

# *Sapientia et virtus*

## *Historiografía filosófica antiguo-medieval*

AGUSTIN UNA JUÁREZ  
(Universidad Complutense)

1. Llegar al fondo de un problema filosófico exige a menudo preguntarse por la filosofía misma. Lo cual supone casi siempre verificar un *regressus* hasta el surgimiento primero de la reflexión radical en Occidente. Allí se halla la «denominación de origen», la marca peculiar y el distintivo propio, bien que balbuciente, de la filosofía. La autoconciencia del filosofar en su historia quedó vinculada, así pues, a su momento mismo alboral. La filosofía reitera continuamente su primera aparición, su originario surgir. Es perpetuo acontecimiento alboral en el que todo se considera pero nada se presupone. De tal modo que ninguna respuesta nos dispensa o exime de volver a preguntar. En su radical problematicidad lo único definitivo es que no hay palabra definitiva que hayamos de reproducir sin más o a la que sin más hayamos de retroceder. En todo caso, la palabra dicha en filósofo y su tradición de verdad están al servicio de una nueva plenitud problemática y no al reposo en una suma de logros considerados como definitivos. Renacer siempre *ex novo* es signo distintivo del acontecer filosófico. Por eso, en contrapunto con una Ilustración rupturista frente a un pasado pretendidamente no racional —la razón comienza hoy, enfatizaba Voltaire, con fina ironía posterior de B. Croce— en el lejano 1715 Chr. A. Heumann exigía a la filosofía adquirir reflexivamente autoconciencia fontal de sí misma para poder hacer su historia. Y le imponía como primera cuestión indagar el doble problema de su surgimiento (*Ursprung*) y de su expansión (*Wachstum*) ulterior.

2. Por otro lado, sabiduría y virtud anduvieron siempre vinculadas en el «prototipo» de conocimiento antiguo-medieval. Virtud entendida no tanto en el sentido homérico, como marca de excelencia humana, más o menos

personal o heredada, ni en el tradicional romano de aquella viril fortaleza (*virtus-vís*) a la que apelaba Catón cuando invocaba las *virtutes patriae*. Más bien se trata de un recto saber para un correcto vivir en cuanto conlleva de decisión sobre el bien. Es la conjunción de sabiduría y virtud que tendrá expresión pregnante en la figura del sabio estoico —la filosofía vista como «puerto» y refugio de sabiduría— dentro de su renovado contexto helenístico, y cuya preocupación acompaña toda la historia del pensamiento griego hasta adquirir conciencia plena con Sócrates y aquel humanismo suyo de la razón moral en el que justicia de vida se vincula a justeza de concepto, adecuación de saber. Una demanda creciente de esta misma unión indisociable entre poder especulativo de la razón y orden moral surge de nuevo como problema capital del hombre de hoy, de tal modo que en su dimensión práctica el conocimiento radical logre superar el estatuto de una razón rebajada o meramente postulatoria, especulativamente en retirada y retraída del fundamento, definitivamente resignada a la miseria teórica de su actual «debilidad»<sup>1</sup>. Hoy más que nunca se demanda de todo saber que se erija en ejercicio de pensamiento al servicio de la dignificación humana. Es, justamente, la vocación misma con que la ciencia y el pensamiento de Occidente nacieron entre los griegos.

3. Las páginas que siguen asumen tales directrices: reconquista de la filosofía por reflexión sobre el origen, en vinculación de conocimiento y virtud. Pretenden, no obstante, ser sólo *ejercicio de actualización científica*, de la mano de la investigación actualmente en curso, especialmente en Europa y América, en torno al saber especulativo de la antigüedad y del medievo. La preocupación por presentar, describir y comentar con cierto detalle un conjunto de estudios recientes sobre ambas épocas de la filosofía irá acompañado de una invitación al ejercicio de la propia reflexión sobre el origen, desarrollo y sentido de la filosofía en esas dos épocas tan decisivas. Repasaré, pues, con los criterios ya indicados, con cierta calma y detenimiento, una serie de obras cuya reciente aportación y logros de diverso tipo estimo dignos de consideración para el historiador de la filosofía en la hora actual.

4. Comenzaré por una obra general y en cierto modo «previa», cuyo tema o preocupación es la Historia de la filosofía misma y su propia realidad como saber. Proviene de la norteamericana Suny donde estudios de notable valor aparecieron con anterioridad. Se debe a J. J. E. Gracia, profesor en ese mismo centro y autor también de anteriores trabajos sobre éste y similares problemas<sup>2</sup>. El estudio presente se ofrece como consideración de las relacio-

<sup>1</sup> Volveré luego sobre la recuperación actual de la «razón o filosofía práctica» en recientes décadas. Puede consultarse al respecto Riedel, M., *Die Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bde. I-II, Freiburg i. Br., Rombach, 1972 y 1974. Más bibliografía en nota *infra*, n. 40. Prolongación de la postura de Riedel es la obra de Kamp, A., *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen*, Freiburg/München, Alber, 1985.

