

ANUARIO DE REVISTAS

A) HISTORIA GENERAL DE LA FILOSOFIA

LEYDEN (W. von): *Antiquity and Authority*, en «Journal of the History of Ideas», XIX, 4, 1958, (págs. 473-492).

Estudia el autor un empleo paradójico del término «antigüedad» que llegó a hacerse corriente en el tiempo renacentista.

El conocimiento de la exactitud con que los artistas antiguos habían observado las leyes de perspectiva que el Renacimiento iba laboriosamente reinventando, hizo pensar que también en otras materias el punto de vista antiguo sería naturalmente adecuado. Pensaban así juzgando que en un tiempo y lugar dados era imposible cambiar los puntos de vista.

La idea cristiana de la realidad, por el contrario, había implicado fundamental una necesaria *renovatio*. Así en las perspectivas historicistas de San Agustín y en el rechazo por Cusano de la *donatio Constantini*, antes indiscutida, y base de la *translatio Imperii*.

Los pensadores de la Ilustración siguieron esta misma tendencia. El mérito de lo clásico era no lo antiguo como tal, sino lo realizado. De este modo, frente a la autoridad de lo antiguo surge el radical valor del progreso en sí mismo considerado.

Las actitudes ante el problema del prestigio de lo antiguo se exponen, por tanto, en dos grupos de ideas.

El primero piensa que los fenómenos históricos son relativos al tiempo de su origen y que sólo pueden ser apreciados desde sus propias condiciones de hecho. Tiende a una perspectiva imparcial de lo humano.

El grupo segundo se funda en la creencia de que la historia es progresiva y que las verdades vienen a la luz a medida que el tiempo va transcurriendo. Relaciona de este modo pasado y presente, siendo éste *standard* de referencia, unidad del mérito histórico, te-

rreno donde actúan continuidades históricas y acumulación sucesiva de efectos humanos. El presente es más significativo que el pasado. La referencia a la antigüedad no es símbolo de flaqueza, sino de desarrollo y perfección, puesto que la antigüedad ha llegado a hacérsenos presente.

De este modo resulta que la noción de antigüedad adquiere su más concisa y libremente reconocida autoridad: la de contener toda originalidad, al menos como proceso educativo, en el más riguroso sentido.—A. S.

ROSSI (Mario. M.): *Empirismo*, en «Giornale di metafisica», Génova, año XIII, núm. 5, 15 septiembre-octubre 1958 (págs. 537-568).

Empirismo y empiricismo son términos que suelen usarse para un mismo significado. (La palabra «empirismo» se remonta al año 1716; «empiricismo» a 1803). Sin embargo, el uno considera a la experiencia en su conjunto, o sea, la estructura del mundo sensorial; el otro las sensaciones como elementos aislados. Analiza Mario M. Rossi diversos tipos históricos de la doctrina: la gnoseología de Aristóteles, los empirismos modernos de Kant y Locke y las formas espurias del empirismo contemporáneo. Aristóteles combate las ideas platónicas; no puede existir una sola idea para todo un grupo de sensaciones, pues habría tantas ideas como sensaciones. Estas no existen aisladas, ya que el alma forma los conceptos en que se unifican. Innegables son las relaciones de esta gnoseología empírica con la teoría del ser del mismo Aristóteles. La realidad del ser consiste en la fusión íntima de materia y forma.

A la gnoseología de Kant había que llamarla «empirismo crítico» mejor que «idealismo crítico» o «criticismo»; esta

denominación abarcaría el período comprendido entre los años 1760 y 1769. Para Kant el problema de la filosofía radicaba en encontrar una base con la que se considere como real nuestra experiencia sensorial. Despierta Kant de su sueño dogmático de la mano de Hume; admite de éste las críticas al dogmatismo de Leibniz (mas en Hume hay empiricismo y en Kant empirismo), y pone la base de la validez gnoseológica de la experiencia, con un giro copernicano, en el sujeto o razón, no en los objetos. Kant justifica a la vez experiencia y sensaciones. Locke prefigura lo que habría de quedar como el tipo clásico del empiricismo moderno. El pensamiento humano posee el poder de recibir sensaciones y la capacidad de abstraer y combinar a cada una de ellas. Aunque las «ideas generales» no son sensaciones inmediatas, resultan producto de esa actividad del espíritu. (Berkeley negaría la existencia de las «ideas generales» y de la abstracción; Hume, la validez de la experiencia.)

