronología). — M. F. Sciacca, *La metafisicadi Platone*: I. *Il problema cosmológico,* 1938 (trad. esp.: *P.,* 1959). — Raphaël Demos, *The Philosophy of Plato,* 1939. — Alban Dewes Winspear, *The Genesis of Plato's Thought,* 1940; 2* ed. revisada. — Richard Robinson, *Plato's Earlier Dialectic,* 1941, 2ª ed., rev. y amp., 1953. — Friedrich Solmsen, *Plato's Theology,* 1942. — R. Schaerer, *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon,* 1944. — Hugo Perl, *Platon: sa conception du cosmos,* 2 vols., 1945. — J. Bidez, *Eos, ou Platon et l'Orient,* 1945. — John Wild, *Plato's Theory of Man,* 1946. — A Koyré, *Introduction à la lecture de Platon,* 1942 (trad. esp.: *Introducción a la lectura de Platón,* 1947). — M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit,* 1947. — Kurt Schelling, *Platon. Einführung in seine Philosophie,* 1948. — G. C. Field, *The Philosophy of Plato,* 1949. — Id., íd., *Plato and His Contemporaries,* 1953. — P. Kucharski, *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon,* 1949. — E. Hoffmann, *Platon,* 1950. — G. Méautis, *Platon vivant,* 1950. — W. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas,* 1951. — P. M. Schuhl, *L oeuvre de Platon,* 1954; 3ª ed., 1962 (trad. esp., *La obra de Platón,* 1956). — C. R. Lodge, *The Philosophy of Plato,* 1956. — A. Tovar, *Un libro sobre Platon,* 1956. — Maurice Vanhoutte, *La méthode ontologique de P.,* 1956. — L. Robin, Les *rapports de l'être et de la connaissance d'après P.,* 1957. — R. E. Cushman, *Therapeia: Plato's Conception of Philosophy,* 1958. — P.-M. Schuhl, *Études platoniciennes,* 1960. — Glenn R. Morrow, *Plato's* Creían *City. A Historical Interprétation of the Laws,* 1960. — Morris Stockhammer, *Platons Weltanschauung,* 1962. — W. G. Runciman, *Plato's Later Epistemology,* 1962. — I. M. Crombie, An *Examination of Plato's Doctrines,* 2 vols., 1962-1963. — A estas obras hay que agregar algunas que, aunque no dedicadas enteramente a Platón, se refieren ampliamente a su vida y obra; así, la *Paideia,* de W. Jaeger (tomo II). — Véase también la bibliografía de PLATONISMO.

PLATONISMO. Tomado en sentido muy amplio, el platonismo abarca la historia entera de la filosofía. Desde este punto de vista tiene razón Whitehead cuando declara que la historia de la filosofía es una serie de acotaciones a Platón. Si fundimos, además, el platonismo con el neoplatonismo (VÉASE), descubriremos sus huellas en muchas manifestaciones de la literatura. En el presente artículo restringiremos la significación del término 'platonismo'; nos limitaremos a destacar algunas huellas del platonismo en la filosofía occidental, árabe, judía, bizantina y renacentista, que no han sido examinadas —o lo han sido sólo esquemáticamente— en otras partes de este Diccionario. Así, excluiremos el estudio de lo que podría llamarse la tradición griega (no bizantina). No nos referiremos tampoco al platonismo de Aristóteles, de los estoicos, de la Academia (v.) platónica, de los neoplatónicos *stricto sensu, y* otras manifestaciones platónicas. Eliminaremos asimismo el estudio de la significación del término 'platonismo' en expresiones tales como 'el platonismo de Husserl', 'el platonismo de Frege', etc. No haremos mención, finalmente, de lo que pudiera haber de platonismo en Spinoza, en Leibniz, en Kant, en la última fase de la filosofía de Fichte, en Schopenhauer, en el idealismo objetivo de la Escuela de Marburgo y en otros filósofos y tendencias modernos o contemporá-

neos. En cuanto a las discusiones de los lógicos contemporáneos en torno a las concepciones "platónicas" o "nominalistas" de los llamados a veces *objetos lógicos,* han sido debatidas en el artículo sobre la noción de los universales (v.).

En el sentido aquí propuesto, el estudio del platonismo equivale al examen de lo que Raymond Klibansky ha llamado *la continuidad de la tradición platónica* (especialmente durante la Edad Media. Esta tradición puede subdividirse en las tradiciones siguientes: la latina (patrística y escolástica), la bizantina, la árabe y la judía. A ellas agregaremos algunas de las corrientes que más *claramente* han mostrado la huella platónica en la filosofía renacentista. Por otro lado, nos limitaremos a mencionar una serie de nombres y de corrientes; el presente artículo sólo pretende ser un índice de filósofos y cuestiones, con algunos datos relativos a los textos de Platón transmitidos a lo largo de las tradiciones mencionadas. Hay que tener en cuenta, por lo demás, que en la mayor parte de los casos la tradición platónica es a la *vez* neoplatónica, y que gran parte de lo que se dice bajo el nombre 'platonismo' podría asimismo convenir al nombre 'neoplatonismo'. Sólo para la mayor comodidad de la exposición separamos los dos vocablos, y tratamos en Neoplatonismo (v.) principalmente los neoplatónicos *stricto sensu* sin hacer más que aludir a la tradición platónica aquí bosquejada.

I. *La tradición latina.* Comenzó ésta con varios autores del siglo IV. Mencionamos sobre todo a Macrobio, a Calcidio, a Mario Victorino y a San Agustín. De Macrobio interesa el comentario sobre el *Sueño de Escipión* (v.) contenido en el libro VI de *De re publica,* de Cicerón. El *In Somnium Scipionis* presenta una jerarquía de seres dominada por el Bien; las ideas platónicas y plotinianas están mezcladas en este comentario con especulaciones astrales y en particular con especulaciones sobre la caída de las almas en los cuerpos y su regeneración a través de un proceso de purificaciones ascéticas. De Calcidio interesa el comentario sobre el *Timeo* platónico (de hecho, sobre una parte —17 A - 53 C— del mismo), donde se mezclan las especulaciones neoplatónicas con los principios y las vivencias cristianos. De Mario Victorino interesan sus tratados *Contra Arrio y Sobre la generación del Verbo divino.* En cuanto a San Agustín, hemos tratado con más detalle en el artículo correspondiente la cuestión de las influencias platónicas y neoplatónicas que recibió antes de su conversión al cristianismo. Los textos en cuestión no sólo son importantes para la transmisión a la cultura latina medieval de ideas platónicas, sino también —como ha puesto de relieve Gilson— para la formación del vocabulario: Macrobio y Calcidio, sobre todo —dice Gilson—, son indispensables para comprender el lenguaje de los platónicos de Chartres (v.). Desde entonces, la tradición platónico-neoplatónica no fue nunca abandonada (algunos historiadores, como Picavet, creen inclusive que constituye el más importante elemento griego en el pensamiento de la Edad Media): sus hitos principales son las interpretaciones platonizantes de algunos textos aristotélicos por Boecio y el esfuerzo realizado por el mismo autor para conciliar a Platón con Aristóteles, el neoplatonismo de Juan Escoto Erigena, las influencias transmitidas por la Escuela de Traductores (v). de Toledo, los supuestos platónico-realistas de la filosofía de San Anselmo, la llamada Escuela de Chartres, Roberto Grosseteste, muchos aspectos de la teología mística y de la llamada mística especulativa, Alejandro de Hales y, en general, el llamado platonismo agustiniano (o agustinismo platónico). Desde nuestro punto de vista, sin embargo, nos interesan más especialmente los textos que pueden considerarse como la base del "Platón latino". Estos textos han sido clasificados por Klibansky en varios apartados de los cuales extraemos los siguientes: (1) Traducciones antiguas y medievales latinas de escritos platónicos, tales como el *Timeo* (partes traducidas por Cicerón y Calcidio y pasajes contenidos en Macrobio), el *Menón* y el *Fedón* en la traducción de Enrique Arístipo (Henricus Aristippus), el *Parménides* (la parte incluida en la traducción por Guillermo de Moerbeke del comentario de Proclo al fragmento 126 A - 142 A del *Parménides),* las citas de Platón en antiguos autores latinos y en Padres de la Iglesia y, desde luego, las versiones de obras de Proclo, de tan decisiva importancia para la difusión del platonismo latino; (2) Comentarios antiguos y medievales de los escritos de Platón, tales como el mencionado Calcidio; los comentarios relativos al *Timeo,* de fines del siglo XI, siglo XII y comienzos del XIII (constituidos principalmente por las glosas conservadas en manuscritos); el *Examinatorium in Phaedonem Platonis,* de Juan Dogget, preboste del King's College, de Cambridge; los comentarios sobre el comentario de Macrobio (entre ellos, uno de Guillermo de Conches); (3) Las traducciones medievales latinas de los comentarios griegos sobre Platón, tales como el comentario de Proclo al *Parménides* y al *Timeo* (traducidos en parte por Guillermo de Moerbeke); el fragmento de la traducción de la *Teología platónica* de Proclo y las notas marginales de Nicolás de Cusa a sus manuscritos de Platón y Proclo; (4) Las obras atribuidas a Platón, escritas o traducidas al latín hasta el Renacimiento, tales como los llamados *Conflictus Platonis et Aristotelis de anima,* el *Plato Poeta* (o versos atribuidos a Platón en manuscritos medievales antiguos), *el Plato Alchymista,* el *Plato Magnus.* Como se advierte, se trata de una enumeración de los principales elementos que permiten entender (desde el punto de vista "literal") la transmisión y difusión de la tradición latina platónica y neoplatónica. Una vez en posesión de estos elementos falta aún, sin embargo, averiguar cómo fueron aprovechados y qué sentido tenía en cada caso el "platonismo" de los filósofos.

II. *La tradición árabe.* Es difícil precisar sus jalones, pues el platonismo y el neoplatonismo están con frecuencia mezclados en dicha tradición con el muy influyente aristotelismo. Los mismos tratados *Theologia Aristotelis* (v.) y *Liber de causis* (v.), que tan gran influencia ejercieron en la filosofía árabe y, a través de ella, en la filosofía medieval cristiana, eran, aunque atribuidos a Aristóteles, de contenido neoplatónico. Así, en ocasiones se creía ser aristotélico cuando, de hecho, se defendía el platonismo. Ahora bien, la influencia platónica y neoplatónica no fue recogida por los filósofos directamente de la tradición griega. Siria fue el

lugar principal de irradiación de la cultura helénica no sólo a los árabes, sino a Persia. En 363, San Efrén *(ca.* 308-373) fundó en Edesa (la antigua Arros y la moderna Urfa), en Mesopotamia, una escuela en la cual se impartían enseñanzas griegas, especialmente Aristóteles e Hipócrates. San Efrén luchó contra partidarios de Mani, de Marción y de Bardesanes, todos ellos activos en dicha zona. Los cristianos, tanto ortodoxos como heterodoxos (principalmente nestorianos y monofisitas), daban gran importancia a la lengua y cultura griegas, que les permitían la lectura de los textos neotestamentarios y de los Padres de la Iglesia. Cuando la escuela de Edesa fue cerrada, en 489, los sabios nestorianos emigraron de Siria y se trasladaron a Persia (*Nisibis* y Gundi-Sapur), donde fueron bien acogidos por el Rey persa y donde difundieron la filosofía aristotélica y la medicina hipocrática. Cuando los árabes se extendieron por el Cercano Oriente (Edesa fue conquistada en 639), los sirios fueron los principales transmisores de la cultura helénica (V. FILOSOFÍA ÁRABE). Los Abasidas protegieron a los sabios sirios, quienes tradujeron (del griego al árabe, o del griego al sirio y de éste al árabe) muchas obras griegas, principalmente aristotélicas, pero también de índole platónica (como los tratados pseudo-aristotélicos antes mencionados). Las traducciones de textos platónicos se intensificaron durante el reinado del Califa Mamūn, en Bagdad (813-833), cuando el sirio Yaḥjā ibn al-Biṭrīq tradujo al árabe el *Timeo* platónico. Poco después, el nestoriano árabe Hunain ibn Isḥaq (junto con miembros de su escuela) tradujo al árabe varias otras obras de Platón *(República, Leyes, Sofista),* el comentario de Olimpiodoro y otra vez el *Timeo* — que ejerció una enorme influencia tanto dentro de la cultura árabe como dentro de la cristiana. Durante el siglo χ Yaḥyā ibn ʿAdī tradujo las *Leyes* del sirio al árabe. Otras obras de Platón y comentarios neoplatónicos fueron traducidos en los siglos subsiguientes, hasta que hubo en árabe un bastante completo *Corpus platonicum,* que incluía comentarios de neoplatónicos (muchos de ellos sobre el *Timeo*), tratados pseudos-neoplatónicos y los mencionados tratados pseudo-aristotélicos de contenido platónico. Plutarco, Porfirio y Proclo fueron, entre los platónicos, los autores más traducidos y comentados. Así se desarrolló el platonismo entre los filósofos árabes —casi siempre junto al aristotelismo— tal como hemos puesto de relieve en Filosofía árabe (v.). Entre los primeros filósofos árabes importantes que cabe mencionar al respecto se hallan Alkindi y Alfarabi.

III. *La tradición judía.* Por un lado, hay que contar en ella la filosofía judeo-alejandrina, especialmente la elaborada por Filón. Por otro lado, el desarrollo del platonismo entre los filósofos judíos "medievales" a consecuencia de la influencia ejercida por los filósofos árabes. Aquí nos interesa este último aspecto, que es el que pertenece propiamente a la "continuidad de la tradición platónica". Mencionamos a tal efecto la obra de los filósofos Isaac Israeli, Abengabirol y Abensadik. Como en la tradición árabe, también en la judía muchas veces los elementos platónicos van envueltos en elaboraciones aristotélicas; el caso más significado es el de Maimónides.

IV. *La tradición bizantina.* Como dice B. Tatakis, la disolución de las escuelas filosóficas atenienses por Justiniano en 529 no significó la desaparición de la influencia filosófica helénica y menos aun la desaparición de la influencia platónica: no se trataba tanto de una oposición al helenismo como de un combate contra el paganismo. Así, el platonismo siguió estando muy vivo dentro de la filosofía bizantina, gran parte de la cual puede describirse como una serie de elaboraciones platonizantes o de intentos de conciliación entre Platón y Aristóteles. Esta tradición fue iniciada por los propios miembros de la Academia platónica disuelta cuando regresaron de Persia, donde los acogió Cosroes I y donde hicieron para él una traducción persa de los diálogos platónicos. Pero el platonismo bizantino no consistió solamente en estudios platónicos de índole literal — en los cuales destacaron los miembros de la Academia, tales como Lido, y Esteban de Alejandría, el cual enseñó filosofía en Constantinopla. La parte más considerable de tal platonismo estuvo constituida por comentarios a escritos neoplatónicos —especialmente de Proclo— y por la enorme influencia ejercida por el Pseudo-Dionisio (V. DIONISIO). Deben mencionarse al respecto los nombres de los tres filósofos de Gaza —Eneas, Zacarías y Procopio—, así como el de Juan Filopón (en los siglos VI y VII). En el siglo IX, Focio y Aretas de Cesárea pueden considerarse como continuadores de la tradición, aun cuando Focio fue más aristotélico que platónico. La teología especulativa del siglo χ se apoyó fuertemente en el platonismo, especialmente el del Pseudo-Dionisio y el de Máximo el Confesor. Mas un verdadero renacimiento platónico tuvo lugar en el siglo XI, con Miguel Psellos, el cual siguió principalmente a Porfirio y a Proclo e impulsó desde todos los puntos de vista los estudios platónicos, contribuyendo a la difusión del platonismo no sólo en Bizancio, sino también en el Occidente latino, en los países árabes, en el Cercano Oriente, en Armenia y en Georgia (V. FILOSOFÍA BIZANTINA). Klibansky señala la conexión que probablemente hubo entre este renacimiento platónico y los trabajos de traducción efectuados en Sicilia durante el siglo XII, pero advirtiendo que este aspecto de la difusión del platonismo no es todavía suficientemente conocido. Los contactos entre Bizancio y el Occidente latino se hicieron, en todo caso, cada vez más numerosos en virtud de muy diversas circunstancias (persecuciones iconoclastas, que llevaron cierto número de hombres cultos al Occidente, embajadas, contactos a consecuencia de las cruzadas, relaciones comerciales, etc.), por lo que hay que presumir más influencia bizantina y, por lo tanto, también platónica sobre la Europa occidental cristiana de lo que parece a primera vista. Uno de los mejores discípulos de Miguel Psellos, Juan Itálico, se refugió en Italia; muchas obras bizantinas o de neoplatónicos (como Proclo) fueron traducidas a la sazón por Roberto Grosseteste y Guillermo de Moerbeke. Finalmente, los platónicos del siglo XV, y en particular Plethon, difundieron el platonismo directamente en Occidente; la Academia florentina es una de las consecuencias de esta difusión.

V. *El platonismo renacentista.* Lo último nos lleva a hacer alusión al amplio movimiento platonizante en el Renacimiento, tan difuso que es difí-

cil concretar siquiera sus principales adalides y escuelas. Nos limitaremos a mencionar, aparte la indicada Academia Florentina, a León Hebreo y, sobre todo, a Nicolás de Cusa. Que muchos de estos platónicos se consideraban a sí mismos como seguidores de una ya muy antigua tradición de platonismo latino resulta evidente, al entender de Klibansky, por una carta escrita por el más eminente platónico de la época, Marsilio Ficino, al dar varias normas a un discípulo que le había pedido instrucciones sobre la filosofía platónica. Naturalmente, el platonismo del tránsito de la Edad Media al Renacimiento no puede olvidar a los poetas —en particular a Petrarca—, pero ello nos llevaría demasiado lejos de nuestro propósito.

Indicamos a continuación los comentarios escritos por filósofos neoplatónicos sobre varios diálogos de Platón, según diversas ediciones, la mayor parte de ellas críticas. El *Corpus platonicum* medieval se basa en gran parte en los citados comentarios.

Proclo: *in Platonis Alcibiadem commentarii*, ed. V. Cousin, 2ª ed., 1864; *in Platonis Parmenidem commentarii*, ed. V. Cousin, 2ª ed., 1864; *in Platonis Rem Publicam commentarii*, ed. G. Kroll, 2 vols., 1899-1901; *in Platonis Timaeum comentarii*, ed. E. Diehl, 3 vols., 1903-1906; in *Platonis Cratylum commentarii*, ed. G. Pasquali, 1908. Además, los *in theologiam Platonis libri sex*, ed. Portus, 1618. — Damascio: *Dubitationes et solutiones de primis principiis*, ed. C. Ruelle, 2 vols., 1889 (la obra de Damascio está basada en un comentario al *Parménides*). — Olimpiodoro: in *Platonis Alcibiadem commentarii*, ed. F. Creuzer, *en Initia philosophiae ac theologiae ex Platonicis fontibus ducta, vol.* II, 1821; in *Platonis Philebum Scholis*, en la edición del *Filebo*, por G. Stallbaum, 1826; in *Platonis Phaedonem Scholia*, ed. W. Norvin, 1912; in *Platonis Georgiam Scholia*, ed. W. Norvin, 1936. — Calcidio: in *Platonis Timaeum commentarius*, ed. J. Wrobel, 1876. — Hermias de Alejandría: in *Platonis Phaedum Scholia*, ed. P. Couvreur, 1901. — Otros *Scholia:* en *Platonis Opera Omnia*, ed. C. Fr. Hermann, 1856 y sigs. (reed., 1921-1936), Vol. VI, y los editados por F. D. Alien, J. Burnet, C. P. Parker, W. C. Green, publicados por la American Philosophical Association (Haverford, Pa., USA), 1938.

El *Corpus platonicum*, dirigido por Klibansky, contiene un *Plato Latinus* y un *Plato Arabus* —y, como apéndices, un *Plato Syrus* y un *Plato Hebraeus*. Han aparecido hasta ahora los siguientes tomos. Del *Plato Latinus: I Meno interprete Henrico Aristippo*, 1940; *II Phaedo interprete Henrico Aristippo*, 1950; *III Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli Commentarium im Parmenides pars ultima adhuc inédita interprete Guillelmo de Moerbeke*, 1953 (contiene el final de la obra de Proclo cuyo original griego se perdió y fue encontrado por Klibansky en traducción latina medieval). Del *Plato Arabus: I Galeni Compendium Timaei Platonis, aliorumque dialogorum synopsis quae extant fragmenta*, 1951; *II Alfarabius. De Platonis Philosophia*, 1943; *III Alfarabius Compendium Legum Platonis... latine vertit Fr. Gabrieli*, 1952. Como introducción al *Corpus* se ha publicado el volumen de R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. Outlines of a Corpus Platonicum Medii Aevi*, 1939, 2ª., ed., 1951.

Sobre las traducciones de autores griegos al sirio, árabe, armenio y persa, y sus comentarios (incluye asimismo la tradición aristotélica): J. G. Wenrich, *De auctorum graecorum versionibus et* commentants *syriacis, arabicis, armenicis, persicisque commentario*, 1842. — M. Steinschneider, "Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen", *Centralblatt für Bibliothekwesen*, 6 (1889), Beiheft 5; 10 (1893), Beiheft 12; *VirchowsArchiv*, 124 (1891) 115-36; 268-96; 455-87; *ZDMG* 50. (1897), 161-219; 337-417. — M. Bouyges, "Notes sur des traductions arabes d'auteurs grecs", *APh.* 2 (1924), 350-371. — M. Meyerhoff, "On the Transmisson of Greek and Indian Science to the Arabs", *Isl. Cult.* 11 (1937), 17-29. — Otras informaciones históricas y bibliográficas en las obras de M. Horten, B. Tatakis, M. de Wulf, É. Gilson, M. Grabmann y otros autores mencionadas en FILOSOFÍA ÁRABE, FILOSOFÍA BIZANTINA, FILOSOFÍA MEDIEVAL. Véase también TRADUCTORES DE TOLEDO (ESCUELA DE).

Sobre el platonismo en general y sobre la historia general del platonismo: H. von Stein, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*, 3 partes, 1862-1875.—W. Pater, *Plato and Platonism*, 1895 (trad. esp.: *Platón y el platonismo*, 1945). — J. Burnet, *Platonism*, 1918. — A. E. Taylor, *Platonism and Its Influence*, 1924 (trad. esp.: *El platonismo y su influencia*, 1950). — K. Gronau, *Platons Ideenlehre im Wandel der Zeiten*, 1930-1931. — H. Willms, *Eikon. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus*, 1935. — J. Hessen, *Platonismus und Prophetismus*, 1939.

Sobre el platonismo antiguo: C. Biggs, *The Christian Platonists of Alexandria*, 1913. — C. Field, *Plato and His Contemporaries*, 1930. — W. Theiler, "Die Vorbereitung des Neuplatonismus", *Problemata*, ed. P. Friedländer, G. Jachmann, U. von Wilamowitz-Moellendorff, Heft l, 1930. — E. Hoffmann, *Platonismus und Mystik im Altertum*, 1935. — P. Shorey, *Platonism Ancient and Modem*, 1938. — H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, I, 1944. — íd., íd., *The Riddle of the Early Academy*, 1945. — Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, 1953. — W. K. C. Guthrie, O. Gigon, H. I. Marrou *et al.*, *Recherches sur la tradition platonicienne*, 1958 [Entretiens sur l'antiquité classique (Fondation Hardt), 3] [Para el platonismo en la época de Cicerón, en el pensamiento cristiano antiguo, en San Clemente de Alejandría, en la filosofía islámica, etc.]. — J. C. M. Van Winden, *Calcidius on Matter. His Doctrine and Sources. A Chapter in the History of Platonism*, 1959 [Philosophia antiqua, 10]. — James K. Feibleman, *Religious Platonism. The Influence of Religion on Plato and the Influence of Plato on Religion*, 1960. — E. Hoffmann, *Platonismus und christliche Philosophie*, 1960. — Domenico Pesce, *Idea, numero e anima. Primi contributi a una storia del platonismo nell'antichità*, 1961. — Véase también bibliografías de ACADEMIA PLATÓNICA. NEOPLATONISMO.

Sobre el platonismo medieval y renacentista: Ch. Huit, "Le platonisme à la fin du moyen âge", *Annales de philosophie chrétienne*, LX (1890), LXV-LXVII (1895-1897). — Id., íd., "Le platonisme pendant la Renaissance", *ibid.*, 1895-1898. — G. Tarozzi, *La tradizione platónica nel medioevo*, 1892. — Clemens Baeumker, *Der Platonismus im Mittelalter*, 1916. — E. Hoffmann, *Platonismus und Mittelalter*, 1926. — íd., íd., *op. cit.* en *párrafo supra.* — B. Kieszkowski, *Studi sul platonismo nel Rinascimento*, 1936. — J. Santeler, *Der Platonismus in der Erkenntnislehre des hl. Th. von Aquin*, 1939. — J. Koch, *Platonismus im Mittelalter*, 1948 [Kölner Universitätsreden, 4]. — Eugenio Garin, "Per la storia della tradizione platónica medioevale", *Giornale crítico della filosofia italiana*, XXVIII (1949), 125-50. — Id., íd., *Studi sul platonismo medievale*, 1958 [Quaderni di letteratura e d'arte raccolti da Giuseppe de Robertis, 7] [especialmente para el platonismo en el siglo

XII]. — P. O. Kristeller, *The Classics and Renaissance Thought*, 1955 [Martin Classical Lectures, serie 15], nueva ed., rev., con el título: *Renaissance Thought. The Classic, Scholastic, and Humanistic Strains*, 1961, especialmente Cap. II. — Id., íd., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, 1956. — H. J. Henle, S. J., *Saint Thomas and Platonism. A Study of the Plato and Platonici Texts in the Writings of Saint Thomas*, 1956. — F. Massai, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, 1956. — Tullio Gregory, *Platonismo médiévale. Studî e ricerche*, 1958 [especialmente para el siglo XI]. — R. Klibansky, *op. cit. supra.* — Véase bibliografía de CHARTRE (ESCUELA DE), ACADEMIA FLORENTINA.

Sobre el platonismo moderno y contemporáneo, P. Shorey, *op. cit. supra.* — J. H. Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*, 1931. — Ernst Cassirer, *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, 1932. — H. Gauss, *La tradition platonicienne dans la pensée anglaise*, 1948. — Para un curioso renacimiento del platonismo como base para oponerse a una "ola criminal": Paul R. Anderson, *Platonism in the Midwest*, 1963. — V. también E. Horneffer, *Der Platonismus und die Gegenwart*, 1920, 3ª.ed., 1927

PLAUSIBLE. Véase PROBABILISMO.

PLEJANOV (GEORGIY VALÉNTINOVITCH) (1857-1918) nac. en Lipetzk (antigua gobernación de Tambof, en la Rusia Central), fue uno de los más destacados representantes del marxismo ruso. Al principio trabajó con Lenín, colaborando en el periódico publicado en Suiza *Iskra (La Chispa)*, pero se separó de él durante el congreso del partido social-demócrata de 1903, adhiriéndose al grupo menchevique, del cual se separó también luego. Plejanov se ha distinguido por sus trabajos de exposición y análisis del marxismo. Su filosofía general no se distingue esencialmente del materialismo dialéctico y el materialismo histórico tales como fueron elaborados por Marx y Engels; a diferencia de este último, sin embargo, Plejanov subrayó considerablemente el papel dependiente de las superestructuras, idea que confirmó a través de sus estudios de historia social. Según Plejanov, el materialismo anterior a Marx (por ejemplo, el materialismo francés del siglo XVIII) es una concepción de la realidad que contiene verdades fundamentales, pero debe ser completada por la dialéctica; el papel que desempeña la evolución social y las relaciones económicas de producción no debe ser descuidado, sino, por el contrario, destacado al máximo. En su teoría del conocimiento, Plejanov defendió el realismo, pero mientras Lenín llevó éste a un extremo, Plejanov adoptó la llamada teoría jeroglífica según la cual las sensaciones no son reproducciones de la realidad, sino que representan simbólicamente esta realidad. Por este motivo la epistemología de Plejanov fue combatida por Lenín y otros marxistas, los cuales acusaron a dicho autor de idealismo.

Obras principales: *K. voprosy o razvitii monistitchéskovo vzgláda na istoriú*, 1895 *(Sobre el problema del desarrollo de la concepción monista de la historia). — Otchérki po istorii materializma*, 1896 *(Ensayos sobre la historia del materialismo). — Osnobniié voprosi marksizma*, 1917 *(Problemas fundamentales del marxismo).* — Obras reunidas: *Sotchinéniá*, ed. por D. Riazanov, 26 vols., 1923-1925. — (Trad. esp., *Obras escondas*, 2 vols., 1963. I. *Contribución al problema del desarrollo de la concepción monista de la historia; La concepción materialista de la historia; Acerca del papel de la personalidad en la historia; Esbozos de historia del materialismo (Holbach, Helvetio, Marx); Cuestiones fundamentales del marxismo; Materialismo militante.* II. *El socialismo y la lucha política; Acerca del "factor económico"; Bernstein y el materialismo; Kant contra Kant o el legado espiritual del Sr. Bernstein; Crítica de nuestros críticos; Cartas sin dirección; El arte y la vida social; Enrique Ibsen; La literatura dramática y la pintura francesa del siglo XVIII desde el punto de vista de la sociología; El hijo del Dr. Stockman; La ideología del pequeño burgués de nuestros tiempos.*

Véase M. I. Sidorov, A. F. Okulov *et al.*, arts. sobre Plejanov en *Voprosí Filosofii*, VI (1956), 11-113. — W. A. Fomina, *Die philosophischen Anschauungen G. W. Plechanowas*, 1957.

PLESSNER (HELMUTH) nac. (1892) en Wiesbaden, profesor en Colonia (1926-1933) y luego en Groninga (Holanda), ha sometido a crítica el método trascendental, pero no para eliminarlo completamente, sino para integrarlo en lo posible con lo más válido del método fenomenológico. Tal integración permite, a su entender, subrayar el carácter a la vez unitario, continuo y gradual de la realidad humana, en la cual la capa sensible-orgánica pasa sin discontinuidad esencial a encajar con la capa espiritual, y lo empírico se inserta gradualmente con lo no empírico. Permite asimismo integrar otros elementos que habían sido artificialmente separados: el sujeto y el objeto, el organismo y el contorno, y, finalmente, el mundo natural y el mundo cultural.

Obras: *Die wissenschaftliche Idee*, 1913 *(La idea científica). — Vom Anfang als Prinzip der Bildung transzendentaler Wahrheit (Begriff der kritischen Reflexion)*, 1917 (Dis.) *(Del comienzo como principio de la formación de la verdad trascendental [Concepto de la reflexión crítica]). — Krisis der transzendentalen Wahrheit*, 1918 *(Crisis de la verdad trascendental). — Die Einheit der Sinne*, 1923 *(La unidad de los sentidos).—Grundlinien zu einer Aesthesiologie des Geistes*, 1923 *(Líneas fundamentales para una estesiología del espíritu). — Grenzen der Gemeinschaft*, 1924 *(Limites de la comunidad). — Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 1928 (Los *grados de lo orgánico y el hombre). — Macht und menschlicher Natur*, 1931 *(Poder y naturaleza humana). — Die geistigen Voraussetzungen der deutschen Gegenwart*, 1935 (Los *supuestos espirituales del presente alemán). — Lachen und Weinen, eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens*, 1941, 2ª ed., 1950 (trad. esp., *La risa y el llanto*, 1960). — *Zwischen Philosophie und Gesselschaft. Ausgewählte Abhandlugen und Vorträ*, 1953 *(Entre la filosofía y la sociedad. Artículos y conferencias escogidos)*.

PLETHON (GEORGIOS GEMISTHOS) (1389-1464) nac. en Constantinopla (y, según algunos, en Mistra, cerca de Esparta), se trasladó a Italia, en el séquito imperial de Juan VII Paleólogo, en ocasión del Concilio de Ferrara. Trasladado éste a Florencia, Plethon comenzó, hacia 1438, a dar en dicha ciudad lecciones de filosofía platónica, las cuales constituyeron la base de la Academia florentina (VÉASE) que fundo Cosme de Medicis. Su platonismo (cambió inclusive su nombre Gemisthos por el de Plethon, más cercano al del filósofo) era, en rigor, una mezcla de doctrinas platónicas, neoplatónicas, neopitagóricas e inclusive —no obstante su conocida oposición al Estagirita— aristotélicas. Se trataba, en último término, de un emanatismo neoplatonizante al cual debía subordinarse, por lo menos intelectualmente, el cristianismo. Los esfuerzos para

establecer una distinción entre el platonismo y el aristotelismo se referían, pues, más bien al aspecto "religioso" que al aspecto "filosófico-técnico". Ahora bien, el emanatismo no es para Plethon del todo incompatible con cierto "creacionismo", pero este último se refiere sólo a la materia, en tanto que las almas han surgido por emanación de las ideas que, a su vez, son emanaciones de lo Uno *o* de Dios.

El tratado sobre la diferencia entre las doctrinas de Aristóteles y de Platón, Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται, compuesto en Florencia, fue impreso en griego (1541) y en latín (1574. Este tratado fue completado por el autor al trasladarse de Florencia a Mistra con tres libros Νόμων συγγραφή (Código *de las Leyes),* en los que daba los fundamentos de su renovación religiosa del paganismo. El primero de estos tres libros era un Περὶ εἱμαρμένης *(Sobre el destino)* o compendio de los principios de Zoroastro y Platón; fue publicado en griego (1722) y en latín (1824). Su Περὶ ἀρετῶν *(De las virtudes)* se publicó en trad. latina en 1552. Edición de obras en Migne, P. G. CLX. — Véase W. Gass, *Gennadius und Pletho,* 1844. — Fritz Schultze, G. G. *Plethon,* 1871. — J. W. Taylor, *Piethons Criticism of Plato and Aristotle,* 1921. — F. Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra,* 1956.

PLOTINO (205-270), nació en Licópolis (Egipto) y, según cuenta su discípulo y biógrafo Porfirio, fue arrastrado a la filosofía por Ammonio Saccas, que profesaba en Alejandría y que tuvo como discípulos, no sólo a Plotino, sino a Herennio y Orígenes (el neoplatónico, no el cristiano). Tras once años de estudios en la escuela de Ammonio se dirigió hacia Siria y Persia con el ejército del emperador Gordiano, pero al retirarse éste se refugió en Antioquía, de donde pasó hacia 245 a Roma. En la capital del Imperio fundó su propia escuela, en la que profesó casi hasta el fin de su vida, escribiendo sólo en fecha muy tardía los cincuenta y cuatro tratados, recopilados por Porfirio en seis *Eneadas* o *novenas,* por contener nueve tratados cada una. Los discípulos inmediatos de Plotino, aparte Porfirio, fueron, entre otros, Amelio de Etruria, el médico alejandrino Eustoquio, que cuidó al maestro en el momento de su solitaria muerte, el poeta Zótico, el médico Zeto, de origen árabe, y algunos senadores, llegando su influencia hasta los propios miembros de la Casa imperial. Tal confluencia de discípulos de los lugares más diversos, aunque todos ellos de las clases más elevadas, era algo característico de la filosofía de este período en el mismo sentido en que lo era el cosmopolitismo aristocrático del estoicismo imperial. Las enseñanzas de Plotino no se desenvolvieron, por otro lado, sin las más violentas controversias; a la entusiasta aceptación por parte de sus discípulos se yuxtaponían las críticas y las quejas procedentes sobre todo de los platónicos de Atenas, que acusaban a Plotino de arbitrario y de plagiario y que le echaban en cara el imitar sin más las doctrinas de Numenio de Apamea, que por algunos (por ejemplo, K. S. Guthrie) es considerado como el verdadero padre del neoplatonismo. Contra semejantes acusaciones se defendieron sus discípulos, en particular Porfirio y no menos Amelio, quien redactó un tratado *Sobre la diferencia entre el sistema de Plotino y el de Numenio.* De tales luchas no estuvo exenta la escuela en la misma Roma, y de ello da fe, entre otros hechos, la discusión entre el citado Amelio y Longino, que tuvo durante un tiempo a Amelio y Porfirio como discípulos en su propia escuela. La filosofía de Plotino no queda, empero, agotada con la indicación de que es el fundador del neoplatonismo (VÉASE). En rigor, más que a Plotino mismo conviene este nombre a cualquier otra de las tendencias que florecieron contemporáneamente, no sólo porque la notoria originalidad de Plotino hace insuficiente tal denominación, sino porque más que una síntesis y renovación del platonismo hay en Plotino una síntesis, una renovación y una recapitulación de la historia entera de la filosofía griega. Esta recapitulación fue llevada a cabo, por lo pronto, en forma triple: con la especulación sobre lo Uno, con la meditación sobre la participación y sobre las naturalezas inteligibles y su relación con las sensibles, y con el examen de la idea de emanación. La unidad es para Plotino expresión de la perfección y de la realidad: "todos los seres —dice—, tanto los primeros como aquellos que reciben tal nombre, son seres sólo en virtud de su unidad". La unidad del ser es su último fundamento, lo que constituye su realidad verdadera y a la vez lo que puede fundar las realidades que a ella se sobreponen. De ahí que todo ser diverso tenga como principio y fundamento, como modelo al cual aspira, una unidad superior, de modo análogo a como el cuerpo tiene su unidad superior en el alma. La unidad es, ante todo, un principio de perfección y de realidad superior, si no la perfección y la realidad misma, pues lo Uno no debe concebirse exclusivamente como una expresión numérica, sino como una esencia supremamente existente, como el divino principio del ser. Ahora bien, si lo Uno es el principio, no es la realidad única, aun cuando sea lo único que pueda llamarse con toda propiedad real y absoluto. Lo Uno no es lo único, porque funda justamente la diversidad, aquello que de él emana como pueden emanar de lo real la sombra y el reflejo, los seres cuya forma de existencia no es la eterna permanencia en lo alto, recogiendo en su ser toda existencia, sino la caída, la distensión de la primitiva, perfecta y originaria tensión de la realidad suma. Pues lo Uno vive, por así decirlo, en absoluta y completa tensión, recogido sobre sí mismo y recogiendo con él a la realidad restante. El doble movimiento de procesión y conversión, de despliegue y recogimiento es la consecuencia de esa posición de toda realidad desde el momento en que se presenta la Unidad suprema y, en el polo opuesto, la nada: la perfección engendra por su propia naturaleza lo semejante, la copia y el reflejo, que subsisten gracias a estar vueltos contemplativamente hacia su modelo originario. Sólo en este sentido puede decirse, pues, que la suprema Unidad contiene potencialmente lo diverso, pues lo Uno no es la unidad de todas las potencias, sino la realidad que las contiene a todas en cuanto potencias. Lo Uno es pues, fundamento de todo ser, realidad absoluta y, a la vez, absoluta perfección. Lo diverso no está relacionado con lo Uno al modo como la forma aristotélica insufla su realidad a la materia, porque lo Uno es substancia en cuanto entidad que nada necesita para existir, excepto ella misma. Lo diverso nace, por consiguiente, a causa de una superabundancia de lo Uno, como la luz se derrama sin propio sacrificio de sí misma. Esta relación de lo Uno con lo di-

verso es, propiamente hablando, una emanación (VÉASE) en la cual lo emanado tiende constantemente a mantenerse igual a su modelo, a identificarse con él, como el mundo sensible tiende a realizar en sí mismo los modelos originarios y perfectos de las ideas. De lo *Uno*, de esa unidad suma, desbordante e indefinible, nace por emanación la segunda hipóstasis, lo Inteligible. Éste no es ya la absoluta indiferenciación que caracteriza lo Uno, la unicidad absoluta anterior a todo ser, sino el Ser mismo o, como dice Plotino, la Inteligencia *(nous)*. La identificación del Ser inteligible con la Inteligencia es la identificación del ser con el pensar, la racionalización completa del ente. Lo Uno contempla lo Inteligible, el cual es, a su vez, producto de esta misma contemplación. Por emanación de lo Inteligible surge la tercera hipóstasis, el Alma del Mundo (v.), división de lo Inteligible y principio de formación del mundo sensible, el cual es, por lo tanto, visión del alma, producto de su contemplación y realización de su potencial variedad. El Alma anima y unifica todo ser; le hace partícipe, en la medida de su facultad, de la libertad que solamente lo Uno posee de un modo absoluto, pues únicamente lo Uno es libertad real y completa autarquía. En un grado inferior de esta serie de emanaciones se encuentra la materia sensible, que a diferencia de la materia (VÉASE) inteligible, puede ser equiparada con lo indeterminado por principio, con el receptáculo vacío, con la sombra y el no ser. La pura materia sensible es, además, el mal (VÉASE), el reverso metafísico de la medalla en cuyo anverso brilla eternamente lo Uno perfecto y absolutamente bueno. Perturbación del sumo Orden, el mal o la materia enteramente sensible son a la vez los principios de la absoluta multiplicidad y dispersión. Ello no significa que todo lo sensible sea por sí mismo absolutamente malo; aunque inspirado por el deseo de unidad y de recogimiento en sí mismo, el universo descrito por Plotino no produce, como el propio filósofo se complace en decir, un sonido único. Es una armonía regida por la unidad y por la aspiración a convertirlo todo en ella, esto es, por el deseo que tiene toda realidad de verse y contemplarse en cada unidad superior y, en último término, en la Unidad suprema. Por eso Plotino llega a "justificar" los males efectivamente existentes en este mundo en tanto que componen la armónica totalidad del universo. Sólo el mal absoluto y pretendidamente autónomo queda fuera de su cuadro, precisamente porque semejante mal es un puro no ser.

La misión del filósofo no es, así, tanto aniquilar lo sensible como vivir en él como si estuviera de continuo orientado hacia lo inteligible. El norte de la vida del sabio es el "más allá" donde reina lo Uno e irradia su realidad sobre el resto del universo. La realidad corporal y de aquí abajo no queda propiamente suprimida, sino transfigurada. Para conseguirlo en toda su plenitud, el sabio tiene que huir de toda dispersión y evitar confundir lo que no es más que semirreal con la plena realidad. Lo mismo que el tiempo debe concebirse como recogido en la eternidad (VÉASE), el cuerpo y lo sensible deben contemplarse como residiendo en lo inteligible, atraídos por él y modificados por él. De este modo lo sensible y lo temporal, que por sí mismos son perturbaciones del bien y del orden, pueden manifestarse como bellos y ordenados. Más todavía: lo sensible podrá ser instrumento por medio del cual se alcance lo inteligible y, con ello, esa felicidad completa que sólo es dada al sabio que sabe cómo retirarse y "dónde" retirarse. La propia razón discursiva no debe ser desdeñada; tiene que ser hábilmente utilizada, pues a través de ella puede llegarse a la intuición intelectual de lo que es (y es uno), a la contemplación pura y al éxtasis.

Emanación de las hipóstasis, procesión (VÉASE) de las mismas y conversión en lo Uno son, por lo tanto, los conceptos capitales de la filosofía plotiniana. Sin ellas es imposible comprender por qué el sabio debe trascender siempre sus propias limitaciones y en vez de recogerse egoístamente en sí mismo orientarse hacia el orden eterno del universo. Ahora bien, la purificación (conseguida casi siempre por el constante ejercicio de la intuición intelectual) es para ello un elemento indispensable. Al purificarse, el alma asciende por la escalera que conduce hacia la unidad suprema: el punto de vista del ser (del ser eterno y uno) acaba por predominar sobre todos los demás, sobre el desorden, la génesis, la dispersión y el tiempo. Todo lo que no sea contemplación resulta, así, una debilitación de ella, una mera sombra. Imitadora de los dioses en la tierra, el alma del sabio (del sabio neoplatónico) consigue por la purificación y la contemplación ser lo que realmente es: el reflejo exacto y fiel de la razón universal.

La primera edición de Plotino fue la traducción latina de Marsilio Fi*cino* (Florencia, 1492; reimpresa en 1540 y 1559). En griego y latín aparecieron las *Eneadas* en Basilea (1580 y 1615). Edición griega con la traducción de Ficino por D. Wyttenbach, G. H. Moser y F. Creuzer (Oxford, 1835), y por Creuzer y Moser (París, 1855). Entre las ediciones más recientes figuran la de Bréhier (7 vols., 1924-1938), considerada hoy como filológicamente poco segura; las de V. Cuento (vol. I. Enn. i-ii,. vol. II, Parte I, *Enn.* i-iv, 1949; vol. III, Parte 2, versión de *Enn.* v-vi y bibliografía por B. Mariën, 1949) y vol. III, Parte I, Enn. v-vi, 1949) y G. Faggin (Enn. I, 1947; II-III, 1948), con texto y aparato crítico muy mejorados. La edición definitiva es la de Paul Henry y H. R. Schwyzer, *Opera, I* [*Porphyrii Vita Plotini*; *Enn.*, I-III], 1951; II [*Enn.*, IV-V], 1959. — Además de la traducción de Bréhier, existen al francés traducciones de M. N. Bouillet (1857-61) y Abbé Alta (1924-26). Traducciones alemanas de H. F. Müller (1878-1880) y de R. Harder (1930-37), esta última estimada como de consulta indispensable. Hay traducción inglesa de Mackenna. En español ha comenzado a publicarse una traducción de D. García Bacca (I, 1948), antecedida por un tomo aparte: *Introducción general a las Eneadas*, 1948. Los comentarios de García Bacca, añadidos a las notas de Bréhier a su edición, a las de Harder y a los comentarios de Cuento y de Giuseppe Faggin (quien, además, ha dedicado un tomo a Plotino, 1945), constituyen, con los trabajos de P. Henry, C. Carbonara y E. R. Dodds (Cfr. infra), la mejor introducción al estado presente de las investigaciones plotinianas. Para bibliografía, véase Bert Marien, *Bibliografia critica degli studi Plotiniani*, 1949.

Obras sobre Plotino: C. H. Kirchner: *Die Philosophie des Plotin*, 1854. — Emil Brenning, *Die Lehre vom Schönen bei Plotin, in Zusammenhange seines Sustems dargestellt. Ein Beitrag zur Geschichte der Aesthetik*, 1864. — Arthur Richter, *Neupla-*

tonische Studien (1. *Ueber Leben und Geistesentwicklung des Plotin;* 2. *Plotins Lehre vom Sein und die metaphysische Grundlage seiner Philosophie;* 3. *Die Theologie und Physik des Plotin;* 4. *Die Psychologie des Plotin;* 5. *Die Ethik des Plotin*), 1864-67. — H. F. Müller, *Ethices Plotinis lineamenta,* 1867 (Dis.) (otros trabajos del mismo autor, especialmente en *Philosophische Monatshefte*). — H. von Kleist, *Plotinische Studien.* I. *Studien zur 4 Enneade,* 1883 (otros trabajos del mismo autor sobre Plotino en varias revistas). — A. Matinée, *Platon et Plotin,* 1879. — M. Besobrasof, *Ueber Plotins Glückseligkeitslehre,* 1887. — L. Pisynos, *Die Tugendlehre des Plotins mit besonderer Berücksichtigung der Begriffe des Bösen und der Katharsis,* 1895 (Dis.). — F. Picavet, *Plotin et les mystères d'Eleusis,* 1903. — Karl Horst, *Plotins Aesthetik. Vorstudien zu einer Neuuntersuchung,* I, 1905. — K. Alvermann, *Die Lehre Plotins von der Allgegenwart des Göttlichen,* 1905 (Dis.). — Arthur Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung,* 1907. — H. A. Overstreet, *The Dialectics of Plotinus,* 1909. — K. S. Guthrie, *Plotinus, His Life, Times and Philosophy,* 1909. — F. Lettich, *Della sensazione al pensiero nella filosofia di Plotino,* 1911. — C. Dreas, *Die Usia bei Plotin,* 1912 (Dis.). — B. A. G. Füller, *The Problem of Evil in Plotinus,* 1912. — H. F. Müller, "Plotinische Studien", *Hermes,* XLVIII (1913), 408-25; XLIX (1914), 70-89; LI (1916), 97-119. — W. R. Inge. *The Philosophy of Plotinus,* 2 vols., 1918, 3* ed., 2 vols., 1948 [Gifford Lectures 1917-1918]. — Max Wundt, *Plotin,* 1919. — Fritz Heinemann, *Plotin,* 1921 (del mismo autor: "Die Spiegeltheorie der Materie als Korrelat der Logos-Ticht-Theorie bei Plotin", *Philologus,* LXXX (1926], 1-17. — Georg Mehlis, *Plotin,* 1924 (trad. esp., 1931). — É. Bréhier, *La philosophie de Plotin,* 1928, nueva ed., 1961 (trad. esp.: *La filosofía de Plotino,* 1953). — G. Nevel, *Plotins Kategorien der intelligibilen Welt,* 1929 [Heidelberger Abhandlungen zur Phil. und ihrer Geschichte, XVIII]. — E. Bens, *Der Willensbegriffvon Plotin bis Augustin,* 1931. — Jean Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin,* 1933. — Edouard Krakowski, *Plotin et le paganisme religieux,* 1933. — K. Barion, *Plotin und Augustin,* 1935. — Paul Henry, *Études Plotiniennes,* 2 vols.: I, 1938; II, 1941 (en el tomo II hay su investigación sobre "les manuscrits des Ennéades"). — Cleto Carbonara, *La filosofia di Plotino* (I. *Il problema della materia e del mondo sensibile,* 1938; II. *Il mondo dette cose umane e delle ipostasi eterne,* 1939). — C. Becker, *Plotin und das Problem der geistigen Aneignung,* 1940. — A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universé in the Philosophy of Plotinus,* 1940. — íd. íd., *The Real Meaning of Plotinus' Intelligible World,* 1949. — P. J. Jensen, *Plotin,* 1948. — J. Katz, *Plotinus' Search for the Good,* 1950. — M. de Gandillac, *La sagesse de Plotin,* 1952. — P. V. Pistorius, *Plotinus and Neoplatonism,* 1952. — J. Trouillard, *La procession plotinienne,* 1955. — íd., íd., *La purification plotinienne,* 1955. — W. Himmerich, *Die Lehre des Plotins von der Selbstverwirklichung des Menschen,* 1959 [Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte, 13]. — E. R. Dodds, W. Theiler, P. Henry *et al., Les sources de Plotin,* 1960 [Entretiens sur l'antiquité classique (Fondation Hardt), 5]. — C. Rutten, *Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin,* 1961.

PLOUCQUET (GOTTFRIED) (1716-1790) nació en Stuttgart. Profesor (1750-1782) en la Universidad de Tubinga, fue uno de los discípulos de Wolff y uno de los miembros de la llamada escuela de Leibniz-Wolff. Uno de los problemas que más le ocupó fue el de la composición de las substancias; después de rechazar la teoría monadológica, consideró más plausible un dualismo de tipo cartesiano, pero con el fin de solucionar las cuestiones que éste plantea se aproximó a algunas de las posiciones ya mantenidas por el ocasionalismo, y luego a la doctrina del llamado influjo físico. Sus ideas metafísicas culminaron en una especie de fenomenalismo idealista. Plouquet se distinguió en el trabajo lógico en el sentido de la *characteristica universalis* leibniziana y es considerado hoy como uno de los precursores de la lógica matemática, intentando construir un cálculo lógico basado en la intensión.

Obras: *Primaría monadologiae capita accessionibus quibusdam confirmata et ab obiectionibus fortioribus vindicata,* 1748. — *Principia de substantiis et phaenomenis,* 1752. — *Fundamenta philosophiae speculativae,* 1759, nueva ed., 1778; íd., 1782. — *Institutiones philosophiae theoreticae,* 1772 (edición de 1782 con el título: *Expositiones philosophiae theoreticae*). — *Elementa philosophiae contemplativae,* 1778. — *Commentationes philosophiae selectiores antea seorsim editae, nunc ab ipso auctore recognitae et passim emendatae,* 1781. — Trabajos lógicos en: *Sammlung der Schriften, welche den logischen Kalkül des Herrn Prof. Ploucquet betreffen, mit neuen Zusätzen,* ed. A. F. Böck, 1766 (incluyendo: *Methodus tam demonstrandi directe omnes syllogismorum species, quam vitia formae detengendi ope unius regulae,* 1763 y *Methodus calculandi in logicis, praemissa commentatione de arte characteristica,* 1763). — Véase P. Bornstein, G. *Ploucquets Erkenntnistheorie und Metaphysik,* 1898 (Disc). — K. Aner, G. *Ploucquets Leben und Lehren,* 1909 [Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 33]. — Rülf, G. *Plouquets Urteilslehre,* 1922 (Dis.). — Para las contribuciones de Ploucquet a la lógica: C. I. Lewis, A *Survey of Symbolic Logic,* 1918, Cap. I.

PLURALIDAD DE FORMAS. Véase AGUSTINISMO, FORMA.

PLURALISMO. Como doctrina según la cual el mundo está compuesto de realidades independientes y mutuamente irreductibles, el pluralismo se opone al monismo. Como tesis sobre la realidad total, el pluralismo es una teoría metafísica; se presenta como *monopluralismo* cuando sostiene la independencia de las realidades, pero no niega que exista, directa o indirectamente, una interacción; como *pluralismo absoluto* cuando, sosteniendo a la par la mutua irreductibilidad y la falta de interacción, no ve en lo real ninguna posibilidad de articulación y deja al azar todo enlace o asociación entre los elementos dispersos; como *pluralismo armónico* cuando, sin dejar de mantener la independencia y la ausencia de interacción, afirma la existencia de un principio cualquiera capaz de articular las realidades en una jerarquía. El pluralismo se ha manifestado en múltiples formas en la historia de la filosofía. En cierto modo, todas las doctrinas que no se han adherido a un monismo completo o a un tajante y terminante dualismo, han tendido a un cierto pluralismo. Ahora bien, *propiamente* pluralistas solamente pueden serlo aquellas filosofías que cumplen con alguna de las condiciones antes citadas. Mary W. Calkins señala *(The Persistent Problems of Philosophy,* I, 3) que el pluralismo es una determinada respuesta a aquella pregunta que surge tan pronto como se ha resuelto la cuestión de

la naturaleza del universo al ser reducido a una realidad fundamentalmente real: la pregunta, por lo tanto, acerca de la unidad o multiplicidad, simplicidad o composición de tal realidad. La respuesta que sostiene la multiplicidad de lo real es, desde luego, un pluralismo. Sin embargo, éste puede ser estimado o bien desde un punto de vista numérico, o bien desde un punto de vista cualitativo. Cierto que el pluralismo como tal no prejuzga el contenido específico o la naturaleza misma de las realidades plurales afirmadas. Pero una cierta diferencia cualitativa parece responder mejor a los postulados pluralistas. Así, la filosofía monadológica de Leibniz es un pluralismo decidido, en tanto que las diversas formas del atomismo filosófico podrían ser simplemente un compromiso entre lo uno y lo múltiple.

En la historia contemporánea de la filosofía el pluralismo se ha desarrollado bajo muy diversos supuestos. Unos son meramente implícitos; otros, en cambio, se manifiestan explícitamente. Entre las primeras tendencias cabe incluir la mayor parte de las filosofías que se han inclinado hacia un fenomenismo no excesivamente impresionista: el pensamiento de Renouvier, especialmente en su última fase, puede ser considerado como una de ellas. En cambio, parece plausible excluir de esta tendencia los sistemas del tipo de Mach y de Otswald, que se inclinan excesivamente a una disolución de la realidad en sensaciones o cualidades y, por lo tanto, a la anulación de cualesquiera entidades distintas que mantengan dentro de cada una cierta permanencia. Entre las tendencias segundas puede contarse el pluralismo de J. H. Boex-Borel *(Le Pluralisme. Essai sur la discontinuité et l'hétérogénéité des phénomènes,* 1900. — *Les sciences et le pluralisme,* 1922), quien, al rechazar el determinismo y el monismo, llega a una concepción de lo real como un compuesto de "elementos" absolutamente irreductibles y heterogéneos, de tal suerte que la ciencia que corresponde a esta realidad deberá asimismo ser pluralista, basada a lo sumo en la analogía y hostil a toda asimilación. El punto de vista de Boex-Borel puede considerarse, por lo tanto, como absolutamente opuesto a la filosofía asimilacionista e involucionista de André Lalande. Pero el pluralismo más resonante en la época contemporánea ha sido indudablemente el de William James. Este pluralismo se basa en la idea de una libertad interna y constituye, por así decirlo, una monadología encaminada a la realización de una síntesis entre la continuidad y la discontinuidad. Por eso, aun admitiendo "el carácter sublime del monismo noético", James le acusa de engendrar insolubles dificultades: no dar cuenta de la existencia de la conciencia finita, originar el problema del mal, contradecir el carácter de la realidad como algo experimentado perceptivamente, inclinarse al fatalismo. El pluralismo supera, en cambio, según William James, estas dificultades y ofrece cierto número de ventajas: su carácter más "científico", su mayor concordancia con las posibilidades expresivas morales y dramáticas de la vida, su apoyo en el más insignificante hecho que muestre alguna pluralidad. La elección entre el pluralismo y el monismo parece, no obstante, tener que resolverse en un dilema, pues el monismo ofrece, por otro lado, la ventaja de su afinidad con cierta fe religiosa y el valor emocional radicado en la concepción del mundo como un hecho unitario: así, decidirse por el pluralismo es para James, sobre todo, la consecuencia de su voluntad de salvar la posibilidad de que haya "novedad en el mundo".

Además del libro de Boex-Borel citado en el texto: P. Laner, *Pluralismus oder Monismus,* 1905. — William James, *A Pluralistic Universe,* 1909. — James Ward, *The Realm of Ends or Pluralism and Theism,* 1911. — Jean Wahl, *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique,* 1920. — B. P. Blood, *Pluriverse; An Essay in the Philosophy of Pluralism,* 1920. — Boris Jakowenko, *Vom Wesen des Pluralismus,* 1928. — Henry Alonzo Myers, *Systematic Pluralism. A Study in Metaphysics,* 1961. — Sobre el pluralismo en la filosofía india, véase el t. IV (1949) de la *History of Indian Philosophy,* de Surendranath Dasgupta.

PLURALISTAS. En un sentido general se da el nombre de "pluralistas" a todos los que defienden alguna forma de pluralismo (VÉASE). Los pluralistas son siempre antimonistas (v. MONISMO) y con frecuencia antidualistas (v. DUALISMO). Más específicamente se da el nombre de "pluralistas" a una serie de filósofos presocráticos (VÉASE), y en particular a los siguientes: Anaxágoras, Empédocles, Lucipo y Demócrito (VÉANSE). Cada uno de estos filósofos ha mantenido doctrinas que sería improcedente reducir simplemente al pluralismo. Sin embargo, el pluralismo caracteriza también a sus doctrinas por cuanto cada uno de ellos afirma que hay cierto número de elementos o substancias que componen la Naturaleza y que se combinan entre sí de modos diversos: son las homeomerías (VÉASE) de Anaxágoras, los cuatro elementos (o cualidades) de Empédocles, y los átomos de Leucipo y Demócrito.

El pluralismo presocrático puede entenderse como un modo de hacer frente al problema de la explicación de "lo que hay" que plantearon Heráclito y Parménides, y especialmente este último. En efecto, decir que "todo se mueve" equivale a afirmar que el movimiento (o el cambio) es "lo real", pero entonces no parece haber sujeto en el cual inhiera el cambio. Por otro lado, decir que el ser es y nada más, y que el ser es uno, inmutable, eterno, etc., es negar el movimiento o sostener que es simplemente cuestión de "opinión" y no de saber. Pero si se toma el "ser" de Parménides y se admite el "cambio" de Heráclito, parece que lo único que puede hacerse es lo siguiente: dividir tal "ser" en un cierto número de "seres", substancias o elementos y sostener que el cambio es cambio de unos elementos en otros, o movimiento de unos elementos con respecto a otros, o combinaciones y recombinaciones de elementos. El caso más claro es posiblemente el de Demócrito: cada átomo puede ser considerado como un "ser" (o "esfera") parmenídeos, por cuanto es siempre lo que es y no otra cosa, pero los desplazamientos de los átomos sobre el fondo del espacio ("el vacío") hacen posible comprender el movimiento local y las combinaciones con las cuales se forman los diversos cuerpos.

Una vez solucionado el problema de cómo explicar la diversidad a base de "unidades", los pluralistas presocráticos tuvieron que explicar lo que causa la diversidad. Las soluciones al efecto consistieron en indicar una causa primaria del movimiento y del cambio: el Nous (VÉASE) de Anaxágoras;

la Unión y la Separación (Amor y Odio) de Empédocles; la "Necesidad" (y "causalidad"), de Leucipo y Démocrito.

PLUSVALÍA. La noción de plusvalía no es primariamente filosófica, sino económica. Sin embargo, como Marx la usó como una noción central, y como la teoría económica de Marx no es independiente de su pensamiento filosófico, diremos aquí algunas palabras sobre ella.

Marx tomó la noción de valor en cuanto "valor económico" de los economistas a quienes estudió más detenidamente (entre otros, David Ricardo, Adam Smith y Jean Charles de Sismondi, y, según parece, especialmente Ricardo). El valor económico es el valor que tiene, o que se supone que tiene, una mercancía. Hay dos tipos de valores: el valor de uso y el valor de cambio. El valor de uso es el que tiene una mercancía para su poseedor. Como diversos poseedores de una mercancía pueden derivar de ella muy diversas satisfacciones (y hasta un solo poseedor puede derivar muy diversas satisfacciones de una misma mercancía en diferentes momentos o circunstancias), se considera que el valor de uso es "subjetivo". El valor de cambio es el que tiene una mercancía con respecto a otras mercancías — lo que tal mercancía vale como "patrón" para cambiar otras por ella. Marx se interesó especialmente por el valor de cambio, aun cuando reconoció que los dos mencionados tipos de valores no son independientes entre sí, ya que nada tendría valor de cambio si no se considerara algún valor de uso, y al mismo tiempo nada que tenga valor de uso, en una economía razonablemente desarrollada, deja de tener algún valor de cambio. Ahora bien, si consideramos primariamente el valor de cambio, veremos que hay varias clases del mismo. En especial se destacan dos clases de valor de cambio —o, en el lenguaje de Marx, simplemente valor (*Wert*)—: el valor natural (con su "precio natural (llamado también por Marx "real") "precio de mercado"). El valor natural (llamado también por Marx "real") es un "valor normal" o "valor permanente" (o, más exactamente, "más permanente"). Las diferencias (en más o en menos) con respecto al valor natural, real o "normal" son causadas por la llamada "ley de la oferta y de la demanda"; cuando hay equilibrio de oferta y demanda el valor de mercado coincide con el valor "real".

Ahora bien, se trata de saber cuál es la base del valor real de una mercancía. Según Marx (y también otros economistas) es el trabajo —el esfuerzo muscular o mental, o ambos— requeridos para producirla. Este trabajo se determina, o puede en principio determinarse, por el tiempo pasado en la producción de la mercancía. En palabras del propio Marx, el valor de una mercancía es "la forma objetiva del trabajo social gastado en producción", y la cantidad de valor de la mercancía equivale a "la cantidad de trabajo contenido en ella". En suma, el valor de una mercancía es "una cristalización del trabajo social". Se trata, bien entendido, del trabajo en todas las fases del proceso de la producción. Se trata también del trabajo en cuanto que se hace necesario socialmente —en una determinada sociedad, con sus propias condiciones y su propia fase de desarrollo— para producir una mercancía determinada. Y el precio de una mercancía es la cifra que se asigna a ella correspondiente a su valor en el sentido indicado.

A la teoría marxista del valor se añade una teoría de los salarios. Grosso *modo*, consiste en mantener que el salario es el precio que se paga por "la capacidad de trabajo" — que llamaremos ahora "poder de trabajo". Este poder de trabajo se convierte en una mercancía que adquiere un valor de cambio. Lo que tiene tal valor de cambio es el poder de trabajo del trabajador, no el trabajo mismo, si bien este último sirve para medir el valor de dicho poder, y es el que obtiene el empresario al adquirir el poder de trabajo. Hay también un salario normal y un salario determinado por el mercado. Asimismo, el poder de trabajo no es simplemente un poder individual, sino que está determinado por el tiempo de labor requerido en una sociedad determinada en un estado dado de su evolución económica. Ahora bien, teniendo en cuenta las dos teorías —la del valor de una mercancía y la de los salarios— Marx procede a desarrollar su teoría de la plusvalía. El tiempo de trabajo necesario —en una determinada sociedad— fija el valor del poder de trabajo. Cuando el trabajador produce un valor que es superior al que recibe en compensación como salario, se produce un "plus de valor", es decir, tiene lugar la "plusvalía". Marx supone que en la sociedad capitalista tiene que producirse necesariamente una plusvalía, ya que, entre otras razones, el sistema impide que los salarios sean superiores a lo que llama "nivel de subsistencia". No se trata para Marx del resultado de una acción individual, o inclusive de ciertos grupos, que atienden únicamente a sus propios intereses, sino que la plusvalía es una consecuencia de la estructura económica de la sociedad capitalista. La teoría de la plusvalía explica para Marx el proceso de la acumulación del capital, fundado en la explotación del poder de trabajo.

El contenido filosófico —o, más exactamente, antropológico-filosófico— ofrecido por la teoría marxista de la plusvalía surge especialmente al tenerse en cuenta que para Marx el hombre es fundamentalmente *homo oeconomicus*, es decir, que toda la vida social, política e intelectual está determinada por "el modo de producción de los medios materiales de existencia". Por tanto, lo que tiene lugar en la existencia económica tiene lugar en la sociedad y en los hombres que la forman. Puede entonces comprenderse que para Marx la "venta del poder de trabajo", esto es, la conversión de este poder en una mercancía que posee un valor de cambio en el mercado, representa no propiamente, o cuando menos no sólo, una "desventaja económica", sino una verdadera enajenación (VÉASE) del trabajador. En otros términos, el trabajador no posee los frutos de su poder de trabajo y, con ello, no es "libre" — no es "él mismo", sino (cuando menos en parte) un "objeto". Se ve de este modo la estrecha relación entre proceso económico y tipo de sociedad económica y los fenómenos de la enajenación, "cosificación" y la posibilidad según Marx de que en una sociedad sin clases se efectúe una "apropiación" que es a la vez "económica" y existencial".

PLUTARCO (*ca.* 45-125) de Queronea, que unió a su actividad literaria una considerable actividad política, se inclinó decididamente, desde el punto de vista filosófico, al platonismo, al cual consideró en un sentido religioso como la base racio-

nal de las creencias mitológicas de los griegos. Tal coincidencia no la encontró Plutarco ni en los estoicos ni en los epicúreos, contra los cuales se dirigió en varias ocasiones; las doctrinas de unos y otros eran para él falsas interpretaciones de la verdad religiosa y, lo que es peor, una confusión de esta verdad con creencias que, aunque parecen muy próximas, se hallan de ella a una distancia infinita. La conversión de los dioses en fuerzas naturales, en héroes o en mitos era para Plutarcc la consecuencia de una desconfianza que destruye, al tiempo que la vieja religión, la vieja patria y la antigua moral. Sin embargo, el combate contra los estoicos y epicúreos no significa que ellos dejaran de influir en la obra de Plutarco, que es más bien un conjunto ecléctico formado, ciertamente, en su base principal por el platonismo, pero acogiendo asimismo numerosos elementos estoicos, de los diferentes períodos de la Academia y aun del escepticismo y, desde luego, del aristotelismo. Mas todo ello se halla unido en la raíz de una creencia renovada, de un restablecimiento de las tradiciones que es a la vez una purificación, puesto que Plutarco se esforzaba ante todo por excluir de los dioses y especialmente del dios supremo, del Bien que es causa de los bienes, todo lo sensible, todo lo que pudiera convertirse en causa del más insignificante mal.