<sup>2</sup> Gracia, J. J. E., *Philosophy and its historiography. Issues in philosophical historiography*, Albany-Nueva York, Suny, 1992, XX+387 pp., 23×15 cm.

nes entre la filosofía y su propia historia. Trata, en consecuencia, de las principales cuestiones que de ello habrían de seguirse para la historiografía filosófica, los textos, la comprensión e interpretación, el método historiográfico, modalidades históricas del mismo... El historiador de la filosofía ha de acreditar teóricamente su quehacer fundamentando especulativamente su disciplina y, consecuentemente con ello, dar cuenta teórica de su práctica, sus procedimientos y vías. Sólo así podrá responder con solvencia científica a la demanda más urgente que K. Jaspers, J. Ortega y Gasset y tantos más han planteado a esta disciplina en nuestros días: la necesidad de ser filosófica, responder a una actitud filosofante, al quehacer del filósofo. Es de advertir, como característica principal del discurso aquí enhebrado, que en él se prefiere la vía descriptiva a la fundamental o fundamentadora. Quizá su propio contexto de cultura y filosofía determinen o exijan optar más bien por la resignación. En consecuencia, el autor ofrece una amplia fenomenología descriptiva de lo que comúnmente se entiende por «historia» y también por «filosofía», con la esperanza de que de la suma o juxtaposición de ambos «hechos» resulte legitimado sin más como científicamente fundado un tercero: la Historia de la filosofía. Desde esta misma perspectiva fáctica se nos habla del quehacer y tipos de actividad histórico-filosófica. En idéntico sentido, el capítulo segundo se extiende considerando el tema de la relación entre la filosofía y su historia. Y continúa entendiéndolas como realidades conclusas, definitivas, extrínsecamente relacionadas entre sí bajo el punto de vista de su compatibilidad mutua y de la mutua necesidad de cada una de ellas para el estudio de la otra, en atención más bien a sus resultados y logros efectivos, al igual que ocurriría en cualquier otra ciencia del dominio experimental. El autor parte de algunas posturas conflictivas al respecto: las que llama «positivista» e «historicista». Tanto en éstas como en la comprensión propia del autor se considera a ambas —filosofía e historia— como dos disciplinas dadas ya de antemano y hechas, una al lado de la otra, en paralelo a, por ejemplo, la física cabe la astronomía. Justificar el valor del estudio de la Historia de la filosofía es cuestión implícita, por tanto, en la anterior. El autor la considera en el capítulo tercero de su libro, siguiendo parecidos planteamientos: mostrar lo que entiende ser el carácter «instrumental» de la Historia de la filosofía, al servicio de esa otra «cosa» distinta y yuxtapuesta que sería la filosofía. También aquí parte de tesis encontradas: la negativa y tres tipos de justificación como respuesta positiva. Se recogen aquí informaciones hábilmente esquemáticas, de indudable utilidad. El capítulo cuarto va dedicado a los textos filosóficos bajo el punto de vista del propio texto, del autor, la audiencia, la interpretación. Salvo ciertas alusiones y referencias muy concretas, el autor no entra aquí en amplias, hondas discusiones sobre lingüística, hermenéutica, etcétera. Sus observaciones siguen vía propia. Con estas bases, se pasa ahora a considerar, en el capítulo quinto, un tema capital: la metodología de la Historia de la filosofía ensayando previamente una amplia presentación de su tipo-

logía, es decir, de los procedimientos hasta ahora seguidos o propuestos en nuestra disciplina, tanto los que a su juicio son no-filosóficos como otros propiamente filosóficos, si bien el criterio de distinción entre ambos grupos queda sin establecer o fundamentar. En total, son trece los procedimientos o métodos que reseña y presenta con cierto detenimiento siguiendo y prolongando sugerencias de un conocido artículo de J. A. Passmore sobre este particular. Para el autor la cuestión auténticamente especulativa acerca del método en Historia de la filosofía se resuelve en una combinatoria empírica y fáctica de lo existente: de todos los métodos anteriormente reseñados por él, presidida y determinada por un cierto «mapa conceptual» de todos los empeños y cometidos que el historiador de la filosofía ha de asumir y acometer. Y propone, en consecuencia, una salida sincrética: no habría propiamente un método sino varios procedimientos en coordinación cuyas ventajas de funcionamiento se nos encomian cual producto de mercader. El último capítulo propone una serie de reflexiones personales sobre el desarrollo histórico de las ideas filosóficas y su interpretación. La obra de J. J. E. Gracia está bien cuidada. Cierra con una conclusión reasuntiva y unos apropiados índices junto a una extensa bibliografía. Su estudio ha de entenderse en el mismo sentido en que el autor lo propone: como una serie de cuestiones relativas a la Historia de la filosofía conjuntamente consideradas. En realidad, se confirma, a su modo, aquí que una auténtica fundamentación de la Historia de la filosofía exige afrontar un problema siempre nuevo y absolutamente radical: qué es filosofía. Sólo a partir de ahí podremos decidir con criterio fundado y válido acerca del ser y proceder de la Historia de la filosofía. Porque, después de todo, ¿de qué «trata» la Historia de la filosofía si no es de la filosofía misma? ¿Acaso no es sino consideración de la filosofía no en la intemporalidad de sus *dógmata* sino como *factum* acontecido y evento temporal o —en expresión de J. Ortega y Gasset— tránsito de las ideas pasando por la mente de los hombres, hecho textual y cultural?