En los últimos tiempos nos hallamos ante un empiricismo falseado y plural. En 1920 se reúnen en Viena pensadores adeptos a las teorías de Mach y fundan el Círculo Vienés; muchos de ellos, israelitas, se refugian, huyendo de la persecución hitleriana, en Inglaterra y América. Hay una vuelta a Hume. El «empiricismo lógico» americano y el «análisis lingüístico» inglés dan origen a un empiricismo verbal, plagado de polémicas y absurdos. Este empiricismo se nutre de las siguientes corrientes: 1) Una metodología científica, de raíz positivista, que confunde método inductivo de la ciencia y empirismo como tesis gnoseológica; 2) Una reducción de todos los procedimientos lógicos a una serie de fórmulas matemáticas por medio de símbolos; 3) Una sociología que se ocupa de los fenómenos morales como obra de lo social; 4) Una doctrina psicologista tributaria del empiricismo de Locke y Hume, que no duda en hacer coincidir al pensamiento del hombre con las meras reacciones fisiológicas. El empiricismo, alimentado por estas corrientes, termina siendo un relativismo histórico.

El problema del *dato* y el de la naturaleza de los *elementos*, han de ser resueltos; sólo así podrá considerarse al empirismo como una «aceptable teoría del conocimiento». El empirismo, doctrina que no es coherente ni incon-

trovertible, ha basado su éxito—sobre todo fuera del ámbito estrictamente filosófico—en el asombro de quienes se preguntan si es lícito dudar de lo que vemos. Los problemas del empirismo—asegura Mario M. Rossi—quizá puedan ser analizados bajo otro ángulo si en lugar de separar rígidamente ser y conocer, y usar dos métodos distintos para ser y conocer, se califica al conocimiento como otra forma de ser y se aplican los métodos del estudio del ser al examen del conocer.—MANUEL MANTERO.

KIRK: *Logos. ἀγωγή, lutte, dieu et feu dans Héraclite*; en «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 3. IX, 1957 (págs. 289-299).

Kirk opina que es un tanto difícil y arriesgado el intento de una descripción de las relaciones entre logos, fuego y el resto, porque el mismo Heráclito dejó imprecisos tanto su concepto, como las relaciones entre ellos. Esto no significa que él no tuviera una idea exacta de lo que quería decir, sino que no lo describió con exactitud. En efecto, es indudable la existencia de una estrecha relación entre los conceptos heraclianos, pero para saber cuál sea ésta es preciso un discernimiento y una identificación de cada una de estas cosas, o bien el aislamiento o diferenciación de una de ellas.

Kirk comienza especificando lo que entiende por «logos», reconociéndole una importancia especial. A lo largo de los textos de Heráclito, a esta palabra se le dan sentidos diversos, pero nunca opuestos; así, a veces, puede interpretarse como idea de «medida», «proporción», «fórmula», «cálculo», «palabra», etc., que, resumiendo, nos llevan al concepto de logos como *fórmula de las cosas*.

La ἀγωγή, podemos considerarla como un aspecto de la función del logos que se manifiesta en una aproximación entre las cosas, aproximación que depende de una oposición en equilibrio. En cuanto a la relación entre logos y el concepto heracliano de «lucha» podemos decir que lucha es, en realidad, la regla normal y justa de conducta, y que «guerra-lucha» es la expresión metafórica de un aspecto dinámico del logos. El articulista considera de gran interés la conexión existente entre «dios» y logos; y después de