He aquí las obras más propiamente filosóficas de Plutarco (según la clasificación de Ueberweg-Praechter, I): obras de exégesis platónica (como las Πλατωνικὰ ζητήματα, *Quaestiones platonicae* y el tratado Περ! της ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας, *De animae procreatione in Timaeo*); obras polémicas contra los estoicos y los epicúreos (como el Περ! Στωικῶν ἐναντιομάτων, *De repugnantiis Stoicis*; el Περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν προς τοὺς Στωικούς, *De communibus notionibus adversus Stoicos*; el "Οτι οὐδὲ ζῆν εστίν ἡδέως κατ' 'Επίκουρον, *Ne suaviter quidem vivi posse secundum Epicurum*; el Πρὸς Κολώτην, *Adversus Colotes;* el Εἰ καλῶς εἴρηται τὸ Λάθε βιώσας, *De latenter vivendo*); obras varias (como el escrito Περὶ τοῦ ἐμφαινομένου προσώπου τω κύκλῳ της σελήνης, *De fade in orbe lunae;* el tratado Περὶ ψυχής, *De anima;* el Εἰ μέρος τὸ παθητικὸν της ἀνθρώπον ψυχῆς η δύναμις, *Quod in animo humano affectibus subjectum parsne sit eius an facultas;* el Πότερον ψυχῆς ἡ σώματος ἐπιθυμια καὶ λύπη, *Utrum animae an corporis sit libido et aegritudo*); los tratados éticos (como el "Οτι διδακτὸν ἡ αρετή, *Virtutem doceri posse*; el Περὶ τῆς ηθικής αρετής, *De virtute morali*; el Περὶ αρετής καὶ κακίας, *De virtute et vitio*; el Περὶ εὐθυμίας, *De tranquilitate animi*; el Εἰ αυτάρκης ἡ κακία προς κακοδαιμονίαν, An *vitiositas ad infelicitatem sufficit*; el Πότερον τὰ τῆς ψυχῆς ἢ τὰ τοῦ σώματος πάθη χείροντα, *Animine an corporis affectiones sint peiores*; el Πῶς ἄν τις αἴσθοιτο ἑαυτοῦ προκόπτοντος ἐπ'άρετή *De profectibus in virtute;* el Περὶ τύχης, *De fortuna;* el Περὶ ἀοργησίας, *De cohibendi ira;* el Περὶἀδολεσχίας, *De garrulitate*; el Περὶ πολυπραγμοσύνης, *De curiositate*; el Περὶ φιλοπλουτίας, *De cupiditate divitiarum*; el Περὶ δυσωπίας, *De vitiose pudore*; el Περὶ φθόνου καὶ μίσους, *De invidia et odio;* el Περὶ τοῦ εαυτον έπαινεϊν ἀνεπιφθόνως, *De se ipso citra invidiam laudando;* el Περὶ πολυφιλίας, *De amicorum multitudine*, etc.). A ello se agregan grupos de escritos sobre cuestiones políticas, sobre la vida familiar, sobre temas pedagógicos, los llamados escritos de consolación (como el Περὶ φυγῆς, *De exilio)* y los tratados religiosos (como el Περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ θείου βραδέως τιμωρουμένων, *De sera numinis vindicta;* el Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου, *De genio Sócrates;* el Περὶ 'Ισιδος καὶ 'Οσίριδος, *De Iside et Osiris*; el Περὶ δεισιδαιμονίας, *De superstitione*, etc.). Muchos de los escritos de Plutarco se conservan sólo fragmentariamente.

Léxico: D. A. Wyttenbach, *Lexicón Plutarcheum*, 2 vols., 1830, reimp., 1963.

Véase J. Oakesmith, *The Religion of Plutarch*, 1902. — R. Hirzel, *Plutarch*, 1912. — B. Latzarus, *Les idées religieuses de Plutarque*, 1920. — P. Thévenaz, *L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque*, 1938. — G. Spury, *La démonologie de Plutarque*, 1942. — R. Westman, *Plutarch. gegen Kolotes. Seine Schrift "Adversus Colotem" ah philosophiegeschichtliche Quelle*, 1955 [Acta Philosophica Fennica, 7].

PNEUMA. El vocablo πνεύμα πνέω = "soplar") significó "soplo", "aliento" y, más propiamente, "aire desplazado por la acción de soplar". Por extensión se le dieron otros varios significados: "fuerza vital", "aliento que anima los organismos (o la materia)", "espíritu", "actividad del espíritu", etc., etc., pasándose a menudo de lo corpóreo (pero sutil) a lo impalpable. Lo que podemos llamar "el concepto de pneuma" desempeñó un papel importante desde los orígenes de la filosofía griega. Algunos presocráticos habían supuesto que hay una substancia (el aire) que rodea y penetra el universo entero. Según Anaxímenes (Diels, 13, B 2), el aire rodea el universo del mismo modo que el alma (que es aire) mantiene la cohesión del organismo humano (y del animal). Empédocles consideraba que la substancia que llena el universo, al modo de un alma, es un "pneuma" que, aunque se traduce a menudo por "espíritu", tiene aquí un sentido a la vez psíquico, orgánico y material. Los estoicos —que tomaron prestado el concepto de pneuma, de Anaxímenes— consideraban que el pneuma está compuesto de aire (substancia fría) y fuego (substancia cálida); según los antiguos estoicos, el pneuma llena el cosmos y hace posible la cohesión de la materia por medio de su propiedad fundamental: la tensión (VÉASE). El pneuma es una substancia continua, cuyo movimiento no consiste en desplazamiento, sino en propagación de "estados" dentro de un "continuo". Muchas otras escuelas filosóficas griegas hicieron uso del concepto de pneuma, incluyendo las escuelas médicas hipocrática y la siciliana.

Según G. Verbeke, las distintas doctrinas relativas al pneuma pueden reducirse a cuatro puntos capitales, combinados en diversas proporciones según las varias escuelas. Por un lado, el pneuma puede referirse a algo divino, o a la divinidad. Luego, puede referirse al principio vital de los organismos, y más especialmente del hombre. En tercer lugar, puede denotar la inspiración de los profetas y adivinos. Finalmente, puede designar una fuerza divina otorgada a los hombres en vista de la conducta de la vida o con vistas a la realización de ciertos actos que van más allá de los poderes naturales *(op. cit.* en bibliografía, pág. 512).

La idea de pneuma como algo divino fue, según Verbeke, elaborada sobre todo por los estoicos (Cfr. *supra*). Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que en los estoicos, y especialmente en algunos de los viejos estoicos, "algo divino" era equiparado con "algo cósmico", es decir, con un "principio cósmico vital". De todos modos, la idea estoica del pneuma —lo que se llama su "pneumatología"— ejerció influencia sobre algunos autores cris-

tíanos, como Tatiano y Atenágoras, aunque éstos trataron de no confundir el pneuma como principio de vida, realidad inmanente, con el pneuma como principio divino, realidad trascendente. La idea de pneuma como principio vital de los seres vivos fue desarrollada sobre todo por varias escuelas médicas, especialmente la llamada "Escuela de Sicilia". Según la misma, el pneuma es un soplo localizado en el cuerpo vivo y que penetra todo el cuerpo. Por eso el pneuma se parece más a un "impulso" —o "centro de impulsos"— que a un "alma". Algunos estoicos siguieron ideas parecidas, pero sin abandonar la noción del pneuma como principio de cohesión del cosmos; lo que hicieron fue concebir los principios vitales individuales como parcelas del "fuego cósmico divino". Mucho se discutió entre los antiguos la cuestión de "dónde" está el pneuma. Se discutió asimismo la cuestión de si el pneuma es —en un sentido más "moderno" del término— más o menos "espiritual".

De los análisis y distinciones que se establecieron entre los griegos surgieron varias de las concepciones de autores cristianos, los cuales se interesan particularmente por el problema de la relación entre pneuma, cuerpo y alma. San Clemente de Alejandría y Orígenes —lo mismo que Filón de Alejandría— se esforzaron por distinguir entre diversas significaciones del pneuma, desde el pneuma inferior, el cuerpo pneumático y el pneuma corporal hasta el pneuma real y verdaderamente espiritual y, por lo tanto, inmaterial. El pneuma adivinatorio y profético fue tratado por los estoicos y por algunos autores neoplatónicos, los cuales difundieron la doctrina del pneuma mántico, considerado por algunos autores cristianos, como San Justino, como un ser personal. En cuanto al pneuma como fuerza divina, fue sobre todo una concepción defendida en los textos mágicos y en la teoría filónica del don pneumático. Ahora bien, la evolución de la pneumatología antigua tiene lugar, según Verbeke, entre los términos extremos de la materialización y de la espiritualización del pneuma, la cual solamente se realiza plenamente dentro del cristianismo, anticipado a lo sumo por algunas direcciones neoplatónicas y especialmente por las concepciones de Filón de Alejandría. Así, solamente la doctrina bíblica estaría en verdad en la base misma de la espiritualización de la doctrina del pneuma, ya explícita en la distinción paulina entre el ἄνθρωπος σαρκικός y el ἄνθρωπος πνευματικός, y en las frecuentes distinciones entre los hombres "materiales", "psíquicos" y "pneumáticos". El factor decisivo de la mencionada espiritualización y de la concepción trascendente del pneuma se halla, según Verbeke, en la religión judeo-cristiana y sólo accidentalmente en el neoplatonismo o en las direcciones más espiritualistas del estoicismo, y por eso "la religión judeo-cristiana debe ser considerada como el factor principal de la evolución de la pneumatología antigua en el sentido del esplritualismo, por haber aplicado el término 'pneuma' a la divinidad trascendente y al alma inmortal, lo que debía conducir lógicamente a la espiritualización de esta noción", en tanto que "el platonismo ha contribuido por su parte a esta misma evolución en un orden secundario en la medida en que ha ayudado a destacar y a precisar el espiritualismo latente de la pneumatología judeo-cristiana" *(op. cit.,* pág. 543).

Aunque en la época moderna el término 'pneuma' ha sido corrientemente empleado en el vocabulario teológico, especialmente con referencia al Ἅγιον Πνεῦμα, al Espíritu Santo, se ha hablado también de "penuma" como "espíritu" y como "alma", especialmente en cuanto objeto de la "psicología racional". Se han introducido al efecto términos como 'pneumática' y 'pneumatología' (así como 'pneumatismo'). Tratamos más detalladamente de los usos de estos vocablos en el artículo PNEUMÁTICA, PNEUMATOLOGÍA.

Hermann Siebeck, "Die Entwicklung der Lehre vom Geist (Pneuma) in der Wissenschaft des Alterturms" *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* (1880). — Id, íd., "Neue Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Geistesbegriffs", *Archiv für Geschichte der Philosophie,* XXVII. N. F. XX (1914), 1-16. — Werner Jaeger, "Das Pneuma im Lykeion", *Hermes,* XLVIII (1913), 29-74. — Hans Leisegang, *Der heilige Geist. Das Wesen und Werden der mystischintuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen.* I. Parte 1. *Die vorchristlichen Anschauungen und Lehren vom* πνεῦμα *und der mystisch-intuitiven Erkenntnis,* 1919. — Id., íd., *Pneuma Hagion. Der Ursprung des Geistesbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik,* 1922. — F. Rüsche, *Blut, Leben und Seele. Ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike, der Bibel und der alten Alexandrinischen Theologen,* 1930. — Id., íd., *Das Seelenpneuma. Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Pneumalehre,* 1933. — J. C. McKerrow, An *Introduction to Pneumatology,* 1932. — Gérard Verbeke, *L'Évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à Saint Augustin. Étude philosophique,* 1945. — A. Laurentin, *Le pneuma dans la doctrine de Philon,* 1952.

PNEUMÁTICA, PNEUMATOLOGÍA. En su *Lexicón philosophicum terminorum philosophis usitatorum* (1653), s.v. "Philosophia", J. Micraelius présenta a la *Philosophia theoretica* dividida en varias ramas. Una de ellas es la *Metaphysica.* Ésta tiene dos ramas: la *Ontologia* y la *Pneumatologia.* La *Pneumatología* se ocupa de "los espíritus" (*pneumata*) y se subdivide en tantas otras ramas como clases de espíritus hay. Según Micraelius, hay tres clases de espíritus: Dios, los ángeles, los hombres; por eso la *Pneumatologia* se subdivide en *Theologia, Angelographia* y *Psychologia.* Vemos aquí que, a diferencia de lo que ocurrió luego (Cfr. *infra*), la pneumatología no es equiparada simplemente a la psicología (o a lo que antes se llamaba así), sino que esta última es sólo una parte de la primera, la cual ocupa un rango muy elevado en la jerarquía de las ciencias. En su *Lexicón rationale* (título bajo cubierta: *Lexicón rationale sive Thesaurus philosophicus ordine alphabetico digestus)* [1962], nueva ed. (1713), Stephanus Chauvinus (Etienne Chauvin) habla de la *Pneumática* —que también se llama *Pneumatologia* o *Pneumatosophia*— y dice de ella que es "la ciencia que investiga la substancia espiritual, o mente, en cuanto tal". Esta disciplina estudia "la esencia, atributos y funciones de la mente" y trata en especial "de la mente divina, angélica y humana", por lo cual se divide asimismo en las tres ramas introducidas por Micraelius. Otros autores dividieron la *Philosophia theoretica* en *Ontosophia seu Metaphysica* (sobre el ente como en-

te), *Somantica seu Physica* (sobre los cuerpos) y *Pneumática* (sobre los espíritus). A veces se consideraba la *Anthropologia* como una "ciencia mixta" (de *Pneumática y Somantica*).

Los ejemplos anteriores pertenecen al siglo XVII (y comienzos del XVIII). Durante el siglo XVIII se habló también de "Pneumatología" y "Pneumática" (y, a veces, de "Pneumatosofía"), pero no siempre se definió del mismo modo o se clasificó de la misma manera indicados arriba. Así, por ejemplo, fue bastante corriente equiparar la *Pneumatologia* a la *Metaphysica.* Así lo vemos en Leibniz, al decir que en las Facultades de Filosofía se enseña la introducción a las ciencias y profesiones: "la historia y las artes de dicción y algunos rudimentos de la teología y de la jurisprudencia natural, independientes de las leyes divinas y humanas, bajo el nombre de Metafísica o Pneumática, de Moral y de Política, y, además, algo de Física a beneficio de los jóvenes médicos" (*Nouveaux Essais,* IV, 21). Así también en Wolff al hablar de ciencias *pneumaticae* como la "psicología" y la "teología" (*Philosophia rationalis,* § 79) y en d'Alembert *(Discours préliminaire* à la *Encyclopédie*). Jacob Bruckner incluyó en su *Historia critica philosophiae,* tomo IV (1744), un capítulo (III) titulado "De metaphysicae et pnevmatologiae mvtationibvs recentioribvs", en el cual hablaba de una *pnevmatologia specialis* cuyo objeto era el estudio de las substancias espirituales inmateriales existentes separadamente *(separatim).* Francis Hutchson escribió una *Synopsis Ontologiam et Pneumatologiam complectens* (1742, 6ª ed., 1774). Muchos autores llegaron a equiparar la pneumatología con la psicología en cuanto *psychologia rationalis.* Kant se opuso a este tipo de pneumatología o pneumática y a lo que llamó "el pneumatismo": "Debe observarse —escribió— que el paralogismo (v.) trascendental ha dado lugar a una apariencia meramente unilateral en su relación con la idea del sujeto en nuestro pensamiento, y que los conceptos de razón no proporcionan la menor apariencia en favor de la afirmación opuesta. La ventaja de ello se encuentra del lado del pneumatismo, aun cuando éste, no obstante toda la apariencia favorable, no pueda negar su pecado original: el de resolverse en humareda cuando se somete a la prueba de fuego de la crítica" *(K. r. V.,* A 406 / B 433). Por otro lado, "lo mismo que la teología no puede convertirse nunca en teosofía, tampoco la *psicología* racional podrá nunca convertirse en *pneumatología* como una ciencia que amplía nuestro conocimiento..." (*K. d. U.,* $ 89). En este último caso, la pneumatología es considerada no como "pneumatismo", sino como una especie de "antropología del sentido interno" *(loc. cit.).*

Entre autores más recientes que han hablado de una pneumatología, destacamos a Class (v.) y a Spann (v.). El primero desarrolló una pneumatología que, al decir de Heimsoeth *(Metaphysik der Neuzeit,* 1928; en trad. esp.: *La metafísica moderna,* 1932, pág. 327), "parte del hecho de la realidad histórico-espiritual; aquí inicia sus investigaciones y la estructura ontológica del espíritu". Por consiguiente, la pneumatología de Class presupone una descripción de los fenómenos espirituales previa a toda construcción sistemática. En cuanto a Spann, considera la pneumatología como una descripción y una teoría metafísica del espíritu.

El término 'pneumatología' y el adjetivo 'pneumático' han caído en desuso en la literatura filosófica, pero, una vez precisada su significación, podrían ser empleados por autores que han elaborado la teoría del espíritu (véase ESPÍRITU, ESPIRITUAL) a base de una distinción entre "espíritu" (especialmente como "espíritu objetivo") y actividad psíquica.

PODER. Véase POTENCIA.

POESÍA, POÉTICA. En el artículo OBRA LITERARIA nos hemos ocupado del problema de la naturaleza del lenguaje artístico y del lenguaje literario en relación con otros tipos de lenguaje, especialmente el llamado "lenguaje científico". Ejemplo eminente de lenguaje artístico y lenguaje literario es el lenguaje poético — al cual nos hemos referido específicamente en dicho artículo. Éste puede considerarse, por tanto, también como un artículo sobre la noción de poesía y, en general, sobre la poética.

Sin embargo, procederemos a complementar el análisis de la poesía y la poética (así como de "lo poético") con algunas indicaciones relativas al significado y uso del vocablo 'poesía' (y, por lo tanto, de algunos de sus derivados) en algunos filósofos y, por lo pronto, en varios pensadores griegos.

El verbo ποιέω (infinitivo, ποιεῖν significó originariamente "hacer", "fabricar", "producir". En este sentido podría usarse el término 'poética' para designar la doctrina relativa a todo hacer — a diferencia, por ejemplo, de 'noética', que puede designar la doctrina relativa a todo pensar, doctrina del pensamiento o de la inteligencia. Encontramos tal uso en Eugenio d'Ors, al hablar de la diferencia entre "poética", "patética" y "dialéctica". Sin embargo, ποιεῖν significó muy pronto, entre otras cosas (Cfr. sobre este punto Emilio Lledó Iñigo, *op. cit.* en bibliografía, págs. 15 y sigs.), "crear" y luego "representar algo o representar a alguien (artísticamente)". Más específicamente, ποιεῖν significó "crear algo con la palabra": lo así creado es el ποίημα, "el poema". El acto o proceso de tal creación es la ποίησις, "la poesía" — que a veces designó el conjunto de una obra poética, a diferencia del "poema", que designaba parte de tal obra *(op. cit.,* pág. 39).

En un sentido aproximado al que tiene hoy 'poesía', pero hundiendo probablemente sus raíces en más rico terreno semántico, trataron de poetizar, de la poesía y de lo poético con singular detalle Platón y Aristóteles. Las ideas de Platón sobre la poesía (y sobre los poetas) son variadas y complejas. Por un lado, Platón quería expulsar a los poetas de la "República" por "mentirosos". Por otro lado, reconocía que la poesía es una locura (VÉASE), pero locura "divina", θεία μοίρα; el poeta es, o puede llegar a ser, un "ser con alas", inspirado por la divinidad. En este último caso la capacidad de poetizar es realmente una "gracia", un "don". Platón habla también de "poesía" como de "una actividad creadora en general" *(op. cit.,* págs. 84 y sigs.). Es difícil religar todos estos conceptos platónicos, pero puede intentarse poniendo de relieve que en todos, o casi todos los casos, la poesía es, o debe ser, para Platón, una imitación (VÉASE), μίμησις siempre que ésta sea entendida como participación en lo "verdaderamente real", en el "mundo de las ideas". La poesía puede ser con ello una especie de sabiduría, pero a diferencia de la estricta sabiduría de la doctrina de las ideas, la poesía es una sabiduría

por así decirlo representativa; según Platón ha dicho con respecto a lo bello, la poesía, como lo bello, es algo que está de algún modo cargado con lo sensible, bien que con lo sensible en cuanto pueda "transparecer", "translucir" o "rehuir" a través de él lo inteligible. Cuando la poesía no es lo que debe ser, es porque "los poetas no han sabido elegir el objeto propio para la imitación". Puede, pues, distinguirse, entre los "buenos poetas", los que saben elegir tal objeto y ejercen una función adecuada dentro de la comunidad o Estado-Ciudad, y los "malos poetas", los "mentirosos", que son aquellos a quienes Platón se propone expulsar de la "Ciudad ideal".

Aristóteles trató de la poesía y de sus diversas formas en la Poética, la cual no es propiamente una filosofía de la poesía, ni tampoco un *ars poética,* sino más bien un "tratado de la poesía". Según Aristóteles, todas las formas poéticas —épica, tragedia, comedia, ditirambo— son "modos de imitación" *(Poet.,* 1, 1447 a 15), pero difieren entre sí en tres respectos: el medio, los objetos y la manera de imitación. Los objetos de imitación son acciones humanas y los agentes de estas acciones deben ser representados o mejor de lo que son en la vida real, o peor de lo que son en la vida real, o tal como son en la vida real. La tragedia (VÉASE) y la comedia pueden ser definidas en este respecto como formas de poesía que representan a los hombres y sus acciones como respectivamente mejores y peores de lo que son. El "poeta" hace lo mismo que todo "imitador", es decir, representar a los hombres y a sus acciones en alguna de las formas indicadas, pero a diferencia de otros "imitadores" (como el pintor o el músico) usa como medio el lenguaje *(op. cit.,* 25, 1460 b 5-10). Así, la poesía puede ser definida, en general, como "imitación" (representación) de las acciones humanas por medio del lenguaje.

Estas y otras ideas aristotélicas sobre la poesía fueron enormemente influyentes en lo que se llama "la historia de la poética". No es este el lugar de bosquejar esta historia, por haber en ella mucho que no es propiamente filosófico. Desde el punto de vista filosófico, sin embargo, es interesante hacer constar que el modo de concebir la poesía ha cambiado grandemente según se haya subrayado, como Aristóteles, "lo representativo" o según se haya subrayado, como ha ocurrido posteriormente, "lo expresivo", "lo simbólico", etc. Grandes diferencias ha habido en lo que se ha llamado "concepción romántica" a diferencia de la "concepción clásica" de la poesía, entre la insistencia en la belleza y la insistencia en la sublimidad, entre la importancia dada a la forma y al "contenido", etc., etc. Ha habido asimismo grandes diferencias en las ideas acerca de la "posición" de la poesía en las demás artes. Una importante cuestión, desde el ángulo filosófico, ha sido la que se ha planteado con respecto a la llamada "sabiduría poética", de la que habló por vez primera ampliamente Vico y que consideró como "la sabiduría primitiva". El problema de la "sabiduría poética" está estrechamente relacionado con la cuestión de "la relación entre filosofía y poesía". Lo que hemos dicho al respecto en Obra literaria (v.) bastará para nuestro propósito en la presente obra. Nos limitaremos a indicar aquí, en forma harto esquemática, que entre las posiciones adoptadas al respecto hay dos radicalmente opuestas: una, según la cual poesía y filosofía no tienen ninguna relación, excepto el ser ambas aspectos de la cultura misma; otra, según la cual la poesía (o, si se quiere, el lenguaje poético) es la forma más elevada y a la vez más fundamental del "hablar". Esta última opinión ha sido defendida, entre otros, por Heidegger, el cual considera la poesía o, si se quiere, el "poetizar", no como el manejo de un lenguaje, sino como el fundamento de todo lenguaje, el cual se da, a su entender, dentro del ámbito del "poetizar".

POINCARÉ (HENRI) (1854-1912) nació en Nancy y cursó sus estudios en la Escuela Politécnica, en la Escuela Superior Nacional de Minas y en la Sorbona. Encargado de curso en Caen, fue luego llamado a París como "maestro de conferencias" y en 1886 fue nombrado profesor de física matemática y cálculo de probabilidades en la Facultad de Ciencias de la Universidad de París. Dio cursos asimismo en la Escuela Politécnica.

Poincaré perteneció a la corriente llamada en Francia "la crítica de la ciencia", cuya doble inspiración criticista y "pragmatista" puede ser comprendida en función del supuesto fundamental de toda su obra: el de que las proposiciones científicas no son reproducciones fieles de una realidad ni tampoco la constituyen trascendentalmente, sino que la "regulan". De aquí a la afirmación de la espontaneidad creadora del espíritu no hay muchas veces sino un paso. La vacilación entre esta afirmación de espontaneidad creadora y la tesis de que las proposiciones científicas son convenciones bien fundadas fue característica de toda la meditación de Poincaré sobre la estructura de las ciencias físicas y matemáticas. Por un lado, Poincaré defendió la hipótesis y rechazó el atenerse a la experiencia bruta. Por otro lado, sostuvo que estas hipótesis no eran tampoco elementos constitutivos de lo real. En todo caso, subrayó continuamente que la misma forma mental del científico es determinante para la estructura de la ciencia; no es lo mismo, en efecto, la ciencia resultante de una mente con propensión analítica que la procedente de una mente con orientación sintética. La serie de convenciones necesarias para la constitución del saber científico puede hacer suponer entonces que la orientación pragmatista predominó en Poincaré sobre todas las otras. Sin embargo, la ciencia no es tampoco una pura arbitrariedad: la convención debe corresponder a algo real. Pero como el paso a la realidad misma implicaría una ontología que Poincaré evitó tanto como el puro empirismo, resulta que el único criterio de la ciencia es, en última instancia, la constitución misma, en cierto modo trascendental, del espíritu universal. Un idealismo de tipo platónico-matematizante —alejado de todo pragmatismo y de todo nominalismo, pero aprovechándose al mismo tiempo de ellos en la investigación particular— podría estar, pues, en la base del pensamiento de Poincaré si éste hubiese llevado a sus últimas consecuencias los supuestos ontológicos de su filosofía de la ciencia. Pero este idealismo no se convirtió jamás en un puro idealismo lógico, pues Poincaré subrayó dondequiera la importancia decisiva que tiene para la constitución del saber científico la intuición como único modo de "llenar" el sistema de símbolos con que se expresa científicamente lo real.

Obras filosóficas principales: *La*

Science et l'Hypothèse, 1902 (trad. esp., *La ciencia y la hipótesis,* 1907). — *La Valeur de la Science,* 1905 (trad. esp., *El valor de la ciencia,* 1906). — *Science et Méthode,* 1909 (trad. esp., *La ciencia y el método,* 1910). — *Dernières pensées,* 1913 [póstuma]. — Hay trad. esp. de todas ellas. — Edición de obras completas: *Oeuvres de Henri Poincaré,* I, 1928; II, 1916; III, 1934; V, 1950. — Véase Dr. Toulouse, *Henri Poincaré,* 1910. — R. Berthelot, Un *Romantisme utilitaire. Étude sur le mouvement pragmatiste,* 3 vols., 1913 (tomo I: *Le pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré,* 1911). — V. R. Hemar, *H. Poincaré,* 1914. — Vito Volterra, J. Hadamard, Paul Langevin, P. Boutroux, *Henri Poincaré. L'oeuvre scientifique et l'oeuvre philosophique,* XXI (1913), 585-718 (los trabajos de Hadamard y Langevin fueron ya publicados, junto con otros de L. Brunschvicg y A. Lebeuf, en el número especial de la *Revue de Métaphysique et de morale* [1913], dedicado *A* Poincaré). — Louis Rougier, *La philosophie géométrique de Henri Poincaré,* 1920. — P. Appell, *H. Poincaré,* 1925. — T. Dantzig, *H. Poincaré. Critic of Crisis. Reflections on His Univers of Discourse,* 1954. — A. Bellivier, *H. P. ou la vocation souveraine,* 1956. — Bibliografía en E. Lebon, *H. Poincaré. Biographie, bibliographie analytique des écrits,* 1909.

POIRET (PIERRE) (1646-1719) nació en Metz. En sus *Cogitaciones rationales* (véase bibliografía) Poiret presentó y difundió ideas cartesianas. A este aspecto del pensamiento y obra de Poiret se refirió Leibniz cuando en la *Monadología,* § 46, escribió que las verdades eternas no son arbitrarias y sólo dependientes de la voluntad de Dios, "como Descartes y luego Monsieur Poiret parecen haber creído", así como cuando en una carta a Louis Bourguet (1678-1742), de diciembre de 1714, se oponía a las opiniones de este acerca de las acciones de Dios y de las criaturas inteligentes y decía que tales opiniones eran resultado "de la lectura de Monsieur Poiret". Sin embargo, el cartesianismo de Poiret fue de escasa duración. Influido por Antoinette Bourignon, Poiret se inclinó hacia la mística, y especialmente hacia las doctrinas de Jakob Böhme, a quien resumió, expuso y defendió en su *Idea theologiae christianae* (véase bibliografía). Las opiniones místicas de Poiret fueron expresadas sobre todo en su larga obra sobre "la economía divina", en la cual aspiraba a poner en claro por qué el hombre fue creado, por qué sucumbió al pecado y por qué, y cómo, fue salvado por la Encarnación.

Obras: *Cogitationes rationales de Deo, anima ac malo,* 1677, otra ed., 1685; hay reimp. de esta última, con introducción de Martin Schmidt, 1964. — *Idea theologiae christianae juxta principia Jacobi Bohemi philosophi teutonici brevis et methodica,* 1687. — *L'économie divine, ou système universel et demonstré des oeuvres et des desseins de Dieu envers les hommes,* 7 partes, 1687, reimp. en 3 vols., 1964. Los títulos de estas partes son: I. *L'oeconomie de la création de l'homme* I; II. *ibid.,* 2; III. *L'oeconomie du péché;* IV. *L'oeconomie du rétablissement de l'homme avant l'incarnation de Jésus-Christ;* V. *L'oeconomie du rétablissement de l'homme après l'incarnation de Jésus-Christ;* VI. *L'oeconomie de la coopération de l'homme avec l'opération de Dieu;* VII. *L'oeconomie de la providence universelle pour le salut de tous les hommes.* — *De eruditione triplici solida superficiaria et falsa libri tres,* 1707, reimp., 1964. — *Vera et cognita omnium prima sive natura idearum,* 1707, reimp., 1964. — *Opéra posthuma,* 1721.

Véase J. W. Fleischer, *P. P. als Philosoph,* 1894. — Walter Jüngst, *Das Problem von Glauben und Wissen bei Malebranche und P.,* 1912 (Dis.). — Max Wieser, *P. P.,* 1932 [Mystiker des Abendlandes, 2].

POLARIDAD. Por analogía con los polos (Norte y Sur) que están opuestos entre sí, pero están relacionados —o, si se quiere, están relacionados en la forma de la oposición, o de la contraposición—, se habla, o puede hablar, de polaridad para referirse a realidades, o a conceptos, o a doctrinas polarmentc relacionadas, es decir, contra-puestas. La idea de polaridad en varios sentidos de esta palabra es muy vieja en filosofía y, en rigor, es más antigua que la filosofía misma, como lo muestra el estar incorporada en muchos lenguajes. Desde el punto de vista de la especulación, ya sea filosófica, ya religiosa, ya filosófico-religiosa, se encuentran muchos ejemplos de polaridad en el pensamiento indio, egipcio, griego, etc. En algunos casos, la idea de polaridad aparece bajo la forma de un dualismo (VÉASE); entonces los "polos" (reales, conceptuales o doctrinales) se presentan separados e incompatibles entre sí, y hasta cada uno de ellos definible por exclusión del contrapuesto, o de las propiedades del contrapuesto. En otros casos, los "polos" (reales, conceptuales o doctrinales) se presentan como opuestos y en conflicto, pero, como diría Unamuno, "abrazándose" en la oposición y en el conflicto.

Sería muy largo dar una reseña, siquiera sumaria, de las distintas nociones de polaridad que se han manifestado en la historia de la filosofía, sobre todo si incluyéramos no sólo la noción de polaridad como noción central o por lo menos muy destacada, sino también las diversas maneras en que se han presentado conceptos como "polos", con frecuencia complementarios. En este último caso, en efecto, habría que reseñar gran parte de los conceptos filosóficos que, como Acto y Potencia, Forma y Materia, Realidad e Idealidad, Existencia y Esencia, etc., etc., aparecen en formas "polares" o "cuasi-polares". Que la noción en cuestión opera con frecuencia en diversos sistemas filosóficos, puede verse fácilmente en los artículos sobre filósofos; que opera con frecuencia en conceptos, o también en doctrinas, puede verse en muchos de los conceptos tratados en la presente obra. Además, es fácil ver que ciertas tendencias filosóficas han consistido en descubrir una armonía entre "polos" o en buscar una "síntesis", una "oposición de los contrarios" —como en Nicolás de Cusa, Hegel y otros muchos—, etc., etc. (véase CONTRADICCIÓN). Nos confinaremos en este artículo a referirnos a algunas doctrinas filosóficas más recientes en las cuales no solamente la polaridad es manejada, sino también tratada como problema especial, con particular insistencia en algunas doctrinas en las cuales se ha hecho específicamente uso no sólo del concepto de polaridad, sino también del término 'polaridad'.

Ello ocurre en Wilmon Henry Sheldon (v.), el cual ha desarrollado una "filosofía de la polaridad" de la que hemos hablado en el artículo referido. Sheldon pone de relieve que la simple observación cotidiana nos pone en presencia de múltiples ejemplos en los cuales hay opuestos que cooperan y soporte mutuo de movimientos alternados — como se advierte ya en el andar del hombre, el cual no es posible sin dos "polos": el pie derecho y el izquierdo. Este y otros ejemplos apuntan a lo que Sheldon llama "principio de polaridad", el cual se

manifiesta, entre otros modos, por medio de la tensión, en la cual no parece haber movimiento simplemente porque dos movimientos opuestos se han neutralizado. Este principio es, sin embargo, insuficiente, y hay que agregarle el "principio del proceso", el cual consiste en el movimiento por el cual se contraponen los "polos" — así, en el ejemplo del andar humano, el pie derecho y el izquierdo son "polos" a los que se agregan los "polos" de la pérdida de equilibrio *y* restablecimiento del equilibrio, y en la contraposición de estos dos pares de "polos" se produce el "proceso", es decir, el movimiento que es el andar. Ejemplos —más filosóficos— de polaridad son para Sheldon los "polos" "cuerpo-alma", "uno-muchos", "estructura-función". "Pero la polaridad no se limita a ellos. Impregna por completo las regiones dentro de cada uno; se halla en la estructura y comportamiento del átomo, de la célula viva, de la planta y del animal, del propio intelecto humano, del lenguaje, etc."

Morris Raphaël Cohen (v.) ha hablado asimismo de un "principio de polaridad" como principio de subordinación recíproca de determinaciones opuestas (acción y reacción; fuerza y resistencia; autosacrificio y auto-realización, etc.). Según hemos visto en el artículo sobre dicho autor, no se trata ni de una dialéctica de los conceptos al modo hegeliano, ni tampoco de un eclecticismo o "armonismo", sino más bien de una especie de complementaridad.

Filosofías explícitamente fundadas en la idea de la polaridad han defendido también autores como J. W. Buckham, Archie J. Bahm, Heinrich Blendinger, Louis William Norris, Amadeo de Silva-Tarouca (véanse algunos de los escritos de estos autores en la bibliografía). No todos ellos entienden la noción de polaridad del mismo modo ni todos se refieren al mismo tipo de polaridades. Así, por ejemplo, algunos destacan el concepto de polaridad como base de un método usualmente de tipo dialéctico (Buckham); otros se interesan por las categorías generales de la polaridad —categorías como las de "oposición", "eomplementaridad" y "tensión" con varias subcategorías—, así como por el examen de distintas formas de "polarismo" — monopolarismo; heteropolarismo; dualismo; "aspectismo" (Bahm); otros se interesan por la polaridad como ley universal (Blendinger) — un concepto de la polaridad o, mejor dicho, de la función que ejerce la polaridad muy semejante al que había defendido Gabriel Tarde (v.); otros destacan la polaridad en los valores (Norris), correspondiendo a una de las características más umversalmente reconocidas del valor (v.); otros se refieren especialmente a la polaridad de la conciencia con la realidad (Amadeo de Silva-Tarouca [véase ONTOFENOMENOLOGÍA]). Hay autores que no han usado, o cuando menos no han usado como concepto central, el de polaridad, pero que han introducido de algún modo la polaridad en el pensamiento. Un ejemplo destacado es el de Unamuno; otro ejemplo puede ser el de Whitehead al proclamar que todos los "opuestos" son "elementos en la naturaleza de las cosas"; otro es el de Erich Przywara (v.), especialmente en su doctrina de la analogía y en su tesis de que hay una máxima desemejanza en la semejanza.

Como se ve, aun confinándose a la filosofía contemporánea son muy diversas las doctrinas que se apoyan en el concepto de polaridad. La diversidad sería todavía mayor si incluyéramos en los tipos de pensamiento fundados en la polaridad nociones como la de eomplementaridad a la que nos hemos referido en otro artículo (véase COMPLEMENTARIDAD [PRINCIPIO DE], o ideas como la de "integración", de que hemos tratado asimismo en otro artículo (véase INTEGRACIONISMO). Un examen adecuado de la noción de polaridad debería tener en cuenta la mayor cantidad posible de modos de usar esta noción. Pero una vez efectuado un inventario suficientemente detallado, habría que distinguir cuidadosamente entre la idea de polaridad como idea central y la misma idea como idea subordinada; entre las doctrinas que acentúan en la polaridad el conflicto y la tensión y las que destacan en ella la eomplementaridad o la armonía; entre "polaridad" y "oposición", "contraste", etc., etc. Sospechamos que uno de los resultados de este examen sería el revelar que el concepto de polaridad sin más resulta demasiado abstracto para caracterizar ningún método o ninguna doctrina, y que dicho concepto adquiere sentido solamente cuando se muestra de manera concreta cómo se supone que opera la polaridad. Véanse también CONTRADICCIÓN y OPOSICIÓN.

Mencionamos por orden cronológico algunos escritos en los que se trata del concepto de polaridad u otros conceptos muy afines al mismo; en la mayor parte de los casos se trata de escritos de autores a que nos hemos referido en el texto del artículo: Gabriel Tarde, *L'opposition universelle; essai d'une théorie des contraires,* 1897. — A. N. Whitehead, *Process and Reality,* 1929, especialmente Parte IV, ii, sección vi. — M. R. Cohen, *Reason and Nature,* 1931, nueva ed. por F. Cohen, 1953. — íd., íd., *An Introduction to Logic and Scientific Method,* 1934 [en colaboración con E. Nagel]. — Erich Przywara, *Analogia entis,* 1932. — C. K. Ogden, *Opposition. A Linguistic and Psychological Analysis,* 1932. — R. Heiss, *Die Logik dès Widerspruchs,* 1932. — W. H. Sheldon, *Process and Polarity,* 1944 [del mismo autor, la obra anterior: *Strife of Systems and Productive Duality,* 1918]. — J. W. Buckham, "Contrapletion: The Valúes of Synthetic Dialectic", *The Personalist,* XXVI (1945), 355-66. — E. A. Burtt, "The Problem of Philosophie Method", *The Philosophical Review,* LV (1946), 524-33. — Heinrich Blendinger, *Polarität als Weltgesetz,* 1947. — Archie J. Bahm, "Existence and Its Polarities", *The Journal of Philosophy,* XLVI (1949), 629-37. — íd., íd., "Polarity: A Descriptive Hypothesis", *Philosophy and Phenomenological Research,* XXI (1960-1961), 347-60. — íd., íd., "Theories of Polarity", *Darshana* [Moradabad, India], II (1962), 1-23. — Stéphane Lupasco, *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie (Prolégomènes à une science de la contradiction),* 1951. — íd., íd., *L'énergie et la matière vivante, antagonisme constructeur et logique de l'hétérogène,* 1962. — Richard McKeon, "Philosophy and Method", *The Journal of Philosophy,* XLVIII (1951), 653-82. — L. Büchler, *L'armonia dei contrari,* 1955. — Amadeo de Silva-Tarouca, *Philosophie der Polarität,* 1955. — Louis William Norris, *Polarity: A Philosophy of Tensions among Values,* 1956. — Gustav E. Müller, *The Interplay of Opposite». A Dialectical Ontology,* 1956. — George Spies, *The Gospel of Contradiction. A Treatise on the Polarity of Expérience,* 2* ed., 1960. — Paul Roubiczek, *Denken und Gegensätzen,* 1961.

Véanse también bibliografías de los artículos COMPLEMENTARIDAD (PRINCIPIOS DE), CONTRADICCIÓN, INTEGRACIONISMO, en algunos de los cuales

figuran, además, de nuevo varios de los escritos antes mencionados. Algunas de las obras mencionadas en el artículo PERIFILOSOFIA se refieren asimismo al concepto de polaridad, especialmente como método o "forma de pensar".

POLEMÓN nac. en Atenas, escolarca de la Academia platónica desde 314 a *ca.* 276 antes de J. C. se consagró sobre todo a investigaciones éticas, buscando cuáles son los bienes superiores. Éstos fueron encontrados por Polemón en el ejercicio de las virtudes, de tal suerte que pudieran conducir a una vida conforme a la Naturaleza. Por ello hay que aceptar todos los placeres —internos y externos— que proporcionan la felicidad. Pero como los placeres son diversos y diversas son también sus consecuencias, es necesario, según Polemón, proceder a una sabia combinación de ellos de acuerdo con las circunstancias.

Según Josef Zürcher, Polemón es el autor del *Corpus platonicum* tal como hoy es conocido (véase PLATÓN, *ad finem*; Cfr. J. Zürcher, Das *Corpus Academicum*, 1954).

Th. Gomperz, "Die herkulanische Biographie des Polemón", *Philosophische Aufsätze, E. Zeller gewidmet*, 1887.

POLISILOGISMO. Ver SILOGISMO.

POLÍSTRATO. Véase EPICÚREOS.

POLIVALENTE. Tanto la lógica tradicional como la mayor parte de las lógicas contemporáneas son bivalentes; ello quiere decir que se admiten sólo dos valores de verdad: 'es verdadero' (V) y 'es falso' (F). Pero los valores de verdad admitidos en un sistema lógico pueden ser más de dos. Cuando son tres, tenemos una lógica trivalente; cuando son cuatro, una lógica tetravalente, etc. En general, toda lógica en la cual los valores de verdad admitidos son más de dos recibe el nombre de *polivalente* (o *plurivalente*). Si el número de valores de verdad admitido es superior a dos, pero es finito, la lógica es finitamente polivalente; si el número de valores de verdad admitido es infinito, la lógica es infinitamente polivalente.

Las lógicas polivalentes han sido desarrolladas sobre todo durante el siglo xx. Se ha discutido a veces si hay precedentes de ellas en la antigüedad y en la edad media, y especialmente si hay precedentes en tales épocas de una lógica trivalente. Las opiniones de Aristóteles acerca de ciertas proposiciones relativas al futuro y el problema de los llamados "futuros contingentes" (véase FUTURO, FUTUROS) han llevado a algunos autores a estimar que el Estagirita había propuesto una lógica trivalente. Si ciertas proposiciones no son decididamente verdaderas o decididamente falsas (bien que, dadas dos de tales proposiciones, 'p' y 'q', resulta siempre que '$O\rho$ o q' es verdadero), parece que hay que concluir que son indeterminadas, o que poseen un distinto (tercer) valor de verdad entre lo verdadero y lo falso. Estimamos que con ello se llevan demasiado lejos las opiniones de Aristóteles.

Michalski ha sostenido la tesis de que Guillermo de Occam propuso una lógica trivalente cuando comentó *De int.*, 9, 18 a 33 - 19 b - 4, y en el libro III, cap. 30 de su *Summa lógica*. Esta opinión de Michalski ha sido examinada con detalle por Ph. Boehner. Según este último autor, es cierto que Occam (siguiendo a Aristóteles) mantiene que no es verdad que para toda proposición sobre futuros contingentes, si la afirmación de tal proposición es verdadera, la negación de la misma ha de ser falsa, y viceversa. Pero a diferencia de Aristóteles, Occam parece inclinarse a la tesis de que, dada una proposición que no sea ni verdadera ni falsa (una proposición "indeterminada" o, como la llama Boehner, "neutral"), resultan de ella consecuencias que solamente se entienden dentro del marco de una tabla de verdad para la lógica trivalente (Cfr. *infra* para dicha tabla de verdad). Así, si 'p' es N (neutral) y 'q' es N (neutral), el condicional '$p \supset q$' es verdadero. A la vez, si 'p' es N y 'q' es F (falso), el condicional '$p \supset q$' es N. Así, pues, Boehner sostiene que hay en Occam "ciertos elementos" de una lógica trivalente, pero que han sido desarrollados de un modo "primitivo y crudo" y no del modo claro que supone Michalski, para el cual Occam consideró que la teoría de un tercer valor que no fuese ni V (verdadero) ni F (falso) es "irrefutable". W. y M. Kneale estiman, por su lado, que "es un error decir...que la idea de una lógica trivalente fue introducida a la sazón por Occam" (para los escritos de los autores aquí citados, véase bibliografía).

En los años 1909, 1910, 1912 y siguientes el matemático ruso N. N. Vasilév, de la Universidad de Kazan, publicó varios artículos en los cuales propuso y desarrolló una lógica trivalente. La idea fundamental de Vasilév consistía en una transposición de la lógica de las normas seguidas por Lobachevski, que había sido profesor en la misma Universidad, para la fundamentación de su geometría no-euclidiana. Del mismo modo que Lobachevski desarrolló su geometría eliminando un postulado, el de las paralelas, Vasilév desarrolló su lógica trivalente, que llamaba "lógica no aristotélica" a base de la eliminación de la ley del tercio excluso. Pero los principales y más influyentes trabajos contemporáneos en lógicas polivalentes se deben a Jan Łukasiewicz, Emil L. Post y Alfred Tarski. En 1920 Lukasiewicz elaboró una lógica trivalente; en 1921, Emil Post presentó una lógica finitamente polivalente, con un número cualquiera, *n*, de valores de verdad superior a dos. Tarski y Lukasiewicz han elaborado lógicas infinitamente polivalentes. Trabajos complementarios y comentarios sobre todas estas lógicas se deben a varios otros autores, entre ellos H. Reichenbach, Z. Zawirksi, F. Waismann, J. B. Rosser y A. R. Turquette. A veces se equiparan las lógicas polivalentes, en particular la lógica trivalente, con la lógica intuicionista (véase INTUICIONISMO); cabe observar al respecto, sin embargo, que, a diferencia de la primera, la segunda de las citadas lógicas niega para ciertos enunciados cualquiera de los dos valores de verdad de la lógica bivalente, pero no introduce por ello un tercer valor de verdad. Los enunciados en cuestión carecen para la lógica intuicionista de valor de verdad.

Para comprender el mecanismo de las lógicas finitamente polivalentes, nos referiremos, por lo pronto, a la lógica trivalente. Tiene esta lógica tres valores de verdad. Cada uno de ellos puede ser designado mediante un signo: '0', '½', '1'; T, '2', '3', etc. Nosotros adoptaremos los números '1', '2' y '3'. T puede leerse: 'es verdadero'; '2' puede leerse: 'no es verdadero ni falso'; '3' puede leerse: 'es falso'. Dado un enunciado, 'p', no podremos, pues, decir (como ocurre en la lógica bivalente) que si tal enunciado es verdadero, su negación es falsa, y que si tal enunciado es

falso, su negación es verdadera. Las tablas de verdad (VÉASE) que hemos presentado en otra parte no pueden ser utilizadas para la lógica trivalente. Dados los valores de verdad '1', '2' y '3' para *'p'*, los valores de verdad para *'~p'* serán respectivamente '3', '2' y '1'. Formaremos, así, la siguiente tabla:

p	*~p*
1	3
2	2
3	1

En cuanto a las otras cinco conectivas sentenciales (véase CONECTIVA), he aquí la tabla de verdad general:

p	*q*	*p . q*	*p ∨ q*	*p ≠ q*	*p ⊃ q*	*p ≡ q*
1	1	1	1	3	1	1
2	1	2	1	2	1	2
3	1	3	1	1	1	3
1	2	2	1	2	2	2
2	2	2	2	3	1	1
3	2	3	2	2	1	2
1	3	3	1	1	3	3
2	3	3	2	2	2	2
3	3	3	3	3	1	1

Las columnas de referencia a la izquierda, que en la lógica bivalente (véase TABLAS DE VERDAD) tenían 4 líneas (2 × 2) para las conectivas binarias, tienen en la lógica trivalente 9 líneas (3 X 3). En la lógica trivalente tendrían 16 líneas (4 X 4); en la pentavalente, 23 líneas (5 X 5), etc. Adoptando la serie de los números naturales, desde '1' en adelante, para expresar los valores de verdad de lógicas de más de tres valores, tendremos para la lógica tetravalente los números '1', '2', '3', '4'; para la lógica pentavalente, los números '1', '2', '3', '4', '5', etc. En cuanto a la lectura de tales números, podemos adoptar, para la lógica tetravalente, los predicados 'es verdadero', 'es más verdadero que falso', 'es más falso que verdadero', 'es falso', correspondientes respectivamente a '1', '2', '3', '4'; para la lógica pentavalente, los predicados 'es verdadero', 'es más verdadero que falso', 'no es verdadero ni falso', 'es más falso que verdadero', 'es falso'.

Se han llevado a cabo intentos de relacionar las lógicas polivalentes con las lógicas probabilitarias. H. Reichenbach en particular ha insistido mucho en la formación de lógicas con escalas continuas de valores; estas lógicas resultan, a su entender, especialmente fecundas para ciertas partes de la ciencia. Cada valor de verdad es leído entonces como un cierto grado de probabilidad. Condición para la formación de tales lógicas es, según el mencionado autor, el desarrollo de una concepción de tipo extensional o métrico, fundada en la interpretación frecuencial (véase PROBABILIDAD), y el abandono de la concepción intensional y topológica. Contra ello ha sostenido Z. Zawirski que así como en la geometría el tratamiento métrico del espacio supone una topología del espacio, la interpretación métrica de dichas lógicas no hace en modo alguno superfluo un previo tratamiento topológico.

Algunos autores han puesto de relieve que las lógicas polivalentes (cuando menos las finitamente polivalentes) no son capaces de reproducir muchos de los matices de valores de verdad expresables en lenguaje ordinario (como 'casi', 'aproximadamente', 'más o menos', etc.). Otros autores, en cambio, manifiestan que justamente tales lógicas son adecuadas para reproducir los mencionados matices. Es lo que señala F. Waismann al declarar que cuando enunciamos expresiones en las que intervienen locuciones como 'más o menos', 'no enteramente así', etc., realizamos la transición a una lógica con una escala de valores de verdad graduados. En efecto, hay entonces la posibilidad de expresar múltiples "distancias" entre dos proposiciones. Las lógicas polivalentes serían entonces "lógicas alternativas", pues el lenguaje ordinario no contiene ningún sistema fijo de lógica: lo que llamamos *lógico* es siempre, para Waismann, "una idealización de las condiciones con las cuales nos encontramos dentro de un lenguaje dado".

J. Lukasiewicz, "O logice trójwartościowej", *Ruch filozoficzny*, V. (1920), 169-71. — Id., id., "Philosophiche Bemerkungen zu mehrwertigen Systemen des Aussagenkalküls", *Comptes rendus des séances de la Société des Sciences et des Lettres de Varsovie*, Classe III, vol. XXIII (1930), 51-77. — J. Lukasiewicz y A. Tarski, "Untersuchungen über den Aussagenkalkül", *ibid.*, Classe III, Vol. XXIII (1930), 1-21. — E. L. Post, "Introduction to a General Theory of Elementary Propositions" *Journal of Mathematics*, LXIII (1921), 163-85. — A. Tarski, "Wahrscheinlichkeitslehre und mehrwertige Logik", *Erkenntnis*, V (1935-1936), 174-75. — H. Reichenbach, *Wahrscheinlichkeitslehre*, 1935 (trad. inglesa, revisada y ampliada: *The Theory of Probability*, 1949). — W. M. Malisoff, "Meanings in Multi-valued Logics", *Erkenntnis*, VI (1936), 133-6. — Z. Zawirski, "Ueber das Verhältnis der mehrwertigen Logik zur Wahrscheinlichkeitsrechnung", *Studia philosophica, I* (1935), 407-42 (trad. alemana resumida de "Stosunek logiki wielowartościowej do rachunku prawdopodobieństwa", *Prace Komisji Filozoficznej Poznanskiego Towarzystwa Przyjaciol Nauk*, IV [1934], 155-240). — C. G. Hempel, "A Purely Topological Form of Non-Aristotelian Logic", *The Journal of Symbolic Logic*, II (1937), 97-112. — Anton Dumitriu, *Logica polivalenta*, 1943. — F. Waismann, "Are There Alternative Logics?", *Proceedings of the Aristotelian Society*, XLVI (1945-1946). — T. Ridder, "Sur quelques logiques multivalentes", *Proceedings of the Xth International Congress of Philosophy* (1948). — J. B. Rosser y A. R. Turquette, *Many-Valued Logics*, 1952. — Gr. C. Moisil, *Sur les idéaux des algebres Łukasiewicziennes trivalents*, 1960. — Id., id., *Sur la logique à trois valeurs de Łukasiewicz*, 1962. — A. R. Anderson, P. T. Geach, S. Halldén *et al.*, *Modal and Many-Valued Logics*, 1963 [Acta Philosophica Fennica, 16] [del "Coloquio sobre lógicas modales y polivalentes" celebrado en Helsinki (Helsingfors) del 23 al 26 de agosto de 1962].

Sobre la llamada "anticipación" por N. V. Vasilév de la lógica trivalente, véase George L. Kline, "N. V. Vasiliev and the Development of Many-Valued Logic", a aparecer en el *Bochenski Festschrift*, actualmente en prensa. — Entre los trabajos de autores soviéticos sobre lógicas polivalentes destacan los de A. A. Zinovév, de los que hay trad. al inglés en el volumen *Philosophical Problems of Many-Valued Logic*, ed. rev., trad. al inglés por G. Küng y D. D. Comey, 1963.

Sobre los "antecedentes" de la lógica trivalente en la antigüedad y en la Edad Media, véase la bibliografía del artículo FUTURO, FUTUROS. Además: C. Michalski, "Le problème de la volonté à Oxford et à Paris au XIVe siècle", *Studia Philosophica*, II (1937), 299. — Philotheus Boehner, O. F. M., parte III, titulada "Ockham and the Problem of a Three-Valued Logic") de su comentario a *The Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus of William Ockham, ed. Boehner*, 1945, págs. 58-88 [Franciscan Institute Publications, 2]. — William y Martha Kneale, *The Development of Logic*, 1962, págs. 238 y sigs.

POMPONAZZI (PIETRO) (Petrus Pomponatius) (1462-1524) nac. en Mantua, fue profesor en Padua (1488-1496 y 1499-1509), Ferrara (1496-1499 y 1509-1510) y Bolonia (1511-1525). En disputa con los averroístas (véase AVERROÍSMO) de la Escuela de Padua (véase PADUA [ESCUELA DE]), Pomponazzi defendió la interpretación alejandrista (véase ALEJANDRISMO) del aristotelismo, es decir, el uso de los comentarios de Alejandro de Afrodisia para la comprensión de las doctrinas aristotélicas. El centro de la controversia entre Pomponazzi y los averroístas lo constituyó el problema de la naturaleza del alma (racional) y de su destino después de la muerte del individuo. En oposición tanto al averroísmo como al tomismo, Pomponazzi sostuvo en su tratado *De immortalitate animae* que el alma intelectual, vinculada al alma sensitiva, es tan mortal como esta última, pero que ello no destruye el fundamento moral, que es autónomo, pues el ejercicio de la virtud es un bien suficiente por sí mismo. Pomponazzi se defendió contra las acusaciones de herejía sosteniendo la doctrina de la doble verdad que había puesto ya en circulación el averroísmo en su versión latina y afirmando que, a pesar de todo, el vulgo necesita la creencia en la inmortalidad para mantenerse en la obediencia, al revés del sabio, que hace el bien por el bien mismo. Las influencias estoicas y naturalistas se manifiestan en sus obras *De fato, libero arbitrio et de praedestinatione,* en donde pretende resolver la oposición entre el libre albedrío y el destino, y *De naturalium effectuumadmirandorum causis seu de incantationibus liber,* donde explica el milagro como un hecho puramente natural que puede conocerse y dominarse mediante una profundización, en las fuerzas ocultas de la Naturaleza.

El tratado *De immortalité animae* fue editado por vez primera en 1516 [reimp. por W. H. Hay II, 1938] (otras ediciones: 1524, 1634; 1791, ed. Bardili; 1954, ed. C. Morra). Sobre un manuscrito de P. relativo a la teoría de la inmortalidad, procedente del período de Padua, véase P. O. Kristeller en *Revue Internationale de Philosophie,* 16 (1951), 144-57. — La *Apologia* [contra el Cardenal Gaspar Contarion] fue editada en 1517. El *Defensorium* (contra Niphus) en 1519. El tratado *De fato, libero arbitrio, praedestinatione, providentia Dei libri quinque,* en 1520 (ed. R. Lemay, 1960 [Thesaurus Mundi, 7]). El *De naturalium effectuum admirandorum causis sive de incantationibus liber,* en 1556. El *De nutritione et augmentatione,* en 1521. Edición de obras en Basilea (1567). — Véase Francesco Florentino, *Pielro Pomponazzi. Studi storici sulla scuola bolognese e padovana,* 1868. — G. Spicker, *P. Pomponatius,* 1868 (Dis. inaug.). — Ludwig Muggenthaler, *P. Pomponatius,* 1868 (Dis. inaug.). — B. Podestà, *P. Pomponazzi,* 1868. — L. Ferri, *La psicologia di P. Pomponazzi,* 1877. — A. H. Douglas, *The Philosophy and Psychology of Pietro Pomponazzi,* ed. Ch. Douglas y R. P. Hardie, 1910, reimp., 1962. — E. Betzendörfer, *Die Lehre von der zweifachen Wahrheit bei P. Pomponazzis,* 1919 (Dis.). — C. Oliva, "Note sull'insegnamento di P. Pomponazzi", *Giornale crítico della filosofia italiana,* VII (1926), 83-103; 179-90; 254-75. — E. Weil, *Des Petrus Pomponatii Lehre von dem Menschen und von der Welt,* 1928 (Dis.). — G. Bianca, *P. e U problema délia personalità umana,* 1941. — John Hermán Randall, Jr., "The Place of P. in the Paduan Tradition", en Cap. II del tomo del mismo autor, *The School of Padua and the Emergence of Modern Science,* 1960.

PONER, POSICIÓN. En sentido primariamente lógico, "poner" equivole a "sentar" — una premisa, una hipótesis; y también, por extensión, una doctrina. Lo que se pone en el acto de poner, τίθημι, es la tesis, θέσις. Nos hemos referido a este punto con más detalle en el artículo TESIS, que puede consultarse para algunos de los sentidos básicos del concepto de "posición".

En dicho artículo nos referimos asimismo a la noción de tesis en autores como Kant y Hegel, pero reservamos el presente artículo para uno de los sentidos fundamentales del "poner" en dichos autores, así como en varios filósofos contemporáneos. Advertiremos que en este último caso se usa asimismo el vocablo 'tético' como equivalente a 'posicional' (o 'ponente'), de modo que el presente artículo es asimismo un complemento del artículo TESIS.

El concepto del "poner" y de "lo puesto" en Kant está estrechamente relacionado con el concepto del "dar" y de "lo dado" (véase DADO). En rigor, son conceptos complementarios, de tal suerte que, por ejemplo, lo puesto tiene sentido sólo en cuanto que está relacionado —en la forma de la contraposición— con lo dado, y viceversa. De un modo general, Kant entiende el "poner" *(Setzen)* como la actividad por medio de la cual se impone a lo dado *(Gegebene)* un orden — primero el orden de las puras intuiciones *a priori* del espacio y del tiempo, y luego los conceptos *a priori* del entendimiento o categorías. Más específicamente, el poner es la función del entendimiento (v.), o, mejor dicho, el entendimiento consiste, por así decirlo, en una función "ponente". Aunque Kant usa muy poco el citado término, la capa trascendental (v.) no podría entenderse sin el concepto de "posición" (*Setzung*). En efecto, la posición en este sentido equivale sobre todo a la "síntesis" —o a las diversas series de "síntesis"— sin la cual el conocimiento no sería posible. Una vez admitido esto, pueden darse diversas interpretaciones al acto de "poner" y a la "posición" dependiendo del modo como se entienda en cada caso la actividad trascendental.

Kant entiende asimismo la posición *(Setzung)* como la característica de la existencia. Por eso dice que "ser" no es un predicado real, sino "la posición de una cosa" o de ciertas determinaciones de la cosa (K. *r.* V., A 598 / 626). Ello quiere decir que la existencia es algo afirmado o reconocido como existente y no algo "deducido".

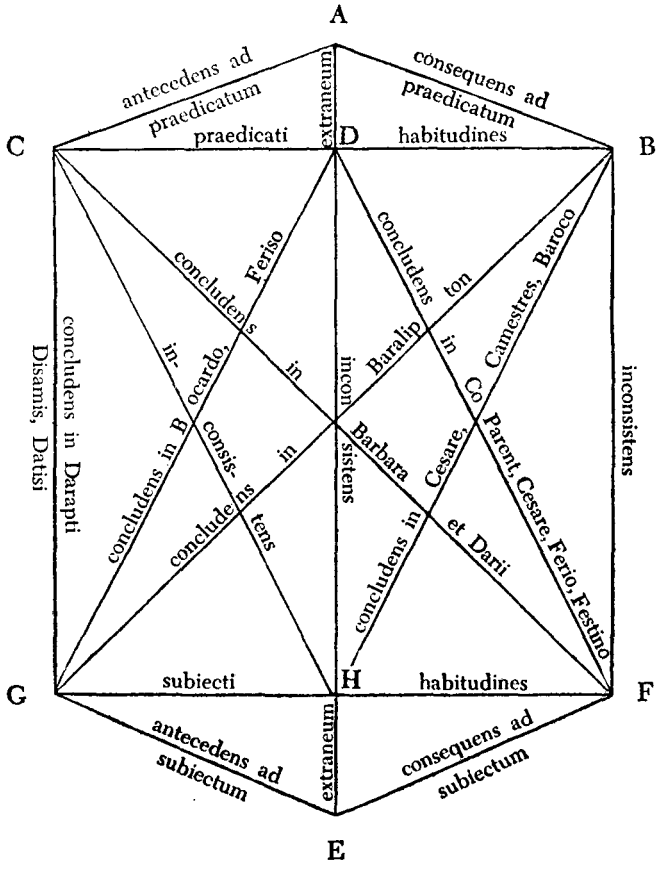
Importancia fundamental tiene el concepto de "poner" en Fichte. En principio, el sentido del "poner" en Fichte es análogo al anteriormente descrito en Kant. En efecto, "poner" quiere decir para Fichte primariamente "reconocer (como existente)". Ahora bien, la tendencia idealista de Fichte le hace considerar con frecuencia que el "poner" es básicamente "ponerse a sí mismo", es decir, "ponerse a sí mismo como existente", y que en ello consiste el Yo. En principio, este ponerse a sí mismo el Yo como existente no es distinto de la afirmación de que el Yo no puede no existir. Por tanto, no se trata, como a veces se supone, de postular un Yo que se pone a sí mismo y al ponerse a sí mismo pone el no-Yo y la limitación de sí mismo (véase No-Yo) como

si todo ello fuese un acto arbitrario. Según Fichte, no hay en este Yo que se pone a sí mismo y que "pone", además, el "mundo", ninguna arbitrariedad, porque es una necesidad. El Yo es necesariamente "auto-ponente" — lo que no impide, por lo demás, que esta "necesidad" sea su "libertad". Pero en el curso de su autoposición y de lo que podríamos llamar la "heteroposición", el Yo fichtiano intensifica, y hasta exacerba, su actividad, de suerte que puede considerarse el "poner" como un "producir" — se entiende, "producir existencia". En todo caso, la dialéctica del poner y del ser puesto desempeña un papel capital en Fichte y, en general, en el idealismo (pues también hay en Hegel las nociones del *Setzen y* del *Gesetzseyn*).

Husserl, en cambio, trata del poner como un acto "tético" (véase TESIS); se trata primariamente de un "poner la existencia" en actos de creencia y otros diversos "actos" (de la conciencia intencional). Este tipo de "posición" (de "poner" o "dejar sentado") es distinto de la afirmación, por cuanto la existencia queda todavía entre paréntesis. En todo caso, la posición de la esencia no implica, según Husserl, la posición de ninguna existencia individual. Puede decirse que, en general, el concepto de posición en Husserl es comprensible únicamente dentro del marco de la conciencia intencional, si bien la significación de 'posición' va cambiando en dicho autor a medida que cambia su propia "posición" frente a la conciencia intencional (véase FENOMENOLOGÍA; HUSSERL [EDMUND]). Los actos ponentes de la conciencia son "actos téticos", por lo cual la "tesis" aparece como una cualidad de la función ponente de la conciencia y no simplemente como una afirmación de algo — o, si se quiere, no *todavía* como una afirmación de algo.

Autores contemporáneos que han seguido, cuando menos en parte, a Husserl, hablan del carácter tético o posicional (el que hemos llamado a veces "ponente") de la conciencia. Así, Sartre admite que, tal como ha dicho Husserl, no hay conciencia que no sea "posición de un objeto trascendente" ("no hay conciencia sin contenido"). Sin embargo, este autor pone de relieve que no todo acto de conciencia se convierte en objeto de un acto "tético". El ser hacia el cual trasciende "la conciencia desdichada", por ejemplo, no es relativo a la conciencia (ponente): "no hay —escribe Sartre— conciencia *de* este ser, por cuanto obsesiona la conciencia no tética (de) sí". Por otro lado, hay "posibles" que se hallan "presentes-ausentes" *no téticamente* a la conciencia presente. Toda esta cuestión es, por cierto, mucho más compleja de lo que puede desprenderse de las anteriores referencias, pero ellas bastan para mostrar la importante función que los conceptos de "poner" y "posición" tienen en varias direcciones del pensamiento contemporáneo. Agreguemos solamente que también Ortega y Gasset ha afrontado este problema al hilo de una crítica tanto del idealismo como de la fenomenología, la cual, al corregir el idealismo, lo llevó a perfección. En lo que toca al idealismo, Ortega ha escrito que queda en pie su exigencia "de oponer al pensamiento, gran constructor de ficciones, incansable *ponente*, la instancia de lo que venga *impuesto a él*, de lo *puesto por sí*. Esto será lo verdaderamente dado. Pero entonces no puede consistir lo dado en nada que el pensamiento encuentre en su camino después de comenzar a buscarlo y *como resultado* de un proceso intelectual *ad hoc* que aspira localmente a eliminar el pensamiento mismo". En cuanto a la fenomenología, Ortega ha indicado que es ingenuo creer que *"suspendiendo* la ejecutividad de una situación primaria, de una 'conciencia ingenua', se ha evitado la posición que ésta hace", pues lo que se hace es *"poner* una realidad nueva y fabricada: la 'conciencia suspendida', cloroformizada". "La fenomenología —escribe también Ortega— consiste en describir ese fenómeno de la conciencia natural desde una conciencia reflexiva que contempla aquélla sin 'tomarla en serio', sin acompañarla en sus *posiciones (Setzungen),* suspendiendo su ejecutividad (*epokhé*). A lo que opongo dos cosas: 1º, que suspender lo que yo llamaba el carácter ejecutivo (*vollzie-*

PONS ASINORUM



hender Charakter) de la conciencia, su *ponencialidad*, es extirparle lo más constitutivo de ella, y por tanto, *de toda conciencia;* 2º, que suspendemos la ejecutividad de una conciencia desde otra, la reflexiva, lo que Husserl llama 'reducción fenomenológica', sin que ésta tenga título superior ninguno para invalidar la conciencia primaria y reflejada; 3º, se deja, en cambio, a la conciencia reflexiva que sea ejecutiva y que ponga con carácter de *ser absoluto* la conciencia primaria, llamando a ésta *Erlebnis* o vivencia." Hemos citado *in extenso* estos pasajes de Ortega para mostrar que la toma de posición frente al idealismo y a la fenomenología se funda en gran parte en una crítica de lo que podríamos llamar "el modo de poner" o "posición". (Estos pasajes proceden de *Prólogo para alemanes* [1961], pág. 74, y *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* [1958], pág. 333.)

PONS ASINORUM (puente de los asnos) es el nombre que recibe la figura por medio de la cual se representan en forma clara las relaciones necesarias para el descubrimiento del término medio en el silogismo, es decir, para la llamada *inventio medii.* Algunos autores han atribuido dicha figura a Juan Buridán, otros al discípulo de éste, Juan Dorp (autor de un *De arte inveniendi medium*); otros, a Sanderson (en su *Compendium* de 1680). Según Prantl (IV, 206), el primero que presentó el *pons asinorum* en la forma hoy día conocida fue Pedro Tartareto (VÉASE), en su *Comentario a Porfirio* (1581). Tartareto se propuso hacer *plana atque perspicua* la *ars* de descubrir "todo término medio". La figura en cuestión es *(apud* Prantl) la que insertamos en la página anterior.