5. En el dominio aún de ciertos estudios previos, figura también una obra que aspira a auxiliar al estudioso de la filosofía. Me refiero a un diccionario breve, recientemente aparecido en la prestigiosa editorial Bordas de París<sup>3</sup>. La autora está ya acreditada con diversas obras anteriores, algunas de ellas en la misma dirección y con propósito similar al de la presente: como breviario de su propio tema. El intento es primordialmente pedagógico, es decir, guiar al primer estudio de la filosofía, un reto que tan delicados problemas plantea a quien lo acomete, bien como maestro o bien como discípulo. Sin adquirir un considerable bagaje de cultura filosófica, resulta casi imposible moverse con acierto y fidelidad exacta por el mundo del pensamiento evitando quiméricos subjetivismos. Tarea lenta y ardua que exige guía, reflexión y amplias lecturas. El libro de J. Russ surge de la experiencia viva y di-

<sup>3</sup> Russ, J., *Dictionnaire de philosophie*, París, Bordas, 1991, 384 pp., 22×14 cm.

recta de «campo». Y selecciona, desde esa perspectiva, aquellos conceptos filosóficos de cuya posesión afinada y exacta depende el rigor crítico de un pensamiento y de una mente. La precisión conceptual, ofrecida aquí en forma de breve «definición», se completa y aclara también históricamente, es decir, por recurso alusivo a indicaciones precisas provenientes de grandes filósofos sobre cada asunto. Se reproducen las propias palabras de cada pensador con indicación precisa y correcta de sus mismos textos. Es cierto que diccionarios filosóficos los poseíamos ya con anterioridad *ad sufficientiam*. Baste con recordar el más logrado y difundido entre nosotros, el del ilustre filósofo J. Ferrater Mora, que tan gran beneficio ha reportado a la pedagogía filosófica de nuestra cultura. Pero el libro de J. Russ es otra cosa. Y se hace recomendar por la vivacidad precisa con que ilustra cada concepto filosófico aportando breves recursos de comprensión del mismo. A los grandes filósofos, más asiduamente citados, se reserva la parte final de la obra a modo de diccionario de filósofos. Y se traza una breve y exacta presentación de cada uno. La valoración que esta obra parece merecer se basa en estos criterios de objetividad: a) *la selección de conceptos* —tan decisiva en una obra pedagógica y breve— parece correcta y razonable, dentro siempre de un margen abierto y discutible en detalles. Puede decirse, con tal salvedad, que los conceptos atendibles son aproximadamente los aquí estudiados. «Modernidad» y «Postmodernidad» hubieran requerido, no obstante, a la altura de hoy, una breve reseña aquí omitida. b) *El modo de exposición* es —dentro de una pluralidad comprensible y tolerable de criterios y modos— adecuada al fin que se persigue de una clarificación radical que, partiendo de la etimología como *mínimum* de comprensión verbal, ofrezca matices y distinciones básicas e impida confusiones impertinentes a la hora del pensar o del decir: algo tan fundamental y básico en toda formación. c) *La citación de textos de grandes filósofos* es altamente pertinente en un diccionario, pues redime así cada tema o concepto de su fijismo estático y le devuelve su verdadera dimensión de problema como dinámica de la inteligencia frente a una cuestión palpitante. Los pensadores y textos aquí aducidos son, por lo general, pertinentes, si bien es cierto que una coincidencia total es difícil o imposible en estos casos. Pero el libro resulta serio también en este aspecto, por más que —es un ejemplo— la autora haya conseguido la «heroicidad» de poder hablar de «analogía» y explicarla sin mencionar para nada a Aristóteles. Siguiendo ese mismo criterio de sana objetividad, me resulta igualmente «heroico» que en conceptos tales como los de «tiempo», «certeza», «memoria», «hombre», «interioridad», «historia», «amor y voluntad y libertad»... pueda alguien enhebrar un discurso medianamente informado sin aludir a San Agustín, cuyas observaciones determinaron por siglos la comprensión de esos términos o animaron su reflexión. Y considero igualmente «heroico» que queden sin mención la más mínima pensadores de la talla de un: Sócrates, Plotino, Pedro Abelardo, Averoes, San Anselmo, San Alberto Magno, San Buenaventura, Escoto, Ock-