POPPER (KARL R.) nació (1902) en Viena y fue (1937-1945) profesor en la Universidad de Nueva Zelandia. Desde 1945 profesa en la "London School of Economies". Aunque no fue miembro del Círculo de Viena (VÉASE), los problemas tratados por Popper en sus trabajos lógicos y epistemológicos han sido enfocados de modo similar al que tuvieron en dicho Círculo. Popper se ha opuesto tanto al "psicologismo" como al "inductivismo" (por el cual entiende la metodología baconiana o de tipo baconiano) y se ha esforzado por fundamentar lo que ha llamado "la lógica de la investigación" (o del "descubrimiento científico). La más importante, o conocida, contribución de Popper al respecto es lo que se ha considerado como su versión de la teoría neopositivista de la verificación (VÉASE). Según Popper, lo que importa es hallar un método capaz de distinguir entre proposiciones científicas y proposiciones no científicas. El criterio de significación", tan loado por los neopositivistas, es a este respecto insuficiente y, en todo caso, arbitrario. En vez de este criterio Popper propone lo que se llama "la tesis de la falsificabilidad" (o, en la versión de Sánchez de Zavala cit. infra, "la tesis de la falsabilidad", de 'falsar' *[falsifizieren, to falsify],* a diferencia de 'falsificar'). *Grosso modo* la tesis en cuestión sienta que una proposición es propiamente científica cuando puede ser "falsada" por algún hecho que sería ejemplo de una posibilidad excluida por la proposición. La compatibilidad de una proposición científica con todas las observaciones o hechos posibles no demuestra que tal proposición es verdadera; en rigor, demuestra que no lo es. Una proposición o, en general, una hipótesis que explique todos los hechos a los cuales se refiere, es decir, una proposición "no faisable" debe ser rechazada como no científica. La probabilidad de que una hipótesis sea verdadera es un criterio insuficiente, pues hay hipótesis sumamente probables que no explican nada, o casi nada; mejor dicho, el que expliquen nada, o casi nada, las hace justamente harto probables. Las proposiciones científicas, en suma, son aquellas que son faisables o refutables, es decir, aquellas para las cuales puede concebirse la posibilidad de ser faisables o refutables. Por eso la ciencia consiste no sólo en confirmación de hipótesis, sino en pruebas para ver si las hipótesis son falseables.

Estas ideas de Popper lo han llevado a rechazar el "inductivismo"; la ciencia no consiste en una colección de observaciones de las cuales inferimos leyes o hipótesis, sino en un examen critico de hipótesis destinado a eliminar las que conduzcan a conclusiones falsas. La forma lógica de un sistema científico —escribe Popper— debe ser tal que pueda ser puesta de relieve, mediante pruebas empíricas, en un sentido negativo: *debe ser posible para un sistema científico el ser refutado por la experiencia."* Popper basa su idea en lo que llama "asimetría entre verificabilidad y falsabilidad" — una "asimetría que procede de la forma lógica de los enunciados universales", los cuales "no son nunca derivables de enunciados singulares pero pueden ser contradichos por enunciados singulares".

Popper ha sometido a crítica las teorías sociales de varios autores, particularmente las de Platón, Hegel y Marx, a quienes ha acusado a la vez de "historicismo" (VÉASE) y de "fatalismo". No hay, según Popper, inevitabilidad en la historia. Aunque hay en la crítica mencionada de Popper supuestos diversos no relacionados con las ideas indicadas anteriormente —por ejemplo, el supuesto de que la historia está hecha fundamentalmente por el esfuerzo de individuos y no se halla sometida a ninguna ley que trascienda los individuos— la filosofía social y la filosofía de la historia de Popper se hallan asimismo fundadas en sus nociones epistemológicas. Por ejemplo, la refutación por Popper del marxismo se basa en gran parte en la alegación de que para el marxista todo lo que sucede debe confirmar la hipótesis marxista sin tener en cuenta que la "falsabilidad" debe ser una condición indispensable del enunciado hipotético. También se basa en gran parte en la crítica por Popper de lo que llama "esencialismo" o tendencia a creer que se puede conocer "la verdadera naturaleza" de aquello de que se habla.

Junto a las ideas mencionadas hay que destacar en Popper su elaboración de la noción de probabilidad como probabilidad lógica, y no estadística (véase INDUCCIÓN; PROBABILIDAD) y su esfuerzo para contrarrestar varias objeciones contra su idea de que una hipótesis científica tiene que ser refutable — por ejemplo, la objeción de que ninguna observación puede propiamente hablando refutar un enunciado de probabilidad. En este último respecto debe mencionarse que Popper distingue entre observaciones estadísticas y leyes estadísticas. También ha distinguido entre grados de falsabilidad, lo cual permite evitar varias objeciones formuladas por los que han insistido en la verificabilidad más que en la falsabilidad.

Obras: *Logik der Forschung*, 1935. Trad. inglesa por el autor, con varios "Nuevos Apéndices": *The Logic of ScientificDiscovery*, 1959 (trad. esp.: *La lógica del descubrimiento científico*, 1962, por Víctor Sánchez de Zavala, que propone las expresiones antes mencionadas 'falsar', 'falsable' y 'falsabilidad'). — *The Open Society and Its Enemies*, 1945, nueva ed., 1950 (trad. esp.: *La sociedad abierta y sus enemigos*). — *The Poverty of Historicism*, 1957 [antes publicado en *Económica*, N. S., XI, Nos. 42 y 43 (1944) y XII, Nº 46 (1945)] (trad. esp.: *La miseria del historicismo*, 1961). — *On the Sources of Knowledge and of Ignorance*, 1961 [Henriette Herz Trust British Academy Lecture 1960. Proceedings, 46]. — *Conjectures and Réfutations: The Growth of Scientific Knowledge*, 1962. — Entre los artículos y ensayos de P. citamos: "What is Dialectic?", *Mind*, N. S., XLIX (1940), 403-26. — "New Foundations for Logic", *ibid.*, LVI (1947), 193-235. — "Three Views Concerning Human Knowledge", en *Contemporary British Philosophy*, t. III (1956). — "Philosophy of Science: A Personal Report", en *British Philosophy at Mid-Century*, 1957, ed. C. A. Mace.

Véase Hans Albert, "Der kritische Relationismus K. R. Poppers", *Archiv für Rechts-Sozialphilosophie*, XLVI (1960), 391-415.

PORFIRIO (232/233-*ca.* 304), de Tiro, fue primero, en Atenas, discípulo de Longino, y luego, en Roma —probablemente a partir de 262—, discípulo de Plotino. Biógrafo de éste —cuyas *Eneadas* corrigió y compiló—, Porfirio es autor, además, de numerosos tratados sobre muy diversas materias, entre las cuales figuran la matemática, la lógica, la astrología, la religión, la historia, la retórica y la moral, y de comentarios a Platón y a Aristóteles. Particularmente conocida a influyente fue la llamada *Isagoge* o *Introducción* al tratado aristotélico sobre las categorías. Esta obra, comentada por Ammonio, Elias y David, y traducida al latín por Boecio, tuvo una enorme repercusión en la literatura filosófica de la Edad Media. Su objeto es el estudio de los llamados *predicables* (VÉASE) o cinco voces y ha sido considerada como la base de la disputa medieval sobre los universales (v.). Influyentes también filosóficamente fueron sus *Sentencias acerca de los inteligibles*, redactadas en forma aforística. Aunque Porfirio basó principalmente sus ideas en las de su maestro Plotino, acentuó considerablemente las tendencias eclécticas que se habían abierto ya paso en el neoplatonismo; no es extraño, por lo tanto, encontrar en los textos de Porfirio intentos de unir las doctrinas platónicas, aristotélicas y plotinianas con otras de Posidonio y de Antioco de Ascalón. Característico de Porfirio es, además, la acentuación de las cuestiones éticas y religiosas, hasta el punto de que se ha dicho alguna vez que la filosofía de Porfirio tiene por objeto principal preparar el alma, mediante la purificación ascética, para la contemplación del mundo inteligible y, en último término, de la Unidad suprema. Algunas de las principales diferencias entre las opiniones de Plotino y las de Porfirio pueden entenderse desde el último citado punto de vista. Entre tales diferencias destaca la concepción que Porfirio tiene de la naturaleza del mal. Según Porfirio, el mal no reside en la materia, sino en el alma misma en tanto que ésta no se halla regida por el espíritu inteligible. Pero cuando el alma puede, por la purificación ascética y la contemplación, desprenderse del mal, puede efectuar sin otro obstáculo su ascenso, es decir, cumplir con su destino. Así, mientras Plotino concebía el ascenso como una dominación del mal de la materia, manifestada en el cuerpo, Porfirio lo concibe como un dominio del alma sobre sí misma. La clasificación porfiriana de las virtudes es parecida a la plotiniana, pero es más completa y elaborada. Según Porfirio, hay cuatro tipos de virtudes en sentido ascendente. Las primeras, e inferiores, son las virtudes de la vida civil, o virtudes políticas; las segundas son las virtudes catárticas o purificadoras, cuyo fin es la apatía (con respecto a las pasiones del cuerpo y a las afecciones del alma); las terceras son las virtudes que encaminan el alma hacia el *nous;* las cuartas, y supremas, son las virtudes paradigmáticas, que son virtudes del propio *nous* y no, como las anteriores, solamente del alma. Es de observar que Porfirio no consideraba la teurgia (v.) como una actividad superior, aunque tampoco la descartaba por completo. Desde el punto de vista religioso, Porfirio defendió celosamente lo que consideraba como la religión tradicional helénica —y que, de hecho, era una mezcla de ciertos elementos de tal religión con especulaciones filosóficas— contra sus detractores y, en un tratado especialmente escrito al efecto, contra los cristianos. A este fin daba interpretaciones alegóricas de los mitos religiosos populares. El escrito de Porfirio *Contra los cristianos*, en quince libros, fue objeto de refutaciones por varios escritores eclesiásticos (entre ellos Eusebio de Cesárea). Gracias a estas refutaciones se conservan algunos fragmentos, pues el tratado fue quemado en 435 por orden de Teodosio II.

La *Vida de Plotino* apareció editada por vez primera en la edición de obras de Plotino (Basilea, 1580, y 1615); es usual desde entonces incluirla en todas las ediciones de las *Eneadas* (Cfr. la bibliografía del artículo sobre Plotino con la referencia a las ediciones de Harder, Bréhier, Cuento y Faggin: una edición separada es la de G. Pugliese Carratelli, *Porfirio, Vita di Plotino ed ordine dei suoi libri*, 1946). Ediciones de la *Vida de Pitágoras*: trad. latina de Holstenius, Roma, 1630; ed. de Kiessling, Leipzig, 1815-16; ed. Westermann como apéndice al Diogenes Laercio de Gobet, París, 1950; ed. Walter Burkert [Texte und Kommentare. Eine Altertumswissenschaftliche Reihe, ed. O. Gigon, F. Heinimann, O. Luschnat]. Las sentencias sobre los inteligibles (Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά) fueron editadas también por Holstenius en la citada edición de la *Vida de Pitágoras, y* luego por B. Mommert, Leipzig, 1907. Una Epístola sobre los dioses demonios, en Venecia, 1947. La *De quinqué vocis sive in Categoriae Aristotelis introductio* (Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς κατηγορίας), en París, 1543 (es usual incluirla en ediciones de Aristóteles, especialmente del Organon; véase, por ejemplo, la edición de I. Bekker). Véanse los comentarios griegos de la *Isagoge* en la edición de *Commentaria in Aristotelem graeca* citados en la bibliografía del artículo ARISTOTELISMO (especialmente IV, 3, XVIII, 1, XVIII, 2: comentarios respectivamente de Ammonio, Elias y David). En cuanto a los comentarios latinos, son importantes, además de los que hizo Boecio a su traducción (Cfr. *Pat. Lat.* de Migne, LXIV, 71-158), los de Sylvester Maurus, en el siglo XVII, incluidos en la edición de sus comentarios a Aristóteles (Roma, 1668; reed. por F. Ehrle, t. I, 1885). El *De abstinentia ab* «su *animalium*

fue editado en 1548 (posterior edición de J. Rhoer, 1767). El *De antro nympharum* fue editado por R. M. van Goens en 1765. La *Epistola ad Marcellam*, por A. Maius, 1816, y 1831. El *De philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae*, por G. Wolff, 1856, reimp., 1962. Las *Quaestionae Homericarum*, por H. Schrader, 2 vols., 1880. La *Introducción* sobre Ptolomeo, por Hieron, 1559. Del escrito Κατὰ Χριστιανῶν se han conservado sólo algunos fragmentos en Macarius Magnes (edición y traducción de los mismos por A. Harnack, 1916). Véase también la edición de *Opuscula*, de A. Nauck, 1886, y del Comentario a la teoría de la armonía de Ptolomeo, por I. Dühring, 1930 (con traducción alemana y comentario por el mismo autor, 1934). — Además de los comentarios de los citados autores de ediciones de Porfirio (especialmente de las más recientes), véase: J. Bidez, *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien*, 1913. — Amos Berry, *Porphyry's Work against the Christians: an Interpretation*, 1933. — Willy Theiler, "Porphyrios und Augustin" (*Schriften der Königsberger Gelehr. Gesell*, 10 Jahr. Geisteswiss. Kl. Heft 1, 1933). — Heinrich Dörrie, *Porphyrios' "Symmikta Zetemata". Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus, nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*, 1959 [Zetemata. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, 1959]. — Véase también la bibliografía del artículo NEOPLATONISMO. Para los intérpretes de la *Isagoge*, véase A. Busse, *Die neuplatonischen Ausleger der Isagoge des Porfirios*, 1892.

PORFIRIO (ÁRBOL DE). Véase ÁRBOL DE PORFIRIO.

PORT-ROYAL. Véase JANSENISMO y PORT-ROYAL (LÓGICA DE).

PORT-ROYAL (LÓGICA DE). En el artículo JANSENISMO nos hemos referido a la llamada "Lógica de Port-Royal", *La Logique, ou L'Art de Penser*, a veces atribuida exclusivamente a Antoine Arnauld (v.) y publicada bajo su nombre o en colecciones de sus obras, y a veces atribuida a Pierre Nicole (v.), con revisiones y mejoras introducidas por Arnauld. Según parece, la "Lógica de Port-Royal" fue compuesta por Arnauld y Nicole; de acuerdo con dos notas citadas en el catálogo manuscrito de los libros del Abate Goujet y reproducidas por Barbier (*Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes*, 1806, t. I, pág. 496; *apud* C. Jourdain, *Oeuvres philosophiques d'Arnauld*, 1843, "Introducción", pág. xi), "los discursos [preliminares] y los agregados son de Nicole; las primeras partes son de Nicole, con la colaboración de Arnauld; la cuarta parte, que trata del método, se debe sólo a Arnauld". El título original completo de la obra es: *La Logique, ou L'Art de Penser, contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles propres à former le jugement.* Fue compuesta *comme une espèce de disertissement* para la educación de un *jeune seigneur*, Honoré d'Albert, duque de Chevreuse. La primera edición apareció en París en 1662; la segunda edición apareció en 1664, y pronto se publicaron nuevas ediciones, cada una de ellas, hasta la quinta, con correcciones, agregados y mejoras, traduciéndose a otras lenguas (al latín, al inglés, etc.). Es común considerar que la "Lógica de Port-Royal" está basada en principios cartesianos, y algunos autores la presentan como "la lógica [y, podrían agregar, la metodología] derivada de Descartes", pero aunque los autores de la "Lógica" usan principios e ideas de Descartes, y en algunas partes (como las que se refieren al análisis y a la síntesis) son muy cartesianas, hay otros elementos en la obra (por ejemplo, la teoría de las formas del razonamiento es fundamentalmente aristotélica). La "Lógica de Port-Royal" alcanzó pronto gran predicamento entre filósofos de muy diversas escuelas, incluyendo muchos hostiles al jansenismo y hasta al cartesianismo.

En la forma más frecuentemente publicada, la "Lógica de Port-Royal" contiene dos "Discursos" (el segundo, agregado después de la primera edición y conteniendo respuestas a varias objeciones) y cuatro partes. En el "Primer Discurso" los autores tratan del "buen sentido y la justeza del espíritu en el discernimiento entre lo verdadero y lo falso" y advierten que se introducirán en la "Lógica" ciertas "reflexiones nuevas" que no se hallan en las "Lógicas ordinarias". En el preámbulo, incluido en la Primera parte, los autores definen la lógica como "el arte de conducir bien la razón en el conocimiento de las cosas, tanto para instruirse a sí mismo como para instruir a los demás". Este arte, agregan, "consiste en las reflexiones que los hombres han hecho sobre las cuatro principales operaciones de su espíritu: *concebir, juzgar, razonar y ordenar*". Concebir es poseer una visión simple de las cosas que se presentan a nuestro espíritu; la forma por medio de la cual nos representamos las cosas es llamada "idea". Juzgar es unir varias ideas y afirmar de una que es la otra, o negar de una que sea la otra. Razonar es formar un juicio a base de varios otros juicios. Ordenar es disponer diversas ideas, juicios y razonamientos sobre un mismo sujeto de modo que se pueda conocer este sujeto; el ordenar es "el método". De acuerdo con esta cuádruple clasificación de las operaciones del espíritu, la "Lógica" contiene las cuatro siguientes partes: la primera, "sobre las ideas o sobre la primera acción del espíritu, que se llama *concebir*"; la segunda, sobre los juicios; la tercera, sobre el razonamiento; la cuarta y última, sobre el método. En la primera parte se considera la naturaleza y origen de las ideas, diversas clases de ideas (de cosas y de signos; generales, particulares, etc., etc.), la claridad y la distinción en las ideas, la definición y la significación. En la segunda parte se consideran las palabras como elementos de las proposiciones, las proposiciones y sus clases (simples, compuestas, etc.), la definición, la conversión. En la tercera parte se estudian los silogismos, los "lugares" ("tópicos") y los sofismas. En la última parte se estudia la naturaleza del saber, los métodos de demostración, las reglas principales del método de las ciencias (dos reglas para cada una de las definiciones, axiomas, demostraciones y método), la creencia en acontecimientos que dependen de la fe, y el juicio sobre los "accidentes futuros". Aunque los autores de la "Lógica de Port-Royal" estiman que todas las partes de la "Lógica" son fundamentales, parecen dar una importancia especial a la primera y a la cuarta. En efecto, la primera parte estudia los elementos básicos de todo conocimiento (las "ideas") y la cuarta estudia "una de las partes más útiles e importantes de la lógica", es decir, lo que podría llamarse "el esqueleto lógico" de las ciencias.

C. Liebmann, *Die Logik von Port-Royal im Verhältnis zu Descartes*, 1902 (Dis.). — J. Kohler, *Jansenismus und Cartesianismus*, 1905. — Robert

G. Rembsberg, *Wisdom and Science at Port-Royal and the Oratory*, 1940. — Domenico De Gregorio, *La Lógica di Porto-Reale*, s/f. (1956). — Wilbur Samuel Howell, Logic *and Rhetoric in England*, 1500-1700, 1956 [sobre la influencia de la "Lógica de Port-Royal" en Inglaterra]. — Para otros estudios, especialmente estudios de autores franceses, sobre la "Lógica de Port-Royal", véase bibliografía de JANSENISMO.

PORTA (GIAMBATTISTA PORTA). Véase FISIOGNOMÍA.

POSESIÓN. Véase PRIVACIÓN.

POSIBILIDAD. El concepto de posibilidad ha sido examinado con frecuencia en estrecha relación —y contraste— con el concepto de realidad (véase REAL y REALIDAD). Se han manifestado al respecto dos posiciones extremas. Según una de ellas, lo que ante todo "hay" es lo posible, de modo que lo real puede definirse sólo en tanto que entre dentro del marco de una previa posibilidad. Según otra de ellas, solamente puede hablarse con sentido de lo real; la realidad está compuesta de puras actualidades. La primera posición es defendida, implícita o explícitamente, por autores como Wolff. La segunda posición es mantenida por los megáricos y, en diversa medida, por autores como Hobbes y Bergson. La mayor parte de las opiniones al respecto son, sin embargo, un compromiso: según ellas, puede hablarse tanto de lo real como de lo posible. Así sucede con Aristóteles. Cierto que hay en este autor varias dificultades derivadas de los diversos términos por él empleados en relación con nuestro problema y de las distintas interpretaciones que pueden darse a tales términos. Por ejemplo, lo posible, τὸ δυνατόν, puede ser entendido como lo potencial. En tal caso la noción de posibilidad está en íntima relación con la de potencia (v.). Lo posible puede ser también entendido como lo contingente, τὸ ἐνδεχόμενον. En tal caso, la noción de contingencia (v.) está ligada a la de posibilidad. Uno de los modos de dilucidar esta cuestión consiste en examinar el significado de 'es posible que' dentro de la lógica modal. Lo hemos hecho en el artículo sobre la modalidad (v.). En el presente artículo nos referiremos, pues, casi exclusivamente al problema que plantea la noción de posibilidad dentro de la metafísica.

El propio Aristóteles se ha referido al asunto en *Met.*, θ 3, 1046 b 28 sigs., donde se ha opuesto a la tesis megárica, según la cual hay sólo acto. Aunque lo central es aquí la noción de potencia, nos encontramos con que para entenderla debemos referirnos al concepto de posibilidad. En efecto, el Estagirita define lo posible diciendo que "algo es posible si al pasar al acto del cual se dice que este algo tiene la potencia, no resulta de ello ninguna imposibilidad". Aunque se ha observado con frecuencia (Bonitz, Hamelin, Ross, Tricot) que esta definición constituye un círculo vicioso, nos apunta a una de las concepciones de la posibilidad que luego fueron detalladamente analizadas: aquella según la cual 'posible' significa 'lógicamente posible' (en cuyo caso la posibilidad es equivalente a la no repugnancia lógica). Junto a este significado encontramos otro, según el cual 'posible' significa 'realmente posible' (en cuyo caso la posibilidad es equivalente a la potencia — o, mejor dicho, a la potencia subjetiva). Esta distinción fue aceptada y elaborada por la mayor parte de los escolásticos medievales. Aunque lo posible es definido con frecuencia como lo que puede ser y no ser *(quod potest esse et non esse)*, o también como lo que no es y puede ser *(quod non est et esse potest)*, tal "poder" (llamado en ocasiones *aptitudo*, y hasta *aptitudo ad existendum*) se entiende en algunas ocasiones lógica *(possibile logicum)* y en otras ocasiones realmente *(possibile reale)*. Junto a esta distinción hay que mencionar otras. Se distingue, por ejemplo, entre la posibilidad absoluta (o, como dice Santo Tomás, lo *possibile secundum se)* y la posibilidad relativa (o lo *possibile in ordine ad potentiam activam*). La posibilidad absoluta es llamada también *intrinseca*; la posibilidad relativa, *extrinseca*. Estos dos términos son fundamentales en relación con un problema: el de la esencia (v.) y el del modo de estar las esencias en la mente divina. Nos hemos referido a este punto en el artículo citado. Aclaremos aquí que una esencia es llamada *intrínsecamente posible* cuando sus notas internas no son contradictorias, y *extrínsecamente posible* cuando necesita una causa que la lleve a la existencia. Cuando se ha preguntado en qué relación están las esencias posibles con la divinidad, se han dado dos respuestas fundamentales. Según una —mantenida por Santo Tomás y algunos filósofos modernos de tendencia intelectualista—, tales esencias dependen fundamentalmente de la esencia divina y formalmente del entendimiento divino; no puede, pues, decirse que los posibles (en el sentido anterior) dependan de la voluntad divina. Las esencias son aquí entendidas como esencias intrínsecamente posibles. Según la otra —mantenida por Duns Escoto y Descartes—, las esencias posibles dependen de la voluntad divina; su ser le es dado desde fuera y por eso las esencias son aquí entendidas como extrínsecamente posibles. Observemos que el tomismo tiende a rechazar tanto que las esencias posibles sean meramente extrínsecas como que no haya en última instancia posibles. Por eso en el tomismo los posibles no son ni creaciones arbitrarias de la voluntad divina ni algo derivado de la constitución de las cosas reales. Los posibles están *eminentemente* en la esencia divina; *virtualmente* en la potencia divina capaz de llevarlas a la existencia, y *formalmente* en el entendimiento divino (de un modo primario) y en los entendimientos creados (de un modo secundario).

Estas cuestiones se reiteraron en la época moderna, cuando menos durante el siglo XVII. Pero junto a ellas se suscitó de nuevo el antiguo problema de la relación entre lo real y lo posible. Algunos autores siguieron manteniendo tesis que consideraban cercanas a la "platónica": las "entidades posibles" no existen al modo como existen las cosas físicas, pero puede decirse de ellas que son y que su ser consiste en residir en un "cosmos inteligible" del que son extraídas con el fin de actualizarse. Leibniz no se hallaba lejos de esta posición, y aun sostenía que todos los posibles tienen la tendencia a llegar a ser reales. Pero reconocía que no todos los posibles pueden actualizarse del mismo modo, y por eso introdujo la noción de composibilidad (VÉASE). Los posibles, en suma, son esencias que tienden a la existencia (VÉASE). Hobbes, en cambio, niega toda inserción de lo posible en lo real y sostiene que lo no real

no es posible *(De corp.*, 10, 1). Como los megáricos, por lo tanto, y como Bergson, se afirma aquí que sólo transcurre lo compuesto de actualidades. El supuesto fundamental de tal opinión es la identificación de lo posible con lo posible meramente lógico y su olvido de la vinculación que mantiene la posibilidad con alguna forma de potencia. Otros autores, como Spinoza, admiten que las cosas reales son reales en la medida en que han sido posibles. Esta opinión, de la que ha participado buena parte del racionalismo moderno, ha llegado, en su último extremo, a reducir la posibilidad real a la ideal y a hacer de la posibilidad un *possibile logicum*. Como en Wolff, la ciencia de la posibilidad es entonces la ciencia de la realidad. Otros, como Kant, han intentado mediar entre la tesis que ha negado la posibilidad y la que la ha convertido en fundamento de lo real. Lo posible queda situado entonces en el plano trascendental. Por eso la posibilidad es para Kant una de las categorías de la modalidad correspondiente a los juicios problemáticos, y anuncia que lo posible es "lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (en cuanto a la intuición y a los conceptos)". Era natural que, al ser rechazada la cosa en sí, Fichte y Schelling convirtieran la posibilidad en principio de todo ser. Mas esta posibilidad va ligada entonces indisolublemente a la noción de potencia y significa, propiamente, la libertad positiva de lo absoluto. En una misma dirección parece moverse el idealismo inglés, y Bradley ha puesto de relieve muy enérgicamente los supuestos últimos de esta concepción de lo posible. "La posibilidad —escribe— implica la separación entre el pensamiento y la existencia. Mas, por otro lado, como estos dos extremos son esencialmente la misma cosa, cada uno de ellos en tanto que escindido del otro, es internamente defectuoso. De ahí que si lo posible *pudiese* ser completado como tal, habría pasado a lo real. Pero, al alcanzar este fin, habría cesado completamente de ser mero pensamiento y, en consecuencia, no sería ya posibilidad" *(Appearance and Reality*, 1893, pág. 338). Lo posible implica entonces la división parcial entre la idea y la realidad. En sí mismo, lo posible no es real. Pero su esencia trasciende parcialmente las ideas y solamente posee una significación cuando es posible realmente. La negación de la posibilidad incondicionada, es decir, de la existencia en sí de la posibilidad pura, constituye de este modo un intento de recapitulación por parte del idealismo, de las posiciones clásicas. Pero aun este esfuerzo se ha estrellado contra diversos intentos de resurrección de posiciones que parecían abandonadas.

Una de ellas es la de Bergson. Este filósofo quiere mostrar la falacia de la interrogación que parece desencadenar el problema de lo posible al preguntarse cómo puede entenderse que haya un ser y no más bien una nada. Ahora bien, no sólo lo real no puede entenderse, según dicho pensador, como algo fundado en lo posible, sino que lo posible tiene que ser explicado por lo real. Así, en vez de hablarse de un futuro como algo posible, debe hablarse de un futuro que "habrá sido posible", pues "lo posible no es sino lo real a lo cual se añade un acto del espíritu que rechaza su imagen al pasado una vez producida" *(La pensée et le mouvant*, págs. 126-7). Por consiguiente, lo real es lo que se hace posible y no lo posible lo que se convierte en real. El análisis bergsoniano de la idea de posibilidad es de este modo el exacto paralelo de su análisis de la idea de la nada (VÉASE) y, sobre todo, de la afirmación de que "la idea de la nada, cuando no es la de una simple palabra, implica tanta materia como la del todo, agregándole una operación del pensamiento" *(op. cit.*, pág. 124). La última finalidad de tal negación de la fundamentación de la realidad partiendo de la posibilidad, es la eliminación de todo racionalismo en la consideración de lo real, racionalismo que se insinúa siempre que se hace de lo real uno de los muchos resultados en que puede desembocar lo posible. Mas tal noción no excluye la idea de lo posible como la mera indicación de una ausencia de obstáculo para que algo acontezca; precisamente en esta confusión de lo posible como simple no haber obstáculo, con la posibilidad como fundamento de la realidad, radican algunas de las más típicas dificultades en el análisis de lo real.

Algunas de ellas por lo menos intentó solucionar la teoría de la posibilidad de A. von Meinong. La posibilidad es, por lo pronto, al entender de este filósofo, una cualidad modal de los seres que llama "objetivos". La adscripción de la posibilidad a los objetivos y no a los objetos impide no sólo eludir las dificultades que analizó independientemente Bergson, sino también entender unívocamente lo posible. Pues la posibilidad es susceptible de aumento y de disminución; es una "propiedad cuantitativa" que puede alcanzar los límites de la efectividad. La distinción entre la efectividad de lo posible y la realidad propiamente dicha se debe a que lo posible corresponde a los "objetivos", de tal suerte que la existencia de una cosa equivale a la indicación de la efectividad de su existencia. La realidad como tal, en cambio, es propia sólo de los objetos, que se distinguen de los objetivos por ser correlatos de percepciones y no de suposiciones o juicios. De la posibilidad mínima a la posibilidad máxima o efectividad hay una gradación que permite hablar de lo efectivo como de una posibilidad mayor y de lo posible como de una efectividad menor, uniendo de este modo lo que parecía irremediablemente desgajado: la posibilidad y la efectividad o factualidad.

Con ello se elimina, al parecer, uno de los problemas más graves planteados por "los posibles": éstos no existen, pero, en cambio, puede decirse que subsisten. Una opinión análoga han mantenido otros autores, tales como Hans Pichler, Günther Jacoby y N. Hartmann. Este último considera, además, la posibilidad, la realidad y la necesidad como modos de ser, como formas opuestas a las categorías constitutivas, esto es, como modalidades ontológicas. Según Hartmann, que sigue con ello las orientaciones tradicionales, no es lo mismo la posibilidad que la posibilidad real: "aquélla" —escribe— reclama con razón el ancho campo de una multiplicidad de 'posibilidades', pero no puede cumplir con la vieja exigencia de llegar a una realidad; ésta, en cambio, se muestra como una rigurosa referencia a una serie de condiciones reales, y con ello se convierte en expresión de una relación real. Ambas clases de ser posible tienen con ello el carácter tradicional de ser un 'estado

del ente'" *(Möglichkeit und Wirklichkeit,* 1938; pág. 9; trad. esp.: *Posibilidad y efectividad,* 1956 — como vol. II de *Ontología*). Hay tantas formas de posibilidad como formas de realidad.

Según Amato Masnovo (v.), el hombre (una mente finita) no puede conocer los posibles como fundamento de las cosas reales. Hay que empezar con el conocimiento de lo real y llegar a lo posible. Sin embargo, a diferencia de Bergson, Masnovo no cree que lo posible sea ontológicamente (y no sólo gnoseológicamente) derivado de lo actual, pues una mente infinita conoce directamente los posibles como fundamento de las cosas actuales por cuanto dicha mente infinita crea efectivamente tales cosas.

Un modo de entender la noción de posibilidad distinto de los anteriores, pero en todo caso de índole declaradamente metafísica —u "ontológica"— es el que se halla en autores con mayor o menor justicia calificados de "*existencialistas*" o, cuando menos, "existenciales" — en el sentido por lo menos de haberse ocupado de la noción de posibilidad en estrecha relación con el problema de la existencia (VÉASE) humana. Nos referiremos brevemente a dos casos. Por un lado, Heidegger ha entendido el ser posible no como algo que es en potencia y puede actualizarse, o como un reino de posibilidades del cual se elige, o puede elegir, una por encima de las demás, sino como un modo de ser del Dasein (VÉASE) por el cual el *Dasein* se proyecta a sí mismo (véase PROYECTO) en su ser, en cuanto en su ser *le va* su ser. Que "la posibilidad sea más alta que la realidad", como escribe Heidegger, no significa que lo posible sea "más amplio" que lo real, y que este último sea solamente una parte —la parte "actualizada"— del primero; significa que el ser posible es un "poder-ser" (*Sein-können*) en cuanto un "hacerse a sí mismo" en un *ser.* En otros términos, la posibilidad no es para Heidegger primariamente posibilidad lógica o siquiera, en el sentido de "los posibles" de los escolásticos y de Leibniz, ontológica, sino "existenciaria". Por otro lado, Abbagnano recoge la noción de posibilidad de Heidegger (y de Kierkegaard) y se opone a ellas, pero mantiene el *carácter* "existencial" de la posibilidad. Según Abbagnano —que designa su doctrina como "existencialismo positivo"—, Kierkegaard se había atenido a una noción de posibilidad como posibilidad negativa. En cuanto a Heidegger, había considerado todas las posibilidades como iguales, excepto la posibilidad de la propia muerte. Frente a ello, Abbagnano afirma que la posibilidad es positiva; no consiste en un vacío ni en una elección entre diversos "posibles" (por ejemplo, "valores posibles") ni tampoco en un simple "elegirse a sí mismo". Consiste en una elección de valor de carácter "existencial". En suma, Abbagnano aspira a unir el carácter existencial de la posibilidad con su carácter de elección de algo "valioso".

Los análisis anteriores son de naturaleza principalmente ontológica. La noción de posibilidad ha sido examinada también desde el punto de vista lógico. La diferencia entre los dos puntos de vista se expresa del modo siguiente: la posibilidad ontológica se refiere a un término singular —como se ve en la frase 'Este perro amarillo sobre mi mesa es posible'—, en tanto que la posibilidad lógica se refiere a proposiciones — como se ve en la frase 'Es posible que un perro amarillo sea un buen cazador'. Hemos tratado de la noción de posibilidades desde el ángulo lógico en el artículo Modalidad. Advertiremos, sin embargo, que la forma como es usada la expresión 'Es posible que' en la lógica modal no elimina todos los problemas que plantea la noción de lo posible. Por eso muchos lógicos y semióticos contemporáneos, sin abandonar las bases lógicas, han planteado de nuevo a este respecto problemas ontológicos (en el sentido de 'ontología' a que nos hemos referido al final del artículo sobre este vocablo). Se han distinguido en estos análisis muchos autores, de los cuales mencionamos a Russell, Broad, Carnap, Quine y N. Goodman. Uno de los modos como ha sido atacada la cuestión ha sido mediante la teoría russelliana de las descripciones (véase DESCRIPCIÓN). Otros autores han examinado a fondo el *status* de los términos llamados *disposicionales* — como 'lavable', 'ponderable', etc. Nos hemos referido a esta cuestión en el artículo DISPOSICIÓN, DISPOSICIONAL. Común a todos estos intentos es el no dar ninguna solución de tipo ontológico en el sentido tradicional sin antes haber explorado todos los problemas de naturaleza lógica y semántica. Se reconoce, además, usualmente, que cuando se da una solución ontológica, ésta depende de una previa decisión adoptada en la disputa de los universales (VÉASE).

Además de las obras de los autores referidos en el texto a quienes se han dedicado artículos especiales, véase: J. von Kries, *Ueber den Begriff der objektiven Möglichkeit,* 1888. — J. M. Verweyen, *Philosophie des Möglichen. Grundzüge einer Erkenntniskritik,* 1913. — Scott Buchanan, *Possibility,* 1927. — A. Faust, *Der Möglichkeitsgedanke. Systemgeschichtliche Untersuchungen,* 2 vols., 1931-1932. — Varios autores, *Possibility,* 1934 [University of California Publications in Philosophy, 17]. — L. Machado Bandeira de Mello, *O real e o possivel. Ontologia da possibilidade,* 1954. — Nicola Abbagnano, "Problemi di una filosofia del possibile", Cap. V de *Possibilità e liberta,* 1956 (trad. esp.: *Filosofía de lo posible,* 1957).

Sobre la noción de posibilidad en varios autores, épocas o corrientes: N. Hartmann, "Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff", en *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften.* Phil.-hist. Klasse, 1937, reimp. en *Kleinere Schriften,* vol. II, 1957, págs. 85-100. — Pierre Maxime Schuhl, *Le dominateur et les possibles,* 1960. — Josef Stallmach, *Dunamis und Energeia,* 1960 [Monographien zur philosophischen Forschung, 21]. — G. Funke, *Der Möglichkeitsbegriff in Leibnizens System,* 1938. — Carl Gademann, *Zur Theorie der Möglichkeit bei G. W. Leibniz,* 1930. — Heinrich Beck, *Möglichkeit und Notwendigkeit. Eine Entfaltung der ontologischen Modalitätsichre im Ausgang von Nicolai Hartmann,* 1961 [Pullacher philosophische Forschungen, 5]. — Wolf gang Müller-Lauter, *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger,* 1960.

POSICIÓN. Véase CATEGORÍA.

POSIDONIO (*c.* 135-50 antes de J. C.), de Apamea (Skia), fue discípulo de Panecio y maestro, en Rodas (donde fundó lo que se ha llamado a veces la Escuela estoica de Rodas), de Cicerón y de Pompeyo. Junto con Panecio fue uno de los grandes representantes del llamado estoicismo medio (véase ESTOICOS). La característica principal del pensamiento y de la obra de Panecio es, según K. Reinhardt, la universalidad. Y ello en dos sentidos: primero, por sentirse ya un "ciudadano del mun-

do"; segundo, por las tendencias sincretistas y enciclopédicas que se manifiestan continuamente en sus opiniones. Las tendencias sincretistas se revelan en su mezcla de las doctrinas estoicas con las platónicas y las aristotélicas, hasta el punto de que en este respecto Posidonio anticipó algunas de las formas del sincretismo neoplatónico. Junto a ello Posidonio aprovechó varios elementos capitales de la doctrina de Heráclito, especialmente en las explicaciones cosmológicas. En efecto, Posidonio concibió la realidad como una oposición armónica de contrarios que se halla en evolución continua de acuerdo con el doble camino ascendente y descendente. Por eso, como Heráclito, Posidonio ejemplificó en el elemento del fuego el carácter a la vez dinámico y constante del proceso cósmico. Esto no significa que Posidonio concibiese que todo lo real es como un fuego inmenso que se dilata y concentra; la realidad se halla más bien organizada, según Posidonio, en una serie de grados que van desde lo material hasta lo divino y que encuentran en el hombre a la vez el elemento intermediario entre los citados extremos grados y el compendio de todos los mundos — el hombre es, pues, para Posidonio un microcosmo, es decir, un reflejo del macrocosmo (v.). Esta tendencia a la integración de lo diverso y a la armonía de los contrarios no se limitó, sin embargo, a la cosmología. En su doctrina de las actividades psicológicas, Posidonio empleó conceptos platónicos y aristotélicos para mostrar que el alma se divide en partes y en facultades. Ello no significa que el alma misma pueda ser realmente escindida; el alma es, para Posidonio, una radical unidad. Lo es tanto que, al contrastarla con el cuerpo, el filósofo tendió a un fuerte dualismo de estilo platónico, dualismo que le llevó —si es que no constituyó su fundamento— a la afirmación de la preexistencia e inmortalidad de las almas separadas. Con esto se confirma, por lo demás, el espíritu religioso —o, si se quiere, cósmico-religioso— de la especulación de Posidonio, espíritu que explica no solamente su insistencia en la Providencia divina que rige el universo, sino también la afirmación de que el hombre, la realidad más cercana a Dios, puede usar, aunque con moderación, de los poderes adivinatorios con el fin de conocer y propiciarse la voluntad divina.

Se deben a Posidonio muchas investigaciones sobre diversas ciencias, tanto naturales como morales. De hecho, no parece haber esfera del saber —astronomía, geografía, matemática, retórica, historia, etc.— en la cual Posidonio no imprimiera su huella. Sin embargo, de sus escritos no nos quedan hoy más que fragmentos. La influencia del filósofo fue considerable. Entre los escritores romanos en quienes es más perceptible figura Cicerón, que discutió extensamente las ideas de Posidonio en *De natura deorum y* en *De divinatione*. Las opiniones religiosas y éticas de Posidonio influyeron inclusive sobre el neoplatonismo y sobre la patrística.

Véase E. Martini, *Quaestiones Posidonianae*, 1895. — F. Schülein, *Studien zu Poseidonios*, 1886. — Id. íd., *Untersuchungen über des Possidonius Schrift* περὶ Ὠκεανοῦ, 1902. M. Arnold, *Quaestiones Posidonianae*, 1903. — G. Altmann, *De Posidonio Rimae Platonis commentatore*, 1906 (Dis.). — W. Gerhäuser, *Der Protreptikos des Poseidonios*, 1912 (Dis.). — G. Rudberg, *Forschungen* zu *Poseidonios*, 1918. — Karl Reinhardt, *Poseidonios*, 1921. — Id., íd., *Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios*, 1926. — Id. íd., *Poseidonios über Ursprung und Entartung*, 1928 *(Orient und Antike*, Heft 6). — J. Heinemann, *Poseidonios' metaphysische Schriften*, 2 vols.: I, 1921; II, 1928. — W. Theiler, "Die Vorbereitung des Neuplatonismus", *Problemata*, I (1930). — Karl Reinhardt, *Poseidonios von Apameia, der Rhodier genannt*, 1957. — Georg Pfligersdorffer, *Studien zu Poseidonios*, 1959 [Sitz. B. Ber. Oest. Akad. der Wiss. Phil.-Hist. Kl. 232:5]. — P. Schubert, *Die Eschatologie des Poseidonios*, 1927.

POSITIVISMO. En un sentido amplio puede decirse que el término 'positivismo' designa toda doctrina que pretende atenerse a lo positivo y no a lo negativo. De acuerdo con ello podría corresponder el nombre de positivismo a la "filosofía positiva" de Schelling. Ahora bien, en tal caso no sólo el término poseería una excesiva extensión, sino que, además, llegaría a designar un modo de pensar estrictamente opuesto al que, de acuerdo con la tradición histórica, se llama el positivismo. Una primera reducción de su concepto obliga a considerar como adscritas al positivismo sólo aquellas doctrinas que poseen ciertos caracteres comunes y no incompatibles y que, además, han surgido dentro de una determinada situación histórica. Ambas restricciones son necesarias. En efecto, si nos atenemos sólo a los rasgos formales podremos considerar como positivistas doctrinas habidas en cualquier período de la historia de la filosofía que se inclinen, por ejemplo, a considerar como objeto de conocimiento positivo sólo lo dado mediante los datos de los sentidos. Ciertos rasgos del escepticismo antiguo o de la filosofía de la Ilustración serían entonces positivistas. De ahí la necesidad de la segunda restricción: la que obliga a alojar el positivismo en cierto ámbito histórico. Éste es el que se formó en la época de Comte y ha persistido con diversas variantes hasta nuestros días. En su sentido más estricto y de acuerdo con su significado más propiamente histórico, positivismo designa, por lo pronto, la doctrina y la escuela fundadas por Auguste Comte. Esta doctrina comprende no sólo una teoría de la ciencia, sino también, y muy especialmente, una reforma de la sociedad y una religión. Precisamente la acentuación de uno u otro de tales factores fue lo que decidió el ulterior destino de la escuela: para algunos, el positivismo era una doctrina del saber; para otros, era una norma para la sociedad y una regla de vida para el hombre. En general, ambos rasgos del positivismo permanecieron mezclados a lo largo del siglo XIX. Sin embargo, desde el punto de vista estrictamente filosófico ha sido la consideración positivista del saber lo que ha predominado y lo que se ha extendido hasta nuestros días. De ahí que muchas veces se designe como positivismo todo un conjunto de tendencias que surgieron en parte como reacción frente a la filosofía romántica especulativa (idealismo alemán postkantiano, teísmo especulativo, etc.) y que se reafirmaron en cada uno de los instantes en que se quiso revalorizar el saber filosófico sin recurrir a ninguna de las corrientes metafísicas ya tradicionales. Desde este ángulo se han considerado como positivistas muchas doctrinas diversas: no sólo, naturalmente, el

comtismo, sino también buena parte de las corrientes filosóficas características de la segunda mitad del siglo XIX: utilitarismo, sensualismo, materialismo, economismo, naturalismo, biologismo, pragmatismo, etc. En cierto modo, todas estas tendencias participan de un común supuesto positivista. Pero, vistas las cosas desde un horizonte suficientemente amplio, se podría decir que muchas otras corrientes filosóficas son positivistas. El empirismo de Brentano estaría, desde luego, en esta situación. De ahí la necesidad de efectuar cada vez nuevas restricciones en el concepto de positivismo. A este fin conviene introducir varias distinciones. Por un lado, hay que distinguir entre el positivismo formalmente considerado y el positivismo históricamente condicionado. Por otro lado, hay que distinguir entre un ambiente positivista y un contenido positivista de doctrina. Finalmente, hay que distinguir entre el positivismo científico y el positivismo político-social y filosófico-histórico. Es comprensible que la diversa mezcla de estos elementos haga posible calificar de positivistas a ciertas doctrinas que son en otros aspectos poco o nada positivistas. Como ambiente, por ejemplo, el positivismo es una actitud que matiza la mayor parte de las tendencias filosóficas de las últimas décadas del siglo XIX y aun una parte importante de las tendencias del siglo XX. Así, el neokantismo, que se presenta por una parte como un intento de justificación de la filosofía y del contenido específico del saber filosófico contra la disolución positivista, resulta ser por otro lado una tendencia infiltrada de positivismo. Lo mismo, y a mayor abundamiento, puede decirse de ciertas doctrinas, como las de Husserl y Bergson, las cuales parten de un "positivismo total" con el fin de "superarlo". En cuanto a la línea Ratvaisson-Lachelier-Boutroux es definida habitualmente como un "positivismo espiritualista". En cambio, otros autores no admiten más que un "positivismo naturalista". Y algunos, como Louis Weber, propugnan un positivismo absoluto fundado en una crítica del conocimiento que muestre la efectiva intervención de la actividad espiritual en la constitución de las ciencias; se trata, en este caso, de un "positivismo absoluto a través del idealismo".

Por lo anteriormente dicho se verá cuán difícil resulta establecer caracteres comunes del positivismo, inclusive en el caso de que nos limitemos al positivismo contemporáneo. Sin embargo, algunos rasgos se han destacado de modo tan eminente, que, al final, parecen haber absorbido las principales tendencias del positivismo. Si nos atenemos a ellos, podremos decir que el positivismo es una teoría del saber que se niega a admitir otra realidad que no sean los hechos y a investigar otra cosa que no sean las relaciones entre los hechos. En lo que toca por lo menos a la explicación, el positivismo subraya decididamente el cómo, y elude responder al *qué*, al *por qué* y al *para qué*. Se une a ello, naturalmente, una decidida aversión a la metafísica, y ello hasta tal punto, que algunas veces se ha considerado este rasgo como el que mejor caracteriza la tendencia positivista. Pero el positivismo no sólo rechaza el conocimiento metafísico y todo conocimiento *a priori*, sino también cualquier pretensión a una intuición directa de lo inteligible (inclusive en el caso de que lo inteligible no esté metafísicamente fundado v designe simplemente uno de los reinos ontológicos). El positivismo pretende atenerse, pues, a lo dado y no salir jamás de lo dado. De esto se derivarían varias características que García Morente ha señalado: hostilidad a toda construcción y deducción; hostilidad al sistema; reducción de la filosofía a los resultados de la ciencia, y naturalismo. El positivismo sería, en suma, como dice Antonio Caso, "la selección arbitraria de la experiencia, que se traduce en actitudes incompletamente escépticas hacia la metafísica o la religión"; mejor aun: "la negación sistemática de ciertos aspectos de la experiencia". No obstante, estas características responden sólo a ciertos aspectos del positivismo. Por ejemplo, no puede decirse que tales características sean propias del "positivismo total". Y si se pone de relieve que semejante "positivismo total" no merece el nombre de "positivismo", tampoco son propias de diversas corrientes que merecen sin duda el nombre de "positivismo", pero que en manera alguna son hostiles a la "construcción" y a la "deducción": tal es el caso del neopositivismo(VÉASE).

Si tenemos todo esto en cuenta advertiremos, de nuevo, que una concepción unívoca del positivismo no es tal vez posible sin referirla en cada caso a la situación histórica de la cual ha emergido. Si prescindimos ahora de las tendencias que sólo ya de un modo un poco equívoco se llaman también positivistas —el "positivismo espiritualista", el "positivismo total" antinaturalista o antipsicologista— pueden distinguirse aproximadamente tres movimientos positivistas. El primero es lo que podría llamarse el positivismo clásico, que comprendería no sólo el pensamiento de Comte, sino también filosofías como la de John Stuart Mill, aun teniendo en cuenta que esta última se opone con frecuencia al positivismo comtiano. Un segundo movimiento positivista es el que proliferó en los últimos años del siglo XIX, vinculado sobre todo con el empirismo inglés clásico y en particular con Hume: el empiriocriticismo de Avenarius y, sobre todo, el sensacionismo de Mach pertenecen a este estadio. En él pueden incluirse también el positivismo idealista de Vaihinger y algunas corrientes del neocriticismo y neokantismo, en particular las de naturaleza fenomenista. Enlazado de algún modo históricamente con la primera fase, este segundo movimiento representa a su vez el tránsito a otro movimiento positivista que ha recibido varios nombres: positivismo lógico (una expresión, por cierto, ya usada, aunque en distinto sentido, por Vaihinger en *Die Philosophie des Als Ob)*, empirismo lógico, neopositivismo (v.). Lo característico de esta forma de positivismo, que incluye el círculo de Viena (VÉASE), y que está asimismo relacionado con el convencionalismo (VÉASE) y con el operacionalismo (VÉASE), es el intento de unir la sumisión a lo puramente empírico con los recursos de la lógica formal simbólica; la idea de la filosofía como un sistema de actos y no como un conjunto de proposiciones; la tendencia antimetafísica, pero no por considerar las proposiciones metafísicas como falsas, sino por estimarlas carentes de significación y aun contrarias a las reglas de la sintaxis lógica; el desarrollo de la doctrina de la verificación (VÉASE). Según Moritz Schlick, este positivismo consiste esencialmente en los siguientes caracteres: (1) Sumisión al prin-

cipio de que la significación de cualquier enunciado está contenida enteramente en su verificación por medio de lo dado, con lo cual se hace necesaria una depuración lógica que requiere precisamente él instrumental lógico-matemático. (2) Reconocimiento de que el citado principio no implica que sólo lo dado sea real. (3) No negación de la existencia de un mundo exterior, y atención exclusiva a la significación empírica de la afirmación de la existencia. (4) Rechazo de toda doctrina del "como si" (Vaihinger). El objeto de la física no son (contra lo que pensaba Mach) las sensaciones: son las leyes. Y los enunciados sobre los cuerpos pueden ser traducidos por proposiciones —que poseen la misma significación— sobre regularidades observadas en la intervención de las sensaciones. (5) No oposición al realismo, sino conformidad con el realismo empírico. (6) Oposición terminante a la metafísica, tanto idealista como realista. Así, únicamente la aclaración radical de la naturaleza de lo *a priori* lógico-analítico proporciona, según Schlick, la posibilidad de profesar un integral empirismo lógico que pueda ser calificado de auténtico positivismo. En sus primeras formulaciones por lo menos, el positivismo lógico separa, pues, completamente la forma lógica del contenido material de los enunciados, y rechaza la correspondencia ontológica entre proposición verdadera y realidad, así como la reducción de la verdad de la proposición a su simple coherencia formal con otras proposiciones verdaderas (lo cual no sería sino otra manifestación de la actitud racionalista). Sin embargo, el positivismo lógico ha experimentado varias transformaciones, y algunos de sus representantes —los más inclinados al análisis de las cuestiones lógico-matemáticas y lógico-lingüísticas— han defendido justamente una teoría extrema de la coherencia formal de las proposiciones. De ahí múltiples soluciones dentro de dicho positivismo: el fisicalismo (VÉASE) como medio de evitar el llamado solipsismo lingüístico, el ultranominalismo, la reacción contra el ultranominalismo para salvar la inteligibilidad de las leyes científicas, las diversas interpretaciones del principio de la verificación (VÉASE), etc. El positivismo lógico no puede considerarse, pues, como un movimiento *completamente* unitario. Pero hay algo por lo menos que lo distingue de otras formas de positivismo, de los tipos de empirismo, positivismo y pragmatismo anteriores, más ocupados con los aspectos psicológicos: es, como ha señalado Herbert Feigl, "la persecución sistemática del problema de la significación por medio de un análisis lógico del lenguaje". El positivismo lógico —o, mejor, el empirismo lógico— ha surgido, de consiguiente, como sigue diciendo Feigl, de la influencia ejercida por tres significativos desarrollos en la matemática reciente y en la ciencia empírica: los estudios sobre la fundamentación de la matemática (Russell, Hilbert, Brouwer), la revisión de los conceptos básicos de la física (Einstein, Planck, Bohr, Heisenberg) y la reforma behaviorista de la psicología (Pavlov, Watson) (Cfr. H. Feigl, "Logical Empiricism", en *Twenty Century Philosophy*, 1943, pág. Esto es lo que daría su unidad última al positivismo lógico y lo que haría de él, en cierto modo, un sistema, o, si se quiere, un método unificado. Acaso podría considerarse como otra fase del positivismo contemporáneo al llamado positivismo terapéutico, tal como es propugnado por el círculo de Wittgenstein (VÉASE); aquí habría inclusive una oposición al "sistematismo" del positivismo lógico, y la reducción del pensamiento a una serie de operaciones no sólo aclaratorias, sino también y sobre todo "apaciguadoras" cuya finalidad última sería la práctica de un psicoanálisis (VÉASE) intelectual.

Sobre el positivismo en general, pero especialmente en su sentido "clásico": Max Brütt, *Der Positivismus nach seiner ursprünglichen Fassung dargestellt und beurteilt*, 1889. — A. Fouillée, *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*, 1896. — Pierre Ducasse, Essai *sur les origines intuitives du positivisme*, 1939. — B. Magnino, *Storia del positivismo*, 1956 [Comte, T. S. Mill, Spencer]. — D. G. Charlton, *Positivist Thought in France during the Second Empire, 1852-1870*, 1959. — João Cruz Costa, A. *Comte e as origens do positivismo*, 1959. — W. M. Simon, *European Positivism in the Nineteenth Century*, 1963. — Además, sobre el positivismo de Comte, véase bibliografía de COMTE (AUGUSTE) y la serie de obras de E. Littré: *La philosophie positive*, 1845; *Paroles de philosophie positive*, 1858; A. *Comte et la philosophie positive*, 1863; *L'école de philosophie positive*, 1876; *Fragments de philosophie positive et de sociologie contemporaine*, 1876. — El vocabulario positivista de E. Bourdet es: *Vocabulaire des principaux termes de la philosophie positive avec notices biographiques appartenant au Calendrier Positiviste*, 1875. — Sobre la influencia del positivismo en América, véanse los libros de Leopoldo Zea en bibliografía de ZEA (LEOPOLDO) y algunas de las obras en bibliografía de FILOSOFÍA AMERICANA. Además: Ricaurte Soler, *El positivismo argentino*, 1959 [con bibliografía, págs. 269-96]. — R. L. Hawkins, *Positivism in the United States (1853-1861)*, 1938. — Robert Edward Schneider, *Positivism in the United States, The Apostleship of Henry Edgar*, 1948. — Respecto al positivismo lógico, remitimos a la bibliografía de los artículos EMPIRISMO y VIENA (CÍRCULO DE), donde hemos señalado las obras más importantes sobre este movimiento (Cfr. en particular las de Neurath, Weinberg, von Mises, Morris, Feigl y von Wright); destacaremos, o reiteraremos aquí: Eino Kaila, *Der logistische Neupositivismus. Eine kritische Studie*, 1930. — Å. Petzäll, *Logistischer Positivismus. Versuch einer Darstellung und Würdigung der philosophischen Weltanschauungen des sogenannten Wiener Kreises der wissenschaftlichen Weltanschauung*, 1931. — J. R. Weinberg, An *Examination of Logical Positivism*, 1936 (trad. esp.: *Examen del positivismo lógico*, 1959). — J. A. Passmore, "Logical Positivism", *Australasian Journal of Psychology and Philosophy*, XXI (1943), n. 2 y 3. — Varios autores, *Symposium* sobre *Logical Positivism and Ethics (Proceedings* de la *Aristotelian Society*, Nueva serie, Suppl. Vol. XXII [1948]). — C. E. M. Joad, A *Critique of Logical Positivism*, 1950. — M. Cornforth, In *Defence of Philosophy against Positivism and Pragmatism*, 1950 (punto de vista materialista dialéctico). — W. H. F. Barnes, *The Philosophical Predicament*, 1950. — J. F. Feibleman, "The Metaphysics of Logical Positivism", *Review of Metaphysics*, V (1951), 55-82. — B. Siman, *Der logische Positivismus und das Existenz der höheren Ideen*, s/a. (1952). — F. Barone, *Il neopositivismo lógico*, 1953. — G. Bergmann, *The Metaphysics of Logical Positivism*, 1954 (especialmente págs. 1-77). — H. Haeberli, *Der Begriffder Wis-*

senschaft im logischen Positivismus, 1955. — F. Copleston. *Contemporary Philosophy. Studies of Logical Positivism and Existentialism*, 1956. — A. J. Ayer, ed., *Logical Positivism*, 1959 [con textos de B. Russell, M. Schlick, R. Carnap *et al.*, y extensa bibliografía sobre el positivismo lógico, págs. 381-446]. — Influencia de Brentano sobre el neopositivismo: J. A. L. Taljaard, *F. Bretano as wysgeer, 'n Bydrae tot die kennis van die neopositiwisme*, 1955 (tesis). — Para el llamado positivismo terapéutico de la última fase de Wittgenstein y de los neowittgensteinianos, véase la bibliografía de los artículos PSICOANÁLISIS y WITTGENSTEIN. — Bibliografía sobre el positivismo lógico en el opúsculo de K. Dürr, *Der logische Positivismus*, 1948 [Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, ed. I. M. Bochenski, 11].

POSITIVISMO LÓGICO. Véase EMPIRISMO, FISICALISMO, NEOPOSITIVISMO, POSITIVISMO, VERIFICACIÓN, VIENA (CÍRCULO DE).

POSITIVISMO TERAPÉUTICO. Véase POSITIVISMO, PSICOANÁLISIS, WITTGENSTEIN (LUDWIG).

POST (EMIL L.) (1897-1954) nació en Augustowom (Polonia) y se trasladó pronto a Estados Unidos, cursando en las Universidades de Princeton y Columbia. Ha enseñado matemáticas en "The City College of New York". Se deben a Post importantes contribuciones en la lógica y en la fundamentación de la matemática. Mencionamos al efecto: su demostración de que el cálculo de proposiciones, en la versión del mismo dada en los *Principia Mathematica*, de Whitehead-Russell, es consistente, completo y decidible; su estudio de las matrices bivalentes (véase TABLAS DE VERDAD); su elaboración de la idea de completitud (véase COMPLETO), formulada con un rigor que permite su aplicación solamente al cálculo proposicional bivalente; su elaboración de una lógica finitamente polivalente (VÉASE); sus estudios de sistemas relacionales (o las "álgebras de Post"); y, en general, sus estudios sobre solubilidad e insolubilidad recursivas.

Escritos principales: "The Generalized Gamma Functions", *Annals of Mathematics*, XX (1919), 202-17. — "Introduction to a General Theory of Elementary Propositions", *American Journal of Mathematics*, XLIII (1921), 163-85. — "Finite Combinatory Processes. Formulation 1", *Journal of Symbolic Logic*, I (1936), 103-5. — *The Two Values Itérative Systems of Mathematical Logic*, 1941 [Princeton Mathematical Series]. — "Formal Réductions of the General Combinatorial Decisión Problem", *Am. Journ. of Math.*, LXV (1943), 197-215. — "Recursively Enumerable Sets of Positive Integers and Their Decisión Problems", *Bulletin of the American Mathematical Society*, L (1944), 284-316. — "A Variant of a Recursively Unsolvable Problem", *ibid.*, LII (1946), 264-8. — "Note on a Conjecture of Skolem", *Journ. Symb. Log.*, XI (1946), 73-4. — "Recursive Unsolvability of a Problem of Thue", *ibid.*, XII (1947), 1-11. — "Degress of Recursive Unsolvability. Preliminary Report", *Bull Am. Math. Soc.*, LIV (1948), 641-2.

POST HOC, PROPTER HOC. Véase SOFISMA.

POSTPREDICAMENTOS. Los capítulos 10 a 15 de las *Categorías* de Aristóteles —capítulos cuya autenticidad ha sido a veces puesta en duda— tratan de lo que posteriormente se han llamado los postpredicamentos. Aristóteles se refiere en ellos a los opuestos, a los contrarios, a lo anterior, a lo simultáneo, al devenir y al "tener". Hemos estudiado en los artículos correspondientes los conceptos relativos a los opuestos y contrarios (véase OPOSICIÓN), al devenir y al tener (VÉANSE). En lo que toca a "lo anterior", Aristóteles señala que una cosa se dice anterior de cuatro maneras: (1) En un sentido primero y fundamental, según el tiempo por el cual una cosa se dice más antigua o vieja que otra; (2) en tanto que corresponde a lo que no admite reciprocidad respecto a la consecución de existencia, como la anterioridad del uno respecto al dos; (3) con relación a un cierto orden, como en las ciencias y en las proposiciones; (4) como la anterioridad por naturaleza de lo mejor y más estimable. Otra manera final admite que: (5) lo anterior puede entenderse como la precedencia por naturaleza de la causa de la existencia de otra cosa. Respecto a lo simultáneo, Aristóteles lo define como lo que se dice de las cosas cuya generación tiene lugar al mismo tiempo (simultaneidad temporal) y como lo que se dice de las cosas en relación mutua respecto a la consecución de existencia sin haber en una de ellas el principio de la causa de la existencia de la otra (como en la relación entre el doble y la mitad). Siguiendo estos principios, los escolásticos llamaban "postpredicamentos" a los términos en los cuales convienen las ideas y las cosas comparadas entre sí. Su enumeración incluye la oposición *(oppositio)*, la prioridad *(prioritas* o *prius)*, la simultaneidad *(simul)*, el movimiento *(motus)* y el tener *(modus habendi* o *habere)*. La oposición es la exclusión mutua de los términos. La prioridad es definida como la precedencia de uno respecto a otro y se entiende como prioridad de duración, de consecuencia, de orden y de dignidad. La simultaneidad es la negación de la precedencia mencionada y se divide, como en el Estagirita, en simultaneidad de duración y de naturaleza. En cuanto al movimiento y al tener, les corresponden las definiciones y divisiones ya explicadas en los artículos sobre estos términos.

POSTULADO. Aristóteles consideraba los postulados como proposiciones no umversalmente admitidas, esto es, no evidentes por sí mismas. Con esto los postulados se distinguen de los axiomas, pero también de ciertas proposiciones que se toman como base de una demostración, pero que no tienen un alcance "universal". En los *Elementos* de Euclides la noción de postulado recibió una formulación que ha sido vigente durante muchos siglos: el postulado es considerado en ellos como una proposición de carácter fundamental para un sistema deductivo que no es (como el axioma) evidente por sí misma y no puede (como el teorema) ser demostrada. Ejemplo de postulado en dicha obra es: "Se postula que de cualquier punto a cualquier punto puede trazarse una línea recta". Otro ejemplo es el famoso "postulado de las paralelas" que durante mucho tiempo intentó, sin éxito, demostrarse y cuya no admisión dio lugar a las diversas geometrías no euclidianas. El significado originario de 'postulado', αἴτημα, es 'petición' o 'requerimiento' (del verbo 'αἰτεῖν', requerir). 'Se postula' se expresa en griego mediante 'ἠτήσθω' lo que significa propiamente 'Que haya sido requerido' (y no simplemente 'Que sea requerido').

Muchas son las discusiones habidas en torno a la noción de postulado. La mayor parte de los autores consideran hoy que no puede mantenerse la diferencia clásica entre axio-

ma y postulado y aun entre postulado y teorema en sentido general. En primer lugar, lo que se califica de axioma puede igualmente llamarse postulado; basta para ello descartar la dudosa expresión 'evidente por sí mismo'. En segundo término, los postulados pueden ser considerados simplemente como teoremas iniciales en una cadena deductiva. Finalmente, los postulados pueden ser equiparados a definiciones implícitas. En todo caso, lo que parece caracterizar la noción de postulado —como ha señalado Ledger Wood— no es su aprioridad, sino la *posición* que ocupa en un sistema deductivo; si se sigue hablando de "aprioridad" habrá que concebirla como algo derivado de la posición ocupada por una fórmula en un sistema formal.

Una de las cuestiones que se han suscitado con respecto a la noción de postulado es la de la llamada *técnica postulacional* o *postulativa* por medio de la cual se erigen "sistemas postulacionales" (o "axiomáticos"). Esta técnica no es siempre idéntica a la teoría de la deducción. Como ha indicado K. Britton, pueden distinguirse dentro de la lógica formal los elementos siguientes: (a) Una lógica fundamental o fundacional, es decir, una teoría de la deducción que trata de la codificación de los principios fundamentales de inferencia deductiva comunes a todo argumento; (b) Una técnica postulacional, y (c) Una serie de intentos para mostrar que los principios de la lógica fundamental engendran los de las matemáticas puras, o que los últimos pueden ser engendrados por medio de procesos iguales o similares a los necesarios para la primera. (b) puede ser a su vez: (1) Invención de cálculos para engendrar lenguajes con el fin de determinar las ramas de la matemática o ciencia; (2) Invención y comparación de cálculos que no tienen ninguna relación particular con ningún lenguaje en su uso empírico o matemático.

Kant ha llamado *postulados del pensamiento empírico en general* a los tres principios siguientes: (I) Lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (en cuanto a la intuición y a los conceptos) es *posible*; (II) Lo que concuerda con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) es *real:* (III) Aquello cuya conexión con lo real está determinado por las condiciones generales de la experiencia es *necesario* (existe necesariamente). Estos tres postulados se refieren a las categorías de la modalidad (VÉASE), y son simplemente, como dice Kant, "explicaciones de la posibilidad, de la realidad y de la necesidad en su uso empírico", debiendo aplicarse solamente a la experiencia posible y a su unidad sintética. Los postulados de la razón práctica —libertad, inmortalidad, Dios— son, en cambio, los principios cuya admisión hace necesaria el hecho de la conciencia moral y de la ley moral, convirtiéndose de este modo en consecuencias metafísicas de la ética en vez de constituir —como en la filosofía "tradicional"— los fundamentos de la ética.

Véase L. Wood, *The Analysis of Knowledge*, 1940, págs. 208 y sigs. — K. Britton, en *Mind*, L (1941), 169 y sigs. — A, Frenkian, *Le postulat chez Euclide et chez les modernes*, 1940. _ También: L. O. Kattsoff, *Postulational Methods*, 1934 (tesis).

POSTURA. Véase CATEGORÍA.

POTAMÓN, de Alejandría, vivió durante la época del Emperador Augusto (63 a. de J. C. - 14 d. de J. C.); para propósitos de inserción en el Cuadro cronológico al final de esta obra fijaremos como fecha: *fl. ca.* 40 a. de J. C. — Diogenes Laercio *(Proemio,* 21) presenta a Potamón como introductor de una "escuela ecléctica" (véase ECLECTICISMO), por haber efectuado una selección de opiniones de varias escuelas. Según Diogenes Laercio, Potamón escribió unos *Elementos,* en los cuales ofrecía dos criterios de verdad: el "principio dominante" (hegemónico) del alma, τὸ ἡγεμονικόν, que forma el juicio, y el "instrumento" usado, o representación evidente. Potamón admitió, siempre según Diogenes Laercio, cuatro principios: la materia, la acción o causa, la cualidad y el lugar. El fin de todos los actos es la vida perfecta en virtudes, ventajas naturales del cuerpo y medio indispensable para llegar al fin.

El "Diccionario de Suidas" contiene un artículo sobre Potamón, con información muy parecida a la que proporciona Diogenes Laercio. A veces se ha identificado el Potamón a que se refieren Diogenes Laercio y Suidas con un supuesto Potamón, mencionado por Porfirio en *Vita Plot.*, 9, 11. Esta identificación es errónea, no sólo por razones cronológicas, sino también porque el nombre correcto en Porfirio es "Polemón" y no "Potamón".

POTENCIA. Parte del significado del vocablo 'potencia' ha sido ya analizada al discutir la noción de acto (VÉASE). Conviene aquí, sin embargo, recapitular algunas de las ideas presentadas y completarlas con nuevas informaciones.

La primera presentación madura de la noción de potencia, δύναμις, se debe a Aristóteles, el cual discutió el problema en varias obras, pero especialmente en el libro θ de la *Metafísica,* en el mismo lugar, dicho sea de paso, donde examinó el concepto de posibilidad (v.), en muchos aspectos íntimamente relacionado con el de potencia, hasta el punto de que con frecuencia 'posibilidad' y 'potencia' son usados indistintamente para traducir δύναμις. Como es típico del Estagirita, se acumulan los significados y los ejemplos. En un sentido más general, las nociones de potencia y acto se aplican no solamente a los seres en movimiento, sino también a los seres que no están en movimiento. Esto ha inducido a algunos autores a suponer que el concepto de potencia es correlativo al de materia (v.), y el de acto al de forma (v.). Sin embargo, Aristóteles tiende a considerar que potencia y acto son nociones que se aplican principalmente a la comprensión del paso de entidades menos formadas a entidades más formadas, por lo cual se subrayan en tales conceptos elementos "dinámicos" a diferencia del aspecto "estático" asumido por las nociones de materia y forma. Aun así, sin embargo, son varias las significaciones de 'potencia'. Sobre todo, hay dos. Según una, la potencia es el poder que tiene una cosa de producir un cambio en otra cosa. Según otra, la potencia es la potencialidad residente en una cosa de pasar a otro estado. Esta última significación es la que Aristóteles considera como la más importante para su metafísica. Para entenderla claramente, las definiciones no bastan; es necesario recurrir a los ejemplos y contentarse con "percibir la analogía". Algunos de los ejemplos más destacados al respecto han sido mencionados en el artículo sobre la noción de acto.

De ellos se desprende que es perfectamente legítimo usar (contrariamente a lo que pensaban los megáricos) la noción de potencia, pues de lo contrario no podríamos dar cuenta del movimiento en tanto que paso de una cosa de un estado a otro estado (V. DEVENIR). Por ejemplo, la proposición '*x* crece' es ininteligible si no aceptamos que la proposición '*x* posee la potencia de crecer' posee sentido. En general, no podemos decir, según Aristóteles, que '*x* llega a ser *y*' *si* no admitimos previamente que hay en *x* algunas de las condiciones que van a hacer posible *y*. Ello no significa que baste suponer una potencia para poder explicar su actualización; como Aristóteles ha dicho con frecuencia, el acto es lógicamente anterior a la potencia.

Las potencias son de muchas especies: unas residen en los seres animados; otras, en los inanimados; unas son racionales; otras, irracionales. Lo único que tienen en común es ese constituir una capacidad que puede ser actuada. Desde este punto de vista puede decirse que el ser que posee la vista está en potencia para ver, y que la cera está en potencia de recibir una determinada figura. Ahora bien, la distinción entre diversos tipos de potencia constituyó después de Aristóteles uno de los temas más frecuentes de reflexión filosófica.

Los escolásticos distinguían entre dos tipos de potencia. El primero es la potencia lógica, llamada también *potencia objetiva*; es, en rigor, una mera y simple posibilidad, pues puede definirse como la mera no repugnancia de algo frente a la existencia. El segundo tipo de potencia es la potencia propiamente dicha: la *potencia real*, no basada en el mero marco vacío de la posibilidad ideal, sino en la entidad real. Esta potencia es llamada *subjetiva* — en el sentido que tradicionalmente tenía este término, distinto del que ha tenido el vocablo a partir de Kant (véase OBJETO Y OBJETIVO). Respecto a esta potencia, puede decirse que ella caracteriza la posibilidad de que algo posea realidades o perfecciones determinadas. La potencia subjetiva podría ser llamada, pues, también una posibilidad real y ser tratada dentro del problema de la posibilidad si no fuese que ha sido justamente esta reducción de lo potencial a lo posible lo que ha conducido muchas veces a la misma tradición escolástica a acentuar excesivamente el momento estático, sobre todo cuando, como algunos escolásticos sostienen, lo posible lógico puede ser también posible real en Dios. Así, puede anunciarse que, aun cuando la potencia subjetiva sea equiparable a la posibilidad real, lo es en el sentido de que representa un principio y no simplemente una condición. Por otro lado la potencia real puede ser *activa*, cuando se refiere a la operación por la cual el acto se realiza, o *pasiva*, cuando se refiere al complemento del ser por el cual éste es actuado. Mientras la volición, por ejemplo, es una potencia real activa, la disposición de recibir una figura o determinación es una potencia real pasiva. En todos los casos, empero, sigue permaneciendo como carácter común a toda la potencia en cuanto potencia dentro de la dirección central de la escolástica una cierta imperfección. Esta "cierta imperfección" no debe conducir a identificar la noción de potencia con la de "receptáculo vacío", idéntico al no ser. La potencia *es* siempre algo. Pero puede *acentuarse* en la potencia o el momento pasivo o el momento activo y operativo. Lo primero es propio de los filósofos influidos por el aristotelismo. Lo segundo es comente en los pensadores influidos por el neoplatonismo. En efecto, la tradición neoplatónica ha mantenido la concepción de la plenitud operativa de la δύναμις. Por eso las potencias pueden ser inclusive hipostasiadas. Ésta noción de la potencia superactiva se acentúa sobre todo cuando se refiere a un ser subsistente por sí mismo; el ser que vive de sí y por sí es aquel que posee también eminentemente las potencias (y, por tanto, también las actividades) que le permiten ser lo que es. La historia de la oscilación entre las diversas significaciones de la noción de potencia está ligada, por lo tanto, a la historia de la oscilación entre el sentido actual y el sentido operativo del acto (VÉASE). El sentido operativo y activo no ha quedado jamás enteramente suprimido; hasta en los instantes de mayor aproximación de la potencia al marco vacío de la posibilidad lógica, un cierto realismo de la potencia ha impedido la identificación racionalista. Pero lo cierto es que la oscilación ha existido, y que en uno de sus extremos la noción de potencia se ha apartado en el grado máximo de la noción de δύναμις como perfección potente del ser, como el modo de manifestar la perfección y la propia superabundancia. Esta última concepción fue defendida por algunos de los Padres griegos. Desde este punto de vista, Xavier Zubiri señala, las potencias se puede decir que mantenían inclusive una metafísica activista. Como son entonces "manifestaciones de la esencia, porque son la plenitud activa de su ser, y los actos son manifestaciones de la potencia por idéntica razón; los actos no son sino la ratificación de las potencias, expansión o efusión de aquello en que el ser consiste" ("El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina", en *Naturaleza, Historia, Dios*, 1944, pág. 492).

Mientras en el pensamiento inclinado a la interpretación del acto como mera actualidad, y de la potencia como simple posibilidad, el cambio resulta explicado por la existencia de lo imperfecto, es decir, de lo que no ha llegado todavía a ser y tiende a su propia perfección, en el pensamiento orientado hacia la interpretación del acto como actividad y de la potencia como manifestación del ser superabundante, el movimiento es factible en virtud de surgir de la propia perfección formal. En el primer caso, el ser se define por el "es"; en el segundo, hay que suponer que el "es" expresa sólo una de las formas posibles, y no ciertamente la más real y completa, del ser.

La discusión sobre lo operativo o no operativo de la potencia fue reasumida a lo largo de toda la filosofía moderna. Por lo pronto, Leibniz insistía continuamente, a través de una interpretación acaso excesivamente unilateral de la noción escolástica, que ésta tendía demasiado a lo pasivo. Más de una vez ha señalado, en efecto, dicho filósofo que las *potentiae* de la escolástica son ficciones. "Las verdaderas potencias —declara— no son nunca simples posibilidades. Hay siempre en ellas tendencia y acción." Más aun: "Podemos decir —señala en los *Nouveaux Essais (II*, XXI, 21— que la potencia *(puissance)* en general es la posibilidad de cambio. Ahora bien, como el cambio o el acto de esta posibilidad es acción en

un sujeto y pasión en el otro, habrá dos potencias: una activa y la otra pasiva. La activa puede ser llamada *facultad, y* acaso la pasiva pueda ser llamada *capacidad* o receptividad. Es cierto que la potencia activa es a veces entendida en un sentido superior cuando, por encima de la simple facultad, hay también una tendencia, *nisus, y* es así que la he utilizado en mis comparaciones dinámicas. Podríamos darle también, cuando tiene este significado, el nombre de fuerza." Debe reconocerse, empero, que ya dentro de la propia escolástica se abrieron paso diversas tendencias encaminadas a transformar la noción de potencia en la fuerza propiamente dicha en virtud de suponer que "ninguna substancia es completamente pasiva". Para no citar más que un solo caso, recuérdese que para Duns Escoto puede ser potencia tanto la forma como la materia: en el primer caso tenemos la potencia objetiva; en el segundo, la potencia subjetiva. Aproximadamente lo mismo sucede con los pensadores ingleses modernos. Éstos examinan la noción clásica de potencia bajo el aspecto de la noción de fuerza (*power*).Cierto que desde Locke hasta Hamilton por lo menos se manifiesta una continua tendencia a reducir tal realidad al campo psicológico o psicognoseológico; no es menos evidente que, en la medida en que el problema es atacado a fondo, vuelven a surgir los problemas metafísicos implicados en el análisis de la δύναμις. Ahora bien, tanto Locke como Hume señalan, por lo pronto, que la fuerza o potencia se dice de dos maneras. Por un lado, es algo capaz de hacer. Por el otro, algo capaz de recibir un cambio. En el primer caso es un poder activo. En el segundo, un poder pasivo (Cfr. *Essay,* II, XXI). Hasta aquí nada muy distinto de la crítica de Leibniz, excepto que este último tiene más presente el aspecto metafísico del problema. Mas ya Hume termina por disolver la noción de potencia al declarar que no poseemos ninguna idea propia de ella. La fuerza es una relación que el espíritu concibe entre una cosa anterior y otra posterior. Pero ni la sensación ni la reflexión nos facilitan la idea de poder en el antecedente para producir el consecuente. No hay, pues, en metafísica, dice Hume, ideas más oscuras que las de poder, fuerza o energía. "En realidad —dice este filósofo— no hay ninguna parte de materia que nos descubra por sus cualidades sensibles alguna fuerza o energía o que nos dé fundamento para imaginar que podría producir algo o ser seguida por algún otro objeto que nosotros mismos pudiéramos denominar efecto" (*Enquiry,*VII, 1). Hume se opone, así, no sólo al racionalismo clásico, mas también a Locke, que, como vimos, suponía derivable del hecho la idea de la fuerza. En cambio, ésta no es para Hume deducible ni de ningún hecho, externo o interno, ni de ningún razonamiento: "la conexión que *sentimos* en el espíritu —sigue diciendo—, esta acostumbrada transición de la imaginación de un objeto a su acompañante usual, es el sentimiento o impresión del cual formamos la idea de fuerza o de conexión necesaria".

La crítica de Hume no podía, desde luego, ser aceptada por quienes suponían que el espíritu debe poseer alguna fuerza. Berkeley ya había sustentado esta opinión. Pero también participaron de ella los filósofos de la escuela escocesa. En ellos apareció asimismo la cuestión de la potencia bajo el aspecto de la noción de facultad (VÉASE). Hamilton expresa claramente la distinción ya mencionada: el poder activo es facultad, el poder pasivo es capacidad, y esta distinción corresponde a la misma establecida antiguamente entre la δύναμις ποιητική, *potentia activa,* es decir, aquello que puede hacer algo, y la δύναμις παθητική, *potentia passiva,* esto es, aquello a lo cual puede hacerse algo o en lo cual puede ocurrir o suceder algo *(Lect. Met.,* X). En algunos casos, se niega a la potencia pasiva el carácter de un poder; es el caso de Reid *(Act. Pow.,* ess. 1, c. 3); en otros, en cambio, se supone que la pasividad no elimina la potencia, por lo menos en tanto que posibilidad de ser actuada, ya sea extrínseca, ya sea inclusive intrínsecamente. En el primer caso, la potencia no es *todavía* poder; en el segundo es *ya* un poder. En la medida, por lo demás, en que el espíritu posea una fuerza, tendrá siempre una potencia, y esta potencia se inclinará *o* hacia el lado de lo posible o hacia el lado de lo operativo. Por consiguiente, el mismo problema clásico reaparece en todas estas dilucidaciones. No ha de sorprender, por otro lado, que en la filosofía del idealismo, sobre todo en la medida en que siguió los antecedentes de Leibniz, se tendiera a subrayar el aspecto metafísico-operativo de la potencia como verdadera fuerza en iodos los entes. Ya Descartes había insistido en que el pensamiento posee potencia activa, y aun puede ser reducido últimamente a ella. La extensión, en cambio, tiene que ser lo absolutamente pasivo. Leibniz extendió la potencialidad a toda realidad como tal. Lo mismo hizo Kant, sobre todo en la última fase de su filosofía, cuando lo dinámico prevaleció definitivamente sobre lo matemático. Fichte siguió, explorándolo hasta el extremo, este último camino. Y la noción schellingiana de la *Potenz* no hizo sino desbrozarlo de algunos obstáculos. A primera vista, parece que la "potencia" de que habla Schelling no tenga nada que ver con la cuestión tradicional. Sin embargo, está en algunos respectos vinculada a la misma. Las *Potenzen,* define Schelling, son relaciones determinadas entre lo Objetivo y lo Subjetivo, entre lo Real y lo Ideal. Por eso, señala en la *Exposición de mi sistema de filosofía,* "cada determinada potencia designa una diferencia cuantitativa determinada de subjetividad y objetividad" (*WW* 1, 4, 134). Ahora bien, como lo existente es siempre sólo la indiferencia, y no existe nada fuera de él, lo Absoluto como identidad se halla sólo bajo la forma de las potencias (*ibid.,* 135). Éstas son absolutamente simultáneas, y su diferenciación en primera potencia (Naturaleza), segunda potencia (luz) y tercera potencia (el organismo), así como la subdivisión de las potencias no desmiente una simultaneidad de la potencia en lo eterno. Cierto que posteriormente Schelling pareció insistir en el "drama" de las potencias. Pero, en todo caso, éstas son las verdaderas fuerzas metafísicas que, en tanto que δυνάμεις constituyen el ser en el conjunto de sus operaciones. El idealismo vuelve, así, de continuo al operativismo de la potencia, y se aleja hasta un límite máximo de su concepción como mera posibilidad. Esa será, por otro lado, la tendencia que reinará en la mayor parte de las direcciones contemporáneas que han utilizado formalmente esta noción. La

potencia podrá ser racional o irracional, asumir uno u otro carácter concreto: en todos los casos quedará como adscrita indisolublemente a la noción de una "fuerza". Es el caso de la filosofía de Whitehead (VÉASE). Es el caso también de una filosofía como la de Andrew Paul Ushenko, quien señala que la potencia *(power)* es el verdadero invariante en la continua fluencia de lo real. El "acontecimiento" es la realización de posibilidades según un principio unificante, que sería justamente la potencia, mas ésta no es, como en la doctrina tradicional, un principio complementario, sino que es una realidad intuitiva y, además, empíricamente demostrable por medio de inducciones realizadas sobre el material ofrecido a la reflexión.

La cuestión de las potencias no queda, sin embargo, integrada en una teoría suficientemente comprensiva sino cuando se ha logrado evitar el escollo que representa la reducción de la potencia a lo real, o bien la dificultad suscitada por su conversión en mera posibilidad. Xavier Zubiri ha desarrollado una semejante teoría comprensiva partiendo del problema de la realidad de lo pasado en la historia humana. Frente a la tesis de que la realidad pasada, en tanto que pasada, no es real, y frente a la tesis de que es real y, por lo tanto, no ha pasado, Zubiri señala que una intelección adecuada del problema exige referirse no sólo a las realidades, sino también a las posibilidades. Entonces el presente no será simplemente "lo que el hombre hace, sino *lo que puede hacer*" ("Grecia y la pervivencia del pasado filosófico", 1942, en *op. cit.*, pág. 393). Pero, a la vez, esta potencia que es el poder hacer no será sólo lo que el hombre posee en su naturaleza y despliega, sino que será dada asimismo por el modo de ofrecerse las cosas, es decir, por la situación concreta en que se encuentra el hombre. Por eso "el pasado sobrevive bajo forma de estar posibilitando el presente bajo forma de posibilidad" (pág. 406), y por eso la historia en tanto que producción de actos y de las propias posibilidades que condicionan su realidad es un "hacer un poder" (pág. 408). De este modo, la potencia no será ya la simple posibilidad vacía de hacer, ni tampoco la realidad de lo que se hace, sino algo que incluirá a los dos términos sin sacrificar ni el marco de las posibilidades ni tampoco la efectiva realización de lo que se da como "poder hacer".

Además de los textos citados en el artículo, véanse las obras siguientes sobre la noción de potencia en la filosofía antigua y en la escolástica: Joseph Souilhé, *Étude sur le terme* ΔΤΝΑΜΙΣ *dans les dialogues de Platon*, 1919. — Josef Stallmach, *Dynamis und Energeia*, 1959 [Monographien zur philosophischen Forschung, 22]. — H. Carteron, *La notion de force dans le système d'Aristote*, 1923 (tesis). — E. Berti, *Genesi e sviluppo délia dottrina délia potenza e dell'atto in Aristotele*, 1858 [de "Studia Patavina". Quaderni di Storia della Filosofia, 7]. — José González Torres, *El concepto de potencia y sus diversas acepciones en Suárez*, 1957 [monog.]. — Véanse también obras de A. Farges, L. Fuetscher, J. R. San Miguel y A. Smets en la bibliografía de ACTO γ ACTUALIDAD. — Para la noción de potencia en Schelling: J. Cohn, "Potenz und Existenz; eine Studie über Schellings letzte Philosophie", en *Joëls Festschrift*, 1934, págs. 44-69. — V. Jankélévitch, *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, 1933. — Para la teoría de Ushenko: Andrew Paul Ushenko, *Power and Events: an Essay on Dynamics in Philosophy*, 1946. — Sobre potencia y energía: Edward O'Connor, *Potentiality and Energy*, 1939 (tesis).

POTENCIACIÓN (LÓGICA DE LA). Véase LÓGICA y PASTORE (ANNIBALE).

PRÁCTICO. Los griegos llamaban "práctico", πρακτικος, a lo que era adecuado para una transacción o negocio, a lo que era efectivo en la πρᾶξις (véase PRAXIS). Lo práctico se refería a las "cosas prácticas", τὰ πρακτά, y se ocupaba de los "asuntos", πράγματα, en cuanto "asuntos humanos" en general. La práctica se distingue de la teoría (VÉASE), pero ello no quiere decir que no haya posibilidad de un saber práctico. En rigor, puede hablarse, según Aristóteles, de tres clases de saber: el saber teórico, ἐπιστήμη θεωρητική, el saber práctico, ἐπιστήμη πρακτική, y el saber "poético", ἐπιστήμη ποιητική (véase POESÍA, POÉTICO) (*Met.*, E, 1, 1025 b 20-22). El primero tiene por objeto el conocimiento; el segundo tiene por objeto la acción, especialmente la acción moral (que es también, para Aristóteles, "política"); el tercero tiene por objeto la producción. En un sentido, sin embargo, se puede decir que el saber práctico no es una ciencia, sino una "sabiduría práctica" cuyo fin es alcanzar el bien común y la felicidad (o "bienestar") de cada uno de los individuos de la comunidad. En otro sentido se puede decir que hay una diferencia entre sabiduría práctica y sabiduría "política"; la primera —que merece propiamente el nombre de "sabiduría práctica"— concierne al individuo; la segunda —que merece el nombre de "política" o "sabiduría política"— concierne a la comunidad (*Eth. Nic.*, VIII, 1141 b 23 y sigs.).

La diferencia entre lo "práctico" y lo "teórico" en Aristóteles no es tajante. Mucho menos significa tal diferencia que lo práctico excluya a lo teórico y viceversa. En rigor, en el ejercicio teórico hay no poco de "práctico", y aunque el fin de la existencia sea la "vida contemplativa" (o "teórica"), βίος θεωρητικός, ella no parece posible sin la "vida práctica", βίος πρακτικός. En todo caso, así como hay "principios teóricos" hay asimismo "principios prácticos", es decir, hay αρχαί en las πρακτά. Los principios prácticos son formulados por medio de la inducción (Cfr. *Eth. Nic.*, VI, 9, 1142 b, 22-26; VII, 3, 1146 b 35 y también *An. post.*, II, 19, 99, b 15 y sigs.).

El término 'práctico' se ha usado con frecuencia en la "clasificación de las ciencias" (o de "los saberes"). Muy común ha sido dividir los saberes en saberes especulativos (véase ESPECULACIÓN, ESPECULATIVO) y saberes prácticos, aunque sólo los primeros hayan sido considerados propiamente como "saberes", es decir, "ciencias". Se ha hablado también con frecuencia de la división de la filosofía en dos grandes ramas: filosofía teórica y filosofía práctica. En esta última se ha incluido casi siempre la ética, y a menudo la "política" y la "economía". Se ha hablado a veces de la teología como una "ciencia práctica", dándose a entender por ello que *no* es especulativa y, en cierto modo, no es "ciencia".

El término 'práctico' tiene varios sentidos fundamentales en la filosofía de Kant. Siguiendo la distinción tradicional entre lo especulativo y lo práctico, Kant habla de un uso práctico de la razón a diferencia del uso

especulativo. "Lo práctico" no concierne propiamente al conocimiento, sino que concierne a "lo que es posible mediante la libertad" (*K. r. V.*, A 800 / B 828). Lo práctico —que es sensiblemente idéntico a "lo moral"— permite, según Kant, ir más allá de los límites de la experiencia posible, a la cual nos confina la crítica de la razón (especulativa). "Práctico" se dice, según Kant, de todo lo que conviene al libre albedrío, como libre albedrío de una voluntad determinada independientemente de impulsos sensibles. Como esta voluntad está, en cambio, determinada por la razón, habrá que ver de qué modo se puede decir de una razón que es —a diferencia de la "razón teórica"— "razón práctica". Nos hemos referido a este punto con más detalle en el artículo RAZÓN (TIPOS DE).

En un sentido no sólo moral, sino también, por así decirlo, "'moral-metafísico", lo práctico tiene una importancia central en la filosofía de Fichte, para quien la actividad incesante del Yo como acto de ponerse a sí mismo equivale a la "actividad práctica" del Yo. En general, el concepto de lo práctico es fundamental en toda filosofía para la cual la práctica es una parte integrante del pensamiento filosófico e inclusive el fundamento de todo pensar.

E. M. Michelakis, *Aristotle's Theory of Practical Principies*, 1961. — John E. Naus, S. J., *The Nature of the Practical Intellect according to S. Thomas Aquinas*, 1959 [Analecta Gregoriana, 108]. — Para lo práctico en Kant, véase bibliografía de KANT (IMMANUEL).

PRAGMÁTICA. Hemos visto en el artículo sobre la noción de semiótica que una de las dimensiones de ésta es la llamada *pragmática*. Consiste ésta en el estudio de la relación existente entre los signos y los sujetos que usan los signos. Lo que es un signo para el sujeto que lo usa equivale a la significación (VÉASE) de este signo; la pragmática es definida, pues, primariamente como el estudio de las significaciones. La interpretación dada a estas significaciones es objeto de muchas discusiones; casi todas ellas se centran en torno a la cuestión de los universales (v.).

Charles Morris (v.) definió la pragmática como el estudio de "la relación entre los signos y sus intérpretes" (*Foundations of the Theory of Signs* [1938], pág. 6). Luego reconoció que esta definición es insuficiente. Con el fin de eliminar ciertas ambigüedades inherentes a ella, propuso la siguiente: "Pragmática es aquella parte de la semiótica que trata del origen, usos y efectos producidos por los signos en la conducta dentro de la cual aparecen" (*Signs, Language, and Behavior* [1946], pág. 219). Resulta claro con ello que Morris ha mantenido una concepción behaviorista de la pragmática — lo mismo, por lo demás, que de la entera semiótica. Según Carnap, los ejemplos de investigaciones pragmáticas son: "un análisis fisiológico de los procesos que tienen lugar en los órganos del habla y en los centros nerviosos relacionados con las actividades lingüísticas; un análisis psicológico de las diversas connotaciones de una y la misma palabra para distintos individuos; estudios etnológicos y sociológicos acerca de los hábitos lingüísticos y sus diferencias, en distintas tribus, distintos grupos distribuidos por edades y estratos sociales; estudio de los procedimientos aplicados por los científicos al registrar los resultados de experimentos, etc." (*Introduction to Semantics* [1942], pág. 10). R. M. Martin coincide en lo fundamental con Carnap, pero indica que mientras éste se ocupa sólo del lenguaje natural, y, por tanto, de una pragmática de sistemas lingüísticos formalizados, de modo que "los sistemas lingüísticos construidos con propósitos científicos dados son usados por los científicos como lenguajes naturales y, por tanto, se hallan sometidos a análisis pragmático (*Toward a Systematic Pragmatics* [1959], pág. 3). Además, mientras la pragmática de Carnap es completamente intensional, la de Martin es enteramente extensional. Según Martin, hay distintos niveles de pragmática: (1) el estudio de ciertas relaciones entre la expresión de un lenguaje y quienes lo usan (relaciones como aceptación, aserto, formulación, e inclusive creencia; (2) el estudio que tiene en cuenta las acciones y la conducta de quienes usan los signos como respuesta a estímulos lingüísticos; (3) el estudio que tiene en cuenta también varias características sociales del lenguaje (*op. cit.*, pág. 9).

PRAGMÁTICO. El término πραγματικός fue usado por Polibio para describir su propio modo de escribir la historia; la "historia [historiografía] pragmática" se distingue netamente de la "historia [historiografía] legendaria". En efecto, esta última trata de "leyendas", es decir, de "genealogías", mientras que la primera trata de "hechos", πράγματα, lo cual quiere decir: "las cosas que han hecho los hombres", "los asuntos humanos", "los negocios [y, siendo también 'asuntos', los ocios] humanos". Como el hombre vive en una sociedad en la cual "se hacen cosas", y en la cual hay "asuntos", "negocios", "ocios", etc., Polibio estima que la consideración pragmática de la historia es la única que puede enseñar a los hombres cómo comportarse, esto es, cómo comportarse en cuanto miembros de la comunidad o del Estado. En latín el término *pragmaticus* fue usado asimismo para referirse a "asuntos humanos", y especialmente a "asuntos políticos" — los cuales abarcaban, de hecho, todos los "asuntos" del hombre en cuanto miembro de una comunidad. Puesto que lo "pragmático" se refiere a "asuntos", a "hechos" —diríamos, a "hechos contantes y sonantes"— y no a leyendas, sueños, deseos, imaginaciones, etc., el adjetivo 'pragmático' tuvo también el sentido de 'hábil', 'experimentado'. El hombre pragmático es el que sabe cómo hay que enfocar los asuntos y cómo hay que resolverlos. Por eso se llamaba también *pragmaticus* al hombre de leyes, al "abogado". El hombre de leyes no es un soñador; es un hombre "pragmático" — es decir, "útil".

En la época moderna 'pragmático' fue usado por varios filósofos como característica de una filosofía o de un modo de pensar en los cuales se empleaba un método apto para entender la realidad. Así, Andreas Rüdiger tituló una de sus obras *Philosophia pragmática methodo apodictica et quoad ejus licuit mathematica conscripta* (1723; editio altera, 1729). Kant usó varias veces el término 'pragmático'. Por ejemplo, llamó "pragmático" al conocimiento que no era meramente para la escuela (*bloss für die Schule*), sino que era útil para la vida (*für das Leben brauchbar*). También llamó "pragmático" a todo lo que podía producir "bienestar" (*Wohlfahrt*). Empleó asimismo "pragmático" para referirse a la historia (historiografía) en un sentido seme-

jante al de Polibio. Habló de "sanciones pragmáticas", las cuales proceden de leyes dictadas para promover el bienestar de la sociedad (la expresión "sanción pragmática' tiene un sentido jurídico, derivado del *pragmaticum rescriptum o pragmaticum,* reescrito del Emperador; de ahí la "Pragmática", ley emanada de una autoridad como especificación de un decreto general). Más técnicamente, Kant usó 'pragmático' en varios sentidos, todos ellos de algún modo relacionados entre sí. En la *Crítica de la razón pura* indicó que una vez aceptado un fin (una finalidad), las condiciones para alcanzarlo son hipotéticamente necesarias. Tal necesidad puede ser subjetivamente suficiente (cuando no se da ninguna otra condición dentro de la cual puede obtenerse el fin propuesto) o absolutamente suficiente (si sé con certidumbre que nadie puede tener conocimiento de ninguna otra condición que pueda llevar al fin propuesto). En el primer caso hay creencia contingente; en el segundo, creencia necesaria. La creencia contingente —que, de todos modos, constituye el fundamento para el empleo efectivo de medios con el fin de llevar a cabo ciertos actos— es llamada por Kant "creencia pragmática". En la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* Kant dice que los imperativos hipotéticos se subdividen en problemáticos y asertóricos (véase IMPERATIVO). Estos últimos son los imperativos de prudencia o "imperativos pragmáticos". En *La paz perpetua* manifiesta que un principio se llama "pragmático", y no propiamente "moral" cuando es un principio destinado a regular el uso de un medio para alcanzar cierto fin. En otra ocasión habló Kant de dos modos de considerar a Dios: "pragmático-moralmente" y "técnico-prácticamente"; aquí 'pragmático' se contrapone a 'práctico' en tanto que modo de considerar a Dios por medio de ritos, ruegos, etc. La *Antropología en sentido pragmático* en Kant es la que no estudia al hombre en general, sino en ciertas condiciones dadas (por sus temperamentos, nacionalidades, etc.). La "estructura pragmática" del hombre es análoga aquí a lo que Julián Marías (v.) ha llamado "estructura empírica de la vida".

En la filosofía actual 'pragmático' suele usarse en dos sentidos predominantes: (1) para caracterizar o calificar una idea dentro de una forma cualquiera de pragmatismo (v.); (2) para caracterizar cualquiera de los predicados —'es plausible', 'es poco plausible', 'se sabe que es verdadero', 'se sabe que es falso', etc.— en la llamada "pragmática" (v.) como rama de la semiótica (v.).

PRAGMATISMO. Se da el nombre de "pragmatismo" a un movimiento filosófico, o grupo de corrientes filosóficas, que se han desarrollado sobre todo en Estados Unidos y en Inglaterra, pero que han repercutido en otros países, o se han manifestado independientemente en otros países con otros nombres. Así, por ejemplo, ciertos movimientos anti-intelectualistas en el siglo xx (Bergson, Blondel, Spengler, etc.) han sido considerados como pragmatistas o cuando menos como parcialmente pragmatistas. Algunas opiniones de Simmel tienen un aire "muy pragmatista". Se han considerado también pragmatistas ciertas tendencias dentro del pensamiento de Nietzsche — por ejemplo, sus ideas sobre "la utilidad y perjuicio de la historia para la vida" y su concepción de la verdad como equivalente a lo que es útil para la especie y la conservación de la especie.

Sin embargo, conviene reservar el nombre 'pragmatismo' para caracterizar, o identificar, las corrientes filosóficas a las que nos hemos referido al principio, y sobre todo ciertas corrientes filosóficas en Estados Unidos e Inglaterra. A lo sumo, puede mencionarse, como pragmatismo explícito, el llamado "pragmatismo italiano", defendido por autores como Mario Calderoni (1879-1914: *Il pragmatismo* [en colaboración con Giovanni Vailati], 1920, ed. G. Papini. — *Scritti,* 2 vols., 1924 [incompletos]), Giovanni Vailati (VÉASE) y, en su primera época el escritor Giovanni Papini (1881-1956), todos ellos colaboradores de la revista *Leonardo* (1903 a 1907), en la que asimismo colaboraron Peirce —a quien principalmente seguían los pragmatistas italianos—, James y Schiller. Pero el pragmatismo italiano (del que se ocupa Ugo Spirito en la obra citada en la bibliografía) no tuvo ni la amplitud ni la influencia del pragmatismo sajón, o "anglo-americano".

Según Edward H. Madden (*op. cit.* en bibliografía), el pragmatismo anglo-americano, o, más específicamente, norteamericano, fue anticipado o preludiado por Chauncey Wright (VÉASE), especialmente al hilo de su crítica de la filosofía de Spencer y a base de una epistemología empirista y de una ética utilitarista. Pero en la época en la cual Wright desarrollaba doctrinas de carácter pragmatista empezaban a manifestarse opiniones semejantes. En rigor, y para no destacar a una sola figura, puede decirse que el pragmatismo norteamericano surgió en el seno del "Metaphysical Club", de Boston (1872-1874), al cual pertenecían, entre otros, Chauncey Wright, F. E. Abbot (1836-1903), Peirce y James. No debe desdeñarse en estos orígenes una cierta influencia de A. Bain (v.), el cual había definido ya la creencia como "aquello sobre lo cual el hombre está preparado a actuar" — definición de la cual el pragmatismo, según Peirce, es un "corolario" (Cfr. Peirce, "The Fixation of Belief", publicado en noviembre de 1877, antes del artículo famoso en el *Popular Science Monthly* al que nos referimos *infra*). A los citados pensadores deben agregarse, además: John Fiske (1842-1891: *Outlines of Cosmic Philosophy,* 1874. — *Through Nature to God,* 1899) y Oliver Wendell Holmes (1809-1894). Los propósitos de todos estos pensadores fueron aclarados y perfilados por Peirce, el cual formuló en su artículo "How to Make Our Ideas Clear" *(Popular Science Monthy,* enero de 1878), como resumen de que "toda la función del pensamiento es producir hábitos de acción" y de que "lo que significa una cosa es simplemente los hábitos que envuelve, la conocida máxima pragmática y considerada como norma para alcanzar 'el tercer grado de claridad de la aprehensión'": "Concebimos el objeto de nuestras concepciones considerando los efectos que pueden ser concebibles como susceptibles de alcance práctico. Así, pues, nuestra concepción de estos efectos equivale al conjunto de nuestra concepción del objeto." Sin embargo, Peirce propuso posteriormente el nombre de *pragmaticismo* para su doctrina con el fin de oponerlo a las deformaciones que, a su entender, siguieron a la misma y en particular para diferenciarlo del pragmatismo de William James, que no es tanto una deformación como una trasposición al campo ético de lo que había sido primitivamente

pensado en un sentido puramente científico-metodológico. Peirce distingue su pragmatismo del pragmatismo defendido por James y por F. C. S. Schiller y, más todavía, del pragmatismo que "comienza a encontrarse en los periódicos literarios", indicando que hay por lo menos cierta ventaja en la concepción original de la doctrina que no se encuentra en las acepciones de los seguidores: la de que se relaciona más fácilmente con una prueba crítica de su verdad. Pues el pragmatismo no es tanto una doctrina que expresa conceptualmente lo que el hombre concreto desea y postula —al modo de F. C. S. Schiller— como la expresión de una teoría que permite otorgar significación a las únicas proposiciones que pueden tener sentido.

En su significación más general, el nombre 'pragmatismo' se refiere a una multiplicidad de direcciones, a veces muy opuestas: Peirce, James, Dewey, F. C. S. Schiller, así como los pensadores europeos antes mencionados, son llamados pragmatistas no obstante entender el pragmatismo de maneras diversas y no obstante haber adoptado en su mayor parte nombres diferentes para su común tendencia: instrumentalismo, experimentalismo, humanismo, etc. Forma asimismo parte de la corriente pragmatista un pensador como George Herbert Mead O. Lovejoy, que ha analizado los diversos significados del pragmatismo, observando que, si bien esta palabra aludía originariamente a una teoría sobre el significado de las proposiciones, su ambigüedad la resolvió pronto en dos tendencias: la primera afirma que "el significado de una proposición consiste en las futuras consecuencias de experiencias que (directa o indirectamente) predice que van a ocurrir, sin que importe que ello sea o no creído"; la segunda sostiene que "el significado de una proposición consiste en las futuras consecuencias de creerla". La primera de estas acepciones dio origen a una forma de pragmatismo que concernía a la naturaleza de la verdad y afirmaba que "la verdad de una proposición es idéntica a la ocurrencia de las series de experiencias que predice y sólo puede decirse que es conocida cuando se completan tales series". De estas acepciones se derivan trece formas de pragmatismo que Lovejov enumera lógicamente del siguiente modo: *"I. Teorías pragmatistas de la significación.* (1) El 'significado' de cualquier juicio consiste enteramente en las futuras consecuencias por él predichas, tanto si es creído como si no lo es. (2) El significado de cualquier juicio consiste en las futuras consecuencias de creerlo. (13) El significado de cualquier idea o juicio consiste siempre en parte en la aprehensión de la relación entre algún objeto y un propósito consciente. íí. *Pragmatismo como teoría epistemológicamente no funcional referente a la 'naturaleza' de la verdad.* (3) La verdad de un juicio 'consiste en' la completa realización de la experiencia (o series de experiencias) a que había anteriormente apuntado el juicio; las proposiciones no *son*, sino que *llegan a* ser verdaderas. *III. Teorías pragmatistas del criterio de la validez de un juicio.* (4) Son verdaderas las proposiciones generales que han visto realizadas en la experiencia pasada las predicciones implicadas, no habiendo otro criterio de la verdad de un juicio. (5) Son verdaderas las proposiciones generales que han mostrado en el pasado ser biológicamente útiles a quienes han vivido por ellas." (7) Toda aprehensión de la verdad es una especie de "satisfacción", pues el verdadero juicio corresponde a alguna necesidad, siendo "toda transición de la duda a la convicción el paso de un estado de cuando menos parcial insatisfacción a un estado de satisfacción relativa y de armonía". (8) "El criterio de verdad de un juicio es su satisfactoriedad como tal, siendo la satisfacción 'pluridimensional'." (9) "El criterio de la verdad de un juicio reside en el grado en que corresponde a las exigencias 'teóricas' de nuestra naturaleza." (10) "El único criterio de verdad de un juicio es su utilidad práctica como postulado, no habiendo más verdad general que la postulada resultante de alguna determinación motivada de la voluntad; no hay, pues, verdades 'necesarias'. (11) Hay algunas verdades necesarias, pero éstas no son muchas ni prácticamente adecuadas, siendo necesario y legítimo más allá de ellas acudir a los postulados. (12) Entre los postulados que es legítimo tomar como equivalentes de la verdad, los que ayudan a las actividades y enriquecen el contenido de la vida moral estética y religiosa ocupan un lugar coordinado con los que presuponen el sentido común y la ciencia física como base de las actividades de la vida física." "IV. *Pragmatismo como teoría ontológica.* (6) Como lo temporal es un carácter fundamental de la realidad, los procesos de la conciencia tienen en este devenir su participación esencial y creadora. El futuro es estrictamente no real y su carácter es parcialmente indeterminado, dependiendo de movimientos de la conciencia cuya naturaleza y dirección solamente pueden ser conocidos en los momentos en que se hacen reales en la experiencia" ("The Thirteen Pragmatisms", *The Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Method* [actualmente: *The Journal of Philosophy*], V [1908], 5-12, 29-39, reimp. en la obra de Lovejoy: *The Thirteen Pragmatisms, and Other Essays*, 1963, págs. 1-29). Como se advierte, esta clasificación comprende otras actitudes que las que usualmente se llaman pragmatistas y pueden servir en parte como un análisis de las posiciones lógicas de varias de las direcciones fundamentales de la filosofía contemporánea. Así entendido, el pragmatismo puede servir para designar tanto las actitudes del pragmatismo total como los pragmatismos parciales, incluyendo el biologismo o reducción del conocimiento y el saber a la utilidad biológica, tal como es representado ante todo por los teóricos de la economía del pensamiento (Mach), por algunos representantes de la filosofía de la inmanencia (Schuppe, Schubert-Soldern) y por el ficcionalismo de Hans Vaihinger. En el pragmatismo estaría comprendido también, pues, el operacionalismo (VÉASE), si bien es dudoso que los representantes de esta dirección admitieran ser considerados pura y simplemente como pragmatistas. Puede incluirse, desde luego, el pragmatismo conceptualista de C. I. Lewis, En todo caso parece indudable que, por lo menos desde el punto de vista de su origen histórico, el pragmatismo está esencialmente vinculado a la distinción kantiana entre lo regulativo y lo constitutivo y consiste por una de sus esenciales dimensiones en una acentuación *sui generis* del primero. Como señala Josiah Royce, el pragmatismo y el humanismo de F. C. S. Schiller

pueden ser estimados como formas del "idealismo empírico" que Kant había representado en algún aspecto. El pragmatismo supone, en efecto, que nuestro conocimiento está limitado a los fenómenos, pero que nuestro saber no es meramente pasivo, sino que la conciencia desempeña un papel activo y fundamentante, ya sea en las "formas" del conocer, ya sea en sus "intereses" (Cfr. *Lectures on Modern Idealism,* 1919).

Además de los autores y obras citados en el texto del artículo véase: M. Hébert, *Le Pragmatisme,* 1908, ed. rev., 1909. — G. Jacoby, *Der Pragmatismus. Neue Bahnen in die Wissenschaftslehre des Auslandes,* 1909. — Addison W. Moore, *Pragmatism and Its Critics,* 1909. — James Bissett Pratt, *What is Pragmatism?,* 1909. — C. Znamierowski, *Der Wahrheitsbegriff im Pragmatismus,* 1912 (Dis.). — R. Berthelot, *Un romantisme utilitaire. Étude sur le mouvement pragmatiste,* 3 vols., 1913. — C. Eijman, *De Kenisleer van het anglo-amerikaansch Pragmatisme,* 1913 (tesis). — G. Vailati, *fl pragmatismo,* 1918. — Id., íd., *Il método délia filosofia,* 1957, ed. F. Rossi-Landi. — Ugp Spirito, *Il pragmatismo nella filosofia contemporánea,* 1921 (trad. esp.: *El pragmatismo en la filosofía contemporánea,* 1945). — E. Leroux, *Le pragmatisme américain et anglais,* 1923. — John Dewey "The Development of American Pragmatism" *(Studies in the History of Ideas.* Columbia University, II [1925]). — Sidney Hook, *The Metaphysics of Pragmatism,* 1927. — Eduard Baumgarten, *Geistige Grundlagen des amerikanischen Gemeinwesens* (vol. II: *Der Pragmatismus: Emerson, James, Dewey),* 1938. — Henry Bamford Parkes, *The Pragmatic Test. Essays in the History of Ideas,* 1941 [sobre Jefferson, Emerson, Nietzsche, Bergson, James, Dewey y T. S. Eliot], 1941. — Philip P. Wiener, *Evolution and the Founders of Pragmatism,* 1949. — E. Dupréel, *La pragmatologie,* 1955. — Edward C. Moore, *American Pragmatism: Peirce, James and Dewey,* 1961. — Edward H. Madden, *Chauncey Wright and the Foundations of Pragmatism,* 1963. — A. O. Lovejoy, *op. cit. supra.* — Bibliografía: E. Leroux, *Bibliographie méthodique du pragmatisme américain, anglais et italien,* 1923. — H. W. Schneider, *A History of American Philosophy,* 1946, 2ª ed., 1962 (trad. esp.: *Historia de la filosofía americana,* 1953). — También hay bibliografía en el libro de Ugo Spirito antes mencionado.

PRAKRITI Y PURUSA. En el artículo sobre el sistema *Sânkhya* nos hemos referido a los significados primarios que tienen en él los términos *prakriti (prakrti)* y *purusa.* Observemos aquí que estos términos han sido asimismo empleados, ya desde las *Upaniṣad,* por pensadores indios que no han aceptado el mencionado sistema (o la más moderna y frecuente combinación del mismo con el Yoga). Muy habitual es concebir *prakriti* como principio del universo material —o cuando menos perceptible—, y *purusa* como principio del universo anímico; muchas veces, en efecto, se califica al alma de *purusa.* Otras veces se concibe *prakriti* como fundamento de lo no viviente, y *purusa* como raíz de lo viviente, psíquico y espiritual (ya que estas tres nociones no son siempre distinguidas entre sí). Otras veces, finalmente, *purusa* designa el alma en tanto que se supone "encerrada" en el cuerpo. En una de las escuelas *Vedânta, prakriti* es comparado con la fuerza engendrada por *māyā* (VÉASE), siendo a la vez el producto del ímpetu creador y lo que oculta este ímpetu. En otra de las escuelas *Vedánta, prakriti* designa la Naturaleza omnicomprensiva en tanto que morada del alma — y de Dios.

PRANTL (KARL) (1820-1888) nac. en Landsberg am Lech, fue "profesor extraordinario" (1847-1859) y profesor titular (desde 1859) en la Universidad de Munich. Siguiendo el impulso dado a la historiografía filosófica por Hegel, Prantl se distinguió por sus estudios de historia de la lógica. Su historia de la lógica en Occidente contiene una gran recopilación de materiales, muchos de los cuales, especialmente los procedentes de la Edad Media, eran enteramente desconocidos. Hoy día se ha criticado la historia de la lógica de Prantl (Bochenski, Lukasiewicz) por considerársela llena de interpretaciones erróneas causadas por prejuicios filosóficos o por incomprensión de algunos puntos fundamentales; sin embargo, el material histórico proporcionado por Prantl sigue siendo capital para la investigación de la historia de la citada disciplina. Prantl trabajó también en el estudio de la evolución del pensamiento lógico de Pierre de la Ramee (Petrus Ramus).

Obras: *Die geschichtlichen Vorstufen der neueren Rechtsphilosophie,* 1848 (Los *estadios preliminares históricos de la filosofía moderna del Derecho). — Die Bedeutung der Logik,* 1849 *(La significación de la lógica). — Die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie,* 1852 *(La tarea actual de la filosofía). — Übersicht der griechisch-römischen Philosophie,* 1854 *(Ojeada sobre la filosofía greco-romana). — Geschichte der Logik im Abendlande,* 4 vols., 1855-1870 (f. *Die Entwicklung der Logik im Altertum,* 1855; *II-III-IV. Die Logik im Mittelalter*), reimp., 1955 *(Historia de la lógica en Occidente [I. La evolución de la lógica en la Antigüedad;* II-III-IV. *La lógica en la Edad Media]). — Die Philosophie in den Sprichwörtern,* 1858 *(La filosofía en los proverbios). — M. Psellus und P. Hispanus,* 1867. — *Galilei und Kepler ah Logiker,* 1875. — *Verstehen und Beurteilen,* 1877 *(Entender y juzgar). —* "Ueber P. Ramus", *Sitz. ber. der München. Ak. Phil.* (1878), 157-69. — *Ueber die Berechtigung des Optimismus,* 1880 *(Sobre la justificación del optimismo).*

PRAXIOLOGÍA. Puede darse el nombre de "praxiología" a la ciencia que estudia sistemáticamente las condiciones y normas de la acción (v.) o praxis (v.) humanas. Entre muchos autores antiguos la ética como doctrina de la acción desempeña la indicada función. Pero sólo en la época moderna se ha intentado fundar una disciplina especial encargada de estudiar todas las formas de la acción.

El primer autor que usó el término praxiologia' (*praxéologie*) en el sentido apuntado fue (probablemente) el sociólogo francés Alfred Espinas (1844-1922) en su obra *Des sociétés animales* (1877). La "tectología" de Bogdanov (v.) es una especie de praxiología u ontología sistemática de la acción. Pero sobre todo ha propugnado una praxiología el filósofo polaco T. Kotarbiński (v.). Por ella entiende "la ciencia de la acción eficaz", o ciencia que "investiga las condiciones de las cuales depende la máxima eficacia". Kotarbinski llama "proposiciones praxiológicas" a las directivas prácticas simples, por cuanto son "recomendaciones que tienden a aumentar la eficacia de las acciones". Sin embargo, no todas las directivas prácticas son proposiciones praxiológicas; sólo las que están incorporadas a un sistema pueden recibir este nombre. Según Kotarbinski, ciertas nociones de ciencia praxiológica fueron elaboradas

ya por autores como Aristóteles, Pierre de la Ramée y Francis Bacon, entre otros.

El vocablo "praxiología" ha sido empleado también por Raymond Aron *(Paix et guerre entre les nations,* 1962) para designar el estudio de las normas que deben adoptarse con vistas a ciertos fines, y el examen de la relación entre estas normas y los valores a cuyo servicio se ponen.

PRAXIS. Los griegos llamaban πρᾶξις a un quehacer, transacción o negocio, es decir, a la acción de llevar a cabo algo, πράσσω (infinitivo πρασσεῖν). El término πρᾶξις fue usado asimismo para designar la acción moral. En uno de los sentidos de 'práctica' (VÉASE), la praxis designa la actividad práctica, a diferencia de la teórica. La praxis puede ser "exterior", cuando se encamina a la realización de algo que trasciende al agente, e "interior", cuando tiene por finalidad el agente mismo. El término 'praxis' puede designar también el conjunto de las acciones llevadas a cabo por el hombre. En este sentido Plotino habla de praxis, la cual es, a su entender, una disminución o debilitamiento de la contemplación *(Enn.,* III, viii, 5): la praxis se contrapone de este modo a la "teoría".

Para muchos de los sentidos de 'praxis' se usa el vocablo 'práctica' (véase PRÁCTICO). Es usual reservar hoy el nombre de 'praxis' para caracterizar uno de los elementos fundamentales del marxismo (VÉASE), especialmente en algunas de sus direcciones (como, por ejemplo, en Georg Lukács). El marxismo ha sido presentado inclusive como una "filosofía de la praxis" (A. Gramsci [VÉASE]). En efecto, en el marxismo la llamada "praxis humana" constituye el fundamento de toda posible "teorización". Ello no equivale a subordinar lo teórico a lo práctico, en el sentido habitual, o más común, de esta última palabra; en rigor, la praxis es en el marxismo la unión de la teoría con la práctica.

Entre los filósofos actuales que han hecho uso del término 'praxis' como término fundamental figura, además de muchos marxistas, Jean-Paul Sartre. El primer tomo de su *Crítica de la razón dialéctica* contiene una "teoría de los conjuntos prácticos". Sartre toma la praxis en el sentido de Marx y trata de descubrir en la praxis "la racionalidad dialéctica". La praxis no es, pues, para Sartre, un conjunto de actividades (individuales) regidas por la razón dialéctica como una razón "exterior" a la praxis. Tampoco es la manifestación de la razón dialéctica. La praxis contiene, según Sartre, su propia razón, y ésta es justamente razón dialéctica (VÉASE). La praxis manifesta, según Sartre, una serie de avatares, entre los cuales cuenta el perderse a sí misma para convertirse en mera "praxis-proceso". De un modo que recuerda el uso del concepto de "comprensión" *(Verstehen)* por Heidegger, aunque con propósito muy distinto, Sartre llega a declarar que "la comprensión no es otra cosa sino la traslucidad de la praxis a sí misma, sea que produzca, al constituirse, sus propias luces, o sea que se encuentre en la praxis del otro" (*Critique de la raison dialectique, I* [1960], pág. 160). Sartre considera lo que llama "la praxis individual" como una totalización "que transforma prácticamente el ambiente en una totalidad" (*ibid.*, pág. 170). Lo "práctico-inerte" no es un fundamento de la praxis, sino lo contrario, el resultado de la totalización de la propia praxis.

Además de las obras referidas en el texto, véase: Edward L. Burke, *Sortie Early Influences on the Thought of Karl Marx,* 1959 [monog.; sumario de una tesis doctoral titulada: *The Notion of Praxis in the Early Works of Karl Marx* (Lovaina)]. — F. Chatelet, Logos *et praxis. Recherches sur la signification théorique du marxisme,* 1962. — E. Severino, *Studi di filosofia délia prassi,* 1962 [Publicazione dell'Università cattolica del Sacro Cuore. Serie terza, Science filosofiche, 7]. — Jean-T. Desanti, *Phénoménologie et praxis,* 1963.

PRECISION, PRECISO. En general la noción de precisión se contrapone a la vaguedad (VÉASE). Un símbolo vago, una expresión vaga o una proposición vaga son respectivamente un símbolo, una expresión o una proposición que no están suficiente o adecuadamente "separados" de otros. Un símbolo, una expresión o una proposición precisos son un símbolo, una expresión o una proposición que están suficiente o adecuadamente "separados" de otros. La precisión es por ello similar a la distinción (VÉASE), en cuanto que algo "preciso" es algo "distinto" — se entiende, distinto de otra cosa con la cual podría confundirse. Lo que es preciso *suele* ser claro (VÉASE), pero, según hemos visto en este último artículo, no debe confundirse la noción de distinción —y, por tanto, también de precisión— con la claridad. Lo claro se contrapone a lo oscuro; lo preciso, o distinto, se contrapone a lo confuso.

Los escolásticos han usado, y usan, el término 'precisión' (*praecisio*) para designar una forma de "separación" o "distinción"; 'precisar' significa, en último término, "cortar" y, de consiguiente, "separar". La precisión puede ser física o intencional. La precisión intencional es una separación o distinción no reales. Decimos "no real" y todavía no "mental", porque la precisión intencional puede aún ser de dos tipos: precisión subjetiva y precisión objetiva (en el sentido escolástico de 'subjetivo' y 'objetivo'). La precisión subjetiva es la que tiene lugar cuando se tiene un conocimiento de un objeto en todos sus predicados, aprehendiéndose de un modo sólo confuso *(confuse)* las diferencias. La precisión objetiva es la que tiene lugar cuando se tiene conocimiento de un predicado de un objeto y no se tiene conocimiento (o, si se quiere, se "prescinde") de los demás predicados. Los que rechazan la posibilidad de una precisión objetiva y admiten solamente las precisiones subjetivas son llamados *confundentes.*

La noción de precisión se halla relacionada con la de abstracción (véase ABSTRACCIÓN Y ABSTRACTO), ya que también en la abstracción se "prescinde" de ciertas notas de un objeto o de un concepto. Toda abstracción es, pues, "precisiva" y el modo de precisión depende del tipo considerado de abstracción.

PREDESTINACIÓN. En el artículo sobre el concepto de libre albedrío (VÉASE) nos hemos referido a las discusiones filosófico-teológicas suscitadas por el llamado conflicto entre la omnipotencia divina y la libertad humana. Completaremos la información allí proporcionada centrándola ahora en torno al problema teológico de la predestinación, tan debatido en las obras de muchos teólogos medievales, y filósofos y teólogos modernos, particularmente en el siglo XVII.

La predestinación es definida como la predetermi

que hará en el tiempo. Entre ello cuenta la predeterminación de los que serán salvados y de los que serán condenados. Así, San Agustín define la predestinación en su tratado *De dono perseverantiae* (XXXV) como "la presciencia y predistribución de dones por los cuales se hace completamente cierta la salvación de los que son salvados". Hay que observar que tal predeterminación comporta siempre una presciencia, pero que como hay dos elementos en la predestinación de los seres humanos —la gracia y la gloria—, la predestinación es llamada *completa* o *incompleta* según que afecte a la gracia *y* a la gloria, o solamente a una de ellas. Ahora bien, esta doctrina de la predestinación suscitó muchos comentarios y discusiones. Ella misma se presentaba como una opinión intermedia entre los que acentuaban tanto la predestinación, que llegaban inclusive a negar la libertad humana (Orígenes, predestinarianismo), y los que acentuaban tanto la libertad humana, que llegaban a atenuar o a negar la predestinación (V. PELAGIANISMO). Por lo tanto, fue tomada como base para las discusiones subsiguientes. Muchos teólogos la acogieron casi íntegramente. Se admitía, así, que Dios sabe desde la eternidad quiénes serán condenados, pero que la libertad de éstos persiste, pues si bien Dios sigue ofreciéndoles la gracia para la salvación ellos la rechazan libremente. Se admitía asimismo que ningún individuo está seguro de lo que le está predestinado, pero que ello no debe eliminar en su corazón la esperanza de su salvación. La cuestión, empero, se fue complicando a medida que se presentaban otras opiniones que defendían, reforzaban, atenuaban o negaban la citada doctrina. Estas opiniones se perfilaron sobre todo en los últimos decenios del siglo XVI y comienzos del siglo XVII. Una de ellas era la agustiniana estricta, que hacía proceder de Dios el poder de obrar y no obrar, pero que no se consideraba como radicalmente predestinaria en el sentido en que había defendido Orígenes la predestinación. Otra de ellas era la doctrina de los tomistas. En cierto modo era más radical que la agustiniana, pues no sólo mantenía la existencia de una influencia extrínseca de Dios, sino también la existencia de una influencia intrínseca (V. PREMOCIÓN FÍSICA) — una doctrina relacionada con la sustentada, por razones distintas, por el ocasionalismo (v.). Otra era la de los naturalistas y humanistas, afanosos de restaurar la libertad humana y, por lo tanto, próximos al pelagianismo. El luteranismo, por lo demás, se presentó como un agustinismo radicalizado, con su doctrina antierasmista del siervo albedrío *(De servo arbitrio,* 1525, de Lutero, respuesta a la *Diatribe seu collatio de libero arbitrio,* 1524, de Erasmo). Y el calvinismo llevó dicha posición a sus consecuencias últimas. Aunque el Concilio de Trento estableció la doctrina ortodoxa, condenando a la vez el luteranismo y el naturalismo neo-pelagiano, quedaban todavía puntos que aclarar. Intervinieron entonces los molinistas (Luis de Molina) y luego los congruistas (Suárez). Sus posiciones se mantenían equidistantes de los extremos. Por lo pronto, rechazaban las tesis agustinianas radicales y las tomistas. Cierto que los tomistas habían negado que el albedrío fuese siervo. Pero (como precisó Domingo Báñez) declararon no poder abandonar la idea de la premoción física, pues de lo contrario se caía en el neopelagianismo, fomentado por el racionalismo sociniano. Los molinistas sostuvieron que no era forzoso adherirse a la premoción física para evitar tales peligros. Éstos se soslayaban, a su entender, declarando que la intervención divina no es una determinación física, sino un concurso simultáneo por el cual Dios coopera con el hombre (o causa segunda libre) proporcionándole un movimiento de que el hombre puede usar bien o mal. Los argumentos de tomistas y de agustinianos contra los molinistas fueron rebatidos por éstos mediante la doctrina de la ciencia media (v.), para entender la cual conviene examinar también la noción de futurible (v.). La libertad, escribió Molina en la *Concordia* (quaestio XIV, a 13, disp. ii) "es una facultad que, si se presupone todo lo que requiere la acción, puede todavía obrar o no obrar".

Hay que advertir que no solamente hubo controversias al respecto entre los teólogos, sino que el problema afectó asimismo a la filosofía y a la literatura de la época. En lo que toca a la primera, mencionaremos las resonantes tesis de Pascal contra la posición de los jesuitas molinistas, tal como aparecen en las *Provinciales,* tesis casi coincidentes con las del agustinismo. En lo que respecta a la segunda, mencionaremos como obra destacada la comedia de Tirso de Molina, *El condenado por desconfiado.* Se ha discutido mucho la posición de Tirso. Lo más plausible es admitir que el dramaturgo quería hacer resaltar el valor del libre albedrío sin por ello mantener opiniones neopelagianas. En efecto puede considerarse que los dos protagonistas de la obra, Paulo y Enrico, reciben la gracia suficiente, de tal modo que el libre albedrío deja en libertad a cada uno de *usar* de esta gracia.

PREDICABLES. En *Top.,* I, 4, 101 b 11 sigs. Aristóteles presentó una clasificación de los diversos modos de relación entre el sujeto y el predicado: se trata de los llamados *predicables* (*praedicabilia,* κατηγορούμενα), La base de la clasificación la constituyen las nociones de convertibilidad y no convertibilidad del sujeto con el predicado, y de esencialidad y no esencialidad del predicado con respecto al sujeto. La relación de sujeto con predicado que es convertible y esencial se llama *definición,* ὅρος. La relación de sujeto con predicado que es convertible y no esencial se llama *propiedad,* ἴδιον. La relación de sujeto con predicado que es esencial y no convertible se llama *género,* γένος. o *diferencia,* διαφορά. La relación de sujeto y predicado que es no esencial y no convertible se llama *accidente,* συμβεβηκός .

Porfirio recogió esta doctrina aristotélica en su *Isagoge,* pero presentó cinco predicables: el *género,* la *especie,* εἶδος , la *diferencia,* la *propiedad* o lo *propio y* el *accidente* (son las llamadas *cinco voces, quinqué voces,* πέντε φωναί). Según Porfirio, lo que hay de común en todas estas nociones es el hecho de ser atribuidas a una pluralidad de sujetos (bien que como ya indicó David en su comentario a las *Categorías,* dichas nociones, no sean homologas). Así, dice Porfirio, "el género es afirmado de las especies y de los individuos, lo mismo que la diferencia; la especie es afirmada de los individuos que contiene; lo propio es afirmado de la especie de la cual es lo propio y

de los individuos colocados bajo esta especie; el accidente es afirmado a la vez de las especies y de los individuos. En efecto, el animal es atribuido a los caballos y a los bueyes, que son individuos: la diferencia es atribuida a los caballos y también a los bueyes y a los individuos de estas especies. Pero la especie, por ejemplo el hombre, no es atribuida más que a los hombres particulares. Lo propio, por ejemplo la facultad de reír, es atribuida a la vez al hombre y a los hombres particulares. Lo negro, que es un accidente separable, es atribuido a la vez a la especie de los cuervos y a los cuervos particulares. Y moverse, que es un accidente separable, es atribuido al hombre y al caballo, pero es atribuido primordialmente a los individuos, y también, aunque secundariamente, a las especies que contienen los individuos". Porfirio examina, además, ciertos caracteres comunes al género y a la diferencia, la diferencia entre el género y la diferencia, los caracteres comunes al género y a la especie, la diferencia entre el género y la especie, los caracteres comunes al género y a lo propio, la diferencia entre el género y lo propio, los caracteres comunes al género y al accidente, la diferencia entre el género y el accidente, los caracteres comunes a la diferencia y a la especie, la diferencia entre la especie y la diferencia, los caracteres comunes a la diferencia y a lo propio, la diferencia entre lo propio y la diferencia, los caracteres comunes a la diferencia y al accidente, los caracteres propios de la diferencia y del accidente, los caracteres comunes a la especie y a lo propio, la diferencia entre la especie y lo propio, los caracteres comunes a la especie y al accidente, la diferencia entre la especie y el accidente, los caracteres comunes a lo propio y al accidente inseparable y finalmente, la diferencia entre lo propio y el accidente. Algunos de estos predicables tienen varios sentidos. Así, lo propio puede entenderse o como lo que pertenece accidentalmente a una sola especie, o como lo que pertenece accidentalmente a la especie entera, o como lo que pertenece a una sola especie solamente en un momento, o como el concurso de todas estas condiciones.

La investigación de Porfirio ejerció gran influencia sobre la filosofía medieval y, en general, sobre la escolástica de todas las épocas. Los predicables fueron entendidos por la Escuela no solamente en el sentido lógico, sino también ontológico. Entendidos lógicamente son definidos como los diversos modos de efectuar una predicación y se dividen en *esenciales* (género, especie, diferencia) y *accidentales* (propio, accidente). Es usual, siguiendo a Aristóteles, distinguir entre el predicable como forma de efectuar la predicación en una relación sujeto-predicado, y la categoría (VÉASE) como determinación de un término en sí mismo, o término independiente y "absoluto". Hay que advertir que la doctrina de los predicables fue expuesta por algunos autores árabes medievales, entre los cuales destaca Avicena. Según este autor (Cfr. *Metafísica*, trad. M. Cruz Hernández, 1950, pág. 85) hay cinco predicables o "expresiones universales que coinciden en poder ser predicados de las cosas particulares que son inferiores a ellos": son el género, la especie, la diferencia, lo propio y el accidente común. Los predicables según Avicena pueden, como indica Cruz Hernández *(op. cit.*, pág. 209), ser clasificados en dos grupos: predicables con caracteres constitutivos (como género, especie, diferencia) y predicables con caracteres derivativos (propio y accidente común) — la misma división escolástica, pues, entre predicables esenciales y accidentales. A su vez Avicena indica *(op. cit.*, 86-7) que el predicado accidente común puede ser de cuatro clases: el concomitante, que pertenece a la cosa completa y a otras; el concomitante que pertenece a algunas cosas y a veces a otras; lo que es accidental para toda cosa y a veces para otras, y lo que es accidental para algunos y a veces pertenece a otros. En cuanto a lo propio *(op. cit.*, pág. 87), puede ser de tres clases: lo que es concomitante para todos y siempre; lo que es concomitante para algunos y siempre; lo que no es concomitante, pero no pertenece sino a la cosa sola. Como esta clasificación está basada en la noción de concomitante, conviene dar la definición de Avicena: *"Concomitante* es lo que cualifica necesariamente a la cosa después de la verificación de su esencia, en tanto que ésta sigue a su esencia, no en tanto que ésta es intrínseca a la verdad de su esencia" *(op. cit.*, pág. 84).

Edición de la *Isagoge* en A. Busse, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, IV, 1, 1887, págs. 1-22. Traducción latina de Boecio en *íd.*, págs. 25-51. Los tres comentarios griegos a la *Isagoge* que poseemos son los de Ammonio *(Commentaria*, IV, 3, 1891, ed. A. Busse); de Elias (*ibid.*, XVIII, 1, 1900), ed. A. Busse, y David (*ibid.*, XVIII, 2, 1904, ed. A. Busse). Entre los muchos comentarios latinos figuran los de Boecio (Migne, *PL.* LXIV, 71-158), los de J. Pacius (1605) y los de Sylvester Maurus (1688). Estos comentarios han sido usados en la versión francesa, con notas, por J. Tricot (París, 1947), que liemos tomado por base para nuestro artículo. — Véase la bibliografía del artículo CATEGORÍA.

PREDICADO. En la lógica calificada de clásica o tradicional el predicado (usualmente representado por 'P' en el esquema 'S es P') es definido como el término que la cópula (VÉASE) aplica al sujeto. El predicado constituye, junto con el sujeto, la materia de la proposición. También es definido el predicado como aquello que se enuncia del sujeto. En la lógica de inspiración fenomenológica suele llamarse al predicado *el concepto-predicado* y concebirse como el concepto que mienta la atribución. De este modo se distingue entre el predicado y el atributo (v.). Este último es concebido como el modo de ser del objeto (o del objeto-sujeto). La noción de atributo es, por consiguiente, una noción ontológica mientras que la de predicado es lógica. La confusión de la noción de predicado con la de atributo es corriente en varias tendencias de la lógica metafísica, en particular en las inspiradas por Hegel. Así, por ejemplo, el predicado no es para Bradley un concepto que designa la atribución: es la indicación de una parte de la realidad, es decir, la propiedad de un ser real expresado en el juicio. Según algunos autores, hay asimismo confusión entre el predicado y el atributo en la lógica tradicional. Se arguye, en efecto, que la doctrina de la proposición en esta lógica está derivada de una determinada metafísica: la metafísica de la substancia-atributo. Sin embargo, los esfuerzos realizados por los lógicos de inspiración tradicional para definir el predicado como un término

hacen que la mencionada crítica no sea siempre justa. Lo único que puede alegarse es que en casi toda la citada lógica "clásica" se supone —y a veces se afirma— que la mencionada separación entre lo lógico y lo ontológico no significa que haya entre ambos una completa falta de relación.