ham, Fichte, Schelling, J. Habermas, Th. W. Adorno, F. Brentano, J. Ortega y Gasset, G. Marcel, L. Wittgenstein... Sin alterar para nada la estructura básica y la finalidad de este libro tan instructivo y útil, todas las mejoras indicadas podrían ser introducidas en beneficio de una más adecuada formación de quien se aproxime hoy a la filosofía y desee moverse ágilmente por el anchuroso campo de la reflexión.

6. El lema propio de las presentes páginas —la centralidad de la cuestión sobre la filosofía misma y su concordia con el recto vivir— lo acomete casi en todas sus partes un estudio reciente <sup>4</sup>. Al igual que tantos otros, este libro no se presenta como imprescindible ni habría que considerarlo como tal. Pero es, ciertamente, interesante por su mismo tema. Pues, ¿qué era, en definitiva, aquello que bajo la denominación posterior, tan vaga como infeliz, de filosofía se dice que nació entre los griegos? ¿Cuál fue su propósito cognoscitivo y cuál su efectiva viabilidad como tal? ¿Acaso el devenir ulterior de sí misma, su propia historia, no la ha revelado ya como definitivamente tan inevitable e imprescindible como contradictoria e imposible? En este peculiar planteamiento, que algunos hoy proponen, los griegos habrían sido los fundadores de una razón fallida, pues ni la vía conclusiva de Aristóteles ni el proceder postulatorio de Kant harían viable la cuestión del fundamento. Y, sin embargo, el surgimiento primero de la filosofía es cuestión persistente y actual. W. Jordan plantea el problema como un recorrido de cinco capítulos, más unas páginas introductorias y otras conclusivas, desde los pensadores presocráticos a los helenísticos. Más que por su acometida del tema o por lo que dice, el libro interesa por lo que suscita o sugiere a quien acceda a él con carga de reflexión propia y preocupaciones sobre tan excitante cuestión. De entrada, se nos explica por qué y en qué los griegos no fueron pensadores de la escuela analítica de hoy. Se nos recuerda así el menor optimismo de la razón actual ante compromisos especulativos y retos que los griegos acometieron con tan redoblado ardor. Preocupa a este libro la resonancia actual de la tarea: lo que la filosofía fue, para lo que la filosofía es. Interesan sobremanera los Milesios ¿Qué pretendían realizar con su nueva forma de pensar? Lo maravilloso y notable es que, tras soltar amarras con ellos para un periplo sin rumbo cierto, la filosofía ya nunca más emprendió viaje de retorno. Y todo el malestar especulativo de la razón, vivencia la más radical de nuestra cultura de hoy desde lejanas raíces nominalistas, empiristas y trascendentales con redoblado eco en la absolutización tecnicista, lingüista y politicista actual..., presumiblemente no habría de bastar para que un viaje tal vaya a tener nunca lugar. Las decisiones negativas al respecto, tan coloristas a veces, no parecen constituir palabra definitiva. Pues lo único definitivo en filosofía es más bien que no hay palabra definitiva, el seguir filosofando, el tener que filosofar. Por

<sup>4</sup> Jordan, W., *Ancient concepts of philosophy* (Issues in ancient philosophy ser.), Londres-Nueva York, Routledge, 1992, 207 pp., 22×14 cm.