En la lógica tradicional es común considerar los diversos tipos de predicación de acuerdo con la extensión y comprensión del predicado. En lo que toca a la extensión el predicado puede ser tomado particularmente (en las proposiciones afirmativas) y universalmente (en las proposiciones negativas). En cuanto a la comprensión, el predicado puede ser tomado totalmente (en las proposiciones afirmativas) y parcialmente (en las proposiciones negativas). Por su lado, basándose en la clasificación dada por Pfänder de los juicios según las clases de contenidos objetivos puestos, Francisco Romero señala que la clasificación debe llamarse *división según el alcance y sentido de la predicación,* pues lo determinante en ella es la intención predicativa. La división en cuestión comprende, según dicho autor, las siguientes clases: (I) La predicación se refiere a algo residente en el objeto. Hay entonces: (a) Juicios determinativos o juicios que enuncian la esencia del objeto-sujeto, respondiendo a la pregunta: "¿Qué es esto?"; (b) Juicios atributivos, que responden a la pregunta: "¿Cómo es esto?"; (c) Juicios de ser, en los cuales el predicado enuncia la categoría objetiva a la que pertenece el objeto-sujeto. (II) La predicación afirma una relación que va más allá del objeto-sujeto. Hay entonces: (p) Juicios de comparación en los que se compara el objeto-sujeto con otros; (q) Juicios de pertenencia en los que se afirma o niega una relación de pertenencia entre el objeto-sujeto y otros; (r) Juicios de dependencia, en los que se afirma que el objeto-sujeto depende en algún modo de otros; (s) Juicios intencionales en los que se enuncia que el objeto-sujeto recibe una intención de otro objeto.

Los modos en que es tomado el predicado de acuerdo con su extensión y comprensión hacen innecesaria, y absurda, según los autores de inspiración tradicional, recurrir a una cuantificación del predicado tal como la que fue propuesta por W. Hamilton. Según este autor, en cambio, la suposición de universalidad en las proposiciones negativas y de particularidad en las afirmativas es insuficiente: los predicados deben cuantificarse expresamente. Se llega de este modo a una clasificación de proposiciones que, de acuerdo con Hamilton, es más completa que la representada en el cuadro clásico (proposiciones de tipos A, E, I, O a las que nos hemos referido en las letras citadas y en el artículo sobre la noción de proposición). Esta clasificación es la siguiente:

1. Proposiciones toto-totales: (a) 'Todo S es todo P'; (b) 'Ningún S no es ningún P'.

2. Proposiciones toto-parciales: (a) 'Todo S es algún P'; (b1) 'Ningún S no es algún P'.

3. Proposiciones parti-totales: (a2) 'Algún S es todo P'; (b2) 'Algún S no es ningún P'.

4. Proposiciones parti-parciales: (a3) 'Algún S es algún P'; (b3) 'Algún S no es algún P'.

La doctrina de la cuantificación del predicado, en forma a veces parecida a la de Hamilton y en forma a veces más semejante a la que luego reseñaremos, fue mantenida, según ha indicado E. W. Beth, por muchos autores ya desde la Antigüedad. Entre ellos pueden mencionarse los siguientes: Ammonio Saccas, Guillermo de Shyreswood, J. Bentham, A. de Morgan y W. Thompson. A ella se opusieron Santo Tomás, Juan Gerson, J. Stuart Mill y A. Trendelenburg. De acuerdo con Annibale Pastore, la teoría de la cuantificación del predicado fue asimismo defendida por G. Caramuel de Lobkowitz.

La lógica actual ha formulado una más precisa doctrina sobre el predicado. Como hemos visto al comienzo del artículo Cuantificación, cuantificacional y cuantificador, el predicado —o verbo— es uno de los tíos elementos en que puede descomponerse un enunciado atómico. El llamado *'es'* de la predicación está implícito en el esquema *'Fx'*, donde 'F' es llamada *letra predicado,* distinguiéndose así de otros modos del *'es'*. Esta distinción no es, empero, rígida en lo que toca a pertenencia de un miembro a una clase (VÉASE), por cuanto todo enunciado de pertenencia puede interpretarse en términos de predicación. Las letras predicados —*'F'*, *'G'*, *'H'*, *'F'*', *'G'*, *'H'*, etc.— no son cuantificadas en la lógica cuantificacional elemental, pero lo son en la lógica cuantificacional superior. Nos remitimos de nuevo para este punto al citado artículo Cuantificación, cuantificacional y cuantificador.

La relación entre lo lógico y lo ontológico en el predicado ha sido tratada en la lógica actual al discutirse el problema de la designación (VÉASE) de las letras predicados. El examen de los *designata* de letras predicados es equivalente, en efecto, al examen de su *status* ontológico y, por lo tanto plantea las cuestiones antiguamente conocidas con el nombre de teoría de los universales (v.). Ahora bien, mientras en las antiguas doctrinas no se precisaba dentro de qué marco se lleva a cabo tal análisis, en la lógica actual resulta claro que debe efectuarse en el marco de la interpretación semántica.

Las referencias de E. W. Beth en "Hundred Years of Symbolic Logic", *Dialectica,* I (1947), 553. — Las de A. Pastore, en "G. Caramuel di Lobkowitz e la teoria della quantificazione del predicato", *Rivista Classici e Neolatini,* 1905. — Véase también: E. Adamson, *The Logical Copula and Quantification of the Predicate,* 1897. H. Rickert, *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie,* 1930. — A. Grote, *Ueber die Funktion der Copula. Eine Untersuchung der logischen und sprachlichen Grundlage des Urteils,* 1935. — H. Leblanc, "The Semiotic Function of Predicates", *The Journal of Philosophy,* XLVI (1949), 838-44.

PREGUNTA. El concepto de pregunta (o de interrogación) puede ser tratado desde dos puntos de vista, que llamaremos "lógico" y "existencial".

Desde el punto de vista lógico, las expresiones en las que se manifiestan preguntas, o expresiones interrogativas, son objeto de la llamada "lógica erotética" (de ἐρωτᾶν = "preguntar"). Algunos autores, como M. y A. Prior, han considerado que tal lógica es imposible o que, por lo menos, es sumamente difícil. Otros, en cambio, han tratado de fundamentar y desarrollar semejante lógica, proponiendo *'?'* como nuevo signo y una serie de nuevos axiomas. Entre estos autores mencionamos a Gerold Stahl, el cual considera las preguntas como clases de ciertas expresiones: las que llama "respuestas suficientes". Las "respuestas

suficientes" son por ello elementos que pertenecen a la clase de las preguntas. Stahl se basa en la lógica cuantificacional superior (o "lógica funcional superior" [véase CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL, CUANTIFICADOR]) y declara que "todas las respuestas suficientes de todas las preguntas deben pertenecer a la clase de las expresiones bien formadas" de dicha lógica. Las expresiones de la lógica de las preguntas son introducidas por medio de un metalenguaje, formalizado en un metasistema. Stahl distingue entre tres tipos de preguntas: las individuales (como *'Hx?'*), las funcionales (como *'F?a'*) y las veritativas (como *'Af?B'* o *'f?A'*). En las preguntas individuales "se pregunta por los individuos que satisfacen una función proposicional dada, por ejemplo *'H'* (si este individuo es *a o b*, etc.)"; expresiones como *'Ha'*, *'Hb'*, *'Hc'* pueden considerarse como "respuestas simples" a estas preguntas. En las preguntas funcionales "se pregunta por las funciones que se satisfacen por un individuo dado, por ejemplo *a*"; expresiones como *Ha, 'H'a'*), *'H"a* pueden considerarse como "respuestas simples" a estas preguntas. En las preguntas veritativas "se pregunta por las funciones veritativas biposicionales que hay entre A y B (o sea ['*Af?B*']) o por las funciones veritativas uniposicionales que se aplican a *'A'* (o sea '[*f?A*]'), expresiones como *A* V *B'*, *A* ⊃ *B'*, etc., pueden considerarse como "respuestas simples" al primer tipo de preguntas, y expresiones como *'A'* y *'~ A'* pueden considerarse como "respuestas simples" al segundo tipo de preguntas. Stahl menciona como resultados generales de la lógica de las preguntas en general (en donde se usan expresiones metalógicas como '[*P*]', '[*Q*]', etc., los siguientes: "1) Una pregunta puede tener respuestas (suficientes) que son teoremas (no necesariamente), pero no puede tener negaciones de teoremas... (2) [La pregunta] incluye como subclase las respuestas perfectas y directas. (3) [La pregunta] tiene, por lo menos, un elemento". Puesto que, según Stahl, la lógica de las preguntas opera con elementos (las preguntas) que son clases, pueden establecerse relaciones de identidad, unión, intersección y también inclusión (en este último caso tenemos "subpreguntas"). Las preguntas pueden ser investigadas con relación a diversos sistemas o con relación a diversas clases de premisas.

También ha trabajado en la lógica de las preguntas o lógica erotética David Harrah. Este autor estima que la lógica en cuestión se inserta en una lógica proposicional. Las preguntas o, mejor dicho, el proceso de pregunta y respuesta, es interpretado por Harrah como un juego (VÉASE) en el sentido de los juegos en los cuales se "aparea" la información dada con la requerida. A diferencia de Stahl, Harrah no usa el signo *'?'* como signo especial de la lógica erotética.

Desde el punto de vista que hemos llamado "existencial", la pregunta o, mejor dicho, el preguntar puede ser considerado como un modo de *ser* de la existencia humana. Este modo de ser se distingue de un modo de actuar en el cual se interroga por algo distinto del propio ser. No toda pregunta es, pues, existencial; sólo lo es aquella en la que la existencia se hace cuestión de sí misma al preguntar. La existencia se convierte con ello en "cuestionable". Que la pregunta por la propia existencia envuelva o no la pregunta por el ser (v.), ello depende del tipo de pensamiento "existencial" desarrollado. Por ejemplo, para Heidegger, el preguntar es fundamentalmente un preguntar por el ser; en alguna medida, todo preguntar (*Fragen)* es un "preguntar previo" o "prepreguntar" (*Vorfragen*). Aquello por lo que se pregunta, además, determina de alguna manera la dirección del preguntar y la respuesta. Por eso sólo se puede preguntar por aquello que "se sabe" — con un "saber" que no es un "conocer" en el sentido de "tener información". En todo caso, "lo preguntado" ilumina la "pregunta". Heidegger ha insistido en la importancia del "preguntar" hasta el punto que ha podido decirse que su pensamiento es fundamentalmente "interrogativo". Es curioso, además, que las expresiones interrogativas abunden en la obra de Heidegger. También se hallan en otros autores para quienes el preguntar no es estrictamente "lógico"; así, por ejemplo, en Unamuno es frecuente la forma interrogativa — la cual alcanza plenitud y conciencia de sí en el poema *Aldebarán.* Pero la pregunta representa en Unamuno más bien la duda que acompaña a toda fe.

El pensar interrogativo de carácter más o menos "existencial" ha sido desarrollado sistemáticamente por Jeanne Delhomme *(op. cit. infra).* Según esta autora, el tono fundamental de la vida humana es el preguntar, el "ser interrogativo". Ello significa que la vida humana está enteramente abierta a lo que se presenta, a la vez que es una completa ausencia de sí misma. De hecho, la vida no es "nada". Nada, es decir, excepto preguntarse acerca de sí misma. Este preguntar radical puede asumir diversas formas; cada uno de los sentimientos —el temor, el amor, la angustia— es, en el fondo, de naturaleza "interrogativa". La pregunta o interrogación a la que se refiere Jeanne Delhomme no es, pues, simplemente aquella que desencadena una respuesta, sino aquella que remite a otra interrogación. No hay, así, un término último del interrogar, a menos que sea el completo silencio. Ello lleva a Jeanne Delhomme a sostener que "el ser es su propio anonadamiento" y, por tanto, a negar la existencia de un ser pleno, perfecto e infinito que representaría el límite de este incesante "anonadarse a sí mismo". "Sin modelo y sin precedentes, contingente por necesidad, trascendente y precario, insondable y siendo incesantemente otro, original e imprevisible, el ser finito es el absoluto, y todos los demás son sus formas, mitos o expresiones. El pensamiento se detiene en el umbral de ese abismo; su interrogación es siempre acuciadora, pero con la seguridad de que no sería nada sin ella *(op, referida,* pág. 114). Para expresar esta situación se necesita el lenguaje filosófico, el cual no es un "lenguaje-señal", sino un "lenguaje-sentido" donde la verdad, en vez de ser adecuación con la cosa, es "desenvolvimiento de sí mismo" (*ibid.,* pág. 211).

En relación con algunas de las ideas anteriores y siempre dentro del concepto "existencial" del preguntar se puede considerar el pensamiento filosófico no sólo, según a veces se ha hecho, como "pregunta fundamental" ("¿Qué es el ser?", "¿Por qué hay algo y no más bien nada?", etc.), sino como *el preguntar* mismo. Hay razones en favor de este modo de considerar la filosofía, por cuanto desde el momento en que se da respuesta a una pregunta, ambas parecen dejar de ser filosóficas. Sin embargo, aun en dicho

caso no debe considerarse que el preguntar en cuestión es un "preguntar por preguntar", ni tampoco que no se haga otra cosa en tal preguntar, excepto interrogar acerca de problemas insolubles. La idea de la filosofía como "un preguntar" está unida a la idea de abrir un "horizonte" (VÉASE) por medio de la pregunta; por tanto, preguntar es un resultado de la admiración (v.) filosófica, pero también un intento de "regresar" a cuestiones cada vez más fundamentales.

Sobre los diversos tipos de preguntas, véase QUAESTIO.

Sobre la lógica de las preguntas: M. y A. Prior, "Erotetic Logic", *Philosophical Review*, LXIV (1955), 43-54. — Gerold Stahl, "La lógica de las preguntas", en *Anales de la Universidad de Chile*, N^5 102 (1956), 71-5. — Id., íd., "Preguntas y Respuestas", *Revista de Filosofía* [Santiago de Chile], VIII (1961), 3-9. — Id., íd., "Un développement de la logique des questions", *Revue philosophie de la France et de l'Étranger*, Año LXXXVITI (1963), 293-301. — C. L. Hlamblin, "Questions", *Australasian Journal of Philosophy*, XXXVI (1958), 161-8. — H. S. Leonard, "Interrogatives, Imperatives, Truth, Falsity, and Lies", *Philosophy of Science*, XXVI (1959), 172-86. — David Harrah, "A Logic of Questions and Answers", *ibid.*, XXVIII (1961), 40-6.

El libro referido de Jeanne Delhomme es: *La pensée interrogative*, 1954.

PREHENSIÓN. En el artículo sobre Whitehead (VÉASE) nos hemos referido al término *prehensión* (que puede traducirse por 'prensión' y 'prehensión'; adoptamos el último vocablo para destacar el carácter peculiar del concepto y también por analogía con aprehensión'). Dicho término fue empleado por Whitehead en varias obras, y especialmente en *Science and the Modern World* (Cap. IV), *Process and Reality* (Parte III) y *Nature and Life*. Completaremos aquí la. información sobre dicho concepto proporcionada en el citado artículo.

Las prehensiones son lo que Whitehead llama también "sensibilidades" (*feelings*). No son, sin embargo, o no son exclusivamente, realidades o acontecimientos de carácter "psíquico". Por lo pronto, puede hablarse de "simples sensibilidades físicas"; luego de "sensibilidades orgánicas" o reacciones del organismo a su medio; finalmente, de las "sensibilidades" que se describen comunmente con los nombres de 'percepciones' y hasta de 'juicios'. Por consiguiente, las prehensiones o "sensibilidades" son modos de ser o, mejor, de "actuar" de elementos particulares; "cada proceso de apropiación de un elemento particular —escribe Whitehead— se llama una prehensión". La apropiación en cuestión es la que realiza lo que Whitehead llama "célula" o, más exactamente, el "complejo celular", el cual es una "unidad última de hecho" ulteriormente indescomponible. Whitehead indica que los elementos últimos del universo "apropiados" en la forma antedicha son las "entidades actuales" ya constituidas y los "objetos eternos". Todas las entidades actuales son "prehendidas positivamente", pero sólo parte de los "objetos eternos" lo son.

Las prehensiones "primarias" son las citadas "simples sensibilidades físicas", que son transmisiones de una forma de energía de un acontecimiento (*event*) al otro en el mundo físico. Tales simples sensibilidades físicas pueden ser a su vez simples y complejas. Whitehead habla al respecto de "pulsaciones de emoción primitiva" que caracterizan el mundo físico y que son equivalentes a los procesos de "prehensión". El llamar "primarias" a estas prehensiones no significa que ellas sean "componentes atómicos" de todos los elementos o, si se quiere, acontecimientos del universo. Whitehead señala que las prehensiones no son atómicas, que pueden dividirse en otras prehensiones y combinarse para formar otras prehensiones, y que en todo caso no son independientes entre sí. Pero aunque las "simples sensibilidades físicas" no sean prehensiones primarias en este sentido, son más "simples" que otras prehensiones — por ejemplo, que las prehensiones que constituyen la experiencia, y en particular las fases más elevadas de la experiencia.

Una de las características de la teoría de las prehensiones, de Whitehead, es que es una "teoría orgánica" (u organicista) destinada a acabar con el dualismo del mundo natural y el mundo orgánico, así como con todo dualismo de lo "material" y lo "psíquico". Por eso las prehensiones no son propiamente ni físicas ni psíquicas: son "orgánicas" en cuanto que las realidades pueden ser comparadas a organismos y a complejos de organismos.

PRELÓGICO. Véase LÉVY-BRUHL, PRIMITIVO.

PREMISA. Aristóteles llama premisa, πρόταστς, a la expresión que afirma o niega algo de algo (An. *Prior.*, I, 24, a 16 sigs.). Esta expresión puede ser universal, particular o indefinida. Universal es, dice el Estagirita, la atribución o no atribución a un sujeto tomado universalmente; particular es la atribución o no atribución a un sujeto tomado particularmente o no universalmente; indefinida, la atribución o no atribución hecha sin indicación de universalidad o particularidad. Aristóteles distingue entre tres clases de premisas: la silogística, la demostrativa y la dialéctica. La premisa demostrativa se distingue de la dialéctica en que en la primera se toma una de las dos partes de la contradicción, en tanto que en la segunda se pide al adversario que elija entre las dos partes. Lo cual no significa que haya diferencia en la producción misma del silogismo, pues el silogismo (VÉASE) comienza siempre señalando que algo pertenece o no a otra cosa. De ello resulta una más clara noción de las tres clases de premisas. Una premisa silogística en general será la afirmación o negación de algo respecto a algo. Una premisa demostrativa será aquella cuya verdad sea obtenida por medio de los principios establecidos primitivamente, de los axiomas. La premisa dialéctica será, como explica en los *Tópicos*, aquella en la cual el que interroga pide al adversario que elija una de las dos partes de una contradicción, pero en la cual también desde el momento en que formula un silogismo establece una aserción sobre lo aparente y lo probable. En la estructura del silogismo se llaman premisas a los dos juicios anteriores de los cuales se deduce un tercer juicio. Las premisas son los antecedentes del raciocinio, que dan lugar al consecuente o conclusión. Las premisas son: (1) la mayor, que contiene el término mayor o término que sirve de predicado a la conclusión, y (2) la menor, que contiene el término menor o término que es sujeto de la conclusión.

PREMOCIÓN. El clásico conflicto entre las exigencias de la omnipotencia divina y del libre albedrío

humano recibió, entre otras soluciones, una que ejerció gran influencia: se trata de la doctrina de la *premotío physica* elaborada por el tomismo en estrecha relación con su teoría causal. Según ella, Dios promueve intrínsecamente y "físicamente" las causas segundas para la acción sin que con ello se suprima el libre albedrío de estas causas. En otros términos, las causas segundas dependen de la causalidad de la primera causa en toda su operación. El llamado influjo físico *previo* de Dios se considera entonces necesario, y el vocablo 'premoción' expresa tal condición de este *influxus*. La *premotio physica* no admite, por lo tanto, la teoría del influjo extrínseco y del concurso simultáneo y, por consiguiente, se opone a la solución dada por Luis de Molina, según el cual la causa primera y las segundas son causas parciales coordenadas de acuerdo con la ciencia media (VÉASE). También se opone a la solución ocasionalista, la cual acentúa demasiadamente (como lo expresa especialmente Malebranche en su escrito sobre la premoción física) la acción de la causa primera, inclusive con detrimento (y supresión en principio) de las causas segundas. Las dificultades a que ha dado lugar la teoría de la premoción física, dificultades que afectan especialmente la libertad de las causas segundas, han intentado ser resueltas por medio de una serie de distinciones. Así, Garrigou-Lagrange expresa en su artículo "Prémotion physique" (*Dictionnôtre de théologie catholique*, de Vacant-Mangenot-Amann, t. XIII) que la *premotio physica* no es una moción que hace inútil o superflua la acción de la causa segunda, que no es una moción que necesita interiormente nuestra voluntad para elegir esto más bien que aquello, que no es simple *concursus simultaneus*, que no es moción indiferente, que no es asistencia puramente extrínseca de Dios. Positivamente, en cambio, se dice que la premoción física es una moción y no una *creatio ex nihilo*, que es física y no moral, que es premoción por prioridad (no de tiempo, sino de naturaleza y causalidad) y que es predeterminación causal (y no formal). El molinismo, a su vez, destaca las contradicciones de la premoción física y subraya continuamente que el conflicto citado no queda destruido con ella, pues la predeterminación, siempre que se tome intrínsecamente, mueve de un modo *determinado e irresistible* la voluntad.

PREPOLOGÍA. Véase BAUMGARTEN (ALEXANDER).

PRESENCIA. El término griego παρουσία (= "presencia"; nótese en dicho término el componente οὐσί [véase OUSÍA]) aparece en varios autores. Así, en Platón, cuando habla de la "presencia" de las ideas a las cosas que participan de ellas; la participación se efectúa porque las ideas están presentes *a* las cosas — a diferencia del estar presentes *en* las cosas, que no sería propiamente presencia, sino existencia o, mejor, co-existencia. Por otro lado, el concepto de presencia, con o sin el uso del término 'presencia', parece ser fundamental en todo el pensamiento griego, por lo menos en la opinión de Heidegger, que ha destacado la idea del estar presente *(Anwesen)*, de las realidades presentes *(Anwesenden) y* de la presencia *(Anwesenheit)*. Heidegger llama a los entes, ὀντά, "los presentes" (Cfr., entre otros textos, *Identität und Differenz*, págs. 62 y sigs.). La idea de presencia y de los entes presentes o de "los presentes" es especialmente básica, según Heidegger, en la filosofía griega, hasta el punto de que en ella puede hablarse del Ser como Presencia. Ernst Tugendhat (TI KATA TINOΣ. *Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung Aristotelischer Grundbegriffen*, 1959, *passim*) ha elaborado esta concepción de Heidegger y ha puesto de relieve de qué modo en algunos filósofos griegos —por ejemplo, en Parménides— el Ser está "todo él presente", por ser in-diferenciado y, por así decirlo, trans-parente. Ello plantea un problema y es el del sentido de la presencia de los fenómenos, a diferencia de la presencia, o el ser presencia, del Ser, pero dicho autor señala que mientras la presencia de los fenómenos es espuria, la del Ser es una pura y auténtica presencia. Ello desencadena la cuestión de la posible duplicidad del ser como presencia y la necesidad de interpretar toda presencia como el estar presente del ser.

El vocablo 'presencia' fue usado en sentido teológico por filósofos cristianos sobre todo en relación con el debatido problema de la presencia o no presencia real de Cristo en la Eucaristía. Los filósofos y teólogos escolásticos afrontaron el problema distinguiendo entre varias especies de presencia, entre las cuales se distingue el estar presente *circumscriptive*—o presencia de algo en otra cosa en toda su extensión— y el estar presente *definitive* — o presencia de algo en otra cosa no sólo en toda ella, sino también en cada una de sus partes. Se puede admitir un tipo de presencia y negar el otro. Por otro lado, los que niegan la presencia real tratan de afirmar otros tipos de "presencia" que para muchos autores no son propiamente una "presencia" — por ejemplo, la "presencia simbólica", que es más bien una "relación simbólica".

En tanto que designa un "estar ante", 'presente' (*praes-ens*) tiene por lo menos dos sentidos: el sentido corporal (*praesentia corporalis*) y el sentido temporal *(praesentia temporalis)*. Estos dos sentidos se manifiestan en el uso, en español, de 'presente', que puede referirse a un estar algo ante algo o a un existir algo "en este momento". El vocablo 'presencia', en cambio, suele tener un sentido más bien "corporal", a diferencia de la expresión 'el presente', que tiene un sentido temporal. Pero los problemas que plantea el concepto de presencia son a la vez "corporales" y "temporales", siempre que se entienda 'temporal' en un sentido muy amplio, que incluye el ser "eterno". En rigor, no pocos autores han manifestado, explícita o implícitamente, que la verdadera presencia es eternidad (VÉASE), ya que mientras en lo temporal hay sucesión de presencias, en lo eterno todo es "presente". Por eso se ha hablado inclusive de lo eterno como el "eterno presente", que es el "estar presente siempre".

El concepto de presencia ha sido elaborado como concepto central pot varios filósofos contemporáneos; junto a Heidegger puede mencionarse a este respecto a Gabriel Marcel (por ejemplo, en *Présence et immortalité* [1959]; como "modo de ser del otro") y a Louis Lavelle. Nos hemos ocupado de algunas cuestiones relativas a dicho concepto en el artículo INSTANTE, que puede considerarse como una introducción, o un complemento, del presente artículo. Aquí nos limitaremos a precisar un poco más la noción de "presencia total" tal como ha sido

tratada por Louis Lavelle. A lo dicho en INSTANTE agregaremos que para Lavelle la "unidad del ser" se funda en la perfecta simplicidad de la "presencia real". Todas las "presencias particulares" son para Lavelle formas de la "presencia pura", la cual es el estar presente como tal. No hay objeto posible sin presencia, ni hay conciencia sin un estarle presente el objeto. La presencia es, pues, el ser. Ahora bien, la participación en el ser es posible, según Lavelle, sólo por medio del tiempo. La presencia puede existir como "dispersa", pero puede "volverse a encontrar". El medio de hallar de nuevo la presencia pura es partir del instante, pues "sólo hay que salir del instante para entrar en el presente" *(La présence totale,* 1934, pág. 229 [trad. esp.: *La presencia total,* 1961]).

En un sentido distinto de los anteriores Raymond Ruyer ha introducido la expresión 'informaciones de presencia' (véase "Les informations de présence", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger,* Año LXXXVII [1962], 197-218) para referirse a un tipo de informaciones que no pueden reducirse a la transmisión de señales; la "presencia" proporciona una información por su mero "estar presente" —como ocurre, por ejemplo, en la obra de arte; parte considerable, si no la parte fundamental, de la "información" que proporciona la obra de arte está constituida por su presencia y la aprehensión de la presencia al que la contempla.

PRESENTE. Véanse ETERNIDAD, INSTANTE, MOMENTO, PRESENCIA, TIEMPO.

PRESOCRÁTICOS. Es usual considerar como primer período de la filosofía griega el de los llamados *presocráticos.* Comprende todos los pensadores y escuelas filosóficas anteriores a Sócrates; por lo tanto, Tales de Mileto, Anaximandro, Anaxímenes, Diógenes de Apolonia, Pitágoras y los primeros pitagóricos (VÉANSE) (llamados también los viejos pitagóricos), Heráclito de Éfeso, Jenófanes de Colofón, Parménides de Elea, Zenón de Elea, Meliso de Samos, Empédocles, Anaxágoras, Leucipo, Demócrito. Estos pensadores se agrupan, además, en diversas escuelas de las que hemos dado cuenta brevemente en los artículos sobre los jónicos, los milesios, los pitagóricos, los eleatas, los pluralistas, la Escuela de Abdera o atomismo. Una característica común de los presocráticos es su preocupación por el cosmos y por su realidad última —la φύσις —, por lo cual el período presocrático es llamado con frecuencia también *período cosmológico.* Sin embargo, hay que tener presente que, aunque justa, tal característica representa una cierta simplificación, por cuanto el problema del hombre y de su acción moral desempeña asimismo un papel importante en varios de los citados pensadores (Pitágoras y Demócrito, por ejemplo). A veces el período de los presocráticos es llamado también *período pre-ático,* por preceder al florecimiento de la especulación filosófica en el Ática, especialmente en Atenas, durante la época de los sofistas y Sócrates. Un rasgo común de los presocráticos es el hecho de que haya podido aplicárseles varios nombres, y todos ellos —como hemos visto en el artículo FILOSOFÍA— justificados: no sólo, pues, el nombre de filósofos, sino también el de sabios, el de físicos y el de fisiólogos. Otro rasgo común de los presocráticos es el haber suscitado, a través de sus especulaciones cosmológicas y cosmogónicas, muchos de los problemas capitales de la ulterior metafísica.

Entre los problemas que suscitan los presocráticos destacamos aquí dos.

1. Se ha preguntado con frecuencia si los sofistas (v.) deben o no ser incluidos entre los presocráticos. Algunos autores (principalmente con fines pedagógicos) contestan afirmativamente. Otros, en cambio, sostienen que hay grandes diferencias entre los presocráticos y los sofistas. Las razones principales de esta última respuesta son: (a) Los presocráticos se inclinan hacia los problemas cosmológicos; los sofistas, hacia las cuestiones antropológicas. En ello se basa la división, muy común, de la filosofía griega clásica en un período cosmológico (presocráticos), antropológico (sofistas, Sócrates y socráticos) y sistemático (Platón y Aristóteles). (b) Los presocráticos se hallan distribuidos en una ancha zona geográfica; los sofistas se van concentrando en Atenas. Nosotros seguimos la tesis de la separación entre presocráticos y sofistas, pero no ignoramos por ello los estrechos lazos que los unen y aun consideramos que la aparición de los sofistas representa una crisis dentro de la crisis que se manifestó ya con el advenimiento de la filosofía en la vida griega.

2. Se ha planteado el problema de si los presocráticos son o no los *primeros* filósofos y en qué sentido puede entenderse 'primeros'. He aquí varias respuestas.

(A) Los presocráticos son, efectivamente, los primeros filósofos; como tales, son anticipadores, ingenuos e inconscientes, de lo que solamente alcanzó madurez con Platón y Aristóteles.

(B) Los presocráticos fueron los primeros filósofos, pero no en un sentido de anticipación ingenua e inconsciente, sino en un sentido fundamental. En efecto, las posiciones fundamentales de la filosofía occidental (por lo menos en metafísica) fueron ya tomadas por los presocráticos, de modo que la posterior historia de la filosofía consiste substancialmente en repetir y refinar lo que los presocráticos formularon.

(C) Los presocráticos fueron los "primeros filósofos" en el sentido de ser los "filósofos originarios". Según esta opinión, la historia de la filosofía no es un progreso, sino una busca del Ser en la cual no hay perfeccionamiento al modo de la ciencia y de la técnica. Por lo tanto, todo regreso al fundamento del Ser es un regreso hacia los presocráticos. Ya Nietzsche había sostenido (en *La filosofía en la época trágica de los griegos)* que Sócrates destruyó la conexión necesaria entre la filosofía y el mito que seguía viva entre los presocráticos; la "abertura al Ser" de los presocráticos fue, por consiguiente, "cerrada" por Sócrates. Una opinión análoga mantiene Heidegger al indicar que la tarea de la filosofía consiste en "reposibilitar" la citada abertura mediante una destrucción de la historia de la ontología (según proponía en *Sein und Zeit)* y mediante un salto a la autenticidad que haga del hombre "el pastor del Ser" (según ha escrito en *Holzwege).* El regreso a los presocráticos es, pues, según estas tesis, algo muy distinto de la adopción de una filosofía anterior.

(D) No puede darse a los presocráticos el título de "primeros filósofos". Por un lado, no debe olvidarse la contribución del pensamiento "oriental" (Egipto, Asia Menor, Fe-

nicia, Mesopotamia). Por otro lado, hay otras manifestaciones filosóficas además de la de los presocráticos que pueden considerarse como orígenes de la filosofía (China, India).

Aparte los problemas indicados, han abundado las interpretaciones del pensamiento pre-socrático. Según E. Berti *(op. cit. infra)*, hay las siguientes: la interpretación "clásica", bajo la forma científico-naturalista (P. Tannery, J. Burnet, L. Robin, G. S. Kirk y J. E. Raven, S. Samzursky) o la forma místico-religiosa (Nietzsche, Rohde, K. Joël, P.-M. Schuhl, F. M. Cornford, E. R. Dodds); la interpretación "neohumanista" y "neohumanista-metafísica" (B. Snell, W. Jaeger, J. Stenzel, R. Mondolfo); ciertas interpretaciones próximas a la neohumanista-metafísica, pero no reducibles a ella (G. Preti, L. Stefanini, E. Paci). Una interpretación nueva, y distinta de cualesquiera de las anteriores, es, según Berti, la de Heidegger (Cfr. *supra*).

Sobre las fuentes para el estudio de los presocráticos véase la bibliografía del artículo FILOSOFÍA GRIEGA y el comienzo del artículo FILOSOFÍA. La edición crítica hoy clásica de los presocráticos es la de Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (texto griego y traducción alemana), Berlín, 1903; 2ª ed., 1910 (con índice por W. Kranz); 3ª ed., 1912; 4ª ed., 1922; 5ª ed., reelaborada por Kranz (se cita desde entonces como Diels-Kranz), 3 vols., I, 1934, II, 1935, III (índice), 1937; 6ª ed., [*id.*], [reimpresión], I, 1951; II, III, 1952; 7ª ed., [*id.*], 3 vols., 1954; 8ª ed. [*id.*], 1957; 9ª ed., vol. I, 1960; vols. II, III, 1959. — En la bibliografía de los diversos filósofos presocráticos indicamos los capítulos correspondientes da la 5ª ed. (Diels-Kranz) y, entre paréntesis, los de la primera edición (H. Diels). Diels-Kranz contiene también textos de los antiguos sofistas y fragmentos de poesía cosmológica, astrológica y gnómica. Hay una edición reducida por W. Kranz, *Vorsokratische Denker*, 1939. Hay varias otras colecciones de textos de los presocráticos; apuntamos aquí sólo Ritter-Preller (R. P.), C. J. de Vogel, R. Mondolfo, J. Burnet (todos ellos mencionados en Filosofía griega), a los que pueden agregarse: *Die Anfänge der abendländischen Philosophie. Fragmente und Lehrberichte der Vorsokratiker*, introducción por E. Howald, trad. por M. Gründwald, 1949, y W. Capelle, *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte* (trad. e introducción, 1953. — G. S. Kirk y J. E. Raven, *Presocratic Philosophy*, 1957. — Trad. esp. por J. D. Garcia Bacca a base de los textos de Diels-Kranz y Mullach (Didot): *Fragmentos filosóficos de los presocráticos, s/L* [1953]. — Sobre los presocráticos, además de los grandes repertorios de historia de la filosofía antigua (especialmente Zeller, Zeller-Mondolfo, Gomperz, Joël), de los libros sobre el espíritu griego (especialmente Wilamowitz-Moellendorff, R. Mondolfo, W. Jaeger, M. Pohlens, E. Nicol) y de estudios varios sobre los orígenes del pensamiento filosófico (J. Burnet, A. Diès, L. Robin, W. Nestle) —todos ellos mencionados en el citado artículo Filosofía griega—, véase especialmente: E. Hoffmann, "Die Denkform der vorsokratischen Philosophie", *Der philosophische Unterricht. Zeitschrift der Gesellschaft für philosophische Unterricht*, I 3 (1930). — G. Misch, *Der Weg in die Philosophie*, 1926 (trad. inglesa, corregida y aumentada por el autor: *The Dawn of Philosophy*, 1951; no sólo en Grecia, sino también en la India y en la China). — F. Enriques y G. de Santillana, *Les Ioniens et la nature des choses*, 1935. — íd., íd., *Le problème de la matière. Pythagoriciens et Éléates*, 1936. — íd., íd., *Les derniers "Physiologues" de la Grèce*, 1936. — O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, 1945. — K. Freeman, *The Pre-Socratic Philosophers*, 1946. — íd., íd., *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, 1948. — W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, 1947 [Giffora Lectures, 1936] (trad. esp.: *La teología de los primeros filósofos griegos*, 1952). — E. Stenius, *Tankens gryning. En Studie över den västerländska filosofins ursprungskede*, 1953. — Giovanni di Napoli, *La concezione dell'Essere nella filosofia greca*, 1953. — H. Frankel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, 1955. — Enzo Paci, *Storia del pensiero presocratico*, 1957 [Letteratura e civiltà, 7]. — E. Berti, *L'interpretazione neoumanistica délia filosofia presocratica*, s/f. [1959] [de "Studia Patavina", Quaderni di Storia délia Filosofia, 10]. — íd., íd., *Interpretazioni contemporanee délia filosofia presocratica*, 1960. — A. Bonetti, *Il concetto nella filosofia presocratica*, 1960. — O. Vuia, *Remontée aux sources de la pensée occidentale: Heraclite, Parménide, Anaxagore*, 1961. — Jula Kerschensteiner, *Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern*, 1962 [Zetemata. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, 29]. — Stelio Zeppi, *Studî sulla filosofia presocratica*, 1962. — H. Boeder, *Grund und Gegenwart als Frageziel der Frühgriechischen Philosophie*, 1962.

PRESUPOSICIÓN. Véase PERIFILOSOFÍA, SUPUESTO.

PRETERNATURAL. Véase SOBRENATURAL.

PRICE (H[ENRY] H[ABBERLEY]) nac. (1899) en Neath (Sur de Gales), ha sido "Wykeham Professor" de lógica y "Fellow" de New College, en Oxford, de 1935 a 1959. H. H. Price es considerado a veces como uno de los filósofos ingleses que han apoyado el movimiento llamado "Neo-realismo" (v.), pero aun cuando hay algunas razones que abonan la inclusión de H. H. Price en tal movimiento, ello dice poco sobre la labor filosófica del filósofo. Es preferible poner de relieve que H. H. Price, influido por J. Cook Wilson y en parte por Bertrand Russell, se ha ocupado sobre todo de la llamada (en Inglaterra) *philosophy of mind*, que incluye descripciones por el propio Price llamadas "fenomenológicas" de la conciencia, análisis de carácter epistemológico y estudios de conceptos básicos que podrían calificarse, con las debidas reservas, de "ontológicos".

En su estudio de la percepción, H. H. Price acepta la tesis de que conocemos de manera inmediata los datos sensibles (sense-data) y la tesis de que tales datos pertenecen al objeto. Los datos sensibles no son, sin embargo, efectos de los objetos materiales, por lo que debe rechazarse la llamada "teoría causal de la percepción". Que haya cosas externas, no es una verdad que inferimos (o podamos inferir) pasando de los supuestos efectos (los datos sensibles) a las supuestas causas (las cosas).

Ahora bien, los datos sensibles no están aislados, sino que se hallan relacionados entre sí, agrupándose en "familias". Una familia de datos sensibles es una serie de datos convergentes sobre un objeto que, en la percepción visual, puede llamarse "el patrón sólido" *(the Standard Solid)*, el cual es "patrón" justamente porque hay "desviaciones" del mismo en las percepciones. Ni el "patrón sólido" ni éste unido a sus series convergentes (efectivas y posibles) o "familia" es el objeto físico mismo; si lo fuera, habría que adherirse al fenomenismo, que H. H. Price rechaza entre otras razones

por estimar que hay en los objetos físicos ciertas cualidades (por ejemplo, y sobre todo, capacidad de resistencia y poder de producir efectos causales) que no se encuentran ni en el "patrón" ni en el "patrón con la familia [de datos sensibles]". Sin embargo, no parece poder decirse mucho del objeto físico mismo (el cual es, con la familia de datos sensibles, lo que llamamos comunmente "cosa"), por lo que el fenomenismo es preferible al representacionismo.

En su examen del proceso del pensar —que es en gran parte una "fenomenología del pensar"— H. H. Price defiende, contra lo que llama "la filosofía de los universales" (la teoría según la cual *universalia in rébus* o "conceptualismo"), pero en algún sentido estando más próximo a esta filosofía que a otras sobre los universales (realismo, nominalismo), lo que llama "la filosofía de las semejanzas últimas" o, simplemente, "la filosofía de las semejanzas" (*Resemblances*). *Grosso modo* consiste en sostener que las características (cualidades y relaciones) son reconocibles como tales en virtud de semejanzas, las cuales pueden ofrecer mayor o menor intensidad, o tener diversos grados (a diferencia de la teoría de los universales, que no distingue de intensidades y grados en las semejanzas). H. H. Price procede para probar su doctrina a una descripción de los procesos de reconocimiento y de los procesos por medio de los cuales se aprehenden significaciones. De este modo desarrolla una fenomenología del pensar que es una descripción del modo como efectivamente funcionan los conceptos. H. H. Price se opone a las teorías del pensar según las cuales pensar es aprehender o manejar símbolos (o signos), indicando que el conocimiento (en sentido originario de 'conocimiento', como algo previo a un 'reconocimiento') es "pre-simbólico, preverbal y pre-imaginal". El conocimiento de signos puede ser descrito como "comportamiento que responde a signos [presentados]". En suma, los conceptos que usamos pueden considerarse como "capacidades de reconocimiento de semejanzas".

Obras: *Perception*, 1932. — *Hume's Theory of the External World*, 1940. — *Thinking and Expérience*, 1953. — *Some Aspects of the Conflict between Science and Religión*, 1953. — Autoexposición en *Contemporary British Philosophy*, serie 3 (1956).

PRICE (RICHARD) (1723-1791) nació en Tynton (Glamorganshire, Inglaterra) y fue Pastor en Newington Green (Londres). Su principal contribución filosófica fue en el terreno de la filosofía moral, y especialmente en el terreno del examen de la naturaleza de lo justo y de lo obligatorio. Contra la llamada "ética del sentido (o sentimiento) moral" de Hutcheson (v.) y otros autores de su tiempo, Price defendió el carácter intelectual y, sobre todo, racionalmente inteligible de los conceptos morales básicos. La inteligibilidad básica de tales conceptos hace, según Price, que sean accesibles a la razón. No se trata, sin embargo, de una razón aumentativa, sino intuitiva. Ello no impidió a Price reconocer que los conceptos morales no son principios simples y supremos, análogos a los principios de la razón "especulativa"; en efecto, característico de los conceptos morales y del modo de realizarlos es el conflicto moral. Así, Price reconoció que el deber y el propio interés no siempre coinciden. Price investigó los problemas morales en gran parte a la luz de un examen de los hechos morales; su principal intención consistió en mostrar que hay que aceptar la diversidad de los últimos a la vez que la racionalidad de los conceptos morales. Price se ocupó asimismo de cuestiones económicas y políticas, simpatizando con las Revoluciones americana y francesa.

Escritos principales: *Review of the Principal Questions and Difficulties in Moráis*, 1758. — *Appeal to the Public on the Subject of the National Debt*, 1771. — *Observations on the Nature of Civil Liberty and the Justice and Policy of the War with America*, 1776. — *Letters on Materialism and Philosophical Necessity*, 1778.

Véase C. B. Cone, *Torchbearer of Freedom. The Influence of R. P. on the Eighteenth Century*, 1952. — Lennart Arqvist, *The Moral Philosophy of R. P.*, 1960.

PRICHARD (H[AROLD] A[RTHUR]) (1871-1947) fue profesor de filosofía moral en Oxford. Prichard fue uno de los principales miembros del grupo de pensadores realistas de Oxford a los cuales perteneció también J. Cook Wilson (v.), y uno de los más destacados defensores del llamado "intuicionismo" (v.) en ética, junto a W. D. Ross, H. W. Joseph y, antes, G. E. Moore. Sus ideas sobre teoría del conocimiento no fueron siempre, sin embargo, las mismas. Al principio atacó el idealismo tratando de mostrar que lo conocido no puede depender de su ser conocido por un sujeto; el ser conocido es una relación que desaparece cuando se elimina el objeto conocido. El idealismo subjetivo es, según Prichard, más consecuente que el idealismo objetivo, ya que reduce la existencia a estados mentales, pero no es menester aceptar el idealismo subjetivo ya que no es menester justificar el conocimiento. La "cuestión del conocimiento" es para Prichard "una cuestión ilegítima", pues el conocimiento es "inmediato" y no requiere justificación. Luego, Prichard llegó a la conclusión de que hay una diferencia básica entre percepción y conocimiento; por ejemplo, ver algo es tomar lo que se ve por algo distinto de lo que se ve. Lo que se ve son "apariencias" (colores, etc.). Pero aunque la apariencia es *de* algo, este algo (el "objeto") no es propiamente conocido. Por tanto, no conocemos lo que percibimos, y la percepción no es una forma de conocimiento.

En ética Prichard defendió una teoría análoga a la desarrollada en el problema del conocimiento. Si se entiende por 'filosofía moral' un conocimiento de por qué debemos cumplir con nuestro deber, entonces la filosofía moral "se basa en un malentendido". La cuestión moral, tal como se ha entendido umversalmente, es, proclama Prichard, "una cuestión ilegítima". No hay razones por las cuales lo que se declara obligatorio sea, en efecto, obligatorio. Así, el que algo sea obligatorio es una propiedad o cualidad última que no puede ser conocida, ni demostrada, sino a lo sumo intuida, es decir, vista claramente "cuando lo pensamos". Ninguna de las respuestas que se han dado a la pregunta acerca de por qué debemos cumplir con nuestro deber (porque promueve nuestra felicidad, o porque produce algún bien) es satisfactoria. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que aun la idea de que lo que puede llamarse "cualidad moral" es inmediatamente accesible o intuible fue puesta por Prichard en duda. Prichard se inclinó con ello considerablemente hacia una especie de "subjetivismo moral".

Obras: *Kant's Theory of Knowledge,* 1909. — *Duty and Interest,* 1928 [Lección inaugural en Oxford, 29-X-1928]. — *Moral Obligation. Essays and Lectures,* 1949 [recoge trabajos publicados entre 1912 y 1947, incluyendo el artículo "Does Moral Obligation Rest on a Mistake?", publicado antes en *Mind,* XXI (1912) y que inició las tendencias "intuicionistas" de Prichard]. — *Knowledge and Perception,* 1950 [colección de trabajos muchos de ellos publicados anteriormente en revistas].

Véase H. H. Price, H. H. A., en los *Proceedings of the British Academy* (1947). — E. F. Carritt, "Professor H. A. Prichard: Personal Recollections", *Mind,* LVII (1948), 146-8.

PRIESTLEY (JOSEPH) (1733-1804) nació en Fieldhead (Yorkshire, Inglaterra), y fue ministro "no conformista" en varias localidades (Weedham, Nantwick, Leeds, Birmingham), profesor en la "Academia no conformista" de Warrington y bibliotecario de Sir William Petty, Conde de Shelburn. Muy interesado en las ciencias naturales, especialmente en la química, se deben a Priestley varios descubrimientos, entre ellos la separación del oxígeno y la explicación del papel que desempeña en la combustión. Sin embargo, seguidor de la "teoría del flogisto", Priestley consideró que el oxígeno era "aire deflogisticado", opinión que le rebatió Lavoisier en su encuentro con Priestley en París. Priestley llevó a cabo otros numerosos experimentos con gases y se ocupó asimismo de cuestiones relativas a electricidad.

Desde el punto de vista filosófico, la contribución más importante de Priestley es su elaboración y desarrollo del asociacionismo de Hartley (VÉASE). Según Priestley, los fenómenos psíquicos o "mentales" están fundados en procesos fisiológicos y éstos se hallan además completamente determinados. El monismo materialista de Priestley era considerado por su autor como más acorde con la Biblia que otras doctrinas, especialmente el dualismo cartesiano. En realidad, Priestley estimaba que el monismo materialista y determinista podía constituir un mejor fundamento en la creencia en la divinidad, en la cual veía el fundamento último de la determinación de todos los fenómenos. Priestley polemizó a este respecto con Richard Price (v.), el cual combatió el materialismo y el "necesitarismo".

Obras principales: *Hartley s Theory of the Human Mind on the Principles of the Association of Ideas,* 1775. — *Disquisitions relating to Matter and Spirit,* 1777. — *The Doctrine of Philosophical Necessity,* 1777. — *Free Discussions on the Doctrine of Materialism,* 1778 [contra la obra de Price, *Letters on Materialism and Philosophical Necessity,* 1778, en la que Price se oponía a la *Doctrine of Philosophical Necessity, de Priestley*]. — *Letters to a Philosophical Unbeliever,* 1780. — *Additional Letters,* 1781-1787. — *A Continuation of the Letters,* 1794. — Priestley escribió asimismo varias obras de carácter político e histórico: An *Essay on the First Principies of Government,* 1768. — *Lectures on History and General Policy,* 1788. — De sus escritos científicos mencionamos: *The History and Présent State of Electricity,* 1767. — *Experiments and Observation on Différent Kinds of Air,* 6 vols., 1774-1786. — Sus numerosos escritos teológicos (postumos) fueron publicados en: *Theological and Miscellaneous Works,* 26 vols., 1817-1832, ed. J. Towil Rutt. — Hay que mencionar también: *Memoirs and* Correspondence, 2 vols., 1831-1832.

Véase J. Carry, *The Life of Joseph Priestley.*

PRIMA PHILOSOPHIA. Véase PHILOSOPHIA PRIMA.

PRIMER MOTOR. Según Aristóteles, todas las cosas están en movimiento. Este movimiento es, sin embargo, igual en todas las esferas de la realidad (véase DEVENIR). A medida que nos elevamos en la jerarquía de los entes el movimiento se va acercando cada vez más a la inmovilidad. Así, mientras el movimiento en la esfera sublunar incluye la generación y la corrupción, el movimiento de los cielos de las estrellas fijas es un movimiento local y de carácter circular. Ahora bien, todo lo que está en movimiento es movido por algo. Y como el primer motor que pone en movimiento el resto de la realidad no puede ser movido por nada, pues entonces habría todavía alguna realidad superior a él que lo moviera, hay que suponer que es inmóvil. Hay, pues, según Aristóteles, un motor inmóvil, un primer motor, πρῶτον κινοῦν, *primum mobile,* que es Causa del movimiento del universo. Aristóteles se refiere a esta concepción en varios lugares de sus obras; mencionamos al respecto el Libro VIII de la *Física,* el Libro V de la *Metafísica* y el Libro II del tratado *Sobre el cielo.*

Es tradicional describir este primer motor inmóvil mediante un cierto número de características. Ante todo, es una substancia simple y eterna. Luego, es pura forma (v.) y pura inteligencia. En tercer lugar, mueve como el objeto del deseo, mediante atracción. Finalmente, es un pensar que, a causa de su perfección, no tiene como contenido de su pensamiento más que sí mismo y es, por consiguiente, pensamiento de pensamiento, νόησις νοήσεως.

Una vez establecidas estas características, se suscitan, empero, una serie de problemas.

1. Según algunos, el primer motor es inmanente al mundo; aunque es el más externo de los cielos es, sin embargo, un cielo: el primero de ellos. Según otros, es trascendente al mundo, pues siendo inmaterial no puede ser equiparado a ninguno de los cielos. La primera doctrina ofrece la ventaja de que hace más fácil la comprensión de la impresión de movimiento a los demás cielos, pero tiene el inconveniente de que hace difícil entender cómo una realidad inmaterial puede "estar" en un punto dado. La segunda doctrina está de acuerdo con la índole inmaterial de tal realidad, pero choca con graves dificultades cuando se trata de explicar la transmisión efectiva del movimiento.

2. Según algunos, el primer motor es causa final. Según otros, es causa eficiente. Lo primero tiene el inconveniente de afirmar como realidad actual lo que debería aparecer solamente como momento final en el movimiento de la realidad. Lo segundo tiene el inconveniente de hacer del modo de acción propio del primer motor algo equiparable a las demás causas. Se ha indicado, en vista de ello, que el primer motor es a la vez causa final y causa eficiente. Es causa final en tanto que todo se pone en movimiento por la aspiración hacia ella. Es causa eficiente en tanto que todo se pone en movimiento en virtud de ella. En rigor, el primer motor es el modelo que el cielo supremo y más extenso imita a su manera por medio del movimiento circular. Este cielo es imitado por el cielo inferior a él y así sucesivamente, hasta llegar al tipo de movimiento ínfimo. Se

trata de una causa eficiente que opera de un modo análogo al de un General cuando pone en movimiento a un ejército dando órdenes a los oficiales inferiores y así sucesivamente, pero hay que tener en cuenta que en el caso del primer motor el concepto de mando debe ser sustituido por el de atracción.

4. Se ha discutido si el primer motor tiene solamente conocimiento de sí mismo o si lo tiene también del universo. Algunos comentaristas se han inclinado en favor de lo primero. Otros (especialmente los aristotélicos cristianos) se han adherido a lo segundo sobre todo al declarar que el primer motor tiene conocimiento del mundo *mediante* el conocimiento que posee de sí mismo. Esta cuestión está relacionada con otra: la de saber en qué medida puede decirse del primer motor que es una Providencia. Las sentencias a este respecto han sido respectivamente negativas o afirmativas de acuerdo con las dos concepciones antes mencionadas.

5. Algunos autores sostienen que el primer motor es una entidad impersonal. Otros, que puede ser interpretado en un sentido teísta. Importante al respecto ha sido la discusión entre Zeller —que se declaró en favor de la primera opinión— y Brentano — que abogó por la última. Ésta ha sido defendida por la mayor parte de los autores cristianos aristotélicos, si bien reconociendo en muchos casos que los propios textos del Estagirita no son siempre explícitos al respecto.

6. Lo usual es hablar del primer motor, suponiendo que hay solo *uno*. Sin embargo, en varios pasajes (*Phys.*, VIII 258 b 11; 259 a 6-28; *Met.*, Λ 8, 1074 a 31-38) Aristóteles se refiere a una pluralidad de primeros motores. Esta última opinión se debe a que Aristóteles llegó a estimar que cada uno de los cielos necesita un motor inmóvil, habiendo tantos motores inmóviles como cielos (o, mejor dicho, como tipos de movimiento). Eudoxo había propuesto 26 esferas; Calipo, 33; el Estagirita habla de 47 o 55. Se ha argüido que la teoría de la pluralidad de los primeros motores es física y astronómica y no metafísica. Jaeger ha puesto de relieve que especialmente el capítulo 8 del Libro Λ de la *Metafísica* es un cuerpo extraño en la obra, agregado posteriormente, siendo de estilo distinto del resto (con excepción de un pasaje dentro de él en el cual se menciona de nuevo la existencia de un motor inmóvil). Como subraya el citado autor, en el libro VIH de la *Física* se había llegado ya a la misma opinión, pero sin declararla de un modo tajante.

La mayor parte de las obras sobre Aristóteles mencionadas en la bibliografía del artículo sobre este filósofo se refieren a la teoría del primer motor. — Además, véase: E. Rolfes, *Die aristotelische Auffassung vom Verhältnis Gottes zur Weh*, 1892. — A. Boehm, *Die Gottesidee bei Aristoteles*, 1915 (Dis.). — R. Mugnier. *La théorie du premier moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne*, 1930 (tesis). — Marcel De Corte, "La causalité du premier moteur dans la philosophie aristotélicienne", *Revue d'histoire de la philosophie*, V (1931), 105-46. — Dario Composta, S. D. B., "Oggeto e aspetti délia prova dell'esistenza del motor immobile nel libro XII délia *Metafisica*", *Salesianum*, XIX (1957), 618-34. — Para la polémica entre Zeller y Brentano: K. Eiser, *Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes*, 1893. — La tesis de Jaeger en *Aristoteles*, 1923 (trad. esp., 1946, Cap. XIV).

PRIMERIDAD. Véase CATEGORÍA, PEIRCE (C. S.).

PRIMITIVISMO. Véase PRIMITIVO.

PRIMITIVO. En la sociología contemporánea se ha tendido a efectuar una distinción entre los pueblos primitivos y los pueblos civilizados, pero la diferencia no consiste, como antes se suponía, en una diferencia de *grado* en el progreso supuestamente unitario y continuo, sino en la forma peculiar y relativamente cerrada de cada uno de estos orbes culturales. Mientras antes se consideraban como pueblos primitivos aquellos cuya cultura presentaba aparentemente los caracteres de la mayor simplicidad, hoy se admite que la cultura primitiva puede ser tanto o más complicada que la civilizada. Lo primitivo constituye, pues, dentro de la sociología, una categoría especial a la cual convienen formas culturales propias designándose así una concepción del mundo "irreductible" a otras.

La discusión en torno al hombre primitivo no ha quedado, sin embargo, confinada a los límites del conocimiento histórico o sociológico, sino que ha trascendido bien pronto hasta la esfera de la antropología filosófica. Ya Olivier-Leroy se había opuesto al pre-logismo de Lévy-Bruhl. Pero su refutación no alcanzaba todavía al campo filosófico-antropológico. Este es, en cambio, el terreno en que se mueve la refutación de Bergson. Lévy-Bruhl supone que la mentalidad primitiva se rige por un "pensamiento" pre-lógico que solamente puede entenderse en virtud de un principio de participación (VÉASE). Según esto, el primitivo no separa las cosas mentalmente, lógicamente; imagina que una cosa puede *ser otra* (que el tótem, por ejemplo, puede *ser* la tribu), o supone que una cosa puede actuar fuera de otra sin dejar de permanecer en ella (como la magia practicada sobre una figura con el fin de abatir a un enemigo). Bergson pone en duda las razones aducidas por Lévy-Bruhl, declarando lo siguiente: (1) El pensar pre-lógico y las prácticas "mágicas" pertinentes subsisten en la vida civilizada. (2) Si fuera cierto que hay una diferencia de esencia entre el primitivo y el civilizado, habría que admitir la problemática herencia de los caracteres adquiridos y aun la herencia de los caracteres espirituales adquiridos. Pero lo único que puede admitirse es la transmisión de costumbres por medio de órganos adecuados — ejemplos, instituciones, etcétera. Con ello se niega la existencia de un "alma primitiva" (Lévy-Bruhl) o de un "alma colectiva" (Durkheim), pues lo colectivo existe sólo en tanto que representación depositada en una institución o, como se dice técnicamente, en el espíritu objetivo. (3) Según Lévy-Bruhl, todo se presenta para el primitivo envuelto en una tupida red de participaciones y exclusiones místicas, dentro de un universo de "fuerzas ocultas". Mas: (a) estas influencias se refieren siempre a la realidad humana o a lo animado, de tal modo que cuando se piensa en lo inanimado se piensa en él en tanto que relacionado con lo animado; por otro lado, (b) la referencia antropomórfica no niega la causalidad mecánica: supone simplemente que tal causalidad está dirigida. En otros términos, la diferencia entre la causa principal o significación humana del hecho y la causa inmediata no anula jamás la presencia de ésta. A lo sumo, señala en el

pensamiento primitivo el predominio en la causa de una *intención*. Mas esta intención subsiste también en el alma civilizada. De esta suerte se puede declarar: (4) que hay identidad entre el primitivo y el civilizado en su pensar —y, por consiguiente, que hay una sola forma del pensamiento—, porque lo pre-lógico no es más que la atribución de intención a todo lo que concierne al hombre y el esfuerzo del hombre para conjurar esta intención. De esta suerte la propia expresión 'pre-lógico' puede llegar a resultar confusa e innecesaria. Ahora bien, según ha indicado Lévy-Bruhl, es excesivo esperar de una descripción del pensamiento primitivo como pensamiento pre-lógico lo que no está implicado en él. La expresión 'pre-lógico' —como, por lo demás, las expresiones 'mentalidad' y 'primitivo'— están lejos de ser ideales y hay que admitir que han sido mal escogidas al dar lugar a tantas malas interpretaciones. Mas la mala interpretación se desvanece tan pronto como negamos que 'pre-lógico' signifique 'extraño a los principios lógicos'. "*Prelógico* —dijo ya Lévy-Bruhl en su Herbert Spencer Lecture, de 1931 (las objeciones de Bergson fueron publicadas en 1932)— no quiere decir ni *alógico*, ni *antilógico*. Aplicado a la mentalidad primitiva, *prelógico* significa simplemente que tal mentalidad no se restringe, como la nuestra, a evitar la contradicción. No tiene siempre presentes las mismas exigencias lógicas. Lo que es para nosotros imposible o absurdo, es admitido a veces por la mentalidad primitiva sin percibir en ello la menor dificultad." Similarmente, Claude Lévi-Strauss ha manifestado que el "pensar salvaje" (o "primitivo") es de índole racional; es una "ciencia de lo concreto", fundada en una "lógica de las cualidades sensibles". Dicho pensar usa los métodos de clasificación y la explicación. Sin embargo, tiene un carácter "completo" y "cerrado" que no le permite evolucionar, cuando menos en el sentido del pensamiento de las "sociedades civilizadas". El "pensamiento salvaje" está determinado por la "necesidad" de mantener la estructura y el orden sociales existentes.

El carácter estático (o relativamente estático) del "pensamiento primitivo" ha sido afirmado también por Toynbee, el cual indica que tal carácter se debe al hecho de que la mentalidad primitiva ha limitado su repertorio de actos a un núcleo reducido que, además, tiende continuamente a cerrarse y sobre el cual, por lo tanto, pueden proliferar toda suerte de "complicaciones". De este modo, la diferencia entre el primitivo y el civilizado consistiría, no en una diferencia de mentalidad, sino de actividad, y del sentido dado a ella. La unidad esencial del hombre no quedaría escindida más que cuando se llamase la atención exclusivamente sobre el momento estático o sobre el momento dinámico, pero no cuando se estimasen los dos absolutamente indispensables para la constitución de la humanidad.

Tal fundamento filosófico del problema concerniente al hombre primitivo se revela también en el pensamiento de Heidegger, aun cuando el sentido mismo de sus proposiciones al respecto sea muy diferente. En efecto, en su analítica existenciaria, este autor señala que la cotidianeidad de la existencia no debe ser confundida con la primitividad. La primera es más bien un modo de ser de la Existencia, aun cuando ésta se encuentre en una cultura altamente desarrollada y diferenciada. Y, por otro lado, "la existencia primitiva tiene posibilidades de un no ser cotidiano y una específica cotidianeidad" *(Sein und Zeit,* § 11). De ahí la imposibilidad de deducir la cotidianeidad ontológica de una primitividad de la existencia humana tal como la que proporcionan las investigaciones sobre los pueblos primitivos, si bien no hay que desconocer que en algunas ocasiones estas investigaciones proporcionan alguna ayuda desde un punto de vista metódico-descriptivo.

En un sentido más propiamente histórico —perteneciente, en rigor, a la "historia de las ideas"— ha sido investigado el problema de lo primitivo y del primitivismo por Arthur O. Lovejoy y por George Boas. Este primitivismo se refiere al hecho de que algunos grupos culturales, sobre todo en épocas de crisis, consideran las formas primitivas de la existencia como mejores. La historia y la civilización son estimadas entonces no como un progreso, sino más bien como una degeneración. Las edades de oro clásicas, en el sentido de Hesíodo y de Píndaro, pueden considerarse como formas de primitivismo, especialmente de lo que Lovejoy llama primitivismo cronológico. Lo mismo podría decirse de algunas de las concepciones de Vico. El primitivismo cultural —en el cual se acentúa el mal esencial de toda civilización— se encontraría, en cambio, en Rousseau, para quien la idea de lo primitivo es de índole más bien ejemplar que propiamente histórica. En todo caso, el primitivismo parece referirse siempre a la posibilidad de una existencia humana todavía no pervertida y, por consiguiente, menos a un comienzo que a un fundamento, menos a una realidad histórica que existencial. Desde este ángulo la investigación del concepto de lo primitivo y del primitivismo podría enlazarse de nuevo con las cuestiones de índole filosófico-antropológica mencionadas al comienzo de este artículo.

Sobre psicología y concepción del mundo del hombre y de los pueblos primitivos, véase: Edward B. Tylor, *Primitive Culture,* 2 vols., 1874. — Leo Frobenius, "Die Völkerpsychologie der Naturvölker", *Beiträge zur Völks- und Völkerpsychologie,* VI (1898). — Wilhelm Wundt, *Völkerpsychologie,* 1900-1917 (trad. esp. del resumen de esta obra: *Elementos de psicología de los pueblos*). — Franz Boas, *The Mind of Primitive Man,* 1911. — Robert H. Lowie, *Primitive Society,* 1920. — R. Thurnwald, *Psychologie des primitiven Menschen,* 1923. — Fritz Graebner, Das *Weltbild der Primitiven. Eine Untersuchung der Urformen weltanschaulichen Denkens bei Naturvölken,* 1924 (trad. esp.: *El mundo del hombre primitivo,* 1926). — Las ideas de Levy-Bruhl están expuestas en los libros mencionados en la bibliografía de este filósofo; las opiniones contrarias de Bergson en *Les deux sources de la morale et de la religion,* 1932 (trad. esp.: Las dos *fuentes de la moral y de la religión,* 1946); las de Olivier-Leroy en *La raison primitive. Essai de réfutation de la théorie du prélogisme,* 1926. — Las ideas de Claude Lévi-Strauss, en *La pensée sauvage,* 1962. — Las de Toynbee, en varias partes de su A *Study of History* (véase bibliografía de TOYNBEE [A. J.]). — El libro de Lovejoy y George Boas con desarrollo de la idea del primitivismo en la Antigüedad es *Primitivism and Related Ideas in Antiquity,* 1935. — Sobre este último aspecto véase, además: G. Boas, *Essays*

on *Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages*, 1948. — *Louis* Whitney, *Primitivism and the Idea of Progress in the English Popular Literature of the Eighteenth Century*, 1934. — Edith Amélie Runge, *Primitivism and Related Ideas in Sturm und Drang Literature*, 1946. — Un ensayo de "derivar" una filosofía de un tipo de "pensamiento primitivo, es el de Placide Tempels, O. F. M. en su obra *Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik*, 1961 [sobre la "filosofía" de los Baluba, del Congo].

PRINCIPIO. En la presente obra hemos dedicado artículos, o nos hemos referido, a cierto número de expresiones en las cuales se halla el vocablo 'principio'; así, por ejemplo: Principio de la menor acción; principio de contradicción; principio de identidad; principio de individuación; principio de razón suficiente, etc., etc. En este artículo no hablaremos de ningún principio en particular, sino únicamente del significado, o significados, de 'principio'.

Se traduce con frecuencia el término griego αρχή por "principio". A la vez se dice que en el supuesto de que algunos presocráticos —especialmente Anaximandro— hubiesen usado dicho término para describir el carácter del elemento al cual se reducen todos los demás, tal elemento sería, en cuanto realidad fundamental, "el principio de todas las cosas". En este caso αρχή o "principio" sería "aquello de lo cual derivan todas las demás cosas". "Principio" sería, pues, básicamente, "principio de realidad".

Pero en vez de mostrar una realidad y decir de ella que es el principio de todas las cosas, se puede proponer una razón por la cual todas las cosas son lo que son. Entonces el principio no es el nombre de ninguna realidad, sino que describe el carácter de una cierta proposición: la proposición que "da razón de".

Con ello tenemos dos modos de entender el "principio" y esos dos modos han recibido posteriormente un nombre. El principio como realidad es *principium essendi* o principio del ser. El principio como razón es *principium cognoscendi* o principio del conocer. En no pocos casos un pensamiento filosófico determinado puede caracterizarse por la importancia que dé a un principio sobre el otro; por establecer una separación entre los dos principios; o bien por considerar que los dos principios se funden en uno solo. En el primer caso se pueden proponer todavía dos doctrinas: si se da el primado al *principium essendi* sobre el *principium cognoscendi* tenemos un pensamiento filosófico fundamentalmente "realista", según el cual el principio del conocimiento sigue fielmente el principio de la realidad; si se da el primado al *principium cognoscendi* sobre el *principium essendi*, tenemos un pensamiento filosófico que calificaremos (entre comillas) de "idealista", según el cual los principios del conocimiento de la realidad determinan la realidad en cuanto conocida, o cognoscible. En el segundo caso, cuando se mantienen los dos principios separados, tenemos una doctrina según la cual aunque el "lenguaje" (el "decir", el "pensar", etc.) pueda dar de algún modo razón de la realidad, el "lenguaje" no pertenece en modo alguno a la realidad. En el último caso, cuando se funden los dos principios, tenemos una doctrina según la cual hay identidad entre la realidad y la razón de la realidad.