ello, superada su resignación y «debilidad» de hoy, la razón reasumirá su papel. No en vano ella es distintivo del hombre y lo único de lo que el hombre, ante radicales urgencias y apremios de todo tipo, dispone. De ahí que los Milesios, con su milenaria propuesta, surjan una y otra vez. ¿Qué factores influyeron en el surgimiento mismo de la filosofía? El autor recuerda algunas propuestas explicativas de hoy con la sólita atención exclusiva al mundo anglosajón, no excesivamente interesado en atravesar la divisoria filosófica del Canal. Y concluye: con los Milesios la filosofía surgió imperfecta —algo que, a mi criterio, urgiría matizar—, pero lo decisivo es que ofrecieron con ella un nuevo tipo de pregunta —el preguntar mismo, diría yo— e inauguraron con ello la tradición crítica (p. 19). Una amplitud relativa se concede aquí a Heráclito y su contribución máxima —el intento, indica el autor, de un «saber común»— y a Parménides con su estreno de nuevos caminos para un pensamiento metafísico de escandalosa coherencia radical. Y se ahonda aún más el escándalo de la mano dialéctica de Zenón, cuyo máximo interés radica, a juicio del autor, en su clarificación de las nociones de movimiento y espacio, tiempo e infinitud... Queda, no obstante, sin decírsenos qué tiene que ver todo esto con el famoso *hos éstin* y el *tò eón* del gran maestro de Elea. Y pasa a Anaxágoras cuya coherencia de pensamiento subraya. Pero distinguiendo, con S. Kripke, entre teoría y pintura filosófica, rebaja el calado especulativo y científico del gran Clazomenio relegándolo a la segunda. Frente a Parménides, formularía una respuesta insuficiente que el atomismo de Demócrito intentaría concretar mediante la tensión que establece entre convención y realidad. Y cuando, en la exposición del libro, parecíamos haber ya olvidado la centralidad de la cuestión de la filosofía, alcanzamos a Sócrates, con cuya prédica recomienza el filosofar, si bien el presente libro no alcanza a explicarse cómo y por qué. Omite considerar la crisis de la filosofía que la sofística planteó por primera vez. De la mano de Platón e interpretaciones de hoy, analiza brevemente fines y métodos en la práctica socrática de la filosofía, siempre bajo el signo y consigna de la precaución, pues, pensamiento y creencias socráticas habrían sido más bien ejercicio de la duda, *elénchos*, y, en una especie de cartesianismo anticipado, llevan siempre la marca de lo provisional. Platón, sin embargo, entra de lleno en el debate central sobre la filosofía misma suplantada por rivales como el arte, la erística y la retórica. Hace suyos los combates de Sócrates y reexpresa con ello la exigencia radical: tener que filosofar. El *Fedón* y la *República* explicitarían la base teórica invocada por Platón: su visión del alma y del conocer. No debiera presumir nuestro tiempo de que por primera vez en estos días la filosofía se halle frente a sí misma en un radical «impasse». Esta situación la recogió ya Sócrates y se la legó a Platón. Y se repite con cada verdadero filósofo, con quien renace de raíz la cuestión de la filosofía y se renueva la exigencia de tener que filosofar (algo que, por el contrario, cada físico da por supuesto a partir del físico que le precede). La filosofía ha aprendido ya desde Sócrates a no asustarse ante

el vacío de sí misma, a ser ejercicio continuo de su propia autolegitimación. En todo caso, el autor —en lo que creo ser la parte más lograda de su libro— muestra claramente que Platón hace emerger la exigencia de filosofar para el hombre y la cultura apelando al ser del hombre como tal y en diálogo de confrontación y rivalidad muy vivas con las propuestas alternativas de sus días. Esta consideración «histórica» de Platón —hoy en auge frente a la pretensión sistemática de otros tiempos— nos permite recuperar la verdadera envergadura teórica de su empresa, lo que no ocurre cuando la mirada a Platón se pierde o «reduce» a dimensiones derivadas al omitir el planteamiento radical que la cultura misma le presentó como verdadera encrucijada de la filosofía. El autor ofrece aquí un fino análisis de este resurgir hondo de la filosofía en Platón y sobre la vida misma de aquella actitud vital del filósofo que de eso mismo hace derivar. Son páginas sugerentes y exactas a mi entender. Confirman lo que cabría denominar «condición renaciente de la filosofía» por la cual para ella *acontecer es tener que renacer*, surgimiento *ex novo* y radical, remitiendo casi siempre a la gran cuestión subyacente: el problema del hombre, su misterio, su «alma», su ser, en aquella doble dimensión que Platón dejó tematizada en el *Fedón* y en la *República* pasando por el *Fedro*. De paso, recuerda el autor que la propuesta céntrica, la doctrina capital de Platón es su afirmación de que hay Ideas, algo incomprensiblemente olvidado o preterido por muchos, como se recuerda aquí. Reduccionismos de anteriores décadas tienen su parte de culpa en ello. Y, sin embargo, dice W. Jordan, son en verdad las Ideas lo que del gran Ateniese nos resulta hoy tan atractivo como fatalmente marchito: un aroma que ya nunca podremos olvidar...

Tres dimensiones descubre el autor por las que la concepción aristotélica de la filosofía se mueve bajo el magisterio de Platón: la concepción del método, el conocimiento como revelador del ser, el papel conductivo de la filosofía para el adecuado vivir. Relación que no siempre queda clara y expuesta al analizar tales temas. Pero toca de pasada un problema de alto interés y actualidad: la relación que Aristóteles por vez primera establece entre la filosofía y su historia. Se alude a propuestas interpretativas de hoy. En cuanto a la visión global del todo (*tò pán*) y a la teoría del ser, el autor subraya la relación de Aristóteles con Platón, si bien su mirada se centra en los puntos de vista analíticos de hoy. Desde Sócrates y Platón ya no hay filosofar que no envuelva o conlleve una preocupación expresa por la *eudaimonía* y el correcto vivir. El ideal de una armonía interior plantea la permanente cuestión de los bienes exteriores y la inclusión personal en la *pólis* entendida ésta como contexto humano y englobante de amistad. Se subraya esta vinculación aristotélica entre correcto vivir, interrelación política y condición de amigo. Hasta qué punto la filosofía, como especulación de principios, pueda hacerse también práctica y orientación de vida, es la gran cuestión de fondo. Se evoca aquí la reciente postura de B. Williams sobre los «límites de la filosofía». Permanece, no obstante, como idea clave, que la filosofía es a la vez intento de compren-



der el mundo y declaración del propio hombre. Algo profundamente radicalo, como tal, en nuestra propia «naturaleza» humana (p. 138).