Las expresiones antes introducidas —*principium essendi y principium cognoscendi*— proceden de los escolásticos, pero éstos hablaron de otras diversas clases de principios. Aristóteles había ya dado varias significaciones de 'principio' (αρχή): punto de partida del movimiento de una cosa; el mejor punto de partida; el elemento primero e inmanente de la generación; la causa primitiva y no inmanente de la generación; premisa, etc. (*Met.*, Δ l, 1012 b 32 - 1013 a 20). Los escolásticos hablaron de "principio ejemplar", "principio consubstancial", "principio formal", etc., etc. Al mismo tiempo, Aristóteles y los escolásticos trataron de ver si había algo característico de todo principio como principio. Según Aristóteles, "el carácter común de todos los principios es el ser la fuente de donde derivan el ser, o la generación, o el conocimiento" (*ibid.*, 1013 a 16-18). Para muchos escolásticos, 'principio es aquello de donde algo procede', pudiendo tal "algo" pertenecer a la realidad, al movimiento, al conocimiento. Ahora bien, aunque un principio es un "punto de partida", no parece que todo "punto de partida" puede ser un principio. Por este motivo se ha tendido a reservar el nombre de "principio" a un "punto de partida" que no sea reducible a otros puntos de partida, cuando menos a otros puntos de partida de la misma especie o pertenecientes al mismo orden. Así, si una ciencia determinada tiene uno o varios principios, éstos serán tales sólo en cuanto no haya otros a los cuales puedan reducirse. En cambio, puede admitirse que los principios de una determinada ciencia, aunque "puntos de partida" de tal ciencia, son a su vez dependientes de ciertos principios superiores y, en último término, de los llamados "primeros principios", *prima principia*, es decir, "axiomas" o *dignitates*. Si nos limitamos ahora a los *principia cognoscendi*, podremos dividirlos en dos clases: los "principios comunes a todas las clases de saber" y los "principios propios" de cada clase de saber.

Varios problemas se plantean con respecto a la naturaleza de los citados principios y con respecto a la relación entre los principios primeros y los principios propios. En lo que toca a la naturaleza de los principios, y suponiendo que éstos siguen siendo *principia cognoscendi*, se puede preguntar si se trata de "principios lógicos" o de "principios ontológicos" (entendiendo estos últimos no como realidades, sino como principios relativos a realidades). Algunos autores manifiestan que sólo los principios lógicos (principios como el de identidad, no contradicción y acaso, si se admite, el del tercio excluso) merecen llamarse verdaderamente "principios", pero en este caso no parecen ser principios de conocimiento, sino principios del lenguaje o, si se quiere, de uno de los lenguajes —el más general de ellos, el lenguaje lógico— mediante los cuales se expresa el conocimiento. Otros autores indican que los principios lógicos son, en el fondo, principios ontológicos, ya que los principios lógicos no regirían de no estar de alguna manera fundados en la realidad. En cuanto a la relación entre principios primeros y los "principios propios" de una ciencia, puede tratarse de una relación primariamente lógica o bien de una relación asimismo fundada en la naturaleza de las realidades consideradas. Además, mientras algunos autores estiman que los principios de cada ciencia son irreductibles a los principios de cualquier otra ciencia —ya que, según dicen, una ciencia se determina por sus prin-

cipios—, no habiendo más relación entre conjuntos de principios que el estar todos sometidos a los "principios lógicos", otros autores indican que pueden ser irreductibles de hecho, pero que no necesitan serlo en principio. Justamente, la diferencia entre la tradición aristotélica y el cartesianismo en este respecto consistió en que mientras la primera defendía la doctrina de la pluralidad de los principios, Descartes trató de encontrar primeras causas, es deck, "principios" que llenasen las siguientes dos condiciones: el ser tan claros y evidentes que el espíritu humano no pudiese dudar de su verdad, y el ser principios de los cuales pudiese depender el conocimiento *de* las demás cosas, y de los cuales pueda deducirse tal conocimiento (*Princ. Phil.* "Carta del autor al traductor del libro, la cual puede servir de prefacio"). Tales principios serían las verdaderas "proposiciones máximas" (véase MÁXIMA).

PRISCIANO de Cesárea (Mauritania) [Priscianus Caesariensis] (*fl.*500) fue maestro de gramática en Constantinopla, probablemente en la Corte Imperial. Aunque gramático y no propiamente filósofo, la obra de Prisciano es también importante filosóficamente por la influencia que ejerció sobre muchos filósofos, por haber sido comentada por filósofos (como Remigio de Auxerre y Roberto Kilwardby), y, sobre todo, por haber constituido, junto con el Ars *grammatica*, de Donato (Aelius Donatus [*fl.* 333]), maestro de San Jerónimo, la base de muchos de los tratados escritos por los *modisti* y, por lo tanto, la base de gran parte de los trabajos de la llamada "gramática especulativa" (VÉASE).

Prisciano escribió varios tratados y manuales (como el *De figuris numerorum*, el *De metrisfabularum Terentii y* los *Praeecercitamina*), pero su obra principal y más influyente fueron los 18 libros de las *Institutiones Grammaticae* (o *Institutio de arte grammatica).* Los primeros 16 libros de las *Institutiones,* llamados *Prisciani maior*, tratan de las partes de la oración; los dos últimos libros —más extensos que cualesquiera de los primeros 16, ya que ocupan ellos solos casi un tercio de la obra total—, llamados *Priscianus minor*, tratan de la sintaxis. Entre los comentarios a Prisciano destaca la influyente *Summa super Priscianum* (llamada también *Commentum super Priscianum*), de Pedro de Elias [Petrus Heliae] (*fl.* 1150).

Ediciones de obras: *Opera* (Roma, *ca.* 1475); Venecia, 1496-1497; Leipzig, 2 vols., 1819-1820; Leipzig, 7 vols., ed. H. Keili, 1855-1880 [las *Institutiones,* en vols. II y III].

PRIVACIÓN. Según Aristóteles, la oposición comprende la contradicción, la contrariedad, la relación y la privación (στέρησις). Esta última se entiende en varios sentidos: (1) "Cuando un ser no tiene uno de los atributos que debe poseer naturalmente; por ejemplo, se dice de una planta que no tiene ojos." (2) "Cuando debiendo encontrarse naturalmente una cualidad en un ser o en su género, no la posee; así, es muy distinto el hecho de que se hallen desprovistos de vista el hombre ciego y el topo; para éste la privación es contraria al género animal; para el hombre es contraria a su propia naturaleza normal." (3) "Cuando un ser que debe poseer naturalmente una cualidad no la tiene; así, la ceguera es una privación, pero no se dice de un ser que es siempre ciego, sino sólo que lo es cuando, habiendo alcanzado la edad en que debería poseer la vista, no la tiene." (4) "Se llama ciego a un hombre si no posee la vista en las circunstancias en que debería tenerla." La privación se opone, pues, a la posesión, pero sólo es privación auténtica en el último caso, esto es, cuando no existe la cualidad de que se trata concurriendo todas las circunstancias necesarias para que exista. Precisa distinguir la privación de la mera ausencia; ésta es no existencia de una cualidad con independencia de su posibilidad o imposibilidad, de su adecuación o inadecuación, de su contradicción o conformidad. Sólo cuando hay posibilidad, adecuación y conformidad con las circunstancias dadas puede una no existencia o no posesión ser definida.

Para otros aspectos del problema de la privación, véase lo dicho en los artículos NADA y NEGACIÓN. En el artículo sobre la noción de OPOSICIÓN, nos hemos referido a la oposición aristotélica de la privación a la posesión y a la llamada *oposición privativa* de los escolásticos.

PROBABILIDAD. En la Antigüedad se llamaba con frecuencia *probable,* ἔνδοξον, εὔλογον, a lo que, según (todas o la mayor parte de) las apariencias, puede ser declarado verdadero o cierto. La probabilidad tiene varios grados según su mayor o menor acercamiento a la certidumbre. Esta doctrina de lo probable es de índole gnoseológica y es la que ha ejercido mayor influencia hasta época relativamente reciente; dentro de su marco se origina el probabilismo (VÉASE), defendido por los escépticos moderados. Junto a la misma puede formularse una doctrina ontológica, que consiste en considerar la probabilidad como un concepto aplicable a las cosas mismas. En el primer caso se dice que un juicio es probable; en el segundo se dice que un acontecimiento es probable. La concepción gnoseológica es llamada también *subjetiva;* la concepción ontológica, *objetiva.* Aunque la primera ha predominado hasta tal punto que una de las definiciones más habituales de 'probabilidad' en la literatura filosófica de todos los tiempos ha sido 'grado de certidumbre', la segunda no ha sido totalmente olvidada. A veces inclusive se ha mantenido la primera, porque se daba por supuesta, consciente o inconscientemente, la segunda. Se ha argüido, sin embargo, que la noción de probabilidad no puede ser enteramente subjetiva (o interna) ni enteramente objetiva (o externa). En efecto, si fuese sólo lo primero, la probabilidad consistiría en una falla del conocimiento. Si fuese, en cambio, sólo lo segundo, el juicio sobre lo probable no podría ser un juicio cierto. Por tal motivo se ha propuesto en algunas ocasiones una concepción de la noción de probabilidad que oscilara entre el concepto interno y el concepto externo: la probabilidad sería en tal caso un grado mayor o menor de certidumbre sobre un acontecimiento o un grupo de acontecimientos afectado por un índice de probabilidad.

El examen del concepto de probabilidad ha entrado en un más seguro camino en las investigaciones llevadas a cabo por matemáticos y filósofos durante los últimos doscientos cincuenta años. Aunque ya en el siglo XVI comenzó a estudiarse la cuestión de la probabilidad en relación con la teoría del juego, solamente en el siglo XVII (Fermat, Pascal y sus

trabajos sobre la ruleta) y a comienzos del siglo XVIII, con la publicación del tratado de Jacob Bernoulli titulado *Ars Conjectandi* (1713) se atacó en forma rigurosa la cuestión aquí planteada. Tanto la citada obra como los escritos posteriores de Pierre-Simon Laplace (1749-1827: *Théorie analytique des probabilités*, 1812. — *Essai philosophique sur les probabilités*, 1814) tenían una característica común: la de considerar la doctrina de la probabilidad como el arte de juzgar sobre la mayor o menor admisibilidad de ciertas hipótesis a base de los datos poseídos. La noción de probabilidad estuvo por ello estrechamente relacionada con la de inducción (v.); podemos hablar, por consiguiente, al respecto de una *probabilidad inductiva*. Junto a ella se ha trabajado, especialmente durante los últimos ciento cincuenta años, sobre otro concepto de probabilidad: la llamada *probabilidad estadística*, recientemente elaborada por R. von Mises y H. Reichenbach. Uno de los conceptos fundamentales usados por esta última probabilidad es el de frecuencia. Por otro lado, ha habido diversos intentos de combinar los dos tipos de probabilidad. Con ello han surgido diversas clasificaciones de teorías probabilitarias.

Una de las clasificaciones es la proporcionada por Thomas Greenwood, para el cual hay las siguientes teorías sobre la probabilidad:

(1) Teorías según las cuales la probabilidad se define como una medida o grado relativo de creencia en hechos o enunciados. Se trata de una consideración análoga a la que hemos llamado subjetiva o interna, pero que, cuando es tratada matemáticamente, puede dar origen a las investigaciones antes referidas bajo el nombre de probabilidad inductiva.

(2) Teorías según las cuales la probabilidad es definida como la relativa frecuencia de los acontecimientos. Se trata de una consideración análoga a la que hemos llamado objetiva o externa.

(3) Teorías según las cuales la probabilidad es definida como la frecuencia en valor de verdad de tipos de argumentos. Se trata de la probabilidad cuando es referida a las proposiciones.

(4) Teorías según las cuales la probabilidad se define como el enlace entre una noción primitiva y su evidencia. Un ejemplo de estas teorías es la de J. M. Keynes, quien defendió una nueva versión de la probabilidad inductiva.

(5) Teorías según las cuales la noción de probabilidad es una noción operacional. No son incompatibles con varias de las anteriormente mencionadas.

(6) Teorías según las cuales la probabilidad es definida como un límite de frecuencias, de tal modo que la probabilidad de un acontecimiento es igual a su frecuencia total.

(7) Teorías según las cuales la probabilidad es definida como una magnitud física determinada por axiomas.

Una clasificación más simple —y, a nuestro entender, más rigurosa que la anterior— es la proporcionada por Maurice Fréchet, el cual señala que hay tres campos posibles de investigación de la probabilidad que dan origen a otras tantas teorías:

(1a) Problemas relativos a juegos. Han proporcionado el material esencial para la escuela a veces llamada *a priori*, según la cual las condiciones aprióricas —basadas en la naturaleza de la prueba y no mediante inducción y logro de los resultados— conducen a igual posibilidad de algunos acontecimientos. Una vez clasificados y distribuidos los resultados posibles en casos mutuamente exclusivos e igualmente posibles, tenemos que la probabilidad de un acontecimiento fortuito, E, es definido como una razón entre el número de casos favorables a E y el número de casos igualmente posibles.

(2a) Problemas demográficos, económicos y de seguros. Constituyen la inspiración de la escuela estadística. La fórmula general que rige el cálculo enuncia que la frecuencia de E en n pruebas es la razón $\frac{r}{n}$ entre el número *r* de casos "favorables" a E y el número total de pruebas. Esta escuela estadística se subdivide en dos:

(Ea) Escuela que concibe la probabilidad como un límite de frecuencia. Se trata de una interpretación análoga a la [6] de la clasificación anterior. Ha sido elaborada y corregida por von Mises por medio de su tesis de la "secuencia colectiva" de los resultados supuestos en las pruebas, secuencia que tiene lugar o cuando la frecuencia total del acontecimiento, E, en la secuencia E existe, siendo llamado su valor, *p*, la probabilidad de E en el colectivo, o cuando la misma propiedad se mantiene con el mismo límite *p* si la secuencia es sustituida por cualquier secuencia extraída de ella.

(Eb) Escuela que concibe la probabilidad como magnitud física medida por frecuencias. Se trata de una interpretación análoga a la [7] de la clasificación anterior. Según Fréchet es una "definición axiomática modernizada" de la probabilidad.

(3a) Estudios de naturaleza lógica. Conciben la probabilidad como grado de creencia adscrito a una serie de fenómenos, de tal suerte que la probabilidad de un acontecimiento E es medida por el grado de creencia en su ocurrencia.

Una clasificación más restringida —pues se refiere solamente a los trabajos sobre la probabilidad realizados por positivistas lógicos o pensadores afines a ellos— es la de J. R. Weinberg. Según este autor, hay tres doctrinas probabilitarias:

(1b) La concepción de la probabilidad como límite de frecuencias, propuesta por von Mises y revisada por Wald.

(2b) La concepción de la probabilidad según la cual las expresiones 'es verdadero' y 'es falso' designan casos límites de una serie continua de valores de probabilidad, propuesta por Reichenbach.

(3b) La teoría según la cual el estudio de la probabilidad constituye una rama de la lógica (Wittgenstein, Carnap, Waismann).

Observemos, por nuestro lado, que esta última teoría representa, en rigor, un rasgo común a muchas de las modernas doctrinas probabilitarias, las cuales han alcanzado singular claridad sobre el problema por haber llegado al convencimiento de que es indispensable para cualquier doctrina sobre la probabilidad un análisis lógico de esta noción. La pertenencia del problema de la probabilidad a la lógica, que fue defendida ya por Venn, fue puesta de relieve con particular insistencia por Peirce, al escribir en su artículo "The Doctrine of Chances" (*Popular Science Monthly*, marzo de 1878) lo siguiente: "Hay dos certidumbres concebibles

respecto a cualquier hipótesis: la certidumbre de su verdad y la de su falsedad. Los números 1 y 0 son apropiados, en este cálculo, para designar estos extremos de conocimientos, mientras que las fracciones que poseen valores intermediarios entre ellos indican, si se nos permite una expresión vaga, los grados en los cuales la evidencia se inclina hacia uno u otro. El problema general de las probabilidades consiste en determinar a partir de un estado de hechos dado, la probabilidad numérica de un hecho posible. Esto equivale a investigar hasta qué punto los hechos dados pueden ser considerados como una prueba para demostrar el hecho posible. Y así el problema de las probabilidades es simplemente el problema general de la lógica."

Las anteriores clasificaciones tenían como principal objeto mostrar la variedad de opiniones que se han mantenido sobre la cuestión de la probabilidad durante los últimos decenios. Poco a poco, sin embargo, se ha aclarado el panorama cuando se ha visto que, en último término, las dos tendencias principales han sido las mencionadas al principio: la concepción de la probabilidad como un concepto inductivo y su concepción como un concepto estadístico. Observemos que estas dos concepciones no se excluyen, pues ambas pueden y deben ser empleadas en la ciencia. La diferencia principal entre ellas es que mientras la probabilidad estadística se refiere a fenómenos objetivos, la probabilidad inductiva se refiere a las proposiciones sobre tales fenómenos. La primera es usada en la ciencia; la segunda, en la metodología de la ciencia. La primera predice frecuencias; la segunda analiza las certidumbres posibles en relación con las hipótesis establecidas.

El contraste mencionado ha sido establecido con toda claridad por R. Carnap, quien ha llevado a cabo, en el libro mencionado en la bibliografía (primera parte de una obra titulada *Probability and Induction),* el análisis más completo efectuado hasta la fecha de los problemas relativos a la probabilidad inductiva. Según Carnap, hay que eliminar de su investigación el concepto de probabilidad como frecuencia relativa para atenerse al concepto de probabilidad como grado de confirmación (o concepto semántico). El estudio de la probabilidad inductiva coincide, por lo tanto, con el estudio del concepto de grado de confirmación. Así, todo razonamiento inductivo (en el amplio sentido de razonamiento no deductivo o no demostrativo) es un "razonamiento en términos de probabilidad". Pero como todos los principios y teoremas de la lógica inductiva son analíticos, "la validez del razonamiento inductivo no depende de presuposiciones sintéticas, tales como el debatido principio de la uniformidad del mundo". El sistema de Carnap de la lógica inductiva adopta la forma de un sistema interpretado y pertenece, por lo tanto, a la semántica. Entre las novedades importantes introducidas por Carnap figura un método de distribución estadística de probabilidades en grupos que permite asignar probabilidades a acontecimientos futuros a base de la frecuencia con que tales acontecimientos han tenido lugar en el pasado. El principio de indiferencia (VÉASE), que no puede ser usado en la probabilidad estadística, y según el cual si la evidencia obtenida no contiene nada que favorezca un acontecimiento posible más bien que otro entonces los acontecimientos poseen probabilidades iguales relativas a esta evidencia, desempeña un papel fundamental, porque no solamente es aplicado indiferentemente a los casos posibles, sino que es aplicable a los grupos de distribución estadística. Otra importante contribución de Carnap consiste en su proposición de que para cada significado de 'probable' hay tres conceptos: el concepto clasificatorio (el usual en la división lógica en sentido clásico); el concepto cuantitativo (concepto numérico o métrico), y el concepto comparativo (concepto topológico o concepto de orden, sin empleo de valores métricos). Estos tres conceptos son de fundamental importancia en *todos* los usos, tanto los pre-científicos como los científicos, de la noción de probabilidad. Otra novedad, finalmente, lo constituye el análisis y rechazo del psicologismo, no sólo en lógica deductiva (lo que es ya generalmente aceptado desde Frege y Husserl), *sino también en lógica inductiva,* donde ha parecido dominar siempre el subjetivismo. Carnap reconoce que el sentido subjetivo psicológico en que puede ser usado el vocablo 'probabilidad' como concepto del grado de creencia efectiva —a diferencia de la creencia racional—, es importante para la teoría del comportamiento humano en todos los órdenes y para las ciencias correspondientes, pero afirma que *no* puede servir de base para la lógica inductiva o el cálculo de probabilidades en tanto que éste constituye un *instruniento* general de la ciencia.

Para más información sobre los dos conceptos (frecuencial e inductivo) de probabilidad, véase INDUCCIÓN. Véase también CONFIRMACIÓN.

Sobre el término 'probable' en la filosofía medieval: M. D. Chenu y Th. Deman, "Notes de lexicographie philosophique médiévale. *Sufficiens. Probabilis", Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* XXII (1933), 251-90. — Historia: Eduardo H. del Busto, Los *fundamentos de* ftj' *probabilidad de Laplace a nuestros días,* 1955. — Obras con análisis filosóficos, y especialmente análisis lógicos, de la noción de probabilidad: Anathon Aall, "On Sansynliget og dens bettydning logisk betraktet", *Tidskrift for Mathematik og Naturvidenskab* (1897) ("Sobre la probabilidad y sus condiciones desde el punto de vista lógico"). — K. Marbe, *NaturphilosophischeUntersuchungen zur Wahrscheinlichkeitsrechnung,* 1899. — S. Lourié, *Die Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung; eine logische Untersuchung des disjunktiven Urteils,* 1910. — O. Sterzinger, *Logik und Naturphilosophie der Warscheinlichkeistlehre; ein umfassender Lösungsversuch,* 1911. — A. von Meinong, *Ueber Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit,* 1915. — T. M. Keynes, A *Treatise on Probability,* 1921, nueva ed., 1962 [con "Introducción" por N. R. Hamson]. — O. Czuber, *Di» philosophischen Grundlagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung,* 1923. — Rudolf von Mises, *Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit,* 1928 (trad. esp.: *Probabilidad, estadística y verdad,* 1948). — H. Reichenbach, R. von Mises, Paul Hertz, Friedrich Waismann, Herbert Feigl, "Wahrscheinlichkeit und Kausalität", *Erkenntnis,* I (1930-1931), 158-285. —Zygmunt Zawirski, "Ueber das Verhältnis der mehrwertigen Logik zur Wahrscheinlichkeitsrechnung", *Studia philosophica,* I (1935), 407-42. — Hans Reichenbach, *Wahrscheinlichkeitslehre,* 1935 (trad. inglesa con adiciones y correcciones: *Theory of Probability,* 1949). —Íd., íd., *Expérience and Prédiction,* 1938. — Eino Kaila,

Die Prinzipien der Wahrscheinlichkeitslogik. Ueber das System der Wahrscheinlichkeitsbegriffe (Annales Universitatis Fennicae Aboensis, ser. B. vol. IV, N° 1 [1926]). — M. Fréchet, "The Diverse Definitions of Probability", *Erkenntnis - The Journal of United Science,* VIII (1939-1940), 7-23. — E. Nagel, *Principies of the Theory of Probability,* 1939. — Harold Jeffreys, *Theory of Probability,* 1939. — Olaf Helmer y Paul Oppenheim, "A Syntactical Definition of Probability and of Degree of Confirmation", *The Journal of Symbolic Logic,* X (1945), 25-60. — Varios autores, "Symposium on Probability", *Philosophy and Phenomenological Research,* V (1945), 441-532; VI (1946), 11-86, 590-622. Véase también el número de la revista *Dialectica* [9/10, 1949] dedicado al tema "el conocimiento probable"). — Sobre la probabilidad e inducción: R. M. Cohén y E. Nagel, An *Introduction to Logic and Scientific Method,* 1934, Cap. XIV. — N. Goodman, "A Query on Confirmation", *The Journal of Philosophy,* XLIII (1946), 383-6. — Id., íd., *Fact, Fiction, and Forecast,* 1955. — W. C. Kneale, *Probability and Induction,* 1949. — Pius Servien, *Hasard et probabilité,* 1949. — Lancelot Hogben, *Chance and Choice. An Introduction to Probability,* 1949. — Rudolf Carnap, *Logical Foundations of Probability,* 1950, 2ª ed., rev., 1962. — I. J. Good, *Probability and the Weighting of Evidence,* 1950. — G. H. von Wright, A *Treatise on Induction and Probability,* 1951. — Varios autores (R. von Mises, M. Fréchet, G. Hirsch y otros), *Théorie des Probabilités. Exposés sur ses fondements et ses applications,* 1953. — Sobre probabilidad y ley: Ernest Mally, *Warscheinlichkeit und Gesetz,* 1938. — Sobre las probabilidades y la vida: E. Borel, *Les probabilités et la vie,* 1943. — Sobre probabilidad y cuantos: P. Servien, *Probabilité et quanta,* 1948. — Sobre juicio probable: J. G. Gendre, *Introduction à l'étude du jugement probable,* 1947. — Obras sobre el cálculo de probabilidades: L. Bachelier, *Calcul des probabilités,* I, 1912. — E. Borel, *Traité du calcul des probabilités,* 1924. — Id., íd., *Éléments de la théorie des probabilités,* 1950. — R. von Mises, *Wahrscheinlichkeitsrechnung,* 1931, 2ª ed., 1951. — A. N. Kolmogoroff, *Grundbegriffe der Wahrscheinlichkeitsrechnung,* 1933. — Maurice Fréchet, *Recherches théoriques modernes sur le calcul des probabilités,* I, 1937. — G. Castelnuovo, *La probabilité dans les différentes branches de la science,* 1937. — J. H. Baptist, *Analyse des probabilités,* I, 1947. — J. Cohen y M. Hansel, *Risk and Gambling; the Study of Subjective Probability,* 1956. — S. Spencer Brovvn, *Probability and Scientific Inference,* 1957. — P. Nolfi, *Idee und Wahrscheinlichkeit,* 1957. — J. P. Day, *Inductive Probability,* 1961. — H. Kyburg, Jr., *Probability and the Logic of Rational Belief,* 1961. — H. Leblanc, *Statistical and Inductive Probabilities,* 1962. — Véase, además, la bibliografía de los artículos AZAR, CONFIRMACIÓN, CONTINGENCIA, ESTADÍSTICA, INDUCCIÓN y MODALIDAD.

PROBABILÍSIMO se llama usualmente a la doctrina según la cual es posible solamente conocer las cosas de un modo aproximado, excluyendo por principio toda pretensión a un saber absolutamente cierto y seguro. En la esfera práctica, el probabilismo es la norma que manda actuar de acuerdo con lo más probable o verosímil, lo que equivale a regirse por "lo conveniente", "lo adecuado (a las circunstancias)", "lo plausible". Estas dos formas de probabilismo no permanecen por fuerza separadas; por el contrario, es habitual la adhesión a un doble probabilismo práctico y teórico y, sobre todo, como aconteció en la Antigüedad, la adhesión a un probabilismo teórico en virtud precisamente de ciertas experiencias que recomendaban un probabilismo moral o práctico. Así, en la historia de la filosofía, se consideran en general como probabilistas las doctrinas de las Academias media y nueva (Arcesilao, Carnéades, Clitómaco), es decir, aquellas doctrinas que se oponen tanto al dogmatismo como al escepticismo radical y que acentúan la teoría de la verosimilitud en el dominio físico y moral. Según estas doctrinas ninguna proposición puede ser admitida como absolutamente cierta. Por otro lado, no existiendo el criterio de lo absolutamente cierto, no puede existir tampoco el criterio de lo absolutamente falso. En efecto, una proposición absolutamente falsa es la negación de una proposición absolutamente cierta. Además, decir de una proposición que es absolutamente falsa equivale a decir que es absolutamente cierto que es absolutamente falsa. Por consiguiente, todo criterio de verdad (o falsedad) es simplemente "creíble", πιθανόν. El fundamento de esta "mera probabilidad" de cualquier proposición no es, sin embargo, para la mayor parte de los probabilistas antiguos, un razonamiento lógico, sino más bien la idea de que toda representación de una cosa la representa sólo parcialmente.

En oposición a toda forma de dogmatismo surgieron durante el Renacimiento varias teorías probabilistas (Montaigne, Sánchez, etc.). En algunas ocasiones, estas teorías fueron modificaciones del escepticismo pirrónico.

En otro sentido se habla de probabilismo para referirse a ciertas doctrinas morales desarrolladas durante el siglo XVII, especialmente por algunos autores jesuitas, los cuales siguieron las sugestiones del dominico Bartolomé Medina (nac. en Medina del Río-seco [Valladolid]: 1528-1580). En su *Expositio in Primam Secundae Angelici Doctoris d. Thomae Aquinatis* (1577) y en su comentario a la *Tertiam Partem* (1578), Medina indicó que cuando hay en cuestiones morales una opinión fundamentalmente probable, puede admitirse esta opinión inclusive en el caso de que la opinión opuesta sea más probable. El probabilismo moral del siglo XVII adoptó diversas formas. Si llamamos simplemente "probabilismo" a la doctrina formulada por Bartolomé Medina, podremos llamar "probiliorismo" (de *probabilior* — "más probable") a la doctrina según la cual entre varias opiniones en cuestiones morales hay que aceptar y seguir "la más probable", y "casuismo" a la doctrina según la cual en muchos de los problemas de naturaleza moral se presentan no "principios", sino "casos", a los cuales hay que adaptar los "principios".

En la época actual el probabilismo ha sido tratado sobre todo desde el punto de vista de las teorías de la ciencia. Desde este ángulo, no puede calificarse al probabilismo epistemológico ni de escepticismo moderado ni tampoco de simple convencionalismo. Es, por ejemplo, lo que sucede con la epistemología de Meyerson, que desemboca a veces en un "plausibilismo". Es lo que ocurre también con el "probabilismo" de Gastón Bachelard. Este autor afirma, en efecto, que el conocimiento filosófico, y aun el científico, de lo real es siempre aproximado. El "conocimiento aproximado" dilucidado en el *Essai sur la connaissance approchée* (1927)

puede, sin embargo, coincidir hasta lo máximo con una idea absoluta de lo real tal como la postulan, con diferentes supuestos, el idealismo y el realismo naturalista cuando en vez de limitarse a forjar para cada realidad una determinada idea producen un "grupo" de ideas; el perspectivismo (VÉASE) podría ser, de consiguiente, la definición más propia de este "aproximacionismo" que encuentra en la citada forma de conocer no un defecto, sino la manifestación de su vitalidad.

Véase A. Schmitt, *Zur Geschichte des Probabilismus*, 1904. — Además, el t. III de la obra de E. Baudin citada en la bibliografía del artículo PASCAL.

PROBLEMA. En *Top.*, I, 4, 101 b 29, Aristóteles escribe: "La diferencia entre el problema y la proposición depende del modo como se plantea la cuestión Si se dice, por ejemplo: ¿No es verdad que *animal pedestre y bípedo* es la definición del hombre?', tenemos una proposición. Si se dice, en cambio: '¿Es o no la definición del hombre, *animal pedestre* y *bípedo*?', tenemos un problema."

Estas palabras de Aristóteles muestran que mientras una proposición (o una definición propuesta) son algo "dado" —son una "tesis"—, que se trata de aceptar o rechazar, probar o refutar, etc., un problema no es propiamente una proposición (o una definición), por lo menos en el sentido usual de estos términos — aunque puede llamarse "proposición" en cuanto que es algo que se "propone". En el problema se admiten dos tesis distintas y opuestas y, de consiguiente, no puede, en rigor, aceptarse o rechazarse, probarse o refutarse lo que se presenta como un problema. Sólo puede aceptarse o rechazarse el problema mismo — por ejemplo, declarando que carece de significación, o que es insoluble, o que es absurdo, o que es insignificante, etc., etc. Siguiendo a Aristóteles, podemos distinguir entre el problema y lo que propone el problema.

Esta distinción no es mantenida siempre en el uso del término 'problema'. Es frecuente, en efecto, entender un problema como una "cuestión" — modo de entender 'problema' que procede seguramente de la idea de *quaestio* medieval. Por lo general, un problema es una cuestión que se trata de aclarar o resolver — o en algunos casos resolver aclarando. El problema puede compararse a un nudo (en el cual están estrechamente ligadas dos o más tesis posibles); lo que se trata de hacer con él es "resolverlo" o "disolverlo"; en todo caso, "deshacerlo" o "desatarlo".

El problema suele tener (explícita o implícitamente) la forma de una pregunta (v.), pero no toda pregunta es necesariamente un problema; en rigor, hay muchas preguntas que no son problemas.

Varios son los modos de considerar los problemas. Puede hablarse, por ejemplo, de "problemas subjetivos" —cuando lo que se trata de hacer es resolverlos "para nosotros"— y "problemas objetivos" — cuando aquello de que se trata es un problema en sí mismo. Esta distinción es análoga, si no idéntica, a la que se establece cuando se usan respectivamente las expresiones *quoad nos y per se.* También puede hablarse de problemas teóricos y prácticos; dentro de los teóricos, filosóficos, científicos, etc., etc. Estas clasificaciones no son inútiles; la última de ellas puede ser importante, porque es muy probable que cada modo de saber tenga sus propios problemas — lo que se llama "una problemática".

Se ha reconocido con frecuencia que el planteamiento de los problemas es una de las mayores tareas de la filosofía, hasta el punto de haberse dicho para la filosofía (y también para la matemática, y acaso para algunas ciencias) que lo más importante es plantearse los problemas adecuadamente. Bergson ha dicho *(op. cit.* en bibliografía) que "en filosofía un problema bien planteado es un problema resuelto". En todo caso, como indica Emile Bréhier (art. cit. en bib.), "la actividad de los mayores pensadores, de Kant por ejemplo, ha consistido sobre todo en cambiar la posición [el planteamiento] de los problemas". Bréhier habla de una "metaproblemática", que sería similar a la *Problematik* de que han hablado algunos autores alemanes, pero que, en vez de limitarse, como la última, a coleccionar problemas, tiene que consistir en trazar el marco dentro del cual los problemas adquieren sentido y ofrecen perspectivas de solución. Según ello, los problemas filosóficos deben plantearse solamente cuando hay un conjunto de nociones, ideas, intuiciones, etc. que les otorguen sentido.

De la diferencia que establece Gabriel Marcel (y de la que habló asimismo Unamuno) entre "problema" y "misterio", nos hemos ocupado en el artículo MISTERIO.

Véanse asimismo los artículos PROBLEMÁTICO Y PROBLEMATICISMO.

H. Bergson, "De la position des problèmes", en *La pensée et le mouvant*, 1934, — Hermann Wein, *Untersuchungen über das Problembewusstsein*, 1937 [en el sentido de Nicolai Hartmann]. — Emile Bréhier, "La notion de problème en philosophie", *Théorie*, XIV (1948), 1-7, reimp. en *Études de philosophie antique*, 1955, págs. 10-16. — Michael Landmann, *Problematik, Nichtwissen und Wissensverlangen im philosophischen Bewusstsein*, 1949. — Varios, autores, *Nature des Problèmes et Philosophie*, 3 vols., 1949 [reseña de los "Debates de verano" celebrados en Lund, en 1937: un volumen sobre los problemas en filosofía general; otro, sobre los problemas en la lógica y las ciencias de la Naturaleza; un tercero, sobre los problemas en las ciencias del espíritu]. — Augusto Cecchini, *Problematicità e problemi*, 1957 [Filosofia della scienza, 8].

PROBLEMATICISMO. La tendencia de la filosofía italiana llamada *problematicismo* corresponde, por un lado, a una situación específica del pensamiento filosófico de Italia, y por el otro lado a un cierto estadio de la filosofía contemporánea europea. Frente al idealismo actualista y al neoescolasticismo, se habían manifestado en Italia corrientes crítico-racionalistas del tipo de las de. Antonio Banfi; estas corrientes, mezcladas con ciertas tendencias actualistas, fueron desarrolladas especialmente por Ugo Spirito en una. filosofía calificada de "problematicista", es decir, en un pensamiento, filosófico para el cual la única "salvación" y "justificación" de la actividad filosófica consistía en renunciar a medirla con el patrón de los demás saberes, y en particular con el patrón de las ciencias. En efecto, mientras éstas, según el problematicismo, tienden a resolver problemas, la filosofía tiene como misión principal, y acaso única, la problematización de todo lo que se le presenta, de la realidad tanto como de las proposiciones sobre ella. En otros términos, lo único que puede hacer la filosofía es ver los

(problemas como problemas, es decir, examinar la significación de todos los problemas y de todo lo problemático. Y como lo más problemático es la filosofía misma, ella se convierte en su principal problema. Una concepción tal de la filosofía, opina el problematicismo, hace imposible por principio su disolución en las demás ciencias. De hecho, sólo parecen poder disolverse aquellos saberes que agotan su misión en la resolución de cuestiones, esto es, que poseen un contenido propio. El problematicismo enlaza, así, con el historicismo, y especialmente con los diversos intentos realizados para resolver la cuestión planteada por el escepticismo historicista. Pero a la vez que con éste, el problematicismo se vincula, conscientemente o too, con los diversos intentos realizados para reducir la filosofía a una actividad "aclaradora". Pues la filosofía es, según el problematicismo, una especie de "conciencia suprema de toda crisis en cuanto crisis", una actividad ella misma crítica, perpetuamente "abierta" frente a cualquier acfción o a cualquier pensamiento. En otras palabras, la problematización equivale a la vivificación y por eso la filosofía problematizante resulta no sólo justificada, sino enteramente "inevitable". Ahora bien, es obvio que el problematicismo tiene por lo menos dos caras. Por un lado, puede ser «na actividad aclaradora y analítica. Por otro lado, puede ser una actitud ante la realidad. En el primer caso, él problematicismo coincide con el análisis (VÉASE) y hasta con ciertos postulados del empirismo lógico. En el segundo caso, se aproxima al existencialismo. La reducción de toda filosofía y aun de toda vida (Cfr. Ugo Spirito, *La vita come ricerca*, 1937; *La vita come arle,* 1941) a "investigación" permite las dos interpretaciones, aunque es más plausible que el mayor acento personal del problematicismo haya empujado constantemente a la segunda, con lo cual la filosofía ha sido para el problematicismo *menos* un "análisis de significaciones" que una "crisis permanente", menos «na "actividad" en el sentido de Wittgenstein que un "compromiso" en el sentido de Jaspers o de Sartre.

Observemos que también Mario M. Rossi ha elaborado una concepción de la filosofía como "problematicismo" en su libro *Per una concezione attivistica della filosofia* (1927) (véase también HISTORICISMO).

También de Ugo Spirito, véase: II *problematicismo,* 1948. Además, los libros de Gustavo Bontadini, *Dall'attualismo al problematicismo,* 1947 y *Dal problematicismo alla metafisica,* 1953.

PROBLEMÁTICO. En Sistema (VÉASE) hemos estudiado la actitud problemática en filosofía a diferencia de la actitud sistemática. Referencias a la distinción entre problema y misterio en el sentido de Marcel, en Misterio (v.). La radical tendencia problemática en filosofía ha sido analizada en Problematicismo (v). Aquí nos referimos sólo al término 'problemático' como adjetivo del juicio.

Los juicios problemáticos son, según Kant, los que expresan una de las modalidades: la de la contingencia. Así, los juicios problemáticos se refieren a la posibilidad de los *actos* del juzgar. Se ha criticado a Kant a causa de tal interpretación y se ha argüido que en las modalidades aristotélicas se habla de la relación (posible o necesaria) expresada en los juicios. Así ocurre efectivamente. Ahora bien, es plausible suponer que el sentido que da Kant al juicio problemático (y a todos los juicios de su tabla) es un sentido epistemológico y no lógico ni tampoco "subjetivo". Por lo tanto, el término 'problemático' *no* designa en Kant lo mismo que las modalidades aristotélicas; por eso puede mantenerse el uso de tal término precisamente en sentido kantiano a diferencia de los otros antes aludidos. La aplicación de 'problemático' al juicio ha sido admitida por muchos tratadistas lógicos de los siglos XIX y XX. En la lógica simbólica no hay referencias a los juicios problemáticos en el sentido tradicional, ni tampoco a proposiciones problemáticas. Lo que se examina en ella de la cuestión se trata en la lógica modal (véase MODALIDAD.).

PROCESIÓN. La relación entre lo Uno y las realidades de él emanadas, así como, en general, entre las realidades de orden superior y las de orden inferior, es, según Plotino, como una irradiación, περίλαμψις. Lo superior irradia, en efecto, sobre lo inferior sin perder nada de su propia substancia, al modo de la luz que se derrama sin perderse o del centro del círculo que apunta, sin moverse, a todos los puntos de la periferia. Como dice en las *Eneadas* (V, i, 7), todos los seres producen necesariamente a su alrededor, por su propia esencia, una realidad que tiende hacia lo exterior y depende de su poder actual. Se trata, pues, de una proyección en forma de una "imagen". Esta forma especial de comunicación y proyección es la procesión, πρόοδος según la cual se realiza la emanación de las hipóstasis. Esta procesión es, en cierto modo, una "desviación" (*En.*, I, viii, 7), o, si se quiere, un "debilitamiento por transmisión". Sin embargo, no debe interpretarse siempre como una "caída" en el sentido del gnosticismo (VÉASE), sino a lo sumo como un descenso, es decir, como una disminución de la tensión en que la hipóstasis superior consiste. "El término *procesión* —escribe Bréhier— indica el modo como las formas de la realidad dependen unas de otras; la idea que evoca es comparable, por su generalidad e importancia histórica, a la idea actual de evolución. Los hombres del final de la Antigüedad y de la Edad Media piensan las cosas bajo la categoría de procesión, como los de los siglos XIX y XX las piensan bajo la categoría de evolución" *(La philosophie de Plotin,* 1922, IV, pág. 35). Así, lo inverso de la procesión es la conversión o reversión, ἐπιστροφή, y es justamente la contraposición y el juego de la procesión y de la conversión o reversión lo qus puede explicar todo el movimiento y generación del universo. Como escribió Proclo, toda reversión se realiza mediante semejanza de los términos revertidos con lo que constituye el final del proceso de reversión (*Institutio theologica,* prop. 32), y toda procesión se realiza mediante semejanza de lo secundario con lo primario *(op. cit.,* prop. 29). Ahora bien, aunque desarrollada especialmente en el neoplatonismo, la noción de procesión no es exclusiva de él ni queda tampoco confinada a los sistemas emanatistas. A este respecto puede admitirse que la noción de procesión fue durante mucho tiempo tan general como Bréhier lo ha indicado. Por ejemplo, la teología cristiana, especialmente la teología católica de inspiración helénica, elaboró con particular detalle y ahonde, el concepto de procesión. En verdad, la noción de procesión —no reducida

entonces a un solo concepto ni relegada a sistemas como el de Escoto Erigena y, en general, a sistemas de sesgo panteísta— es una de las que permiten tener un acceso intelectual al misterio de la Trinidad. En todo caso, la procesión es *una* de las maneras posibles de producción, juntamente con la transformación, la emanación (VÉASE) y la creación (VÉASE). Ya se ve, pues, con esto, que emanación y procesión no se hallan forzosamente en el mismo plano. Pero tal procesión no tiene tampoco una significación unívoca. Si nos referimos por el momento sólo a las cosas creadas, veremos que la procesión puede entenderse de dos modos o, mejor dicho, veremos que puede entenderse de dos maneras diferentes el *modo* de procedencia de una cosa de otra. En primer lugar, la producción puede ser una operación (llamada *processio operationis*), del tipo de la volición respecto al sujeto que quiere. En segundo lugar, la procesión puede ser el término (llamado *processio operati*), del tipo de una obra "exterior" cualquiera realizada. Pues bien, mediante una consideración analógica podremos ver de qué manera sería posible entender la procesión dentro de Dios si partimos del concepto de la *processio operati.* Ésta puede ser, en efecto, de dos tipos: la procesión *ad extra,* llamada también transitiva, que tiene lugar cuando el término o la obra pasan, por así decirlo, afuera del que lo produce; y la procesión *ad intra,* llamada también inmanente, que tiene lugar cuando el término permanece en su principio. En este último caso tenemos un concepto de la procesión —la *processio operati ad intra*— que se aproxima a la definición tradicional de comunicación completa sin división de substancia de una naturaleza inmutable a varias personas. En efecto, la procesión en cuestión es la que tiene lugar en la relación del Espíritu Santo y del Hijo con el Padre; la que, por analogía, tiene lugar con la relación entre el Verbo mental y la inteligencia (y tal vez por esto, el Logos [VÉASE] pueda ser interpretado en un sentido muy parecido al de la Palabra con que los hebreos designaban la comunicación). Desde el punto de vista filosófico, habrá que limitarse aquí a subrayar la necesidad de no confundir procesión y emanación, y de distinguir no sólo entre diversas formas de procesión, sino inclusive de distinguir cuidadosamente entre la operación y el principio operante. Precisamente esta última distinción permite hasta cierto punto determinar que en Dios la procesión no puede ser de operación. Por otro lado, dentro de la operación no puede confundirse el acto operante con la potencia por la cual se realiza. En el caso de la distinción entre Dios y sus facultades (distinción por supuesto no equivalente a la que hay simplemente entre el sujeto y sus potencias) las facultades por las cuales se producen las operaciones serían, en la teología, el modo de relacionar procesualmente —en una procesión de término *ad intra*— las Tres Personas sin negar en el Padre el Principio y admitiendo, por consiguiente, su singular "no procedencia".

PROCESO. Se ha equiparado a veces 'proceso' *(processus)* a 'procesión' *(processio);* lo que hemos dicho sobre el último concepto podría, pues, aplicarse al primero. Al mismo tiempo, mucho de lo que se ha dicho sobre 'proceso' podría aplicarse a 'procesión'. Así, por ejemplo, se ha entendido a veces 'procesión' (proemio) como "derivación de algo 'principiado' de su 'principio'", y esta derivación (*eductio*) puede entenderse tanto en sentido metafísico o teológico como lógico. En ocasiones el concepto de "proceso" ha sido equiparado al concepto de "razonamiento"; tal ocurre cuando se ha hablado de un *processus ad impossibile* (o prueba indirecta; prueba por lo absurdo), o de un *"processus compositivus* (analítico) o *resolutivus* (sintético) (véase ANALÍTICO Y SINTÉTICO).

En la época contemporánea el concepto de "proceso" ha sido empleado más bien como concepto contrapuesto al de "substancia". Se ha hablado al respecto de un "procesualismo" (o "procesalismo"), equivalente a un "funcionalismo" (véase FUNCIÓN, *ad finem*). El "procesualismo" se ha manifestado principalmente en dos esferas: en la concepción del mundo a base de una teoría general de la evolución, y en la concepción del espíritu o, mejor dicho, de la "psique", como sucede en varias de las tendencias que han subrayado "el flujo de las vivencias", "la corriente de conciencia", etc. En ocasiones, el "procesualismo" ha aparecido como una doctrina metafísica, u ontológica, que aspira a abarcar todas las formas de "proceso". Ejemplo de este tipo de doctrina es la filosofía de W. H. Sheldon a la que nos hemos referido en el artículo sobre este autor y también en el artículo POLARIDAD. Según Sheldon, el proceso es el "opuesto polar" de la propia polaridad, y es lo que hace posible para la polaridad por decirlo así "ponerse en marcha". El proceso es "el gran remedio de la Naturaleza, la poción terapéutica que suplementa las imperfecciones que empañan el orden polar... La misión del principio del proceso es eliminar el choque y el conflicto entre los opuestos polares... El proceso interviene para ayudar a la polaridad, y con ello se ayuda a sí mismo" *(Process and Polarity,* 1944, págs. 11 y 118).

Con frecuencia el procesualismo ha supuesto, o implicado, una doctrina de los valores, aunque no fuera sino porque el proceso ha sido considerado "superior" a la substancia, que era una mera parte del devenir y, por consiguiente, algo menos valioso que éste. De ahí la necesidad de una rigurosa discriminación en los sentidos del término 'proceso'. Por una parte, el proceso necesita diferenciarse de la evolución, que es el paso de un estado a otro según una ley de desarrollo o desenvolvimiento; por otra, ha de distinguirse del progreso, que puede considerarse como un proceso o una evolución en los cuales van incorporados valores. Esta distinción entre proceso y progreso ha sido puesta de relieve particularmente por Manuel García Morente *(Ensayos sobre el progreso,* 1934), y corresponde en gran medida, dentro de la filosofía contemporánea, a la distinción entre las corrientes evolucionistas afectas al naturalismo y las nuevas corrientes de la evolución (VÉASE), para las cuales, en último término, el modelo ejemplar de la realidad que evoluciona es el "espíritu" o la "conciencia". Sin embargo, dentro de cada una de estas corrientes no se ha efectuado siempre explícitamente la distinción mencionada, justamente porque cada una de ellas implicaba, bien que desde un punto de vista opuesto, el desenvolvimiento evolutivo o el avance hacia el valor. Así, mientras el evolucionismo naturalista suponía que el proceso implicaba

progreso, el neoevolucionismo supone generalmente que todo desenvolvimiento de una realidad de tipo "espiritual" tiene que efectuarse mediante un proceso. Las llamadas "filosofías procesualistas" siguen esta misma vía. Algunas de ellas, de tendencia idealista, reducen el proceso al desenvolvimiento de un absoluto o a la serie de posiciones de un puro acto. Otras, como las diversas formas de realismo y de pragmatismo, admiten que toda la realidad se da bajo el aspecto de un proceso, pero esto no implica forzosamente que este proceso tenga que seguir una sola y única dirección; proceso puede significar entonces el modo mismo como está constituida cualquier realidad, sea ésta material, espiritual o de naturaleza monadológica. Con lo cual se vuelven a identificar de alguna manera proceso y progreso, pues se desvanece toda distinción propia entre lo físico y lo espiritual, entre el mundo de la Naturaleza y el de la cultura. Lo que hay de común en todas las direcciones mencionadas es, de consiguiente, lo mismo que se halla en Bergson: el renovado intento de sustituir la metafísica de la substancia por la metafísica de la fluencia. Así lo reconoce explícitamente Whitehead, que representa una filosofía de carácter decididamente procesualista. Este filósofo señala que hay dos tipos de fluencia, ya descubiertos en el siglo XVII: aquel que alude a la constitución real interna de algo particular existente (concreción), y aquel que alude al paso de algo particular existente a otro algo particular existente (transición). Estos dos significados aparecen unificados en la teoría de las "entidades actuales", las cuales sustituyen a las "cosas" hipostasiadas o substancializadas de la "antigua" metafísica, y designan simplemente la radical individualidad y novedad de cada cosa en su concreción "absoluta". De ahí dos especies de proceso: el proceso macroscópico o transición de una "actualidad alcanzada" a la "actualidad en el alcanzarse", y el proceso microscópico, o conversión de las condiciones que son meramente reales en una actualidad determinada. El primer tipo es el proceso que va de lo actual a lo meramente real; el segundo, el que va de lo real a lo actual. Lo primero es, pues, de naturaleza eficiente; lo segundo, de índole teleológica *(Process and Reality, an Essay in Cosmology,* 1929, Cap. X, sección 5; trad. esp.: *Proceso y realidad,* 1956). La filosofía del proceso es, por lo tanto, una "filosofía del organismo", pero este organismo debe entenderse en un sentido dinámico y no estático, de tal suerte que entonces "cada entidad actual resulta por sí misma descriptible sólo como un proceso orgánico, describiendo en el microcosmo lo que es el universo en el macrocosmo" *(loc. cit.).*

Observemos que William A. Christian (An *Interpretation of Whitehead's Metaphysics* [1959], págs. 28 y sigs.) distingue cuatro sentidos del término 'proceso' *(process)* en Whitehead: (1) El mundo temporal o el mundo de las cosas finitas que transcurren *(Process and Reality,* pág. 33; *Science and the Modern World,* 102; *Modes of Thought,* 131); (b) La actividad o "vida" *(Science and the Modern World,* 247; *Modes of Thought, passim*); (c) El crecimiento o cambio interno; (d) El cambio de estado en relación con otras cosas. Según Christian, los sentidos (1) y (2) son "presistemáticos" y, en cierto sentido, "verbales" e incidentales; en cambio, los sentidos (3 y (4) son "sistemáticos". En el sentido (3) el proceso es "la actividad que tiene lugar *dentro* de una entidad actual [real, efectiva]; en el sentido (4) es "la transición entre una ocasión actual [real, efectiva] y lo que sigue a ella" (Christian, *op. cit.,* pág. 29).

Los escritos sobre la noción de proceso han sido mencionados en el texto del artículo. Sobre la noción de progreso: Georges Sorel, *Les illusions du progrès,* 1908. — Jules Delvaille, *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIIIe siècle,* 1910. — Antonio Dellepiane, *Le progrès et sa formule,* 1912. — L. Weber, *Le rythme du progrès,* 1913. — J. B. Bury, *The Idea of Progress. An Inquiry into Its Origin and Growth,* 1920. — W. R. Inge, *The Idea of Progress,* 1920 [Romanes Lecture]. — F. Tönnies, *Fortschritt und soziale Entwicklung,* 1926. — P. Mouy, *L'idée de progrès dans la philosophie de Renouvier,* 1927. — Charles Lalo, *L'idée du progrès dans les sciences et dans les arts,* 1930. — Georges Friedmann, *La crise du progrès. Esquisse d'histoire des idées (1895-1935),* 1936. — Varios autores, *La notion de progrès devant la science actuelle* (VI Semaine Internationale de Synthèse, Paris, 1938). — Alois Dempf, *Die Krisis des Fortschrittsglaubens,* 1947. — Charles Frankel, *The Faith of Reason: The Idea of Progress in the French Enlightenment,* 1948. — Ernest Lee Tuveson, *Millenium and Utopia. A Study in the Background of the Idea of Progress,* 1949. — N. Berdiaev, E. Mounier, E. d'Ors *et al., Progrès technique, progrès morale,* 1948. — J. Baillie, *The Belief in Progress,* 1950. — Morris Ginsberg, *The Idea of Progress,* 1953. — Carl August Emge, Das *Problem des Fortschritts. Was müssten Gedanken über Fortschritt, Weltkritik und Weltverbesserung voraussetzen, damit sie richtig sein können?,* 1958. — Raffaello Franchini, *Il progresso. Storia de un Idea,* 1960. — Michelangelo Ghio, *L'idea di progresso nell'illuminismo francese e tedesco, e Maine de Biran e la tradizione biraniana in Francia,* 1962.

PROCLO (410-485) de Constantinopla fue, en Alejandría, discípulo de Olimpiodoro, y, en Atenas, de Siriano. Siguiendo en parte a sus predecesores de la llamada escuela ateniense del neoplatonismo —Plutarco de Atenas, Siriano y Domnino—, pero, en realidad, abarcando en su especulación todas las influencias aristotélicas, platónicas y neoplatónicas, especialmente tal como fueron unificadas por Plotino y Jámblico, caracteriza a su doctrina propia una precisión lógica y una sutileza que le ha hecho ser considerado como el mayor escolástico del neoplatonismo. Su punto de partida parece ser el propósito de solucionar la oposición entre la trascendencia de la unidad suprema y las hipóstasis subordinadas. Tal oposición es resuelta por Proclo mediante el establecimiento de tres momentos en el proceso de la producción emanante de los seres: por un lado, hay la identidad, lo que subsiste por sí mismo y no participa; por otra, la diversidad, lo que es distinto de aquello en lo cual participa, pero a la vez participante, es decir, reducible a él; finalmente, la vuelta a lo idéntico. La jerarquía de los seres, desde la unidad suprema, que se halla por encima de todo ser y es completamente impredicable, hasta lo inferior, tiene lugar mediante una relación de mayor a menor generalidad, en donde la unidad como tal es el término superior por comprender en su identidad toda diversidad. Pero, al mismo

tiempo, lo que participa de la idea adquiere cierta superioridad en tanto que contiene en sí mismo todos los términos de las especies superiores. La serie de las emanaciones se efectúa, a partir de lo Uno, no por las tres unidades de Jámblico, sino por una multiplicidad de unidades, de hénadas (v. HÉNADA), que son también dioses. Lo Uno, el Ser, la Vida, la Inteligencia y el Alma constituyen así series, cada una de las cuales abarca la serie entera de seres que van desde la suprema Unidad al Alma, pues si lo Uno contiene potencialmente las series inferiores y abarca dentro de él todas las hénadas, el Alma comprende asimismo todos los caracteres de los géneros superiores. Pero tal participación en los caracteres de lo superior tiene lugar no sólo en cada una de las citadas series, sino en las emanaciones de ellas, que llegan, en última instancia, hasta la singularidad. La estructura del universo así concebida es, por otro lado, inmutable; como en todo el neoplatonismo, no hay en esta complicada jerarquía de seres ni temporalidad ni, desde luego, creación.

Los escritos filosóficos de Proclo pueden ser agrupados del modo siguiente (según la clasificación de E. R. Dodds en su edición de la *Institutio theologica*): 1. Comentarios, conservados, sobre la *República, Parménides* [el final del original griego se perdió; se conserva trad. latina descubierta por R. Klibansky y publicada en *Plato Latinus*, III], *Timeo y Alcibíades I;* comentario —sólo parcialmente conservado— sobre el *Cratilo*, probablemente sacado de anotaciones de un alumno. Se han perdido comentarios sobre el *Fedón*, sobre los *Oráculos Caldeos*, y posiblemente otros. 2. La *Teología platónica*, en gran parte exegética; se han perdido, en este grupo, la *Teología órfica*, y la *Armonía de Orfeo, Pitágoras y Platón* que, por lo demás, parecen ser recopilaciones hechas por Proclo. 3. Varias obras perdidas sobre el simbolismo religioso, sobre la teurgia, contra los cristianos, sobre el mito de Cibeles. 4. Varios ensayos *(Sobre el lugar, Sobre las tres mónadas)*, tres de los cuales —el *De decem dubitationibus circa providentiam*, el *De providentia et fato* y el *De malorum subsistentia*— que son conocidos sobre todo por la versión latina medieval de Guillermo de Moerbeke. 5. Los dos manuales: *Elementos de Teología* (Στοιχείωσις Θεολογική) y *Elementos de Física*, este último conocido antiguamente con el nombre de Περὶ κινήσεως. Las primeras ediciones de Proclo son del siglo XVI *(Sobre el movimiento* o *Física*, 1531) y XVII *(Sobre la teología platónica y Elementos de teología*, 1618). Victor Couson editó: *Procli opera inédita*, 6 vols., 1820-1825, 2" ed., en un volumen, 1864, reimp., 1962 (incluyendo *De dubitationibus circa providentiam, De providentia et jato, De malorum subsistentia, Commentarius in Platonis primum Alcibiadem, Commentarius in Platonis Parmenidem*). Entre las ediciones de obras separadas mencionamos la de la *Institutio physica*, por A. Ritzenfeld; los *Comentarios al Cratilo*, por G. Pasquali, 1908; el *Comentario al Parménides*, junto con un comentario anónimo sobre las siete últimas hipóstasis, trad. de A. E. Chaignet, 3 vols., 1901-1903, reimp., 1961; Comentario al *Primer Alcibíades*, por L. G. Westerink, 1954; los tratados sobre el sacrificio y la magia, G. Kroll, 1901; los tres tratados antes mencionados en la trad. latina de Guillermo de Moerbeke *(Procli Diadochi Tría Opuscula: De Providentia, libértate, malo)*, y con texto griego de la colección de escritos de Isaac Sebastocratos (1884), ed. H. Boese, 1864, nueva ed. crítica, 1960 [Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, 1]; y, sobre todo, la importante edición de E. R. Dodds antes mencionada, de la Στοιχείωσις Θεολογική (Oxford, 1933) que había sido editada por A. Portus (1618) y por F. Creuzer (3 vols., 1820-1822) junto con otras obras. — Véase A. Berger, *Proclus, exposition de sa doctrine*, 1840. — H. Kirchner, *De Procli neoplatonici metaphysica*, 1846. — M. Altenburg, *Die Methode der Hypothese bei Platon, Aristoteles und Proklos*, 1905 (Dis.). — Nicolai Hartmann, *Des Proklus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik nach den zwei ersten Büchern des Euklidkommentars dargestellt*, 1909. — Rinaldi Nazzari, *La dialettica di Proclo e il sopravvento délia filosofia cristiana*, 1921. — H. F. Müller, *Dionysos, Proklos, Plotin*, 2» ed., 1926. — Laurence Jay Rosan, *The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought*, 1949. — G. Martano, *L'uomo e Dio in Proclo*, 1952. — E. Elorduy, "El problema del mal en Proclo y el Pseudo Areopagita", *Pensamiento*, IX (1953), 481-99.

PROCOPIO de Gaza (Palestina) (465-529), hermano de Zacarías (v.) de Mitilene, y como éste de la llamada "Escuela de Gaza" (véase GAZA [ESCUELA DE]), escribió comentarios al Viejo Testamento (al *Génesis, Éxodo, Números, Deuteronomio, Josué, Libro de los Reyes, Proverbios*, etc.) a base del examen y crítica de previos comentarios; se trata, así, de una interpretación o hermenéutica, ἑρμηνεία. Durante un tiempo se atribuyó a Procopio un escrito titulado *Refutación de los Elementos* (los *Elementos de teología*, de Proclo), pero se ha probado que este escrito procede de Nicolás de Meton (siglo XII). Como Zacarías y Eneas (v.) de Gaza, Procopio defiende la doctrina de la creación del mundo por Dios contra la idea de la eternidad del mundo. Según Procopio, la inspiración, el don de profecía, el éxtasis y el pensamiento racional son manifestaciones igualmente valiosas del estado de perfección humana.

Edición de los citados *Comentarios (in Genesin, Exodum, Números*, etc.) en *Migne*, PG. LXXXVII, Edición de *Cartas* en R. Hercher, *Epistolographi graeci*, 1873, págs. 533-98. — Véase J. Dräkese, "Nicholaos von Metone als Beistreiter des Proklos", *Theologische Studien und Kritiken* [Hamburgo], LXVIII (1895), 589-616. — Id., id., "Prokop von Gaza Wiederlegung des Proklos", *Byzantinische Zeitschrift* [Leipzig], VI (1897), 55-91. — J. Stiglmayr, "Die Streitschrift des Prokops von Gaza gegen den Neuplatoniker Proklos", *ibid.*, VIII (1899), 263-301. — G. Westerink, "Proclus, Procopius, Psellus", *Mnemosyne*. Tertia Series, X (1941-1942), 275-80. — Véase también bibliografía de GAZA (ESCUELA DE).

PRÓDICO, de Queos, era de la misma edad que Hippias de Elis y parece haberse dedicado, como la mayor parte de los sofistas, a la enseñanza de la dialéctica, especialmente en su aspecto gramatical. Sus propias concepciones eran pesimistas y escépticas en materia religiosa, hasta el punto de afirmar que los hombres divinizan todo lo que necesitan. El mito de Hércules en la encrucijada, que a veces se atribuye a Antístenes por los muchos rasgos cínicos que contiene, presenta a Hércules vacilando entre la virtud y el vicio; el escrito parece tener un fin estrictamente moral, unido a cierto eudemonismo al considerarse que la elección de la virtud representa la consecución de los bienes deseados. De Pródico parece proceder también el argumento contra el temor a la muerte que fue posteriormente tan utilizado por los epicúreos: la muerte

no debe ser temida, pues quien vive no ha muerto todavía, y quien ha muerto ha dejado de poseer sensaciones.

Fragmentos en Diels-Kranz 84 (77). — Karl Joël, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, t. II, 1901. — Franz Riedl, *Der Sophist Prodikos und die Wanderung seines "Herakles am Scheidewege" durch die römische und deutsche Literatur*, 1908.— Johann Alpers, *Hercules in bivio*, 1912 (Dis.). — H. Mayer, "Prodikos von Keos und die Anfänge der Synonymik bei den Griechen" (*Rethorische Studien*, ed. E. Drerup, Cuad. I, 1913). — Amoldo Momigliano, "Prodico da Ceo e la dottrina sul linguaggio da Democrito ai Cinici" en *Atti délia Academia délie Scienze di Torino*, LXV (1930). — W. Nestle, "Die Hören des Prodikos" *Hermes* LXXI (1936), 151-70. — G. Cataudella, "Intorno a Prodico di Ceo", en *Studî di antichità classica*, 1940.

PRODUCCIÓN. Véase CREACIÓN, EMANACIÓN y PROCESIÓN.

PRODUCTO. El término 'producto' es usado en lógica principalmente en tres respectos.

En el álgebra de clases se dice que una clase C es el producto de las clases A y B, cuando C es la clase compuesta de todas las entidades que pertenecen a la vez a A y a B. El símbolo del producto lógico de clases es ' Π ', de modo que 'A Π B' se lee 'El producto lógico de las clases A y B'. Ejemplo de producto lógico de clases es la clase de las zapatillas rojas, que es el producto lógico de la clase de las zapatillas y de la clase de las entidades rojas. El producto lógico de relaciones se define del siguiente:

$$A \Pi B = \text{def. } \chi\ (\chi \varepsilon A\ .\ \chi \varepsilon B).$$

En el álgebra de relaciones se dice que una relación Ç es el producto de dos relaciones, R y S, cuando Q es la relación de todas las entidades χ a todas las entidades y tal, que R relaciona χ con y y S relaciona χ con y. El símbolo del producto lógico de relaciones es también ' ∩'. Ejemplo de producto de relaciones es la relación *ciudadano honorario de*, que es el producto de las relaciones *ciudadano* de *y honorado por*. El producto lógico de relaciones se define del modo siguiente:

$$R \Pi S = \text{def. } \chi\ y\ (\chi\ R\ y\ .\ \chi\ S\ y).$$

El producto anterior es llamado a veces *producto absoluto*. El adjetivo 'absoluto' se emplea con el fin de distinguir tal producto del llamado *producto relativo*. Se llama, en efecto, *producto relativo* de una relación S a la relación de todos los χ con todos los y tales, que $(\exists z)(x\ R\ z\ .\ z\ R\ y)$. El símbolo del producto relativo es '|'. El producto relativo de dos relaciones se define del modo siguiente:

$$R \mid S = \text{def. } \chi\ y\ (3\ z)\ (x\ R\ \chi\ .\ z\ R\ y).$$

El producto '|' no es siempre conmutativo, es decir:

$$(H\ I\ S) = (S\ I\ R)$$

no es siempre válido. Pero el producto '|' es asociativo, es decir:

$$((R \mid S) \mid \rho) = (R\ I\ (S\ I\ Q))$$

es válido.

PROGRESO. Véase PROCESO.

PRÓJIMO. Véase COMUNICACIÓN, CUERPO, INTERSUBJETIVO, OTRO (EL).

PROPIEDAD, PROPIO. En el artículo Predicables (VÉASE) hemos visto que la propiedad (o lo propio) es uno de los modos de relación entre el sujeto y el predicado: aquel en el cual la relación es convertible y no esencial. Aristóteles dilucida la noción de propiedad o lo propio, ἴδιον, en *Top.*, I 5, 102 a 18-30, donde escribe que "lo propio es lo que sin expresar la esencia de la cosa pertenece a esta cosa sola y puede reciprocarse con ella". Así, es una propiedad del hombre ser capaz de aprender la gramática. La reciprocidad o convertibilidad de sujeto y predicado en el anterior ejemplo puede mostrarse, siguiendo al Estagirita, del siguiente modo: "Si A es un hombre, es capaz de aprender la gramática; si es capaz de aprender la gramática, es un hombre". La pertenencia a esta cosa sola se muestra mediante el ejemplo del dormir, pues aunque es evidente que el hombre duerme, que algo duerma no significa necesariamente que sea un hombre. El carácter no esencial de la relación se muestra, finalmente, en el hecho de que, a diferencia del género o de la especie, la propiedad no expresa la esencia de la cosa considerada.

En la misma obra (V 1, 128 b 15 sigs.) Aristóteles analiza con más detalle la propiedad y sus diferentes formas. Se trata, en suma, de conocer cuáles son los "lugares comunes" de la propiedad con el fin de determinar si un predicado dado es o no un propio. Así, la propiedad puede ser o por sí y siempre, o relativamente a otra cosa y por un tiempo. Por ejemplo, es propiedad *en si* del hombre el ser un animal naturalmente suave; es propiedad *relativa* la del alma con respecto al cuerpo, pues una es capaz de mandar y el otro de obedecer; es propiedad *perpetua* o de siempre la que posee Dios al decirse de él que es un ser viviente inmortal, y es una propiedad *temporal* o por un tiempo la que tiene un hombre de pasearse por las calles.

Porfirio recogió la doctrina de Aristóteles y la elaboró dentro de su teoría de las cinco voces o predicables. Según Porfirio, hay cuatro sentidos de lo propio. En primer lugar es lo que pertenece accidentalmente a una sola especie, aun sin pertenecer a toda la especie (ejercer la medicina para el hombre). En segundo término, es lo que pertenece accidentalmente a la especie entera, sin pertenecer a ella sola (ser bípedo para el hombre). En tercer lugar es lo que pertenece a una sola especie, a toda ella y sólo en un momento determinado (volverse blancos los cabellos al llegar a la vejez). En cuarto término, es la concurrencia de todas estas condiciones: pertenecer a una sola especie, a toda ella, y siempre (como el reír en el hombre). Según Porfirio, hay en la noción de propiedad algo que es común a las demás voces: el ser un término atribuido a una pluralidad de objetos. Hay también caracteres comunes entre el género y lo propio: el ser lógicamente posteriores a las especies, el ser atribuido el género por sinonimia a las especies propias, así como lo propio lo es a aquello de que es propio. Hay diferencias entre el género y lo propio, como el hecho de que el género sea anterior y lo propio posterior. Hay caracteres comunes entre la diferencia y lo propio: el que los seres que participan de ellos lo hacen del mismo modo; el que diferencia y propiedad están siempre presentes en el sujeto entero. Hay una diferencia fundamental entre lo propio y la diferencia, y es que mientras el primero solamente se aplica a una sola especie —aquella de la cual es propiedad—, la segunda se aplica con frecuencia a una pluralidad de especies. Hay caracteres comunes en-

tre la especie y lo propio, como el de poder atribuirse recíprocamente uno al otro. Hay diferencias entre la especie y lo propio, como, por ejemplo, el que la primera puede ser género de otros términos, mientras que es imposible que lo propio sea propiedad de otros términos. Hay caracteres comunes a lo propio y al accidente (inseparable); por ejemplo, el que sin ellos los sujetos en los cuales se consideran no pueden subsistir. Hay diferencia entre lo propio y el accidente, pues el primero está presente solamente en una sola especie, en tanto que el accidente (inseparable) no está presente solamente en una sola especie.

Los escolásticos adoptaron por lo común la doctrina de Porfirio y trataron la noción de propiedad tanto lógica como ontológicamente. Lo propio (*proprium* o *proprietas)* es definido como lo que tiene la capacidad de estar en *(inesse)* varios sujetos y puede predicarse de ellos de un modo necesario. Si la expresión 'lo que' designa un término, la teoría de lo propio forma parte de la lógica; si designa un ente, forma parte de la ontología.

Para las diferencias y similaridades entre la noción de propiedad y la de clase, véase CLASE. Véase asimismo el artículo PREDICADO.

PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS. Los escolásticos consideran que los términos pueden funcionar de diversos modos dentro de la proposición; estas diversas funciones son las propiedades de los términos. Las principales propiedades que tienen los términos son las siguientes: la suposición *(suppositio),* la copulación *(copulatio),* la apelación *(appelatio),* la ampliación *(ampliatio),* la restricción *(restrictio),* la transferencia *(alienatio),* la disminución *(diminutio)* y lo relativo *(relativus).*

Hemos dedicado un artículo especial a la más importante de estas propiedades: la suposición (VÉASE). Diremos ahora unas palabras sobre las propiedades restantes.

La copulación es el modo como se entienden los predicados o verbos en una proposición. Es corriente tratar la copulación en la doctrina de las suposiciones, por cuanto ésta se refiere asimismo a la función significativa de los predicados.

La apelación es una clase de las suposiciones; se refiere a veces a la suposición de términos que denotan individuos efectiva y actualmente existentes, y a veces a la suposición de términos que imponen (o reimponen) una cierta determinación a otro término de la proposición. Ejemplo del primer caso es el término 'Anthony Eden'; ejemplo del segundo es el término 'hábil' en la proposición 'Graham Greene es un hábil escritor'.

La ampliación es una propiedad por la cual se amplía la extensión de un término o, mejor dicho, el número de individuos significados por un término. Ejemplo es la ampliación del número de individuos significados por 'plantas' en la proposición. 'Todas las plantas tienen la función clorofílica' cuando 'Todas las plantas' se refiere a plantas efectivas o posibles, frente a la misma proposición cuando 'Todas las plantas' se refiere solamente a plantas efectivas y actualmente existentes.

La restricción es la propiedad inversa a la anterior. Un término es usado con propiedad restrictiva cuando limita el número de individuos; así 'alto' al restringir el alcance de 'edificios' en la expresión 'Edificios altos'.

La transferencia es una propiedad por la cual se transfiere un término desde su uso propio a un uso impropio. Ejemplo es 'Goethe' en 'Goethe está pintado al óleo'.

La disminución es una propiedad por la cual un término funciona como poseyendo menor extensión que el mismo término sin la propiedad. Ejemplo: 'Todo hombre' en 'Todo hombre es malicioso'.

Lo relativo es una propiedad de ciertos términos que se refieren a otros. Es el caso de términos como 'este', 'su', 'mi', etc.

PROPOSICIÓN. Estudiamos en este artículo (I) las diferencias entre *proposición* y *juicio;* (II) la estructura y división de las proposiciones en la lógica tradicional; (III) la estructura de las proposiciones en la fenomenología (incluyendo los precedentes de Bolzano, Meinong y otros autores); (IV) la estructura y división de las proposiciones en la logística; (V) la clasificación epistemológica de las proposiciones; (VI) el problema de la interpretación existencial (y no existencial) de varias proposiciones, y (VII) la cuestión de la distinción entre la lógica de los términos y la de las proposiciones.

I. *Proposición y juicio.* La lógica llamada *clásica* o *tradicional* (por la que entendemos, muy *grosso modo,* la de inspiración aristotélico-escolástica) distingue entre la proposición y el juicio (VÉASE). Mientras el juicio es el acto del espíritu por medio del cual se afirma o niega algo de algo, la proposición es el producto lógico de dicho acto, esto es, lo pensado en dicho acto. A veces se usa, en vez del término 'proposición', el vocablo 'enunciado' (v.). A veces se emplean indistintamente los dos. En algunos manuales escolásticos, la doctrina de la proposición se presenta así: *De enuntiatione seu propositione.* Con frecuencia 'enunciado' designa la proposición *en tanto que forma parte del silogismo.* A veces (como en Santo Tomás: 1 *anal,* 5 b) 'proposición' se toma en sentido más estrecho que 'enunciado': este último constituye el aspecto objetivo (en sentido clásico de 'objetivo') de la proposición. Sin embargo, el propio Santo Tomás equipara a veces 'proposición' con 'enunciado' (S. *theol., I,* q. III, 4 a 2). En ocasiones se usa 'enunciado' en un sentido neutral, indicándose que el juicio es su aspecto subjetivo (en el sentido moderno de 'subjetivo') y la proposición su aspecto objetivo (en el sentido moderno de 'objetivo'). Nosotros empleamos con frecuencia el término 'enunciado' con esta significación. En cuanto a la proposición, la distinguiremos siempre del juicio (v.), así como de la inscripción (v.) y de la sentencia (v.).

La distinción entre proposición y juicio, y entre proposición y enunciado, no aparece siempre claramente destacada entre los filósofos. El propio Aristóteles se refiere a veces a enunciados en el sentido de proposiciones, προτάσεις, en *Top.* y en An. *Pr.* En cambio, en An. *Post.* hay consideraciones de índole psicológico-epistemológica en donde los enunciados son considerados como juicios, δοξαί, formulados por un sujeto. En *De int.* la definición dada de la proposición, a que nos hemos referido en Apofántica (v.), y la división de las proposiciones, puede interpretarse en uno y en otro sentido, aunque lo más cercano a la mente del autor es probablemente la interpretación "ob-

jetivista". Ello muestra que (como han indicado Maier y Ross) si ha habido confusión de la proposición (objeto lógico) con el juicio (objeto psicológico), no puede imputarse siempre a Aristóteles. No creemos que pueda imputarse tampoco a los comentaristas de Aristóteles y a los escolásticos, quienes recogieron y desarrollaron la interpretación objetivista (en sentido moderno de Objetivo') de la proposición, dando pie a la distinción entre proposición y juicio tal como hoy día se admite. En cambio, en la época moderna ha habido varios ejemplos de confusión entre los dos términos. Uno es el de la *Lógica de Port-Royal* (VÉASE). Otro, el de Kant. Otro, el de los idealistas. Otro, el de algunos autores nominalistas (como Hobbes). Sin embargo, no siempre cabe interprétai tal confusión como un desconocimiento *completo* de la naturaleza de uno y otro conceptos. En el caso de la *Lógica de Port-Royal* hay que observar que si bien se *definía* en ella la proposición como un acto de juzgar, se *usaba* casi siempre como el contenido significativo de tal acto. En el caso de Kant, las objeciones que se le han dirigido al respecto pierden parte de su valor cuando se tiene presente que el filósofo no empleaba dichos términos como lógico, sino como epistemólogo. En el caso de los idealistas (como Bradley), deben tenerse presente sus intenciones; los argumentos por ellos forjados contra la distinción antedicha, y la afirmación del "primado del juicio", se deben a que la base de su doctrina es metafísica y no lógica. En el caso de los nominalistas, la falta de distinción obedece a que se consideraban proposición y juicio como igualmente contrapuestos a sentencia. Así, puede acusarse de falta de distinción sólo a los lógicos psicologistas del siglo XIX, en quienes no se dan —cuando menos en apariencia— argumentos extra-lógicos para apoyarla. Contra ellos se dirigieron ya en el mismo siglo varias críticas. Entre ellas mencionamos las formuladas por Bolzano, por la escuela de Meinong, por la fenomenología, por la neoescolástica y por la logística. Todas ellas, al criticar el psicologismo en la lógica, han subrayado que el acto por el cual se afirma o niega algo de algo no es equivalente a la afirmación o a la negación mismas. La logística, además, no admite las ideas tradicionales acerca de la estructura de las proposiciones y evita el uso del término 'juicio'. Este término se conserva, pues, *con sentido lógico*, sólo en los tratados de las escuelas neoescolástica y fenomenológica, y en lo que queda de la lógica en parte psicologista, en parte normativista y en parte epistemologista del siglo XIX.

II. *La estructura y división de las proposiciones en la lógica clásica.* La proposición se define, siguiendo a Aristóteles, como un discurso (v.) enunciativo perfecto que expresa un juicio y significa lo verdadero o lo falso. La proposición es enunciativa, en tanto que el juicio es judicativo. La primera expresa la verdad o la falsedad *per modum repraesentationis*; el segundo las expresa *per modum assensus*. Un ejemplo simple de proposición es:

Maximiliano es bueno,

cuyo esquema en la lógica clásica es:

S es P.

Se trata de una proposición categórica atributiva donde se atribuye un predicado (P) al sujeto (S) por medio de la cópula (v.) verbal 'es'. La proposición en sentido clásico tiene, pues, sujeto, verbo (cópula) y atributo. Cuando el verbo no es expresado mediante 'es', se reduce a 'es'. Así,

Juan fuma,

se reduce a:

Juan es fumador.

La proposición en el sentido de la lógica clásica *tiende* a seguir el modelo anterior atributivo, pero lo que se llama *división de las proposiciones* muestra una gran variedad de éstas. Dentro de los autores escolásticos se observan dos tipos generales de clasificación. Uno de estos tipos parte de la división en proposiciones simples y proposiciones compuestas. Las simples se dividen por razón de la materia, de la forma, de la cantidad y de la cualidad. Las compuestas se dividen en evidentemente compuestas y ocultamente compuestas. El otro tipo incluye la división de las proposiciones en simples y compuestas dentro de las proposiciones por razón de la forma. Nosotros seguiremos el primer tipo. La clasificación aquí presentada se basa en los rasgos más comunmente aceptados por los tratadistas escolásticos.

Proposiciones simples.

Son las proposiciones donde un concepto (P) se une a un concepto (S) por obra de la cópula verbal. Se llaman también *categóricas, predicativas* o *atributivas.* Hay cuatro razones de división de estas proposiciones.

1. *Por razón de su materia* ('materia' — 'los términos en su relación mutua, con anterioridad a la enunciación efectiva formulada en el juicio') se conocen las razones diversas por las cuales P conviene a S. Siendo la materia triple (necesaria, contingente, remota), las proposiciones en cuestión se subdividen en:

(a) *Necesarias,* en las que se enuncia algo que no puede ser de otro modo ('S es P' en la proposición 'La planta es un ser viviente');

(b) *Contingentes,* en las que se enuncia algo que puede ser de otro modo ('S es P' en la proposición 'La planta es verde');

(c) *Imposibles,* en las que se enuncia algo que no puede ser de ningún modo ('S es P' en la proposición 'La planta es racional').

Como se advierte, el esquema 'S es P' no basta por sí solo para determinar de qué clase de proposiciones se trata. Hay que agregar, si se conserva el esquema, los términos determinantes: 'S es necesariamente P', 'S es contingentemente [o posiblemente] P', 'S no puede ser P'. Cuando se usan ejemplos, se supone que los términos indican la naturaleza de la proposición, pero es obvio que ello puede dar origen a ambigüedades. Algunos autores dan ejemplos en los cuales no interviene la partícula 'es'. Para (a): '2 + 3 — 5'; para (b): 'El agua hierve a los 100° centígrados'; para (c): '2 + 3 — 4'. Desde otros ángulos, las proposiciones (a) y (b) pueden ser llamadas respectivamente *analíticas* y *sintéticas*, aun cuando no en todos los ejemplos que pueden darse se cumple tal condición. Como (a), (b) y (c) atienden a los modos son expresiones de la modalidad (v.).

2. *Por razón de la forma* ('forma' = 'unión del predicado y el sujeto por medio del enunciado del juicio'), o bien de la cópula que manifiesta la composición o la división, puede conocerse el nexo entre P y S.

Las proposiciones resultantes de esta consideración pueden ser:

(a1) *Afirmativas* ('S es P');

(a2) *Negativas* ('S no es P').

Puede hablarse también de proposiciones:

(c1) *Indefinidas,* en las cuales se afirma: 'S es no P'. Estas proposiciones son, empero, reducibles a las afirmativas (como 'El hombre no es falible' se reduce a 'El hombre es infalible').

La razón de la división por la forma es una razón de la *cualidad esencial,* distinta de la *cualidad accidental.*

Algunos autores incluyen como subdivisión de [2] las proposiciones categóricas (simples) y las proposiciones hipotéticas (compuestas). Otros consideran que la modalidad puede considerarse como un aspecto de la forma. La estructura y división de las proposiciones modales ha sido tratada en Modalidad (v.), donde nos referimos a la división de las proposiciones en proposiciones in *esse o* absolutas y proposiciones modales.

3. *Por razón de la cualidad,* las proposiciones se dividen en:

(a2) *Verdaderas* ('S es P' en 'Los cuerpos son extensos');

(b2) *Falsas ('S* es P' en 'El hombre es un número primo').

Afirman muchos lógicos que los términos de la proposición permiten ver si es verdadera o falsa, pero destacamos asimismo las ambigüedades a que puede dar origen el uso de un mismo esquema para representar las dos proposiciones. La división por razón de la cualidad se refiere, de hecho, a los predicados metalógicos agregados a la proposición. Deberían, pues, usarse los esquemas: 'S es P' es verdadero' y "S es F es falso' respectivamente.

4. *Por razón de la cantidad* o *extensión,* las proposiciones se dividen en:

(a3) *Universales* ('Todos los S son P');

(b3) *Particulares* ('Algunos S son P');

(c3) *Singulares* ('Este S es P').

Algunos autores agregan a estas proposiciones las:

(d3) *Indefinidas* o *Indeterminadas* ('S es P' en 'El hombre es risible').

Las proposiciones por razón de la cantidad se combinan con las proposiciones por razón de la forma. *Hay autores que llaman cualidad a la forma de la proposición.* Esta terminología, hoy muy difundida, hace que se hable casi siempre de las proposiciones obtenidas por la combinación de la cantidad y de la cualidad. Estas proposiciones son de cuatro tipos:

(1) *Proposiciones universales afirmativas,* representadas por medio de la letra 'A'. Ejemplo: 'Todos los hombres son mortales'.

(2) *Proposiciones universales negativas,* representadas por medio de la letra 'E'. Ejemplo: 'Ningún hombre es mortal'.

(3) *Proposiciones particulares afirmativas,* representadas por medio de la letra 'I'. Ejemplo: 'Algunos hombres son mortales'.

(4) *Proposiciones particulares negativas,* representadas por medio de la letra 'O'. Ejemplo: 'Algunos hombres no son mortales'.

Como esquemas de dichas proposiciones se usan también respectivamente: 'SaP', 'SeP', 'SiP' y 'SoP'. En la sección IV del presente artículo indicamos la traducción simbólica empleada actualmente para los ejemplos de las proposiciones de tipos A, E, I, O. Mayores aclaraciones sobre este punto en el artículo Cuantificación, Cuantificacional y cuantificador (v.). Para las relaciones entre las proposiciones en cuestión véase el artículo OPOSICIÓN.

Proposiciones compuestas.

Son las que resultan de combinar proposiciones simples con otras proposiciones simples o con otros términos. Algunos autores consideran estas proposiciones bajo el nombre de *proposiciones por materia remota,* a diferencia de las *proposiciones por materia próxima.* Otros autores incluyen entre las proposiciones compuestas las modales. Nosotros seguimos la clasificación de las proposiciones compuestas más umversalmente aceptada entre los escolásticos. Se basa en dos grandes tipos.

1_1. *Proposiciones manifiestamente* (o evidentemente) *compuestas* (llamadas también *formalmente hipotéticas*). Son las proposiciones cuya estructura manifiesta la presencia de dos proposiciones. Se subdividen en:

(a_1) *Copulativas* o *conjuntivas,* en las cuales interviene la conectiva 'y': 'P es S y Q';

(b_1) *Disyuntivas,* en las cuales interviene la conectiva V: 'P es S o Q', 'P es o S o Q';

(c_1) *Condicionales,* en las cuales interviene la conectiva 'si... entonces': 'Si P es S, entonces P es Q'.

Algunos autores agregan a ellas las:

(d_1) *Causales: 'S* es P, porque es Q';

(e_1) *Relativas:* 'Tal S, tal P'.

2_1. *Proposiciones ocultamente compuestas,* llamadas también *virtualmente hipotéticas.* Son las proposiciones cuya estructura es aparentemente simple, pero en realidad compuesta. Se subdividen en:

(a_2) *Exclusivas,* en las cuales interviene 'sólo': 'Sólo S es P';

(b_2) *Exceptivas,* en las cuales interviene 'excepto': 'Todo S, excepto So, es P';

(c_1) *Reduplicativas,* en las cuales interviene 'en tanto que': 'S, en tanto que S, es P';

(d_1) *Comparativas,* en las cuales interviene 'más que' o 'menos que': 'S es más cognoscible que P', 'S es menos cognoscible que P';

(e_1) *Exponibles,* en las cuales interviene 'ninguno que no': 'S es P; ningún S que no sea S, es P'.

Hay autores que agregan a la clasificación anterior una división de *proposiciones por razón del origen.* Las proposiciones son entonces *analíticas* o *sintéticas.* Otros indican que esta división no es lógica, sino epistemológica. Desde el punto de vista lógico, tales proposiciones son equiparadas por muchos lógicos de tendencia clásica a las descritas en 1 (a) y 1 (b).

Como muchas de las adoptadas en la lógica tradicional, las clasificaciones anteriores se basan primariamente en la estructura del lenguaje ordinario.

III. *La proposición en la fenomenología* (y precedentes de ella). No obstante las diferencias que pueden establecerse entre las doctrinas acerca de la proposición formuladas por la fenomenología y sus precedentes (especialmente Bolzano y Meinong), hay algo común en ellas: es el hecho de que se subraye el aspecto *objetivo* de la proposición. Es el sentido que tiene la noción de proposición en sí *(Satz an sich)* en la *Wissenschaftslehre,* de Bolzano. Este autor define la proposición en sí como aquella noción *(Rede)* en la cual se expresa o se afirma algo como siendo verda-

dero o falso: 'Dios es omnipotente', 'Un cuadrado es redondo', etc. No importa, pues, que la proposición sea verdadera o falsa para que sea proposición; basta que algo sea representado *(vorstellt)* en ella. Así, 'Un cuadrado es redondo' es una proposición, pero 'Un cuadrado redondo' no lo es *(op.* cit., § 19, ed. Höfler, 1914, Band I, Teil I, Erstes Hapstück). Se ve en seguida que la noción de *proposición en* sí no equivale *por lo pronto* a un realismo de las proposiciones. Bolzano mantiene su idea dentro de la esfera estrictamente lógica, siempre que se entienda ésta en un sentido suficientemente amplio. Ahora bien, la noción de *proposición en sí* no era una novedad completa. El propio Bolzano indicaba *(op. cit.*, § 21) que varios autores habían empleado el término 'proposición' en un sentido parecido al suyo. Algunos, como Aristóteles (en las nociones de πρότασις, ἀπόφανσις, λόγος ἀποφαντικός), de un modo impreciso; otros, como Leibniz (en el análisis de las conexiones *inter verba et res y* en la idea de proposición como *cogitatio possibilis*), de un modo claro; otros como Herbart (Cfr. *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie* [1813], $ 52), como consecuencia de las polémicas contra las "confusiones" del idealismo coetáneo. De hecho, empero, estos precursores fueron más numerosos de lo que Bolzano pensaba. La "purificación" del concepto de proposición se había alcanzado en otras ocasiones además de las supuestas por dicho autor, y a veces, como ocurrió entre los estoicos y varios lógicos medievales, en forma muy precisa y madura.

En dirección *análoga* a la de Bolzano se realizaron algunas de las investigaciones de Meinong sobre la proposición. Meinong recibió las influencias de Bolzano especialmente a través del examen de la doctrina bolzaniana realizado por Twardowski en su obra *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* (1894). Fue decisiva al respecto la distinción establecida entre la idea de un objeto y el objeto (con el corolario de que *puede* tenerse una idea a la que *no* corresponda ningún objeto). Si un objeto no existente puede convertirse en un objeto de pensamiento, la noción de proposición que expresa tal "idea" podrá ser definida de un modo riguroso: 'proposición' significará 'lo que se dice o puede decirse acerca de cualquier ser que "sea" (que "sea" existente o subsistente)' Cfr. "Ueber Gegenstandstheorie", en las *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie,* 1904). Sería largo exponer los análisis de Meinong sobre este problema; muchos de ellos se hallan complicados con cuestiones psicológicas y epistemológicas. Lo que hemos dicho en otros lugares (v. MEINONG, "OBJEKTIV") es suficiente para nuestro propósito. Observemos que la doctrina de Meinong fue aceptada por Russell en una de las primeras fases de su pensamiento (hacia 1903). Una doctrina análoga fue mantenida por Höfler, por Marty (en "Ueber subjektlose Sätze", 1884) y por Stumpf, aunque debe tenerse en cuenta que el término *Sachverhalt* usado por este último autor no coincide con el vocablo *Objektiv* en el sentido de Meinong.

Siguiendo la doctrina husserliana de la posibilidad de expresiones verbales diversas de las "intenciones significativas", Pfänder ha desarrollado en su *Lógica* la doctrina fenómenológica de la proposición. Según Pfänder, "la proposición verbal *enunciativa* consta de palabras que, a su vez, se componen de letras. Es un producto del lenguaje, constituido por estos elementos" *(op. cit.,* trad. J. Pérez Bances, 1938, pág. 41). El juicio, en cambio, no consta de palabras, y sus elementos —los conceptos— no se componen de letras. Así, una misma proposición puede expresar juicios muy diferentes, y un mismo juicio pueda expresarse mediante distintas proposiciones. La relación entre la proposición y el juicio es de tal índole, que mientras la proposición expresa el juicio, éste no expresa la proposición. Por lo tanto, la proposición es "lo exterior", mientras el juicio es "lo interior". Sólo el juicio puede ser verdadero o falso.

IV. *La proposición en la logística.* La logística (v.) (el nombre que, siguiendo la tradición en nuestra lengua, usamos para designar la lógica simbólica) no admite que la proposición haya de componerse de sujeto, verbo y atributo, y menos aun que el verbo tenga que ser siempre la cópula 'es' o reducirse a la cópula 'es'. Durante mucho tiempo se combatió tal estructura alegándose que era una consecuencia de la "inadmisible metafísica de la substancia-accidente". Hoy día se ha abandonado este tipo de crítica. Se indica simplemente que el esquema 'S es P' representa sólo la traducción lingüística de *una* de las muchas formas posibles de proposición. La logística afirma que en la proposición no hay tres, sino dos elementos: el *argumento* (sujeto) y el *predicado* (verbo). El modelo de la proposición es un esquema cuantificacional atómico que se compone de *letras predicados* —*'F', 'G', 'H'*— y *letras argumentos* — *'w', 'x', 'y',* V En tal esquema se afirma un predicado de un argumento. Así

$$F(x)$$

es un esquema cuantificacional atómico. Puede leerse 'Pedro corre' si V reemplaza a 'Pedro' y 'F' reemplaza a 'corre', o bien 'Pedro es bueno' si V reemplaza a 'Pedro' y V reemplaza a 'es bueno'. Las letras argumentos pueden ser una o más de una. Así,

$$F\ (x,\ y)$$

es un esquema cuatificacional que puede leerse 'Pedro ama a María' si *'x'* reemplaza a 'Pedro', *'F'* reemplaza a 'ama' e *'y'* reemplaza a 'María', Este ejemplo puede también representarse, empero, mediante el esquema cuantificacional *'F(x)'* si *'F'* reemplaza a 'ama a María'. Nos hemos extendido sobre estos esquemas en el artículo Cuantificación (v.).

En el cálculo proposicional las proposiciones se simbolizan mediante las letras minúsculas cursivas *'p', 'q', 'r', 's', 'p'', 'q''*, V ', V ', etc., llamadas *letras proposicionales.* Advertimos, sin embargo, que en la lógica contemporánea lo usual es tomar los enunciados en el nivel lingüístico. Por este motivo tales letras funcionan como letras sentenciales y el cálculo establecido es un cálculo sentencial. Las proposiciones son entonces lo que se expresa por medio de la serie de símbolos que se llaman *sentencias* (V. SENTENCIA).

Durante mucho tiempo no ha habido dentro de la logística gran acuerdo en lo que respecta a la *interpretación* del término 'proposición'. Mencionamos a continuación algunas de las definiciones dadas.

Para Russell, la proposición es "la clase de todas las sentencias que poseen la misma significación que una

sentencia dada". Según Wittgenstein, la proposición es la descripción de un hecho o "la presentación de la existencia de hechos atómicos". También se ha definido la proposición como una sentencia declarativa. Según Carnap, la proposición es una clase de expresiones. Éstas pueden ser proposicionales (no lingüísticas) o no proposicionales (lingüísticas). Las expresiones proposicionales no lingüísticas (o proposiciones como tales) no están, pues, ni en el nivel del lenguaje ni en el de los fenómenos mentales; son algo objetivo que puede ser o no ser ejemplificado en la Naturaleza. Las proposiciones son, como las propiedades, de naturaleza conceptual (usando 'conceptual' en sentido objetivo).

Las definiciones anteriores son solamente algunas de las muchas que han sido forjadas en las últimas décadas. El cuadro al pie de esta página da una idea de los sentidos en que se emplea 'proposición' y otros términos relacionados con ella en la mayor parte de los textos contemporáneos.

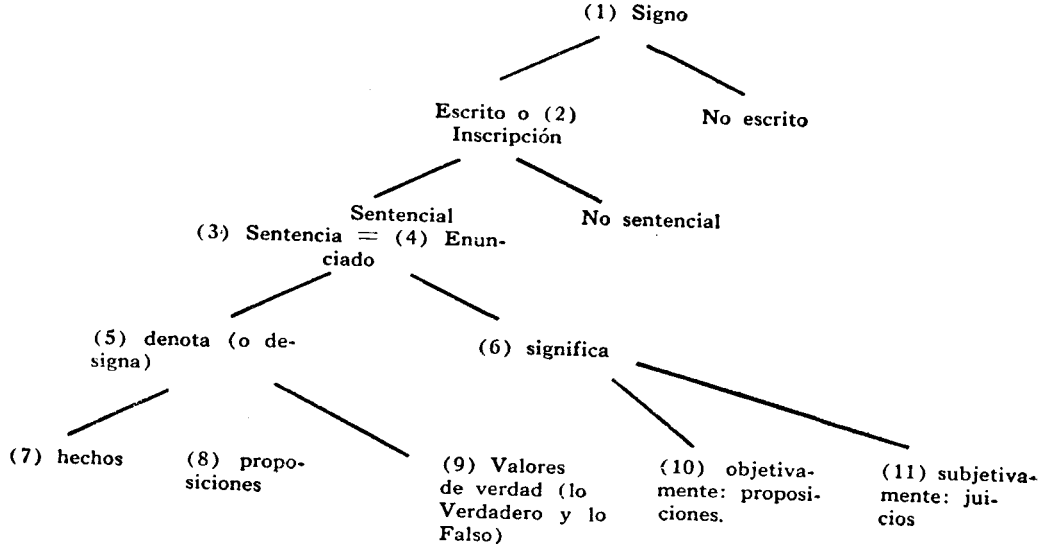
A veces (10) se emplea como equivalente —o como interpretación— de (3) o de (4). (11) es poco usado en la lógica formal moderna, pero no excluido en principio. (9) expresa la concepción de Frege y Church. La distinción entre (5) y (6) es análoga a la establecida por Frege entre *Sinn* y *Bedeutung* (V. DENOTACIÓN). Algunos autores excluyen enteramente (5) alegando que las sentencias solamente significan. Otros admiten (5) y (6), pero de (5) eligen entre (7), (8) o (9). (8) es usado en sentido bastante ambiguo, pero no se identifica siempre exactamente con (3). Para (1), (2) y (3) debe tenerse en cuenta lo que se dice en los correspondientes artículos (V. SIGNO, INSCRIPCIÓN, SENTENCIA). Algunos autores (Russell) consideran que (10) tiene una propiedad llamada *forma lógica.* Otros autores (Donald Kalish) estiman que la forma lógica es una propiedad de (3).

En los tratados actuales no se dedica capítulo especial a la división de las proposiciones, pero se admiten diversos tipos de ellas (que corresponden a los tipos admitidos de sentencias). Citarnos las más habituales.

Las proposiciones pueden ser *atómicas* o *moleculares.* Las proposiciones atómicas no incluyen conectivas (V. CONECTIVAS); las proposiciones moleculares las incluyen. Ejemplo de proposición atómica es: 'Zacarías medita'. Ejemplo de proposición molecular es: 'Si Zacarías medita, Elena tiembla'. La distinción de las proposiciones en atómicas y moleculares se *aproxima* a la división clásica de las proposiciones en simples y compuestas. Las proposiciones pueden ser también *cuantificadas* y no *cuantificadas.* Las cuantificadas pueden ser *particulares* y *generales.* Nos hemos extendido sobre este punto en el artículo CUANTIFICACIÓN, CUANTIFICACIONAL Y CUANTIFICADOR (v.).

V. *La clasificación epistemológica de las proposiciones.* Algunos de los tipos de proposiciones a que nos hemos referido en (II) son de índole epistemológica más bien que lógica. El primado de lo epistemológico sobre lo lógico surge, por lo demás, en todos los casos en los que el fundamento de la división es el origen α la validez de las proposiciones. Conviene, sin embargo, distinguir entre la razón lógica y la razón epistemológica. En esta sección nos referiremos a la última.

La división epistemológica más común es la siguiente: proposiciones *a priori* (v.) y proposiciones *a posteriori.* Cada una de estas proposiciones puede subdividirse en otros varios tipos. Una clasificación muy completa es la establecida por C. D. Broad en el artículo "Critical and Spéculative Philosophy" (*Contemporary British Philosophy*, ed. J. H. Muirhead, Serie I, 1924, págs. 85-86). Resumimos aquí sus caracteres principales. Según Broad, hay tres tipos fundamentales de proposiciones: (1) Proposiciones *a priori,* subdivididas a su vez en *inferidas* y en *no inferidas* —y estas últimas en *premisas* y *principios*—; 2) Proposiciones *empíricas,* subdivididas en *inferidas* —las cuales pueden ser *puramente inductivas* y *parcialmente deductivas*— y en *no inferidas* —las cuales pueden ser *inspectivas* y *perceptuales*—; (3) Proposiciones *postuladas.* He aquí definiciones de varios tipos de proposiciones. Una premisa *a priori* expresa una conexión entre dos universales, conexión que se considera necesaria por medio de una reflexión sobre



ciertos casos y que no necesita deducirse de nada más (como, por ejemplo, la proposición 'El color no puede existir sin extensión'). Un principio *a priori* es un principio según el cual pasamos de afirmar una proposición a afirmar otras, como ocurre en el principio del silogismo. Una proposición inferida *a priori* es una proposición que puede ser deducida de premisas *a priori* por medio de principios *a priori* (como la proposición V no es un número racional'). Una proposición inspectiva empírica es una proposición que afirma de algo particular existente conocido por el sujeto alguna propiedad que el sujeto puede comprobar mediante inspección (como en la proposición 'mi dolor de cabeza es intermitente'). Una proposición perceptual es la proposición basada en existentes particulares sobre los cuales pueden formularse juicios inspectivos, pero que abarcan aserciones que van más allá de tales existentes y de sus propiedades (como en la proposición 'un hombre me habla'). Una proposición empírica inferida es una proposición que se deriva de un cierto número de proposiciones perceptuales, ya sea directamente (por medio de una pura generalización inductiva), ya sea indirectamente (por medio de la deducción de una o más generalizaciones inductivas de la primera clase, tal como en la proposición 'la molécula de bencina tiene seis grupos de CH dispuestos en los ángulos de un hexágono regular').

Según S. Körner *(Conceptual Thinking* [1955], págs. 18 y sigs.), las proposiciones pueden clasificarse en tres tipos: reglas (o normas), proposiciones lógicas, y proposiciones relativas a hechos. No es esta la única clasificación posible, indica dicho autor, pero es la que mejor permite llevar a cabo el análisis del pensamiento conceptual propuesto.

VI. *El problema de la interpretación existencial y no existencial de varías proposiciones.* En el artículo Oposición (v.) hemos indicado que la relación subalterna entre las proposiciones ha dado origen a varias sentencias. Nos extenderemos a continuación sobre este punto, pero antes procederemos a expresar en el lenguaje simbólico de la lógica actual los esquemas de las proposiciones de tipos A, E, I, O.

El esquema de las proposiciones de tipo A es: $(x)\ (Fx \supset Gx)$ (1)

El esquema de las proposiciones de tipo E es: $(x)\ (Fx \supset \sim Gx)$ (2)

El esquema de las proposiciones de tipo I es: $(\exists x)\ (Fx\ .\ Gx)$ (3)

El esquema de las proposiciones de tipo O es: $(\exists x)\ (Fx\ .\ \sim Gx)$ (4)

(1) y (2) pueden ser interpretados de dos modos: existencial y no existencialmente. La interpretación existencial es la propia de la lógica clásica; la no existencial, la propia de la logística. Según la interpretación existencial los ejemplos de (1) y de (2) no son verdaderos si no hay χ que satisfagan 'F'. Esta interpretación ofrece un inconveniente: el de que es válida para ejemplos tales como:

Todos los suecos son hombres,

pero no válida en ejemplos como:

Todos los estudiantes cumplidores serán recompensados,

el cual debe ser considerado, empero, como verdadero sin necesidad de que haya estudiantes cumplidores. Por este motivo, la logística propone la interpretación no existencial de A y de E, y restablece la validez del cuadro aristotélico de oposición agregando a (1) la cláusula existencial '$(\exists x)\ Fx$'.

La doctrina de la logística al respecto ha sido criticada por varios filósofos. Mencionamos aquí dos críticas: una procedente de autores escolásticos, y otra procedente de algunos pensadores del llamado grupo de Oxford (v.).

Para autores neoescolásticos (como J. Maritain), la diferencia presentada entre la interpretación existencial y la interpretación no existencial de A y de E no es correcta. Ante todo —arguye Maritain— el asunto no pertenece a la *Lógica Minor*, sino a la *Lógica Major* (o lógica material). Según esta última, hay que distinguir en cuanto a la forma dos tipos de proposiciones: las proposiciones en *suppositio materialis*, donde el P es esencial al S, y las proposiciones en *suppositio accidentalis*, donde el P es accidental al S. Las primeras expresan una verdad eterna y no necesitan la existencia del S para ser verdaderas (el S no tiene necesariamente un alcance existencial). Las segundas expresan una verdad contingente y requieren la existencia del S para ser verdaderas. Ahora bien, cada uno de tales casos puede ser realizado tanto para A como para I. Así, hay proposiciones de tipo A en las cuales el P es accidental al S (y tiene, por lo tanto, alcance existencial) y también proposiciones de tipo A cuyo predicado es esencial al S (y *pueden* ser también entendidas como poseyendo alcance existencial). A la vez, hay proposiciones de tipo I cuyo P es esencial al S (y no tienen alcance existencial), y proposiciones de tipo I cuyo P es accidental al S (y *pueden* no tener alcance existencial).

Para algunos de los filósofos del grupo de Oxford, el cuadro aristotélico de oposición es válido sin que haya necesidad de introducir la cláusula existencial antes mencionada. Especialmente Strawson y Hart arguyen al respecto que un enunciado tal como:

Todos los funcionarios son poco amables

presupone, pero no afirma, que haya funcionarios. De hecho, sostienen dichos pensadores, ninguno de los enunciados de tipos A, E, I y O es correctamente expresado mediante la introducción de cuantificadores. Se trata, en el vocabulario de Strawson, de enunciados que "refieren" y que "caracterizan". Por lo tanto, no es necesario ni siquiera elegir entre una interpretación existencial y otra no existencial. Las discusiones de los lógicos clásicos y de los lógicos modernos son posibles sólo porque no prestan atención al uso (v.) de los enunciados.

VI. *Lógica de los términos y lógica de las proposiciones.* Desde los primeros trabajos históricos de Lukasiewicz (1923; Cfr. especialmente el más conocido artículo "Zur Geschichte der Aussagenlogik", *Erkenntnis*, V. [1935], 111-131), se ha observado que hay en la lógica antigua dos tendencias: una (la aristotélica) *orientada* hacia los términos, y otra (la megárico-estoica), *orientada* hacia las proposiciones. Estas últimas fueron llamadas por los estoicos a veces, ἀξιοματα y fueron consideradas como formas completas de los λεκτά (o "cosas dichas" en tanto que "significadas", es decir, en tanto que "expresando la compr

Dürr, Bochenski, Bohner, Clark y

otros autores han destacado que lo mismo ocurre en la lógica medieval. Se creyó primero que la lógica de los términos se había impuesto completamente sobre la lógica de las proposiciones, pero se ha reconocido luego que el asunto es más complejo y que existen en rigor muchas mezclas de las dos tendencias. El propio Łukasiewicz ha mostrado, por ejemplo, que Aristóteles usó (cuando menos intuitivamente) ciertas leyes de la lógica proposicional en las pruebas de silogismos imperfectos dadas en An. *pr.*, II, 4, 57 b 3). Desde el punto de vista histórico, sin embargo, la diferencia entre las dos lógicas es muy iluminativa y puede mantenerse. Diremos, así, que hay una *dirección hacia* una lógica de los términos en autores como Aristóteles y Santo Tomás y una *dirección hacia* una lógica de las proposiciones en los megárico-estoicos, con *tendencias* a mezclar las dos lógicas en autores como Boecio y Pedro Hispano. La diferencia entre la lógica de los términos y la de las proposiciones se manifiesta con frecuencia en el vocabulario empleado. Aristóteles empleó para designar la proposición el término πρόταστς; los estoicos usaron el vocablo λῆμμα y también la citada voz ἀξιώματα.

PROPOSICIONES MODALES. Véase MODALIDAD.

PROPOSICIONES PRIMITIVAS. Véase SIGNOS PRIMITIVOS.

PROSILOGISMO. Véase SILOGISMO.

PROTÁGORAS *(ca.* 480-410 antes de J. C.) de Abdera, amigo de Péneles y de Eurípides, fue acusado de impiedad por su obra *Acerca de los dioses*, la cual comenzaba, según transcribe Diógenes Laercio, con las siguientes palabras: "De los dioses no sabré decir si los hay o no los hay, pues son muchas las cosas que prohiben el saberlo, ya la oscuridad del asunto, ya la brevedad de la vida humana." Obligado a salir de Atenas, pereció en su huida a Sicilia. Sus enseñanzas oratorias y dialécticas se desenvolvieron en diversas ciudades griegas dentro del espíritu de los sofistas; influido, según dice Platón, por Heráclito, Protágoras se manifestaba de completo acuerdo con la doctrina que sostiene la perpetua fluencia de las cosas, pero de ella no derivaba sino la imposibilidad de conseguir una verdad universal y absoluta para todos los hombres. Tal relativismo subjetivista se manifiesta ante todo en lo que se considera como el principio fundamental de Protágoras, expresado en su obra *Acerca de la verdad:* "El hombre es la medida de todas las cosas (πάντων χρημάτων), de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son." El ser la medida de todas las cosas, es decir, de todos los bienes, no significa que haya tampoco un criterio de verdad para cada hombre; en cada hombre varía, en efecto, la medida según sus propias circunstancias, según el tiempo y el espacio en que se halla colocado. De ahí que el bien y el verdadero comportamiento del sabio consista, según Protágoras, en adecuarse siempre a la circunstancia presente, en juzgarlo todo según la medida proporcionada por la ocasión y el momento. Pero, a la vez, tal relativismo no significa para él la negación de toda verdad, sino más bien de toda falsedad; lo que es afirmado en el momento tomando como medida el hombre que lo juzga, es siempre verdadero. Así la crítica relativista y a la vez absolutista de Protágoras se dirigía, desde un punto de vista sensualista, contra todos los que pretendían verdades invariables y universales, especialmente contra los geómetras. Véase HOMO MENSURA.

Diels-Kranz, 88 (74). — Ed. de textos con int. y notas, un estudio sobre "La vita, le opere, il pensiero e la fortuna" (págs. 217-412) y bibliografía (págs. 415-30), por Antonio Capizzi, *Le testimonianze e i frammenti*, 1955 [Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Roma, 4]. — H. Geist, *De Protagorae sophistae vita*, 1827. — Sobre Protágoras: L. F. Herbst, "Protágoras Leben und Sophistik aus den Quellen zusammengestellt" en *Philologische-historische Studien*, ed. Petersen, I, 1832. — J. Frei, *Quaestiones Protagorae*, 1845. — O. Weber, *Quaestiones Protagorae*, 1950. — A. J. Vitringa, *De Protagorae vita et philosophia*, 1852. — Emil Wolff, *Num Plato, quae Protagoras de sensuum et sentiendi ratione tradit, recte exposuerit*, 1871. — Friedrich Lange, *Ueber den Sensualismus des Sophisten Protagoras und die dagegen von Plato im I. Teile des Theätet gemachten Einwürfe*, 1873 (Dis.). — W. Halbfass, "Die Berichte des Platons und Aristoteles über Protágoras, mit besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnistheorie kritisch untersucht", *Jahrbuch für klasische Philologie*, XIII Supplbd. (1882). — A. Harpf, *Die Ethik des Protágoras und deren zweifache Moralbegründung kritisch untersucht*, 1884. — O. Gratzy, *Ueber den Sensualismus des Philosophen Protágoras und dessen Darstellung bei Plato*, 1883. — F. Sattig, "Der protagoreische Sensualismus" un seine Um- und Fortbildung durch sokratische Begriffsphilosophie", *Zeitschrift für Philosophie* (1885), 275-320, (1886), 1-44, 230-59. — Th. Gomperz, "Die Apologie der Heilkunst, eine griechische Sophistenrede des 5, vorchristlichen Jahrhunderts bearbeitet übersetz und eingeleitet" (*Sitzungsber. der Ak. der Wiss.* Vol. 120), 1890, 2ª ed., 1910. — J. J. Jagodinsky, *El sofista Protágoras* (en ruso), 1900. — Illmann, *Die Philosophie des Protágoras nach der platonischen Darstellung*, 1908. — Rudolf Engel, *Die "Wahrheit" des Protagoras*, 1910. — E. Brodero, *Protagora*, I, 1914. — H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, 1921. — Pierre Salzi, *La genèse de la sensation dans ses rapports avec la théorie de la connaissance chez Protágoras, Platon et Aristote*, 1934. — D. Loinen, *Protagoras and the Greek Community*, 1941. — G. M. Sciacca, *Gli dei in Protagora*, 1958. — S. Zeppi, *Protagora e la filosofia del suo tempo*, 1961 [Pensatori antichi e moderni, 58].

PROTESTANTISMO. Véanse CALVINO (JUAN), CRISTIANISMO (especialmente *ad finem*), CUÁQUEROS, LUTERO (MARTÍN), PIETISMO, ZWINGLIO (ULRICO). Véanse asimismo artículos sobre diversos conceptos de alcance filosófico-teológico: ALBEDRÍO (LIBRE), GRACIA, PREDESTINACIÓN, etc.

PROTOFILOSOFÍA. El término 'protofilosofía' denota el estudio de todos aquellos supuestos de los cuales el filósofo parte, explícita o implícitamente, para su reflexión filosófica. Ahora bien, los citados supuestos pueden entenderse de varios modos. Pueden ser una concepción del mundo, en cuyo caso la teoría de las concepciones del mundo sería llamada protofilosofía. Pueden ser también una ideología, y entonces la investigación de la ideología y de las bases histórico-sociales de las formas de pensamiento coincidiría con la dilucidación protofilosófica. Pueden ser asimismo un conjunto de enunciados de carácter lógico, o bien el resultado de unas ciertas convenciones lingüísticas, en cuyo caso la protofilosofía será la sintaxis lógica del lenguaje. En verdad, sin embargo, lo

que se llama protofilosofía aspira a no reducirse a ninguna de las citadas bases, por constituir justamente el intento de reunirías en un conjunto peculiar, en todo aquello que el filósofo "da por entendido" o "da por sabido". En varios escritos, y especialmente en su estudio "The Rôle of Protophilosophies in Intellectual History" *(The Journal of Philosophy,* XLV [1948], 673-84), George Boas ha insistido precisamente sobre la necesidad de un amplio desarrollo de la protofilosofía no reducido a ningún particular supuesto filosófico. Por eso Boas señala que una protofilosofía no consiste sólo en premisas de las cuales puedan extraerse deducciones mediante procesos lógicos, sino también en los siguientes elementos: 1) Una serie de metáforas básicas (del tipo del *élan vital* bergsoniano, o de la Voluntad schopenhaueriana); 2) un conjunto de reglas sintácticas de acuerdo con las cuales se realiza el pensamiento de un hombre, reglas no reducibles simplemente a la sintaxis lógica del lenguaje, sino comprendiendo supuestos del tipo de la máxima atribuida a Occam acerca de la necesidad de no multiplicar los entes más de lo necesario; 3) un factor o una serie de factores pragmáticos; 4) el uso preponderante de ciertos instrumentos (incluyendo los órganos biológicos y psíquicos), y 5) las exigencias de la sistematización.

Como es natural, el problema del supuesto de una filosofía dilucidado en la llamada protofilosofía puede, a su vez, revertir sobre sí mismo, no sólo porque puede preguntarse por los supuestos protofilosóficos de la protofilosofía, sino también, y muy especialmente, porque la cuestión de la protofilosofía parece haber surgido justamente en un cierto momento de la historia de la filosofía que debe ser explicado protofilosóficamente. En otros términos, la cuestión protofilosófica parece implicar, al mismo tiempo, una cierta idea de la filosofía, idea según la cual una filosofía sería un "producto histórico". Para evitar el historicismo, la protofilosofía parece tener que mantenerse dentro de la sintaxis lógica del lenguaje. Pero como, a la vez, la sintaxis lógica del lenguaje depende en gran parte de factores de carácter histórico, resulta que la protofilosofía —y cuanto más la protofilosofía de la protofilosofía— se ve obligada a pasar de continuo de un campo a otro y a buscar una composición ecléctica de diversos elementos como la que hemos puesto anteriormente de relieve.

Dentro del concepto de la protofilosofía, aunque sea *a posteriori,* podrían alojarse los diferentes ensayos realizados en el curso de la historia con el fin de encontrar una disciplina fundamental previa —si no cronológica, cuando menos lógicamente— a cualquier otra disciplina filosófica. Cierto que esto nos apartaría bastante del concepto de una protofilosofía como examen de supuestos. Pero en la medida en que consideráramos la protofilosofía como una fundamentación filosófica *dentro* del cuerpo de la filosofía misma, no habría inconveniente en ampliar su significación hasta este punto. Desde este ángulo, pertenecerían también a la protofilosofía los esfuerzos para definir la metafísica, la ontología, la teoría del conocimiento, la lógica, la ideología o la psicología como disciplinas filosóficas fundamentales. De un modo muy *explícito* ha acontecido esto en los últimos cien años, cuando se han intentado considerar como disciplinas fundamentales la ideología o la ontología, y, en tiempos más recientes, cuando se ha otorgado el carácter de fundamentales (en el sentido apuntado) a disciplinas tales como la fenomenología (Husserl), las ciencias "gignomenológicas" (Ziehen), la "doctrina fundamental" (Rehmke), etcétera. Uno de los más recientes intentos de esta índole es el de Rudolf Zocher (nac. 1887: *Die philosophische Grundlehre,* 1939 [Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte, 6]), al estimar como fundamental la gnoseología trascendental.

La noción de protofilosofía puede entenderse también en otros sentidos. Uno de ellos es el de la filosofía primera o metafísica (VÉASE) en la forma propuesta por Aristóteles. Otro es el de la filosofía "regresiva", tal como ha sido formulado por Ch. Perelman (Cfr. "Philosophies premières et philosophie régressive", *Dialéctica,* III [1949], 175-91; reimpreso en el volumen de Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *Rhétorique et Philosophie,* 1952, págs. 85-109). Según Perelman, la mayor parte de las filosofías habidas hasta ahora han sido, conscientemente o no, filosofías primeras, es decir, metafísicas que se han propuesto determinar los primeros principios o condiciones del ser, del conocimiento y del valor. Carácter común a tales filosofías es el hecho de que todas se han atenido a un "criterio último" o "instancia legítima". Paradójicamente podría decirse, pues, que las "filosofías primeras" *no* son realmente protofilosofías. En cambio, una "filosofía regresiva" o una "filosofía abierta" podría ser protofilosófica, pues si se opone a la metafísica no es para contraponer una "filosofía primera" a otra "filosofía primera", sino para hallar una metafísica que se oponga a toda "filosofía primera". La "filosofía regresiva" es, en rigor, "anterior" a todo filosofar, constituyendo el "principio" de éste, aunque en un sentido distinto del que tiene el vocablo 'principio' en la filosofía primera tradicional.

PROTOCOLARIOS (ENUNCIADOS). Dentro del Círculo de Viena (VÉASE), del empirismo lógico y, sobre todo, del fisicalismo (VÉASE) se llaman enunciados protocolarios *(Protokolsätze, protocol Statements)* y también, según la expresión de K. R. Popper y A. J. Ayer, proposiciones o sentencias básicas, a los que formulan los resultados de observaciones, es decir, a los que se obtienen en el "protocolo" del laboratorio y, en general, de todo "observatorio" científico. Un enunciado protocolario es el que indica simplemente la "presencia observada" de un fenómeno en determinadas condiciones, especialmente las que se refieren al punto del espacio y al momento del tiempo en que aparece. Tal enunciado debe ser o no susceptible de verificación empírica, de confirmación o de un cierto grado de confirmabilidad. Ahora bien, teniendo que ser todos los enunciados con significación —que no pertenezcan al orden lógico-tautológico— verificables en principio empíricamente, se plantea el problema de cómo sea posible que tal verificación sea algo más que la mera confirmación por un solo observador de un fenómeno que a él aparece. Como hemos señalado ya (véase INTERSUBJETIVO, FISICALISMO), la objetividad de las proposiciones científicas hace necesario que los enunciados protocolarios sean traducibles a un lenguaje intersubjetivo, pues de lo contrario un enunciado protocolario solamente

podría ser confirmado por otro enunciado protocolario, y aun por otro enunciado formulado por el mismo observador. La solución dada al solipsismo por medio del fisicalismo y de la sintaxis lógica del lenguaje permite, al entender de algunos empiristas lógicos, solventar la mencionada dificultad, si bien, como reconoce Carnap, las sentencias básicas en ningún momento pueden incluir dentro de su traducibilidad a un lenguaje intersubjetivo ninguna cuestión relativa a la realidad misma y ni siquiera ninguna cuestión relativa a la estructura de los *sensa* en el sentido del neo-realismo (VÉASE). Por eso los enunciados protocolarios son puntos de partida para la confirmabilidad y la traducibilidad intersubjetiva, pero no vías de acceso a una supuesta "realidad en sí", desenmascarada como pseudo-problema y como esencialmente no equipolente con una sentencia descriptiva.

Otto Neurath, "Protokolsätze", *Erkenntnis,* III (1932-1933), 204-14. — R. Carnap, "Ueber Protokolsätze", *ibid.*, 215-28. — R. B. Braithwaite, E. Tranekjaer, Rasmussen, Kurt Grelling, "Énoncés protocolaires" en *Actes du Congrès International de Philosophie Scientifique,* V (1935). — Carl G. Hempel, "On the Logical Positivists'Theory of Truth", *Analysis,* 2 (1934-1935), 49-59. — Bent Schulzer, *Observation and Protocol Statement,* 1938. — Bertrand Russell, An *Inquiry into Meaning and Truth,* 1940 (trad. esp.: *Investigación sobre el significado y la verdad,* 1945).

PROTOLOGÍA. El matemático, físico y filósofo italiano Ermenegildo Pini (nacido en Milán: 1739-1825) usó el término 'protología' (*protologia*) en su obra *Protologia analysim scientiae sistens ratione prima exhibitam* (3 vols., 1803). Con este nombre designaba Pini una doctrina o "ciencia" fundamental que tenía que servir de fundamento a todas las ciencias; la "protología" era "la proto-razón" o "la razón fundamental" de toda intelección. Esta razón reside en la Unidad suprema y se halla por encima de la realidad humana; la Unidad suprema, o Dios, no es propiamente objeto de la inteligencia humana, sino que es más bien la causa de esta inteligencia. Propiamente no se comprende "la razón fundamental", sino que ésta se comprende a sí misma y proyecta su luz sobre toda inteligencia. Gioberti (VÉASE) adoptó el término 'protología' para designar "la ciencia del Ente inteligible intuida por medio del pensamiento inmanente". *(Protologia, 2* vols., 1857-1858, ed. G. Massari; véase también *Nuova protologia,* 1912, ed. G. Gentile). La protología es dividida por Gioberti en tres partes o ramas: teología primera, lógica primera y cosmología primera.

El término en cuestión ha sido usado asimismo por Pierre Thévenaz *(protologie)* en su trabajo "La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl", en *Problèmes actuels de la phénoménologie* (1951), ed. H. L. van Breda, págs. 11-30, para designar la fenomenología como "ciencia fundamental".

PROTON PSEUDOS. La expresión griega πρῶτον ψεῦδός es traducida a veces por "primer error" o "primera falsedad", pero es común usar simplemente la transcripción *protón pseudos.* Para Aristóteles (An. *pr.,* II, 18, 66 a 17-24) el *protón pseudos* es una premisa mayor falsa en un silogismo o en un prosilogismo, que da como consecuencia una conclusión falsa. "Estando constituido un silogismo de dos o [un prosilogismo] más premisas, si la conclusión falsa se deriva de dos premisas, una de ellas, o inclusive ambas, son necesariamente falsas, ya que, según hemos dicho *[op. cit.,* II, 2, 53 b, 11-25], no se puede formar un falso silogismo a base de premisas verdaderas".

De un modo más general se puede definir el *protón pseudos* como cualquier proposición inicial falsa en un sistema deductivo y, de un modo más general todavía, como cualquier proposición o tesis básica falsa. Un *protón pseudos* vicia, pues, radicalmente, toda argumentación.

PROTOTÉTICA. S. Lesniewski (VÉASE) ha dado el nombre de "prototética" a una lógica de proposiciones, conectivas de proposiciones, "functores" capaces de engendrar conectivas, etc. La prototética de Lesniewski es una de las tres partes en que se divide su sistema de lógica. Es la parte fundamental, en la cual se apoya la ontología (v.) y la mereología (v.). La prototética incluye una teoría de la deducción. Leśniewski ha fundado la prototética en un axioma que usa la coimplicación como única constante no definida del sistema. Del axioma fundamental de la prototética de Lesniewski se deriva la lógica de tautologías y contradicciones con las constantes de la negación, condicional, conjunción y disyunción.

PROUDHON (JOSEPH) 1809-1865), nacido en Besançon, quiso, como Fourier y Saint-Simon, hacer del pensamiento filosófico una norma para todos los actos humanos, dirigidos principalmente a una reorganización de la sociedad según principios de justicia. Igualmente alejado del individualismo atomista y del socialismo estatal, Proudhon concibió la justicia como una armonía universal, un principio general no sólo de los actos y pensamientos humanos, sino inclusive de las propias relaciones físicas. En nombre de la justicia es inadmisible todo dominio de un grupo humano sobre otro y por eso deben sustituirse las formas actuales de la relación económica y moral, que tienden a la destrucción del equilibrio esencial de la sociedad humana, por nuevas formas apoyadas en el mutualismo, entendido como una cooperación libre de las asociaciones y, por consiguiente, con la completa supresión del poder coercitivo del Estado. De esta manera queda abolida no solamente la coacción estatal, sino el absolutismo del individuo, que conduce necesariamente a la arbitrariedad y a la injusticia.

Obras: *Qu'est ce que la Propriété?,* 1840. — *De la créattion de l'ordre dans l'humanité, ou principes d'organisation politique,* 1843. — *Système des Contradictions économiques ou philosophie de la misère,* 1846 (véase la respuesta de Marx en la bibliografía sobre este último). — *La Révolution sociale,* 1852. — *Philosophie du Progrès,* 1853. — *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église,* 3 vols., 1852 (2ª edición, aumentada, 1860). Hay que mencionar asimismo las colaboraciones en las revistas fundadas por él: *Le Représentant du Peuple* (desde 1847), *Le Peuple* (desde 1848), La *Voix du Peuple* (desde 1848). Edición de correspondencia en 14 vols., 1875. — *Carnets.* Texto integral, con notas y aparato crítico por Pierre Haubtmann. Vol. I (1843-1845), 1961; Vol. II (1847-1848), 1961. — Edición de obras completas, 26 vols., 1867-1870. — Edición de *Oeuvres complètes,* con notas de Bougie y J.-L. Puech, e introducción extensa de Guy-Grand, 1922 y sigts. — La edición más reciente es la de Th. Ruyssen, Jules L.-

Puech y otros: 1946 y sigs. Hay trad. esp. de las obras capitales en varias ediciones. — Véase E. de Mirecourt, *Proudhon,* 1856. — Sainte-Beuve, *Proudhon, sa vie et sa correspondance,* 1872. — Putlitz, *Proudhon, sein Leben und seine positive Ideen,* 1881. — K. Diehl, *Proudhon, seine Lehre und sein Leben,* 3 vols., 1888-1896. — A. Desjardins, *Proudhon, sa vie, ses oeuvres et sa doctrine,* 2 vols., 1896. — Von Stockhausen, *Die Wertlehre Proudhons in neuer Darstellung,* 1898. — A. Mülberger, *Proudhon, Leben und Werke,* 1899. — E. Droz, *Proudhon,* 1909. — A. Berthod, *Proudhon et la propriété, un socialisme pour les paysans,* 1910. — Célestin Bougie, *La sociologie de Proudhon,* 1911. — A. G. Boulon, *Les idées solidaristes de Proudhon,* 1912. — Varios autores, *Proudhon et notre temps* (Paris, 1920). — Chen-Kui-Si, *La dialectique dans l'oeuvre de Proudhon,* 1936. — Armand Cuvillier, *Proudhon* (trad. esp., 1939). — L. Maury, *La pensée vivante de Proudhon,* 2 vols., 1942. — H. de Lubac, *Proudhon et le christianisme,* 1945. — A. Marc, *Proudhon,* 1947. — Peter Heintz, *Problemática de la autoridad en Proudhon,* 1963. — Biografías, D. Halévy, *La vie de Proudhon,* 1948. — G. Woodcock, *Pierre-Joseph Proudhon,* 1956.

PROTOTÉTICA. Véase LEŚNIEWSKI (S.), ONTOLOGÍA, TESIS.

PROTOTIPO. Véase PLATÓN, TIPO.

PROVIDENCIA. Véase DESTINO, DETERMINISMO, FATALISMO, OCASIONALISMO, PREDESTINACIÓN.

PROYECCIÓN SENTIMENTAL. Véase ENDOPATÍA, SIMPATÍA.

PROYECTO. La noción de proyecto ha adquirido importancia en varias filosofías contemporáneas. Tal sucede en Heidegger al introducir en *Sein und Zeit* el vocablo *Entwurf* (especialmente en la forma sincopada *Ent-wurf*). El proyecto no es aquí simplemente un plan, por la sencilla razón de que no se trata de planear, disponer o proyectar lo que se va a hacer. Se trata más bien de proyectarse a sí mismo, o, si se quiere, de "planearse a sí mismo". Por eso se puede hablar, para referirse al *Dasein* (VÉASE) de un "ser como proyecto". En otros términos, más que de vivir proyectando se trata de vivir como proyecto. El proyecto es, pues, una anticipación de sí mismo. El *Dasein* no es *una realidad proyectante;* es más bien *el* proyectarse. Por eso el *Dasein* proyecta en la medida que existe — lo que viene a ser lo mismo que decir que existe en la medida que proyecta. La proyección de sí mismo, esto es, el proyecto no es, sin embargo, para Heidegger, un vago anticiparse a sí mismo. El proyecto aparece dentro de lo que Heidegger llama la "comprensión" (VÉASE) (*Verstehen*), la cual es el original ser dado como una posibilidad o, mejor dicho, como un "poder ser" *(Seinkönnen).* El proyecto en este sentido es inclusive anterior a la posibilidad — cuando menos en tanto que "posibilidad vacía". En efecto, sólo porque hay proyecto hay posibilidades. En suma, el *Dasein* no elige en su proyecto entre lo que es dado, sino que se elige a sí mismo en su proyectarse.

La idea del proyecto en sentido no sólo existencial, sino también, y primariamente, "ontológico", se halla asimismo en Ortega y Gasset, especialmente en sus abundantes referencias a la vida como "programa vital" y como "el problema de sí misma". Hay en este respecto diferencias entre Heidegger y Ortega y Gasset en las que no podemos entrar aquí; digamos sólo que mientras Heidegger entiende el proyecto dentro del marco ya indicado de la "comprensión", Ortega lo entiende como manifestación de la "auto-decisión". Para Ortega, en efecto, la vida tiene que decidir a todo instante lo que va a ser y en este sentido hay grandes analogías entre las opiniones de Heidegger y Ortega. Pero, a diferencia de Heidegger, Ortega entiende este quehacer en que consiste la vida como algo más concreto: el proyecto como quehacer es "lo que hay que hacer" y éste está de algún modo condicionado por una situación concreta. No basta decir que en el proyecto uno se anticipa a sí mismo; hay que agregar *qué* sí mismo concretamente tiene que proyectarse. Además, Ortega indica repetidamente que "entre las *cosas* que se pueden hacer *con algo,* hay *una* que es *la que hay que hacer".* Así, el proyecto no es, por así decirlo, "hacer cualquier cosa mientras uno se haga a sí mismo", porque uno no se hace a sí mismo haciendo cualquier cosa, sino justamente la que hay que hacer.

Mucho más similar a la idea heideggeriana de *Entwurf* es la idea sartriana de *projet* (o *pro-jet*). Para Jean-Paul Sartre, hay un "proyecto inicial" que está constantemente abierto a toda modificación, de modo que se trata, en rigor, de un proyecto que es siempre, por decirlo así, "pre-proyecto". El proyecto no está nunca constituido, porque si tal ocurriera dejaría de ser proyecto; el proyecto es tal sólo porque es conciencia de libertad absoluta.

Los vocablos 'proyectar' y 'proyección' han sido empleados asimismo en sentido lógico y epistemológico, especialmente al analizarse los llamados "términos disposicionales". Nos hemos referido a estos sentidos en los artículos DISPOSICIÓN, DISPOSICIONAL, e INDUCCIÓN.

Para la proyección de sí mismo en otro o en otra cosa, véase ENDOPATÍA, INTROYECCIÓN.

PRUEBA. En el artículo sobre la demostración (VÉASE) nos hemos referido de un modo general a las varias definiciones y doctrinas sustentadas acerca de dicho concepto. Hemos excluido, empero, los problemas que presenta la demostración lógica y matemática de acuerdo con los trabajos realizados al respecto durante los últimos decenios. Procederemos ahora a referirnos a ellos al analizar el significado del término 'prueba'.

Los trabajos en cuestión tienen de común el rehuir todo psicologismo en el problema de la prueba. Ya Husserl, en su intento de purificar la lógica de toda implicación realista o psicológica, había señalado que solamente puede hablarse de demostración (o prueba) cuando hay deducción intelectiva o posiblemente intelectiva. La demostración se distingue así, a su entender, de la mostración en la cual se señala o apunta simplemente, mientras que la demostración va siempre acompañada de intelección (*Einsicht*) o "evidencia apodíctica". No obstante, hay todavía en la tesis de Husserl ambigüedades (por ejemplo, las derivadas del uso del vocablo 'intelección') que es necesario evitar en una teoría rigurosa de la prueba. Nos referiremos a esta última teoría en dos sentidos: el lógico y el metalógico.

En lógica se llama prueba al proceso mediante el cual se establece que la conclusión se sigue de las premisas. Algunos autores incluyen en el significado de 'prueba' la *derivación* puramente formal que se llama *deducción;* otros restringen el significa-

do a la demostración de la corrección de la conclusión. Con el fin de efectuar una prueba en cualquiera de los sentidos apuntados es necesario utilizar ciertas reglas de inferencia. En ningún caso la prueba se basa en una "intuición" de la verdad de una proposición. Es usual en la lógica proceder a la derivación de unas fórmulas a partir de otras mediante el uso de reglas de inferencia y/o tautologías. El proceso de la prueba es formalizado en el cálculo lógico (véase CÁLCULO).

En metalógica, la prueba es una noción introducida con el fin de definir el concepto de teorema. Una definición efectiva de la locución 'x es una prueba en C' (donde 'C' designa un cálculo abstracto) es: 'x es una secuencia de fórmulas bien formadas cada una de las cuales es un axioma de C o se sigue de uno o más miembros previos de dicha secuencia mediante aplicación de una regla de inferencia de C'. Con ello resulta que un teorema puede definirse como la última fórmula bien formada de una prueba en un cálculo dado. Un problema capital en un cálculo es el de si una fórmula dada puede ser o no probada como un teorema. El problema de la prueba está, pues, intimamente relacionado con los conceptos capitales de la sintaxis de un cálculo — los conceptos según los cuales se dice que un cálculo es o no consistente (v.), completo (v.) y decidible (v.). En la teoría de la prueba *(Beweistheorie)* de Hilbert, que equivale propiamente a la metamatemática, son estudiados todos los conceptos anteriores, pero el fundamental es el de la prueba de consistencia de los sistemas logísticos.

Ch. Perelman, P. Bernays, A. Tarski *et al.*, artículos sobre el problema de la prueba ("Theorie de la preuve") en *Revue Internationale de Philosophie*, Nº 27-28, Fasc. 1 y 2. — Stig Kanger, *Probability in Logic*, 1957 [Univ. Acta. Stockholm Studies in Philosophy, 1]. — Badi Kasm, *L'idée de preuve en métaphysique*, 1959, especialmente Caps. IV-VII. — Véanse asimismo bibliografías de RAZONAMIENTO y RETÓRICA.

PRZYWARA (ERICH) nac. (1889) en Kattowitz, profesor de teología en la Universidad de Munich, ha elaborado sobre todo la filosofía de la religión, tanto en el sentido de un análisis del elemento religioso dentro del pensar filosófico como en el de un análisis de lo filosófico en la dogmática. En este respecto, la filosofía y la teología no constituyen, según Przywara, dos campos enteramente separados, sino, por el contrario, estrechamente unidos y aun continuos. Ahora bien, la religión ofrece, a su vez, el problema de la doble constitución, objetiva y subjetiva, de sus verdades. Aunque estas verdades no sean verdades separadas, la investigación de ellas tiene que efectuarse metódicamente como algo distinto. Así, la filosofía de la religión no puede eludir el material histórico que, al mismo tiempo, está basado en una consideración teórica y estrechamente vinculada con la constitución de la conciencia pero en modo alguno dependiente de la conciencia y, por lo tanto, relativa a los momentos históricos del desenvolvimiento de ella. La investigación de Przywara sobre el problema de la analogía del ser contribuye, por lo demás, a afianzar las mentadas concepciones. La analogía del ser equivale a la afirmación de los grados de la realidad, pero no sólo en el sentido de que el ser se diga de muchos modos, sino también en el sentido de que algunos de estos modos salen fuera del campo de lo meramente fáctico, para ascender hacia el reino de lo significativo. Este último es precisamente aquel en que se verifica el punto de unión del conocimiento de lo simplemente real con el del acceso a lo supra-real, es decir, a lo divino.