El alcance operativo, conductor, eudaimónico del pensamiento reaparece con fuerza en el mundo reconstruido y angustiado de la edad helenística. Es preocupación primordial compartida por epicúreos, estoicos y escépticos, a los que el autor dedica breves reflexiones por separado. Intenta mostrar cómo se experimenta y vive, en momento tan señalado de un nuevo hombre, la vida filosófica, el quehacer del filósofo. Evoca y discute de paso valoraciones de hoy sobre esas escuelas y subraya en Epicuro la prioridad de la ética sobre la física, concebida esta última como atomismo no reduccionista, piensa el autor, en contraste con Demócrito. Como era de esperar, insiste en el carácter terapéutico —la filosofía como medicina del alma— que asoma por la tradición textual epicúrea, como si pretendiera anticiparse a L. Wittgenstein. Ser feliz y acertar en la orientación de la vida mediante el conocimiento del sabio marcan la aspiración final, la meta para el filósofo estoico. Todo el ejercicio de la razón lógica y su indagación física han de mostrar el lugar preciso en el mundo, como orden necesario, que nos corresponde y nos permite decisiones libres orientadas por la regla del bien y la aspiración a la felicidad. Conocimiento total y radical del mundo es condición teórica para la vida feliz del sabio: descubrir la armonía cósmica entre naturaleza humana y *physis* universal. Filosofar se traduce así en ejercicio racional de una ética tal, en la que el reparo de «falacia naturalista» no podría faltar, dado el contexto filosófico de W. Jordan. La caracterización del ideal del sabio resulta aquí algo menos «feliz» de cuanto el sabio mismo pretendería como ideal. Unas observaciones conclusivas dan remate a un libro notable por sus insinuaciones y su poder de sugerir.

7. En parecida perspectiva general se sitúa igualmente otro libro reciente, publicado también por la editorial Routledge de Londres <sup>5</sup>. Se trata en él un tema atractivo, la ética griega, a cuyo desarrollo histórico desea introducir. Su propósito es, pues, de iniciación. Y se centra en los hitos fundamentales que la reflexión griega hubo de recorrer para expresar en conceptos el ideal del bien vivir, de rectitud moral, del hombre feliz. Estamos de nuevo ante la orientación práctica y conductiva de la sabiduría griega en un continuo esfuerzo por descubrir el auténtico saber, la verdadera efigie del verdadero sabio. O, como dice el autor, W. J. Prior, es el intento no tanto de formular principios universales de conducta como de proponer tipos ideales para la vida humana ante preguntas como ésta: dado el orden del mundo, ¿cuál es para el hombre la vida preferible y el mejor vivir? Es un campo apasionante de búsqueda que los griegos hacían generalmente culminar en la dimensión política, la convivencia amistosa o la interrelación mejor y más de-

<sup>5</sup> Prior, W. J., *Virtue and knowledge. An introduction to ancient greek ethics*, Londres-Nueva York, Routledge, 1992, 240 pp. 22×14 cm.

seable para el ser humano. La reflexión helena pretendió formular también aquí un conocimiento perfecto y fundado que nosotros denominaríamos saber científico, entendido como ejercicio estricto y riguroso de razón. Más de mil años duró ese esfuerzo sostenido entre los griegos. Y fue precedido —y acompañado— por propuestas poéticas tan influyentes como la imagen del héroe homérico con su excelencia o *areté* y los perfiles mágicos, sublimes, de los trágicos. Hay aquí ya sin duda una calificación ética del hombre, una implícita propuesta destinal para la vida humana. El autor resume con brevedad este primer esbozo moral tomándolo en función de momento prefilosófico de la comprensión moral y centrada más bien en la plasmación de personajes descollantes por determinadas excelencias modélicas y por ciertos valores preferentes manifiestos en las hazañas e intrigas homéricas o en el desafío destinal del hombre trágico...

Bien cierto es lo que el autor recuerda: que únicamente con Sócrates el alcance moral del conocimiento y el valor conductivo del saber alcanzarían conciencia reflexiva plena y expresa a través de su ateniense deambular, lo que constituiría el centro mismo de su magisterio vivo, como el propio Aristóteles hará constar. Sin embargo, la preocupación moral y la reflexión sobre ella ocuparon ya antes la mente de los primeros filósofos. Estudios generales y particulares lo hacen ver, por ejemplo, en los pitagóricos, en Heráclito o en Demócrito... Por eso resulta chocante que el presente libro haga iniciar la andadura propiamente filosófica del tema con los sofistas, omitida toda alusión a otros presocráticos. El grueso del capítulo se centra, obviamente, en Sócrates y aquella su reflexión sobre problemas de su hora cultural dando paso a la verdadera ética. Sin excesivo ruido sobre la «cuestión socrática», el autor dibuja brevemente el perfil de su figura y los momentos de su vida. La base «documental» para conocer a Sócrates sigue siendo básicamente, y pese a toda obligada precaución y matiz, la obra de su máximo discípulo. Alude por ello a este carácter «especular» de los escritos platónicos y, particularmente, a su reflejo de los momentos finales del maestro, pues juicio y muerte son clave certera para comprender la persona y la doctrina del Sócrates hombre y filósofo. Pero es quizá excesivo y descompensado el amplio espacio que aquí se dedica a este asunto. Se sigue de cerca el *Critón*, por la síntesis que presenta del correcto vivir. Y se expone el método socrático tal como lo ejemplifica y pone en obra el *Eutifrón*. Finalmente, bajo el epígrafe de «paradojas socráticas», analiza la convicción del gran Ateniense de que la virtud es conocimiento y el pecado ignorancia, pues «nadie de propósito peca», lo que con más o menos desacierto suele llamarse «intelectualismo socrático». Sin alcanzar el fondo mismo de la cuestión —el compromiso moral del conocimiento como dimensión propia del mismo y la revolución introducida por la *areté* socrática— las sugerencias aquí ofrecidas permiten sin duda una iniciación a la figura de Sócrates y a su indisoluble quehacer moral.

En el capítulo dedicado a la filosofía moral de Platón es de destacar ante

todo la correlación primordial que se establece con Sócrates, con sus problemas, conceptos y métodos de reflexión dialogante. Se centra, por lo demás, en la *República* como escrito capital de la filosofía y síntesis efectiva del platonismo aunque no su palabra definitiva o final. Pues es de advertir, después de todo, y no olvidar que toda la grandiosa visión metafísica, gnoseológica, política..., de esa obra arranca, tal como hoy la leemos, de un diálogo inicial sobre lo justo y la justicia (*dikaiosyne*) tras la intervención de Trasímaco en términos exasperadamente cínicos y egoístas, en ruptura manifiesta con las tradiciones morales de Grecia tan sensibles en el dominio de lo político. Se impone, frente a una corrosión tal, recuperar reflexivamente el estado justo proponiendo como norte teórico la reafirmación del orden inteligible entendido como *optimum* moral. La ciudadanía en la *polis* queda así presidida y orientada por el Bien. Tema arduo y sublime en que el esfuerzo argumentativo de «Sócrates» ha de emplearse a fondo. El libro lo presenta. Y toca temas correlativos: justicia individual y pública, la figura del rey-filósofo, gobierno defectivo y crítica de los poetas, modelos educativos... En todo este análisis se consideran las grandes dimensiones especulativas, las vertientes de pensamiento más profundas que Platón hace entrar en juego aquí. El tratamiento de la *República* es, sin duda, punto capital de este libro. Descuella su sólida sencillez, en contacto continuo con el texto platónico (si bien prescinde totalmente de la ayuda de otros estudios e interpretaciones). No le falta cierta actitud crítica. Pero no logra dejar claro cuál es el significado histórico profundo de esta gran obra platónica para el devenir del pensamiento.

Con Aristóteles la legitimación teórica de un estado justo, contexto, cumplimiento y culminación de la moral del hombre singular, cambia de signo, en consecuencia con los grandes supuestos de principio y de método que gobiernan toda su reflexión. También aquí lo concreto, empírico, fáctico, sensible y singular es punto de partida obligado para la representación conceptual de lo óptimo. Sólo desde lo existente cabe dar concepto a lo mejor. Por esta vía el *optimum* político-moral abandonará el estatuto utópico que tenía en Platón, alejará los términos de mera ficción radical y surgirá como mejora de lo existente llevado a su fin, la perfección del fin como bien, del bien como fin. El libro centra ahora su exposición en la *Ética a Nicómaco*, obra culminante en la especulación ética de la Grecia clásica. Analiza su estructura —tras una breve alusión a la vida y obra literaria de Aristóteles— y exige acertadamente una consideración global de la metodología del Estagirita en la que se inscribe determinadamente su reflexión ética. En la ciencia los procedimientos, formalidades y métodos son cuestión decisiva y capital. Y el maestro por excelencia en su indagación, como discurso «reflexivo» del saber sobre sí mismo, fue precisamente Aristóteles. Es urgente seguirle aquí en su propio proceder. Hay una metodología específica del discurso político. Y prescribe un procedimiento riguroso y preciso en la indagación del ser de la *polis*. De ahí que la *Ética a Nicómaco* sea justamente momento fuerte en la