Obras principales: *Religionsbegründung: Max Scheler-J. H. Newman*, 1923 *(Fundamentación de la religión: M. Sch.-J. H. N.).* — *Gottgeheimnis der Welt*, 1923 *(Secreto divino del mundo).* — *Das Geheimnis Kierkegaards*, 1929 *(El secreto de K.).* — *Rinden der Gegenwart*, 2 vols., 1929 *(Luchas del presente).* — *Kant heute*, 1930 *(Kant en la actualidad).* — *Newman Synthesis*, 1931. — *Analogia entis*, 1932. — *Christliche Existenz*, 1934 *(Existencia cristiana).* — *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*, 1934 (trad. esp.: S. *Agustín. Trayectoria de su genio. Contextura de su espíritu*, 1949). — *Deus semper maior. Theologie der Exerzitien*, I, 1938; II, 1939; III, 1940 (*Dios siempre es más grande. Teología de los Ejercicios de* San *Ignacio de Loyola).* — *Crucis mysterium*, 1939. — *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen*, 1952 *(H. El hombre ayer y mañana).* — *Summula. Was ist Gott?*, 1953 (S. *¿Qué es Dios?*). — *Christentum gemäss Johannes*, 1954 *(El cristianismo según* S. *Juan).* — *Alter und Neuer Bund, Theologie der Stunde*, 1956. — *Mensch. Typologische Anthropologie*, 2 vols., 1959-1962. — Véase G. Copers, *De analogieleer van E. Przywara*, 1952.

PSELLOS (MIGUEL) (1018-1078) nació según algunos en Nicomedia, y según otros en Constantinopla. Psello enseñó en la Academia de Constantinopla, siendo el pensador "más universal" en lo que hemos llamado la tercera época de la filosofía bizantina (VÉASE). Entusiasta de la cultura helénica, tanto en su aspecto filosófico como literario y científico, Psellos se esforzó por mostrar que esta cultura fue dondequiera la preparación para el cristianismo. Maestro durante largos años en la Universidad de Constantinopla, Psellos divulgó y sistematizó, verbalmente y por escrito, todas las ciencias de su tiempo: filosofía, teología, retórica, gramática, matemáticas. Su helenismo y su constante oposición al "asiatismo" (a las supersticiones, a la taumaturgia, a la demonología, a cuanto consideraba como una manifestación de "caldeísmo") suscitaron en su tiempo gran oposición, pero a la vez crearon en torno suyo un amplio e intenso movimiento cultural, de índole humanista, que en cierto modo preparó el Renacimiento italiano. En lo que toca a la filosofía, Psellos fue, ante todo, un platónico o, mejor dicho, un neoplatónico; en este movimiento veía, en efecto, el resumen y la culminación de todo el pensamiento helénico clásico. Pero el platonismo de Psellos era ante todo un eclecticismo: ideas aristotélicas y estoicas se fundían en un vasto intento de síntesis que procuraba destacar la variedad y riqueza de los elementos componentes más bien que reducirlos a unidad esquemática. Su interés por la retórica no contribuía menos a esas inclinaciones eclécticas, que incluían, por supuesto, los Padres griegos y los temas capitales de la teología. En rigor, el eclecticismo de Psellos puede explicar ciertas sorprendentes "contradicciones" en su obra: crítico acerbo de Proclo, era a la vez gran admirador y seguidor del filósofo; adversario de la teurgia, no se oponía al misterio revelado por ciertas interpretaciones alegóricas; ra-

cionalista casi implacable, veía en la razón el trampolín para una expansión de la inteligencia de índole más mística que racional; consagrado a la acción social y política, predicaba la contemplación; admirador de la impasibilidad, aspiraba intensamente a la agitación y al movimiento. Esta variedad puede explicarse, sin embargo, por su intención de constituir una filosofía teológica —una filosofía primera— que al tiempo que destacaba la sistematización jerárquica de tipo pseudo-dionisiano, introducía en ella el dinamismo, en particular el dinamismo del alma, ansiosa a la vez de diversidad y de unificación por medio del esfuerzo intelectual.

Entre los escritos filosóficamente importantes de Miguel Psellos figuran: *De las propiedades de las piedras preciosas* (ed. X. A. Σιδερίδου, 1928). — *De la operación de los demonios* (hay trad. francesa en *Revue des Études grecques*, XXXIII [1920], 56-95). — *Nociones comunes.* — *Soluciones breves de problemas físicos.* — *Epístola sobre la Crisopea* (ed. con otros textos por J. Bidez, 1928). — Edición de obras en Migne, P. G. CXXII, 477-1106. Ediciones de otros textos: *Michaelis Pselli scripta minora magnam partem ad hunc inédita*, 1936, por F. Furtz y E. Drexl. — K. N. Sathas, Μεσαιωνική βιβλιοθήκη, IV (1874) y V (1875). — Correspondencia, por A. Papadopulos-Kerameus, 1908. — Véase: Introducción de L. Allatius a la ed. citada de Mime (490-536). — C. Prantl, *Michael Psellos und Petrus Hispanus, eine Rechtfertigung*, 1867 (y *Gesch. der Logik*, II, 2). — J. Drăseke, "Zu Michael Psellos", *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, XXXII (1899), 303-330. — Ch. Zervos, *Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle. Michel Psellos*, 1920 [con bibliografía en págs. 24-42]. — E. Rambaud, *Lexique choisi de Psellos*, 1920. — Id., íd., *Étude de la langue et du style de Psellos*, 1920. — Id., íd., *Introduction dans la Chronographie de Psellos*, 1926. — K. Svoboda, *La démonologie de M. Psellos*, 1927. — D. K. Karathanasis, *Sprichwörter des Altertums in den rhetorischen Schriften des M. P.*, 1936 (Dis.). — Linos Benakis, "Ein unedierter Kommentar zur *Physik* des Aristoteles von Michael Psellos", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XLIII (1961), 215-38. — Id., íd., "Studien zu den Aristoteleskommentaren des Michael Psellos. II. Aristotelische Begriffe Physis, Materie, Form nach Michael Psellos", *ibid.*, XLIV (1962), 33-66.

PSEUDO-DIONISIO. Véase DIONISIO.

PSEUDO-GROSSETESTE es el nombre que suele darse a una *Summa philosophiae* procedente del siglo XIII y que durante algún tiempo se había creído escrita por Roberto Grosseteste. Se trata de una serie de estudios en los que se exponen los temas capitales de la filosofía de la época, con amplia referencia al pasado filosófico y teológico y con un amplio espíritu de síntesis en el cual entran Platón, Aristóteles, los Padres de la Iglesia, doctores y escritores eclesiásticos, los filósofos árabes y algunos de los autores más recientes, tales como Alejandro de Hales, Alberto el Grande, Juan de Salisbury y otros. El primero de los estudios de dicha serie contiene una especie de historia del anterior pensamiento filosófico y teológico; el segundo trata de la verdad; el tercero, de la ciencia; el cuarto, de la materia y la forma; el quinto, de la esencia y la existencia; el sexto, séptimo, octavo, noveno, décimo y undécimo, de las ideas, inteligencias, el alma y diferentes tipos de substancias; el duodécimo y décimo tercero, de las almas sensitiva y vegetativa y el resto hasta el décimo noveno, de diversos temas de cosmología y filosofía natural. El espíritu de la *Summa* es, en gran medida, ecléctico, pero en todos los casos las verdades filosóficas se consideran basadas en las verdades reveladas y en las ideas de los teósofos (autores inspirados) y teólogos (que han comentado a los teósofos y que se hallan distribuidos en una jerarquía, comenzando por autores como San Agustín, San Jerónimo, San Atanasio, el Pseudo-Dionisio, siguiendo por autores como San Juan Damasceno, San Anselmo, San Bernardo, Ricardo de Sun Victor y terminando por otros como Pedro Lombardo, Gilberto de la Porree, Guillermo de Auxerre y diversos sentenciarios y sumistas). Entre las tesis más propiamente filosóficas de la *Summa* se encuentra la doctrina de la composición universal hilemórfica de todas las entidades creadas, la distinción racional entre la existencia y la esencia o aquello por lo cual hay existencia, la afirmación de la existencia de las ideas en el pensamiento divino como modelos creadores de las cosas naturales, y la afirmación de una materia primera inéligible.

Edición de la Summa *philosophiae* por L. Baur en su edición de las obras de Roberto Grosseteste, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste*, 1912 [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, IX]. Baur ha mostrado que la *Summa* no procede de dicho autor. — Véase C. K. McKeon, *A Study of the Summa Philosophiae of the Pseudo-Grosseteste*, 1948.

PSEUDO-LONGINO. Durante mucho tiempo se atribuyó a Longino (VÉASE) un tratado titulado περὶ ὕψους, *Sobre lo sublime*, a cuyo contenido nos hemos referido en el artículo SUBLIME. Se ha demostrado, sin embargo, que dicho tratado no procede del citado Longino, razón por la cual es frecuentemente llamado "el Pseudo-Longino", a semejanza del Pseudo-Grosseteste, del Pseudo-Macario y del Pseudo-Plutarco (VÉANSE). A veces se da también al tratado en cuestión el nombre de "el anónimo *Sobre lo sublime*". Su autor parece haber sido un maestro de retórica de origen griego que parece haber tenido como propósito principal el tomar una posición en la disputa entre dos escuelas de retórica: la de los discípulos de Apolodoro de Pérgamo, que consideraban la retórica como una ciencia, y la de los discípulos de Teodoro de Gadara, que consideraban la retórica como un arte y, como tal, una actividad en muchos respectos creadora. El autor de *Sobre lo sublime* parece haber intentado defender en su tratado las opiniones de la escuela de Teodoro de Gadara.

Ediciones del Pseudo-Longino *(De sublimitate)*: A. O. Prickard, 1906; O. Jahn, rev. por Jahn-Vahlen, 4ª ed., 1910; W. Rhys Roberts, 1899, 2ª ed., 1935; T. G. Tucker, 1935; R. von Scheliha, 1938; H. Labègue, 1939. — Véase también la bibliografía de SUBLIME; además H. Mutschmann, *Tendenz, Aufbau und Quellen der Schrift vom Erhabenen*, 1913.

PSEUDO-MACARIO. Durante un tiempo se atribuyeron al llamado Macario el Egipcio († 395) una serie de "Homilías espirituales", Ὁμιλία πνευματικαί, que fueron redactadas varios decenios después de su muerte. El interés que tienen estas *Homilías* consiste en que, aunque escritas por un cristiano, se defienden en ellas tesis materialistas o, mejor dicho, corporalistas indudablemente procedentes de la física estoica. Para el autor

de las *Homilías* el alma es corporal, bien que la materia de que está hecha sea una materia mucho más fina y sutil que la de otros cuerpos. También son, a su entender, corporales los ángeles. Únicamente Dios es puro espíritu — un espíritu del cual, por lo demás, el alma es considerada como su imagen. Aunque al parecer contradictoria con la tesis de la corporalidad, la teoría de la imagen es fundamental en el autor de las *Homilías*, pues la pérdida y la recuperación de la imagen (o semejanza divina) constituye el fondo de su mística y de su moral.

Según algunos comentaristas, las *Homilías* del Pseudo-Macario tienen origen mesaliano; otros, en cambio (como W. Jaeger), lo niegan.

Las *Homilias* fueron publicadas primero por Johannes Picus (1559); luego, por H. J. Floss (reproducción en Migne, *P. G.* XXXIV, 449-822). 7 Homilías más descubiertas por G. L. Marriot fueron publicadas en 1918: *Macan anécdota. Seven Unpublished Homilies of Macarius* [Harvard Theological Studies, 5].

Véase: J. Stoffels, *Die mystische Theologie Makarius des Aegypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik*, 1908. — J. Stigmayr, varios artículos, de los que destacamos: "Makarius der Grosse im Lichte der kirchlichen Tradition", *Theologie und Glaube*, III (1911), 274-88, y "Pseudo-Makarius und die Aftermystik der Messalianer", *Zeitschrift für katholische Theologie*, XLIX (1925), 244-60. — G. L. Marriot, "The Homélies of Macarius", *Journal of Theological Studies*, XXII (1921), 259-62. — W. Strothman, *Die arabische Makariustradition*, 1934 (Dis.). — A. Kemmer, *Charisma Maximum*, 1938. — W. Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, 1954, especialmente págs. 208-30.

PSEUDO-PLUTARCO. Varias obras antiguamente atribuidas a Plutarco (VÉASE) son hoy consideradas apócrifas. La expresión "Pseudo-Plutarco" designa el conjunto de tales obras. Más específicamente se llama "Pseudo-Plutarco" al *Epitome* doxográfico (véase DOXÓGRAFOS) cuyo título completo es περὶ τῶν ἀρεσκόντων φιλοσόφοις φυσικῶν δογμάτων, y que suele citarse con el nombre de *Placita philosophorum* del Pseudo-Plutarco. Esta colección de "preceptos" u "opiniones" está basada en la compilación de Aecio (VÉASE) o *Aetii Placita.*

Véase el *Plutarchi Epitome* en Hermann Diels, *Doxographi graeci*, 1879; editio iterata, 1929.

PSICOANÁLISIS es la dirección psiquiátrica y psicoterapéutica fundada por Sigmund Freud (VÉASE). El psicoanálisis surgió ante todo como un método para la determinación de las causas de las neurosis y para la adopción de los medios apropiados para la curación de las mismas. El supuesto fundamental del psicoanálisis consiste en la afirmación de un inconsciente al cual son desalojados los complejos psíquicos "desagradables" o "irresistibles" en virtud de una "censura" que la conciencia ejerce. Cuando la censura no consigue una eliminación prácticamente completa mediante un arrinconamiento de los complejos a las profundidades del inconsciente, estos complejos resurgen desde la zona subconsciente y determinan muchos actos de la vida consciente que un análisis superficial deja incomprendidos. Los errores, las equivocaciones, las torpezas, toda una serie innumerable de actos de la vida cotidiana cobran un sentido como símbolos de complejos que, convenientemente disfrazados, invaden la conciencia. La vida psíquica consciente está formada en una gran parte, según el psicoanálisis, por la trama de los complejos desalojados y nuevamente surgidos. El método para la determinación de las causas de las perturbaciones psíquicas consiste en averiguar, a través de la interrogación y de la interpretación de los gestos, signos y símbolos, con inclusión de los sueños, la verdadera cualidad de los complejos, aquello que el propio enfermo desconoce porque es rechazado continuamente por su conciencia. El medio para la curación radica en la presentación a la conciencia del enfermo de la causa verdadera de los trastornos, más allá de toda censura: la catarsis. Los complejos son desalojados definitivamente sólo cuando la conciencia puede resistir su visión sin intervención de la censura, es decir, sin que sean nuevamente desalojados hacia la subconsciencia y lo inconsciente. Sin embargo, el estadio metódico del psicoanálisis se desarrolló hasta alcanzar una fase, por así decirlo, metafísica, en la que no se trataba ya de un método y un medio terapéuticos, sino de una interpretación general de la vida psíquica y, con ello, de una concepción general del hombre y de toda actividad humana. Esta interpretación total fue posible mediante la suposición del factor sexual como factor predominante de toda la vida. La fusión de lo inconsciente con lo sexual condujo a Freud a una interpretación no sólo de las perturbaciones, sino también de las sublimaciones, esto es, de lo que, en opinión del psicoanálisis, constituye la vida espiritual del hombre. Los complejos desalojados, complejos cuya índole sexual es continuamente subrayada en la doctrina psicoanalítica, pueden dar lugar, ante todo, a las perturbaciones; luego, a los actos espirituales elevados, concebidos como sublimaciones, como represiones y negaciones de lo inferior; finalmente, a su eliminación por la contemplación de los mismos en la conciencia. El psicoanálisis ha pasado de este modo a una interpretación general de los productos culturales, a una teoría completa del hombre, de la historia y de la cultura. Y, finalmente, la pretensión totalista de la interpretación psicoanalítica ha convertido el psicoanálisis, a veces más allá de las intenciones de su autor, en una verdadera concepción del mundo y en una técnica universal de dominio de) hombre y de la Naturaleza.

Observemos, empero, que la hipótesis de que el factor sexual ("libido") es el factor predominante fue progresivamente abandonada por Freud, el cual hizo intervenir otros factores —tales como el "impulso a la destrucción"— situados "más allá del principio del placer". Además, el hecho de que el psicoanálisis freudiano se convirtiera en una concepción general no significa que dejaran de distinguirse en él varios aspectos, entre los cuales sobresalen tres: (a) el psicoanálisis como terapéutica psicológica; (b) como método de investigación psicológica, y (c) como conjunto de hipótesis psicológicas.

La escuela de Freud ha dado lugar a otras dos corrientes que se han desviado progresivamente de su maestro, no sin reconocer, aun combatiéndola, su procedencia del tronco común: la escuela del vienes Alfred Adler y la llamada escuela de Zürich de Carl Gustav Jung. Nos hemos referido a estas dos escuelas en los artículos dedicados a dichos psicólogos.

Uno de los aspectos más destaca-

dos del psicoanálisis en los últimos años es el llamado *psicoanálisis de grupo* o *psicoterapia colectiva.* El más destacado iniciador y propulsor de ella es J. L. Moreno, el cual ha propuesto, entre otros proyectos revolucionarios en *psicología* y *psiquiatría*, la sociometría (o medida de relaciones y encadenamientos de grupos humanos) y el psicodrama (o sociodrama). Este último consiste fundamentalmente en hacer que los grupos humanos que se reúnen en un recinto teatral den rienda suelta a su espontaneidad (la cual es, según Moreno, "el ámbito de sí mismo") no solamente por medio de una verbalización individual —como ocurre en la terapéutica psicoanalítica al uso—, sino también —y sobre todo— por medio de la actuación *(acting out).* Es quizá injusto incluir la referencia a estas investigaciones psicoterapéuticas y socioterapéuticas de Moreno en un artículo sobre el psicoanálisis dado que el mencionado autor se ha manifestado violentamente contra esta tendencia ya desde su ruptura con Freud, cuando era alumno suyo en Viena. Sin embargo, es un hecho que no obstante el rechazo por Moreno de los esquemas freudianos, la psicoterapia colectiva puede entenderse mejor cuando la colocamos en el marco del movimiento iniciado por los psicoanalistas. Por eso hacemos referencia aquí a dichas ideas. Advertiremos, además, que la idea del "teatro colectivo" está ligada, en la mente de Moreno, a varias ideas "metafísicas"; la principal de ellas parece ser la concepción de que los grupos humanos desempeñan en la vida un papel de índole teatral. En último término, el teatro terapéutico no es sino la reproducción —y aun exacerbación— consciente y planeada del "teatro del mundo".

Además de los tipos de psicoanálisis mencionados arriba se ha hablado también de un "psicoanálisis existencial", desarrollado, entre otros, por Ludwig Binswanger (v.), Viktor von Gebsattel, Erwin W. Strauss, Eugène Minkowski, Rollo May. Binswanger lo ha definido del siguiente modo: "Entendemos por 'psicoanálisis existencial' una forma antropológica de investigación científica, esto es, una forma encaminada a aprehender la esencia del ser humano. Su nombre y fundamentación filosófica se derivan del análisis existenciario de Heidegger. Aunque no se haya reconocido debidamente, Heidegger tiene el mérito de haber descubierto una de las estructuras fundamentales de la existencia y de haberla descrito en sus partes esenciales, esto es, la estructura del estar-en-el-mundo" *(op. cit.* en bibliografía, pág. 191). En el artículo sobre Binswanger nos hemos extendido algo más sobre las ideas de este autor acerca del psicoanálisis existencial. Agregaremos aquí que mientras algunos de los psicoanalistas existenciales destacan los fundamentos ontológicos de su disciplina, otros están más atentos a los temas de una "antropología fenomenológica". Ambos grupos insisten, sin embargo, en que se trata de una ciencia empírica y de una terapéutica, no de una especulación filosófica. Los psicoanalistas existenciales arguyen contra los psicoanalistas "ortodoxos" que aun cuando éstos pretenden no basarse en previos fundamentos filosóficos, lo cierto es que la mayor parte de sus análisis se apoyan en una concepción naturalista del ser humano y usan esquemas procedentes de las ciencias naturales (por ejemplo, el esquema de la explicación causal).

Nos referiremos ahora brevemente a otras dos formas de "psicoanálisis" (o llamado tal): el "psicoanálisis existencial", de Jean-Paul Sartre (distinto del anteriormente reseñado, aunque, en el fondo, más cercano a él que el psicoanálisis hoy día llamado "clásico") y el "psicoanálisis intelectual" del "último Wittgenstein" (o que algunos han atribuido al "último Wittgenstein") o, en todo caso, de algunos "neo-wittgensteinianos".

Según Sartre, el psicoanálisis existencial tiene por misión "descifrar" (es decir, "saber interrogar") los comportamientos, tendencias e inclinaciones de los seres humanos. Ello se lleva a cabo según el "método" del "psicoanálisis existencial". "El *principio* de este psicoanálisis —escribe Sartre— es que el hombre es una totalidad y no una colección; que, por tanto, se expresa entero en la más insignificante y superficial de sus conductas." "La finalidad del psicoanálisis es *descifrar* los comportamientos empíricos del hombre." Sartre indica que el punto de partida de su análisis existencial es la experiencia, y que su punto de apoyo es "la comprensión preontológica y fundamental que posee el hombre de la persona humana". En cuanto al método, es un método comparativo. Mientras el psicoanálisis empírico (o "clásico") trata de determinar "el complejo", el psicoanálisis existencial trata de determinar "la elección (*choix*) original". Hay ciertas analogías entre los dos "psicoanálisis". Pero hay discrepancias fundamentales entre ellos. La principal puede anunciarse como sigue: el psicoanálisis clásico "ha decidido acerca de su [elemento] irreductible en vez de dejarlo que se manifieste por sí mismo en una intuición evidente. La *libido* o la voluntad de poder constituyen, en efecto, un residuo psicobiológico que no es por sí mismo claro, y que no nos parece que *deba ser* el fin irreductible de la investigación". El psicoanálisis existencial puede, así, definirse como "un método destinado a poner de relieve, en forma rigurosamente objetiva, la elección subjetiva por la cual cada persona se hace persona, es decir, se hace anunciar a sí misma lo que es".

Lo que hemos llamado el "psicoanálisis intelectual" de Wittgenstein, o cuando menos de algunos wittgensteinianos, puede ser considerado como una consecuencia marginal, o una interpretación marginal, del pensamiento del "último Wittgenstein" —interpretación que Wittgenstein, por lo demás, rechazó—, pero tiene un cierto interés por haber dado lugar a una serie de comentarios en torno a lo que se ha llamado también "positivismo terapéutico". El punto de partida de tal "psicoanálisis" es el examen del lenguaje ordinario. De este examen resulta, entre otras cosas, que toda cuestión de tipo "general" emerge únicamente como resultado de una falsa analogía debida a algún "complejo" subjetivo enmascarado bajo la forma de un "problema". Pero entonces la misión de la "filosofía" —o, mejor dicho, la misión del "filósofo"— no será *resolver* problemas generales, sino, por el contrario, *disolverlos.* La actividad filosófica no se dirigirá, por lo tanto, a un grupo, sino a cada persona; será una psicoterapia en el curso de la cual se intentará "descargar" al "paciente" de sus "preocupaciones" manifestadas bajo la forma de los problemas generales. Como dice Max Black, "así concebida, la actividad filosófica

aparece más bajo el aspecto de un tratamiento psicoanalítico que bajo la forma de una investigación científica". El análisis demostrará, pues, al supuesto "paciente" que su preocupación carecía de sentido y que le es necesario "liberarse" de tales problemas para poder seguir ejerciendo su actividad en la vida. Así, no se tratará ya para Wittgenstein —como aún ocurría en la primera fase de su pensamiento— de distribuir las cuestiones filosóficas en problemas empíricos o problemas verbales; se tratará más bien de una fragmentación, pulverización y disolución de las cuestiones por medio de un análisis que será, de rigor, un psicoanálisis, una psicoterapia, una "curación intelectual".

Las obras de Freud *(Psicopatología de la vida cotidiana; El chiste y sus relaciones con el inconsciente; Introducción al psicoanálisis; La interpretación de los sueños; Tótem y Tabú; Psicología de las masas y análisis del yo; La histeria; Inhibición, síntoma y angustia; Psicología de la vida erótica; El porvenir de las religiones; Historiales clínicos,* etc.) han sido traducidas al español por L. López Ballesteros y publicadas en 18 vols. 1922-1934, reimp., 22 vols., 1948-1956. La más reciente y completa edición es la realizada en Londres: *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet,* 1940 y siguientes, a cargo de Anna Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris, O. Isakower (I. *Studien über Hysterie. Frühe Schriften zur Neurosenlehre.* — II/III. *Die Traumdeutung. Ueber den Traum.* — IV. *Zur Psychopathologie des Alltagslebens.* — V. *Arbeiten aus den Jahren 1904-1905.* — VI. *Der Witz.* — VII. *Arbeiten aus den Jahren 1906-1909.* — VIII. *Arbeiten aus den Jahren 1909-1913.* — IX. *Totem und Tabu.*—X. *Arbeiten aus den Jahren 1913-1917.* — X. *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse.* XII. *Arbeiten aus den Jahren 1917-1920.* — XIII. *Jenseits des Lustprinzips.-Massenspsychologie und Ich-Analyse. Das Ich und das Es.* — XIV. *Arbeiten aus den Jahren 1925-1932.* — XV. *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse.* — XVI. *Arbeiten aus den Jahren 1925-1932.* — XVII. *Schriften aus dem Nachlass.* — XVIII. *Index der Bände I-XVII*).— Las obras de Adler y Jung han sido indicadas en los correspondientes artículos. — Mucha información sobre el psicoanálisis se hallará en las revistas: *Imago. Zeitschrift für die Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften, Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse;* el *International Journal of Psychoanalysis;* la *Revista de Psicoanálisis* (editada por la Asociación Psicoanalítica Argentina, desde 1946), y *La Psychanalyse, Recherche et enseignement freudiens* (de la Société Française de Psychanalyse, desde 1956). — Sobre el psicoanálisis en general y la doctrina de Freud en particular véase: Oskar Pfister, *Die psychoanalytische Methode,* 1921. (Del mismo autor: *El psicoanálisis y la educación,* t. e. 1932). — C. Häberlin, *Fundamentos de psicoanálisis* (trad. esp., 1926). — P. Federn y H. Meng, Das *psychoanalytische Volksbuch,* 2ª edición, 1928 (trad. esp.: EZ *psicoanálisis y la vida moderna,* 1933). — Vários autores, *Krisis der Psychoanalyse,* ed. H. Prinzhorn y K. Mittenzwey, I, 1928. — J. de la Vaissière, S. J., *La théorie psychoanalytique de Freud (Archives de Philosophie,* vol. III, cuad. i), 1930 (con abundante bibliografía hasta 1930). — Ernst Schneider, EZ *psicoanálisis y la pedagogía* (trad. esp., 1932). — Maria Dorer, *Historische Grundlagen der Psychoanalyse,* 1932. — Emilio Mira López, *El psicoanálisis,* 2ª edición, 1936. — Juan José López Ibor, *Lo vivo y lo muerto del psicoanálisis,* 1936. — A. Szalai, *Philosophische Grundprobleme der psychoanalytischen Psychologie. Eine dialektische Studie,* 1936. — Jacques Maritain, *Freudismo y psicoanálisis* (trad. esp. en el volumen *Metafísica de Bergson. Freudismo y psicoanálisis,* 1939). — Charles Baudouin, *La psychanalyse,* 1939 (trad. esp.: EZ *psicoanálisis,* 1947). — Karen Hornev, *New Ways in Psycho-Analysis,* 1939. — Roland Baldiez, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne,* 2 vols., reimp., 1948 (trad. esp.: *El método psicoanalítico u la doctrina freudiana,* 1948). — Hubert Benoit, *Métaphysique et Psychoanalyse. Essais sur le problème de la réalisation de l'homme,* 1949. — R. Bastide, *Sociologie et psychanalyse,* 1950.—W. Hollitscher, *Psicoanálisis y sociología* (trad. esp., 1951).—R. Dalbiez, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne,* 2 vols., 1949. — J. J. López Ibor, *La agonía del psicoanálisis,* 1951. — C. L. Musatti, *Trattato di psicoanalisi,* 2 vols., 1950. — M. Victoria. *¿Qué es el psicoanálisis?,* 1953. — Ruth L. Monroe, *Schools of Psychoanalytic Thought,* 1955 (principalmente sobre el freudismo, pero también sobre las escuelas de A. Adler, Erich Fromm, Otto Rank, C. G. Jung, H. S. Sullivan y otros). — J. Nuttin, *Psychonalyse et conception spiritualiste de l'homme,* 1955, 3ª ed., 1962 (trad. esp.: *Psicoanálisis y concepción espiritualista del hombre,* 1956). — E. Glover, *Technique of Psychoanalysis,* 1955. — B. F. Skinner, "Critique of Psychoanalytic Concepts and Théories" y A. Ellis, 'An Operational Reformulation of Some of the Basic Principles of Psychoanalysis", en *The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis.* 1956, ed. H. Feigl y M. Scriven [Minnesota Studies in the Philosophy of Science, 1]. — S. Nacht, ed., *Psychanalyse d'aujourd'hui,* 2 vols., 1956. — Sidney Hook, ed., *Psychoanalysis, Scientific Method, and Philosophy,* 1959. — D. Rapaport, *Die Struktur der psychoanalytischen Theorie,* 1961. — M. Scriven, "The Frontiers of Psychology, Psychoanalysis, and Parapsychology", en *Frontiers of Science and Philosophy,* 1963, ed. R. G. Colodny [University of Pittsburgh Program in the Philosophy of Science, 1]. — Algunas de las obras de J. L. Moreno son: *Das Testament des Vaters,* 1920. — *The Wordsof the Father,* 1941. — *Group Therapy. A Symposium,* 1946. — *The Théâtre of Spontaneity.* 194T. —*The Psychodrama of God,* 1947.— *Foundations of Sociometry,* 1953. En trad. esp.: *Sociometría y psicodrama,* 1954. — Sobre el "psicoanálisis de grupo": B. B. Wassell, *Group Psychoanalysis,* 1959.

Sobre psicoanálisis existencial en el sentido de Binswanger y otros autores: Rollo May, Ernest Angel, H. F. Ellenberger, eds., *Existence. A New Dimension in Psychiatry and Psychology,* 1958 [la cita de Binswanger en el texto procede de este volumen]. — Hendrik M. Ruitenberg, ed.. *Psychoanalisis and Existencial Philosophy,* nueva ed., 1962. — M. Boss. *Psicoanálisis u analítica existencial* (trad. esp., 1958).

Para el psicoanálisis existencial principalmente en el sentido de Sartre: Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant,* 1943 (trad. esp.: *El ser y la nada,* 1950) [las citas del texto proceden de esta obra, págs. 567-8 y 659-61. — Alfred Stern, *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista,* 1950, 2ª ed.. 1962.

Para el "psicoanálisis intelectual", véase WITTGENSTEIN (Ludwig).

PSICOFISTCA. Véase Fechner (G. Th), PSICOLOGÍA, Weber-Fechner (LEY de).

PSICOLOGÍA. El término 'psicología' fué usado por vez primera como título de una obra por R. Goclenius en su Ψυκολογία *hoc est de hominis perfectione, animo, et in primis ortu hujus, commentationes et dispu-*

tationes, quorundam Theologorum Philosophorum nostrae aetatis, quos proxime sequens praefationem pagina ostendit (Marpuirgi [Marburgo], 1590). Literalmente designa la ciencia del alma (ψυχή), el estudio del alma como forma y principio del cuerpo. La psicología es entonces, en cuanto psicología racional, una parte de la metafísica especial, junto con la cosmología y la teología racionales. Sin embargo, esta significación clásica de la psicología ha ido retrocediendo poco a poco como consecuencia de la exigencia de un estudio empírico del alma, y, en última instancia, de los hechos y fenómenos psíquicos en cuanto tales, prescindiendo de toda referencia metafísica. La psicología se ha aproximado así, por una parte, a la ciencia natural, y por la otra a la ciencia del espíritu, entendidas ambas como estudio de objetos reales, a diferencia de los objetos ideales y de los metafísicos. Esta progresiva separación entre la psicología y la metafísica no ha impedido, sin embargo, que en muchas de las teorías psicológicas, con inclusión de las orientadas en la ciencia natural, se hayan insertado a veces supuestos metafísicos, concordando con la frecuente *referencia* de lo empírico a lo metafísico en todas las ciencias. Mas esta referencia no impide que la psicología haya podido constituirse en una verdadera ciencia autónoma e independiente, en el mismo sentido en que la física se ha separado de la metafísica. La independencia de la psicología manifiéstase, por otro lado, no sólo con respecto a la metafísica, sino también a la propia filosofía.

La depuración de lo metafísico en la investigación psicológica se ha efectuado sobre todo a lo largo del siglo XIX. Por otra parte, la autonomía de la psicología no ha tenido lugar sin una previa vinculación de esta ciencia con la física, la biología y la fisiología. Manifestaciones de este paso de lo metafísico a lo físico antes de llegar a una comprensión de la índole peculiar de sus objetos han sido, con diversas variantes, la psicofísica y la psicofisiología, todavía hoy vigentes en múltiples tendencias. En la primera se ha intentado una cuantificación de los fenómenos psíquicos; en la segunda se ha pretendido derivar estos fenómenos de los hechos fisiológicos. Esta derivación es, por otro lado, distinta del reconocimiento de una relación y, por así decirlo, de una solución de continuidad entre lo fisiológico y lo psíquico. Negar esta solución de continuidad equivale a convertir lo psíquico, como forma y principio de lo físico, en una entidad metafísica, y, por lo tanto, a reducir la psicología a la antigua psicología racional. Pero hacer de lo psíquico una simple manifestación de lo fisiológico, una forma de lo fisiológico, equivale a negar la independencia de la psicología. Entre estas dos amenazas de absorción se ha movido hasta el presente la psicología.

El reconocimiento de la independencia de la psicología como ciencia exige, por lo pronto, una determinación precisa y rigurosa de la peculiaridad de sus objetos frente a los que son tratados por otras disciplinas. El objeto de la psicología es lo psíquico, el estudio de los hechos, procesos y fenómenos psíquicos en sus formas y en sus mutuas relaciones. Ahora bien, lo psíquico es metódicamente (y *en parte* ontológicamente) irreductible a otros objetos. No puede confundirse, como se ha apuntado, con lo metafísico. No hay tampoco una identificación ontológica entre los objetos psíquicos y los valores o los seres ideales. Los objetos psíquicos son objetos reales y, por consiguiente, participan en este carácter de una de las notas constitutivas de los objetos físicos. Pero mientras estos últimos añaden a las notas del ser, de la realidad y de la temporalidad, la espacialidad o corporeidad, los objetos psíquicos, aunque apoyados en realidades físicas (biológicas), son incorpóreos y no localizables. Lo psíquico es, pues, una realidad temporal e incorpórea y, a fuer de tal, distinta de las demás realidades que hasta el presente ha descubierto la investigación ontológica.

Pero lo psíquico, como objeto de la psicología, no queda todavía bien definido con la atribución al mismo de las notas generales apuntadas. Los objetos psíquicos son realidades temporales e incorpóreas, pero estas realidades son interpretadas de distinto modo según las diversas tendencias. Semejante interpretación se refiere a la *forma* de lo psíquico y a los supuestos de esta forma, pero no a su realidad. Así, la psicología asociacionista, que es típica de una de las grandes orientaciones de la psicología moderna, interpreta lo psíquico desde el punto de vista atomista y hace del método psicológico un método predominantemente explicativo. En cambio, la psicología más o menos estructuralista atiende a los hechos psíquicos en cuanto totalidades y no en cuanto elementos susceptibles de descomposición y recomposición, por lo cual tiende al método descriptivo y comprensivo. La primera propende a aproximar la psicología a la ciencia natural, y por eso en sus representantes extremos adopta la forma del psicofisiologismo; la segunda, la relaciona con la ciencia cultural y desemboca en una teoría del espíritu. Pero cada una de estas direcciones está atravesada a su vez por notas comunes y, por lo tanto, no susceptibles de facilitar una caracterización definitiva del atomismo psicológico o del estructuralismo. El método, en primer lugar; la mayor o menor inclinación a la experimentación, en segundo término; la preferencia por los hechos conscientes o subconscientes, finalmente, combinados con la interpretación de las formas de la realidad psíquica, convierten a la psicología actual en un mosaico de tendencias que es casi imposible separar entre sí de un modo radical.

Sin embargo, la división antes apuntada en una dirección atomista y en una dirección estructuralista permite una comprensión relativa de lo que caracteriza principalmente a la psicología contemporánea en sus más típicas manifestaciones. En realidad, casi todas las tendencias coinciden actualmente en la necesidad de constituir la psicología en ciencia independiente y autónoma y, por lo tanto, en la necesidad de atenerse a los hechos psíquicos, a diferencia de los procesos fisiológicos y de los objetos metafísicos. De ahí que, en general, la experimentación que representó anteriormente una dirección de la psicología opuesta a la absorción de lo psíquico en lo metafísico, sea defendida hoy por todas las escuelas psicológicas. Lo que varía en ellas no es tanto la exigencia del experimento como el método y la forma de efectuarlo. Para unos, la experimentación consiste en la investigación de las reacciones o compor-

tamientos (psicología objetiva, reflexología, conductismo); para otros, se basa principalmente en la extrospección; otros, finalmente, acentúan la introspección o consideran que ésta debe constituir el fundamento de toda investigación objetiva. La extrospección y la investigación de los comportamientos tienden más bien al naturalismo y representan, hasta cierto punto, una continuación del positivismo psicológico; la introspección, en cambio, se aproxima a la psicología científico-espiritual. Mas la división por los métodos atraviesa, como se ha indicado, tanto las tendencias atomistas como las estructuralistas y no puede constituir un punto de partida para una clasificación de las doctrinas psicológicas. Según E. Pucciarelli (La *psicología de Dilthey*. Pub. Univ. La Plata, XXI. Núm. 10, 1937) las tendencias más importantes pueden agruparse, atendiendo a la orientación y al método, en cinco grupos: (1) Psicología objetiva. (2) Psicología experimental (Wundt y su escuela; Külpe y la escuela de Würzburgo; Ribot y la escuela de París; psicología de la forma). (3) Psicoanálisis (Freud, Jung, Adler). (4) Psicología introspectiva (Bergson, James, Brentano). (5) Psicología científico-espiritual (Dilthey, Spranger). Las tres primeras propenden al naturalismo; la cuarta representa la tendencia a la autonomía de la psicología; la última tiende a subordinar la psicología al conjunto de las ciencias del espíritu. Mas la dificultad de establecer una clasificación precisa deriva no sólo de la existencia de otros caracteres comunes a estas tendencias, sino también del hecho de que cada una de ellas participe más o menos de las orientaciones de las restantes. Así, la psicología de la forma se aproxima, por un lado, a la psicología asociacionista, de la cual partió en gran medida y a la cual intentó superar (véase ASOCIACIÓN Y ASOCIACIONISMO; ESTRUCTURA), y por otro lado tiene puntos de contacto con la psicología científico-espiritual; la psicología objetiva se identifica con frecuencia con el conductismo o behaviorismo (VÉASE), pero a veces se vincula con otras corrientes, intentando establecer una síntesis, etc. De todos modos, de las numerosas tendencias psicológicas del presente se van destacando cada vez más tres corrientes bien definidas. En primer lugar, la citada psicología científico-espiritual, elaborada sobre todo por los filósofos que consideran como central para la psicología la noción de espíritu (VÉASE); en segundo término, la psicología de tipo analítico-filosófico, cultivada por pensadores que someten los resultados psicológicos a examen con el fin de edificar una teoría amplia de la vida psíquica, individual y colectiva; finalmente, la psicología que puede llamarse en sentido lato "científica" o "científico-positiva", desarrollada por psicólogos y fisiólogos profesionales, muy ligada a las investigaciones biofisiológicas y en particular a los estudios del sistema nervioso. Esta última tendencia va alcanzando el predominio sobre las otras. Característico de ella es que rechaza toda teoría psicológica "total" (incluyendo el behaviorismo), pues considera que las "explicaciones psicológicas" hasta ahora usadas son de tipo "molar" y chocan en la mayor parte de los casos con la investigación empírica. Por eso esta última es cada día más de tipo "molecular", es decir, orientada en el estudio detallado de los fenómenos biológicos, fisiológicos, genéticos, neurofisiológicos y en particular bioquímicos.

Junto con las direcciones mencionadas, la psicología es susceptible de una división debida menos a las preferencias metódicas o de caracterización de la forma de la realidad psíquica que a la acotación de los objetos y a la atención preferente por un grupo de ellos. Así, hay una psicología infantil, juvenil y del adulto, una psicología normal y otra patológica, una psicología evolutiva, una psicología diferencial, una psicología animal y otra humana, una psicología de los fenómenos conscientes y otra de los hechos subsconscientes o inconscientes, una psicología general y otra aplicada, una psicometría, una psicología comparada, una psicología individual y otra colectiva. Atendiendo a la importancia concedida a un grupo determinado de fenómenos psíquicos, hay la psicología del pensar (VÉASE), de los sentimientos (v.), de la voluntad (v.) y, como consecuencia de la unilateral acentuación de ellos, una psicología intelectualista, otra emocionalista y otra voluntarista. Y, finalmente, la psicología, como aplicación a otras esferas de la cultura, puede ser adscrita a diversos fenómenos; entonces se habla de una psicología de la religión, de la raza, de los pueblos, forense, del trabajo, de la técnica, pedagógica, social, criminal, etc.

Exposiciones de doctrinas psicológicas y manuales de psicología pertenecientes a distintas tendencias: Wilhelm Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, 1873. — íd., íd., *Grundriss der Psychologie*, 1896 (trad. esp.: *Compendio de psicología*, s/a.). — Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, I, 1874 (trad. esp. parcial: *Psicología*, 1935). — Harald Höffding, *Psikologi i Omrids paa Grundlag of Erfaring*, 1882 (trad. esp.: *Bosquejo de una psicología basada en la experiencia*, 1904, 2ª edición, 1926). — William James, *The Principies of Psychology*, 1890 (trad. esp.: *Principios de psicología*, 2 vols., 1909). — íd., íd., *A Textbook of Psychology. Briefer Course*, 1892 (trad. esp.: *Compendio de psicología*). — Theodor Ziehen, *Physiologische Psychologie*, 1891. — íd., íd., *Die Grundlagen der Psychologie*, 1915 (trad. esp.: *Compendio de psicología fisiológica*, 2ª ed., 1920). — H. Münsterberg, *Grundzüge der Psychologie. I. Die Prinzipien der Psychologie*, 1900. — W. Stern, *Die differentielle Psychologie*, 1911, 3ª ed., 1921. — D. Roustan, *Leçons de philosophie. I. Psychologie*, 1912 (trad. esp.: *Psicología*, 9ª ed., 1950). — Karl Bühler, *Handbuch der Psychologie*, 1922. — L. Binswanger, *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie*, 1922. — Joseph Geyser, *Abriss der allgemeinen Psychologie*, 1922 (trad. esp.: *Diseño de psicología general*, 1927). — K. Koffka, *Psychologie*, 1925 (del mismo autor, en trad. esp.: *Bases de la evolución psíquica*, 1926). — C. K. Ogden, *The Meaning of Psychology*, 1926 (trad. esp.: *El A B C de la psicología*, 1947). — Aloys Müller, *Psychologie*, 1927 (trad. esp.: *Psicología*, 1933; *reed.*, 1937). — G. Dwelshauvers, *Traité de psychologie*, 1928, nueva ed., 1934 (trad. esp.: *Tratado de psicología*, 1930). — A. Pfänder, *Die Seele des Menschen. Versuch einer verstehenden Psychologie*, 1933. — Kurt Lewin, *Principies of Topological Psychology*, 1936. — D. Roustan, *Psicología* (trad. esp., 4ª ed., 1938). — Maximilian Beck, *Psychologie, Wesen und Wirklichkeit der Seele*, 1938 (trad. esp.: *Psicología. Esencia y realidad del alma*, 1947). — Roberto Agramonte, *Psicología*, 3 vols., 1939; varias ediciones. — L. J. Guerrero,

Psicología, 1939, 18» ed., 1963. — Teodoro de Soria Hernández, *Psicología*, 4ª ed., 1940. — Paul Guillaume, *Introduction à la Psychologie*, 1942. — Maurice Pradines, *Traité de Psychologie générale*, 1943 (trad. esp.: *Tratado de psicología general*, Z vols., 1962). — Agostino Gemelli y G. Zunini, *Introduzione alla Psicologia*, 1947. — Oswaldo Robles, *Introducción a la psicología científica*, 1948. — J. Larstsinin, *¿Qué es la psicología?*, 1953. — Marcos Victoria, *Introducción a la psicología*, 1955. — Miguel Cruz Hernández, *Lecciones de psicología*, 1960. — José Luis Pinillos, *Introducción a la psicología contemporánea*, 1962. — Jean Piaget, Paul Freisse, eds., *Traité de psychologie expérimentale*, 1963 y sigs. — Manuales de psicología: Varios autores, *Handbuch der vergleichenden Psychologie*, ed. Koffka, 3 vols., 1922. — Varios autores, *Nouveau Traité de Psychologie*, ed. G. Dumas, 10 vols., Ï923-1924; nueva ed., I (1930), II (1932), III (1933), etc. (trad. esp. *Nuevo tratado de psicología*, dir. por A. Calcagno). — La *Psychologia rationalis* en sentido tradicional está expuesta en los manuales de filosofía escolástica o tomista; una adaptación a la psicología contemporánea en el tomo I *(Psicología)* del *Curso de Filosofía* del Cardenal Mercier (trad. esp., 1942). — Para psicología experimental véase especialmente: J. Froebes, *Lehrbuch der experimentellen Psychologie*, 2 vols., 1915-1920, 3· ed., 1923-1929 (trad. esp.: *Tratado de psicología experimental*, 2 vols., 1941, 2· ed., 1933-1934, 4ª ed., 1950. — Agostino Gemelli, *Nuovi metodi e orizzonti délia psicologia sperimentale*, 1926. — Walter Blumenfeld, *Introducción a la psicología experimental*, 1946. — Manuel Barbado, O. P., *Estudios de psicología experimental*, 2 vols., 1946-1948. — Sobre las corrientes contemporáneas: J. V. Viquiera, *La psicología contemporánea*, 1930. — W. Dörfing, *Die Hauptrichtungen in der neueren Psychologie*, 1932. — H. Henning, *Die Psychologie der Gegenwart*, 2ª edición, 1932. — R. Müller-Freienfels, *Die Hauptrichtungen der gegenwärtigen Psychologie*, 1933. — A. Messer, *Introducción a la psicología y direcciones psicológicas del presente* (trad. esp., 1934, del libro *Psychologie*, 1914). — Emilio Mira y López, *Problemas psicológicos actuales*, 1940. — Sobre crisis de la psicología: Karl Bühler, *Die Krise der Psychologie*, 2* edición, 1929. — Hans Driesch, *Grundprobleme der Psychologie. Ihre Krisis in der Gegenwart*, 1926. — E. R. Jaensch, *Die Lage und Aufgabe der Psychologie*, 1933. — Sobre psicología de las situaciones vitales: E. Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, 1942. — Sobre psicología y lógica, y sobre lógica de la psicología: J. R. Kantor, *Psychology and Logic*, I, 1945. — C. C. Pratt. *The Logic of Modern Psychology*, 1939. — Sobre psicología filosófica y problemas filosóficos de la psicología: H. Reith, An *Introduction to Philosophical Psuchology*, 1956. — J. H. Woodger, *Physics, Psychology, and Medicine*, 1956. — Jesús Muñoz, S. J., *Psychoíogia philosophica*, 1961 [Cursus philosophicus Comillensis]. — Charles F. Wallraff, *Philosophical Theory and Psycholosical Fact: An Attempt at Synthesis*, 1961. — James E. Royce, *Man and His Nature: a Philosophical Psychology*, 1961. — Henryk Misiak, *The Philosophical Roots of Scientific Psychology*, 1961. — E. H. Madden, *Philosophical Problems of Psychology*, 1962. — Historia de la psicología: H. Siebeck, *Geschichte der Psychologie*, 1880-1884, reimp., 1961-1963. — George Sidney Brett, *History of Psychology*, 3 vols., 1912-1921 (trad. esp.: *Historia de la psicología*, 1963). — Otto Klemm, *Geschichte der Psychologie*, 1911 (trad. esp.: *Historia de la psicología*, 1929). — E. G. Boring, A *History of Expérimental Psychology*, 1929, 2ª ed., 1950. — Sobre psicología medieval: K. Werner, *Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus*, 1876. — Diccionario: Howard C. Warren, *Diccionario de psicología* (traducido al esp. y revisado por E. Imaz, A. Alatorre, L. Alaminos, 1948). — Varios autores, *Vocabulaire de la psychologie*, ed. H. Piéron, 1953, 2» ed., 1957.

PSICOLOGISMO es la tendencia a considerar la psicología como el fundamento y centro de toda investigación filosófica. El psicologismo es, sobre todo, la tendencia a reducir a la psicología la lógica o la teoría del conocimiento. En ambos casos se considera como el objeto propio de estas dos últimas disciplinas lo que no es más que uno de los términos de la relación *sujeto-objeto*, en vez de atenerse, en la lógica, a un cierto lenguaje, y, en la teoría del conocimiento, a la relación misma entendida como relación *sujeto cognoscente-objeto del conocimiento*. También se llama psicologismo la tendencia a considerar la psicología como el centro o, por lo menos, como la propedéutica de todo saber cuando se estima que éste es siempre saber existente en un sujeto psicofísico y, por lo tanto, determinado por él. El psicologismo se convierte muchas veces en fisiologismo y éste en biologismo y aun en materialismo. La lucha contra el psicologismo en la lógica y, a través de ella, en la teoría del conocimiento ha sido uno de los primeros propósitos de la fenomenología que se ha presentado, por lo pronto, como una reivindicación del carácter peculiar de los objetos lógicos. El psicologismo ha sido combatido, en efecto, por Husserl en cuanto relativismo, sin que importara para el caso que procurara evitar tales reproches haciéndose psicología trascendental. Pues "toda teoría —dice Husserl— que considera las leyes lógicas puras como leyes empirico-psicológicas a la manera de los empiristas, o que (a la manera de los aprioristas) las reduce de un modo más o menos místico a ciertas 'formas primordiales' o 'funciones' del entendimiento (humano), a la 'conciencia en general' (como 'razón genérica' humana), a la 'constitución psicofísica' del hombre, al *intellectus ipse*, que como facultad innata (en el género humano) precede al pensamiento real y a toda experiencia, etc., es *eo ipso* relativista; y más lo es en la forma del relativismo específico" (*Inv. log.*, trad. Morente-Gaos, I, § 38). Pero aunque calificaba de relativistas y en última instancia de escépticas a aquellas teorías que, inspiradas en Kant, ponían aparte algunos principios lógicos como principios de los juicios analíticos, Husserl combatía sobre todo lo que llamaba la forma extrema del psicologismo relativista, tal como se manifestara en los lógicos empiristas ingleses (Mill, Bain) y alemanes (Wundt, Sigwart, Erdman, Lipps).

W. Schuppe, "Psychologismus und Normcharakter der Logik", *Archiv für systematische Philosophie*, VII (1901), 1-22. — Melchior Palágyi, *Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik*, 1902. — K. Heim, *Psychologismus oder Antipsychologismus?*, 1902. — D. Michaltschew, *Philosophische Studien. Beitrag zur Kritik des modernen Psychologismus*, 1909 (prólogo de Johannes Rehmke). — Martin Heidegger, *Die Lehre rom Urteil im Psychologismus*, 1914 (Dis.). — Willy Moog, *Logik, Psychologie, Psychologismus*, 1920. — Hans Pfeil, *Der Psychologismus im englischen Empirismus*, 1934. — José Gaos, *Introducción a la fenomenología, seguida de la*

crítica del psicologismo en Husserl, 1960 *[La crítica del psicologismo en Husserl* es la tesis doctoral de J. G. (1930)].

PSÍQUICO. En varios artículos (por ejemplo, ALMA, CUERPO, ESPÍRITU, MATERIA, PARALELISMO, PERCEPCIÓN) nos hemos referido al muy debatido problema de la relación entre lo psíquico y lo físico, lo mental y lo material, el alma y el cuerpo, etc. Se trata de un problema sumamente complejo por varias razones: (1) Porque no siempre se da la misma significación a los varios términos empleados: 'lo psíquico', 'el alma', etc. (2) Porque no siempre se da la misma significación a la expresión 'está relacionado con'. (3) Porque el modo de plantearse el problema, y no digamos las soluciones ofrecidas, están determinados en buena parte por una muy complicada trama de creencias, opiniones, formas culturales, etc., etc.

En el presente artículo nos limitaremos a dar algunas precisiones sobre "la cuestión de lo psíquico", especialmente tal como ha sido planteada desde un siglo a esta parte, aun cuando ocasionalmente nos referiremos a concepciones anteriores.

La cuestión de la naturaleza de lo psíquico no coincide siempre con la cuestión de la naturaleza del alma; en el artículo ALMA hemos visto ya, en efecto, que la voz 'alma' tiene, o, si se quiere, ha tenido, muchas acepciones. En algunos casos puede afirmarse que el alma y la psique son lo mismo; en otros casos, en cambio, se concibe el alma como algo que trasciende a sus operaciones psíquicas, aun cuando se reconozca que éstas no son independientes del alma. Tampoco coincide la cuestión de la naturaleza del alma con la cuestión de la naturaleza del entendimiento, la inteligencia, etc., que, según hemos visto en los artículos correspondientes, han sido objeto de muy diversas definiciones. En la época moderna ha sido común identificar "psique" y "mente" (VÉASE), de tal suerte que muchas veces el adjetivo 'psíquico' es equiparado al adjetivo 'mental'; sin embargo, en español esta equiparación es menos común que en otras lenguas, como en inglés, donde los términos *Mind* y *mental* tienen significaciones no siempre equivalentes a las que tienen en español los vocablos 'mente' y 'mental'.

Aquí entenderemos 'psíquico' como un adjetivo que cualifica ciertos actos como "pensar", "querer", "amar", "odiar", "intentar", etc., actos que ejecutan ciertos seres que se suponen dotados para ello, ya sea por poseer ciertas "facultades", o por estar organizados de cierto modo. Aunque esta caracterización de lo psíquico es, por decirlo así, "mínima", se plantean de inmediato diversos problemas, que enumeraremos sumariamente, y para cada uno de los cuales señalaremos algunas de las opiniones principales mantenidas. Debe advertirse que la enumeración anunciada no prejuzga que haya un orden de problemas determinados, de suerte que los enumerados primero sean más básicos o fundamentales que los que vienen luego. Tampoco prejuzga en qué medida cada problema es independiente de los demás.

Uno de tales problemas es el de la naturaleza de lo psíquico. Generalmente, se plantea este problema en relación con el de la naturaleza de lo físico, cuando menos en tanto que la dilucidación del primero puede contribuir a comprender mejor el segundo, y viceversa. Muchas son las opiniones acerca de este problema. Otros estiman que lo psíquico posee propiedades tales como la temporalidad, pero como también lo físico es temporal, se aclara que lo psíquico, en cambio, no es espacial. Según ello, lo psíquico se caracterizaría por su temporalidad y su inespacialidad. Otros consideran que el rasgo capital de lo psíquico —o de los "fenómenos psíquicos"— es la intencionalidad (véase INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD). Otros destacan la "interioridad" de lo psíquico, a diferencia de la "exterioridad" de lo físico. Otros ponen de relieve que el rasgo capital de lo psíquico es el ser consciente (véase CONCIENCIA). Otros indican que lo psíquico se caracteriza por ser esencialmente un modo de comportarse, modo que puede ser percibido por un observador.

Otro problema es el de qué relación hay entre lo psíquico y lo físico. Unos indican que lo físico se reduce a lo psíquico, y entienden este último como algo "espiritual". Otros señalan que lo psíquico se reduce a lo físico, manifestando que a cada fenómeno psíquico corresponde un determinado fenómeno físico o que a cada fenómeno psíquico corresponde un determinado complexo de fenómenos físicos. Otros estiman que no es menester hablar de "reducción" de lo psíquico a lo físico, porque lo que sucede es que no hay, propiamente hablando, fenómenos psíquicos o fenómenos físicos, sino un solo tipo de fenómenos que aparecen como físicos o psíquicos según el punto de vista desde el cual se consideren, el lenguaje en el cual se describan, etc. Otros proponen alguna realidad "intermedia" entre lo psíquico y lo físico —una realidad "somatopsíquica" o "psicosomática", que sería algo así como el conjunto ordenado de ciertos procesos físicos — o, más exactamente, neurofisiológicos.

Un tercer problema es el de si lo psíquico, sea lo que fuere, es coextensivo a lo orgánico, o bien si se confina a los seres humanos. Las respuestas a este problema dependen en gran medida del modo como se haya previamente definido la naturaleza de lo psíquico.

Los modos de afrontar estos tres problemas son diversos, pero pueden confinarse a tres principales. Por un lado, puede usarse lo que llamaremos "reflexión" — la cual puede ser, según los casos, "especulativa" o bien "crítica". Consiste tal "reflexión" en un análisis filosófico de lo psíquico y sus problemas, usualmente auxiliado por los resultados de la investigación científica, o por las experiencias propias, o ambas, pero sin que sea un simple sumario de tal investigación o de tales experiencias. Por otro lado, puede usarse la información que proporciona, o puede proporcionar, a tal efecto la psicología, aunque hay que advertir que, en virtud de las diversas concepciones psicológicas que se han manifestado (asociacionismo, behaviorismo, psicología de la estructura, psicoanálisis, etc., etc.), la "información psicológica" está muy lejos de ser decisiva y, por otro lado, lo que "la psicología diga al respecto está condicionado en parte por una estructura teórica que en sí misma puede ser objeto de reflexión del tipo llamado "crítico". Finalmente, puede tratarse la cuestión de lo psíquico desde un punto de vista "lingüístico", es decir, examinarse sobre todo si las descripciones de hechos psíquicos son o no lógicamente distintas de las descripciones de fenómenos físicos.

Véanse las bibliografías de ALMA;

CONCIENCIA; CUERPO; INTENCIÓN, INTENCIONAL, INTENCIONALIDAD, en las cuales figuran varias obras que pueden consultarse para los problemas antes enumerados. Indicaremos aquí simplemente varios escritos recientes sobre "lo psíquico" o "lo mental": Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, 1949. — Franz Grégoire, *La nature du psychique*, 1957 (trad. esp.: *La naturaleza de lo psíquico*, 1961). — Peter Geach, *Mental Acts. Their Content and Their Objects*, 1957 [Studies in Philosophical Psychology, ed. R. F. Holland]. — P. F. Strawson, "Persons"; H. Feigl, "The 'Mental' and the 'Physical'"; y W. Sellars y R. M. Chisholm, "Intentionality and the Mental", todos en el volumen *Concepts, Théories, and the Mind-Body Problem*, 1958, ed. H. Feigl, M. Scriven y G. Maxwell [Minnesota Studies in the Philosophy of Science, 2]. — William Feindel, ed., *Memory, Learning, and Language. The Physical Basis of Mind*, 1961. — Charles F. Wallraff, *Philosophical Theory and Psychological* Fací: An *Attempt at Synthesis*, 1961. — J. H. Greidanus, *Fundamental Physical Theory and the Concept of Consciousness*, 1961. — Friedrich Seifert, *Seele und Bewusstsein. Betrachtungen zum Problem der psychischen Realität*, 1962. — W. Ross Ashby, G. Bergmann, H. B. Veatch, H. Feigl *et al.*, *Theories of the Mind*, 1962, ed. Jordan M. Scher.

PTOLOMEO (CLAUDIO PTOLOMEO) (CLAUDIUS PTOLEMAEUS) (*fl.* 127 a 150) es conocido sobre todo como astrónomo, y especialmente por haber dado su nombre al sistema predominante hasta Copémico. Desde el punto de vista filosófico, es considerado como un peripatético, pero estuvo tan influido en la mayor parte de sus obras por tendencias platónicas, estoicas y neopitagóricas que, en realidad, puede ser calificado de filósofo ecléctico. La única excepción en este sincretismo es su obra astronómica y matemática, Μαθηματική σύνταξις (el famoso *Almagesto*), basada en Hiparco. En cambio, en sus escritos filosóficos Περὶ κριτηρίου καὶ ἡγεμονικοῦ, Αρμονικά y Τετράβιβλος, la tendencia sincretista es patente. En la primera de las tres últimas obras Ptolomeo trató el famoso problema de "la parte superior del alma", el ἡγεμονικόν, que fue tan debatido por los filósofos del estoicismo medio, con soluciones muy parecidas a las dadas por éstos; la influencia de Posidonio parece considerable tanto en este escrito como en el último citado.

Ed. del Τετράβιβλος por J. Camerarius, 1535 (la ed. latina por Melanchton, Basilea, 1553). Ed. de *Harmonica* (en latín por A. Gogavinus, Venetiae, y de Αρμονικά (en griego), por J. Wallis, Oxon., 1682, 1699. Ed. de Περὶ κριτηρίου καὶ ἡγεμονικοῦ por F. Hanow, 1870. — *Claudii Ptolomaei Opera qua exstant omnia* (Teubner): I, 1 y 2 (1898-1907); II, 1907; III, 1 (1940); III, 2 (1952). — Véase F. Boll, "Studien über C. Pt., ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Philosophie und Astrologie", *Jahrbuch für klass. Phil.* Suppl, XXI (1894), 51-224. — L. Schönberger, *Studien zur l Buch der Harmonik des C. P.*, 1914. — Artículos de F. Lammert *(Wien. Studien*, XXXIX [1917], XLI [1919], XLII [1920]; *Berl. Wochenscrift*, 1919; *Hermes*, LXXII [1937]).

PUESTO. Véase DADO; PONER, POSICIÓN.

PUFENDORF (SAMUEL FREIHERR VON) (1632-1694) nac. en Dorf-Chemnitz (Sajonia), fue profesor desde 1661 en Heidelberg y desde 1672 a 1677 en Lund (Suecia). En este último año fue nombrado historiador oficial en Estocolmo y a partir de 1688 ejerció el cargo de historiador de la corte en Berlín. Pufendorf se distinguió por sus estudios de filosofía del Derecho, los cuales llevó a cabo bajo la doble influencia de Grocio y de Hobbes. En el espíritu de este último concibió el Estado como nacido de la necesidad de evitar el caos a que conduciría la entrega de los individuos a sus propios impulsos, pero, a diferencia de Hobbes, no estimó que los individuos abandonados a sí mismos diesen origen a una guerra feroz de todos contra todos, sino a un estado insoportable de completa inseguridad. Como otros autores modernos, Pufendorf explicó el origen del Estado mediante un pacto, pero, lo mismo que en los otros casos, se trata de una explicación racional y no de una descripción genética. Característico de Pufendorf era su equiparación del Derecho natural con la voluntad divina; ello permitía, en su opinión, entender las normas universales del Derecho racionalmente, sin necesidad de recurrir a la revelación. En las disputas religiosas Pufendorf se manifestó firme partidario de la tolerancia (VÉASE).

Obras: *Elementorum iurisprudentia universalis libri duo*, 1660 [ed. crítica y traducción inglesa por W. A. Oldfather, 2 vols., Oxford, 1931]. — *De statu imperii Germanici ad Laelium fratrem Dominum Trezolani liber unus*, 1667 [publicado bajo el pseudónimo: Severinus de Monzambano]. — *De turc naturae et gentium libri octo*, 1672 [resumida en *De officio hominis et civis iuxta legem naturalem libri duo*, 1673 (ed. crítica y trad. inglesa por F. G. Moore, 2 vols., 1927)]. — *Eris Scandica*, 1686.

Véase F. Lezius, *Der Toleranzbegriff Lockes und Pufendorfs*, 1900. — Hans Welzel, *Die Naturrechtlehre S. Pufendorfs. Ein Beitrag zur Ideengeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts*, 1930, nueva ed., 1958.

PULCHRUM. Véase BELLO, TRASCENDENTALES.

PURO. Rudolf Eucken *(Geistige Strömungen der Gegenwart*, B, 1. a> ha hecho observar que lo que se ha llamado *a priori* (VÉASE) corresponde a lo que se llamó oportunamente "puro", concepto que "tiene también una larga historia". Eucken da varios ejemplos de tal uso de 'puro': νοῦς καθαρός (inteligencia pura o nous puro) en Anaxágoras, en el sentido de "inteligencia sin mezcla", es decir, lo que luego se llamará "puramente espiritual" o "puramente inteligible", sin nada de sensible; "conocimiento puro" o conocimiento sin ningún elemento sensible, en los neoplatónicos; la *intellectio pura* de Descartes, o intelección que no se refiere a ninguna imagen corpórea; el *reiner Verstand*, la *reine Vernunft y* la *ratio pura* de Wolff, de Gottsched y otros autores; y, desde luego, la *reine Vernunft*, de Kant.

Estimamos que Eucken tiene razón en parte; en efecto, en la idea de una inteligencia pura o sin mezcla, de un conocimiento puro y de una razón o entendimiento puros se halla incluida (cuando menos en parte) la noción de lo *a priori*. Sin embargo, consideramos que no se puede equiparar simplemente "puro" y *a priori*. Por un lado, como hemos visto en el artículo sobre este último concepto, hay en el mismo varias notas que no se hallan, o no se hallan siempre, en las diversas ideas de "puro" antes introducidas. Por otro lado, hay otros usos de 'puro' además de los mencionados por Eucken en los que la noción predominante es la de ausencia de mezcla y no prioridad en el orden del conocimiento. Tal ocurre cuando 'puro' se usa

para calificar principios de la realidad, modos de ser, etc.: así, *actus purus, potentia pura, forma pura, materia pura, esse purum, privatio pura, quidditas pura,* etc., etc. En todos estos casos el adjetivo 'puro' indica que aquello de que se dice que es puro se halla libre de algo que puede alterar (o adulterar) su naturaleza. Tal ocurre asimismo en otros casos como en "verdad pura", "afirmación pura", "negación pura", "pasión pura", etc., etc. 'Puro' se ha usado también en el sentido de 'simple'. Asimismo se ha usado en sentido "ético" para indicar en la mayor parte de los casos un valor positivo, pues aunque haya valores negativos que pueden calificarse de "puros" (puede haber un "puro mal" no menos que un "bien puro"), es usual estimar que lo que tiene un valor negativo lo tiene porque de algún modo está "mezclado" o "adulterado". Como sustantivo —"pureza"—, lo puro indica un estado o de "inocencia" o de "ausencia de pecado" — en este último caso, ya sea porque no haya habido pecado, o porque haya sido "perdonado" o "remitido". El último sentido de 'puro' y de 'pureza' está relacionado con frecuencia con los llamados "procesos de purificación del alma", de los que tenemos ejemplos, dentro de la filosofía, en el "orfismo" y en el "platonismo".

El vocablo 'puro' desempeña un papel importante en el pensamiento de Kant, el cual ha usado a menudo 'puro' *(rein)* en varias expresiones centrales: razón pura, *reine Vernunft;* razón pura práctica, *reine praktische Vernunft;* intuición pura, *reine Anschauung* [del espacio y del tiempo]; conceptos puros del entendimiento, *reine Verstandesbegriffe* [categorías], etc. En muchos casos 'puro' equivale para Kant a *a priori,* como cuando dice que el conocimiento *a priori* se llama *puro* cuando no hay en él ninguna mezcla de empírico; el conocimiento puro es aquel en el cual no hay ninguna mezcla de experiencia o sensación. Con ello tenemos un sentido de 'puro' que, en efecto, se equipara a *a priori,* de modo que lo que hemos dicho antes acerca de la posibilidad de diferencias de significación entre 'puro' y *a priori* parece carecer de fundamento. Sin embargo, debe tenerse presente que en el caso de Kant lo puro es puro, porque es α *priori* (con toda la carga gnoseológica que tiene aquí *a priori) y* no al revés.

También han usado el término 'puro' otros filósofos modernos después de Kant; así, por ejemplo, Yo puro *(reine Ich),* en los idealistas postkantianos; experiencia pura *(reine Erfahrung)* en Avenarius; el espíritu como acto puro *(spirito come atto puro)* en Gentile, etc. En todos estos, y otros, casos hay algo de común en el sentido de 'puro', pero ello no quiere decir que el significado sea siempre exactamente el mismo en todos. Así, por ejemplo, en Avenarius la experiencia pura es la experiencia en cuanto experiencia "neutral" (v.), previa a toda división entre lo físico y lo psíquico.

A veces se usa 'puro' en contraposición con 'aplicado' (como "ciencia pura" y "ciencia aplicada"; "matemática pura" y "matemática aplicada"), pero este uso pertenece al lenguaje corriente y no al filosófico *stricto sensu.*

PŪRVA-MĪMĀMSĀ. Véase FILOSOFÍA INDIA, MIMAMSA.

PURUSA. Véase PRAKRITI, SANKHYA.