crítica doctrinal y metodológica al maestro y amigo Platón. Para Aristóteles todo el problema consiste en indagar la auténtica *eudaimonía*, la vida conveniente y buena en consideración del ideal, de lo mejor. Todavía hoy, cuando la vida humana aparece más que nunca abierta a opciones inéditas de construcción o perdición desde el riesgo potenciado de desorientación y cuando la vida humana se halla todavía presa de males, esa sencilla pregunta sobre la *eudaimonía*, la vida conveniente y buena, nos exige y apremia un replanteamiento y una reconsideración. Vaya la observación por quienes aplazan tan grave urgencia, la reflexión ética misma, mientras se diluciden términos como el significado de bien, las expresiones con *ought...* Y vaya también, en otro orden pedagógico y práctico, por quienes creen prestar un servicio público al apartar o menguar la reflexión filosófica en las cabezas de nuestros jóvenes suprimiendo la filosofía de sus programas de estudio. Vivimos hoy un mundo en el que pensar es más obligado que nunca, y no menos, para poder vivir. La situación es consonante con el ser mismo de la filosofía que es, también, una urgencia. Pero volvamos al libro que nos ocupa. El autor explica, obviamente, este planteamiento aristotélico y su concepto clave de *areté* como excelencia moral. Evoca también el cuadro de las virtudes en particular. Y considera otros temas afines por los que transita la reflexión aristotélica del bien y del óptimo vivir. La exposición, ceñida al texto, está salpicada de comparaciones doctrinales y críticas. La más insistente es ese intelectualismo o valoración vigorosa del saber y el intelecto que Aristóteles comparte con la trayectoria especulativa de su gran pueblo, el descubridor de la razón indagadora, que confió en ella y todo lo esperó de ella y sólo de ella... Hoy, sin embargo, somos más sensibles a los juegos de la voluntad y a las jugadas de las pasiones, a la intriga no racional... La historia global del hombre y la experiencia de cada cual han sido madrastras y duros maestros en su admonición de realidad. Permanece vivo, no obstante, el sencillo y grandioso preguntar de la *Ética a Nicómaco*, monumento insigne en la clarificación del universo moral.

La edad helenística no hubo, pues, de inventar la reflexión moral. Sólo necesitó retomarla y reiterarla en un nuevo escenario de humanidad. Transformación que es obligado considerar porque ella precisamente demandó una nueva vida, un nuevo acontecer de la filosofía y de la vida filosófica. El capítulo quinto y final del libro estudia las éticas epicúrea y estoica con breve alusión a su contexto. Contexto no es adorno ni mera circunstancia exterior, sino condición cultural íntima del propio pensar, radicación de su ejercicio y dimensión profunda de su demanda y su renovado acontecer. Una nueva humanidad exigió la permanencia postclásica de la filosofía como reflexión orientadora, una vez más, de la vida y del obrar. El autor estudia el cambio de mundo y de hombre helenísticos. En ese cuadro, trazado de modo un tanto elemental, inscribe la propuesta moral epicúrea partiendo del fundador de la escuela. Y se muestra sensible al nuevo encanto que el epicureísmo —convenientemente rebajado de «asperezas» originarias, si es que realmente las

tuvo— ejerce sobre el oído del hombre de hoy. En el estoicismo, expuesto aquí de forma sucinta, subraya el autor la grandeza de su ideal moral en contraste con su pesimismo de fondo por el que la imitación del modelo resulta en definitiva inalcanzable y la humanidad individual anulada por la impasibilidad total del sabio o por unas acciones ya preestablecidas y predeterminadas que escapan a nuestro dominio, resignados al inevitable designio de la fatalidad de un orden necesario... Epicúreos y estoicos representan, pese a todo, la necesidad, en un mundo angustiado, de poner la vida en razón para poder vivir.

8. Conteniendo una amplia serie de estudios propios, la editorial Van Gorcum, de Assen, Holanda, nos brinda un excelente libro de J. Mansfeld <sup>6</sup>. La aportación de sus investigaciones propias sobre el pensamiento antiguo es hoy generalmente reconocida, hasta por sus colegas. Amplio, profundo y minucioso, cuanto aquí hallamos daría sobrado motivo y tema para una detenida monografía. Ante la imposibilidad de la misma, selecciono unas observaciones subrayadas con mayor insistencia también por el propio autor en la presentación. Importa notar el carácter reciente de la obra. Todos los estudios que la integran fueron publicados en la década de los años ochenta. Son por ello en cierto modo balance al día de su propio tema. Y, salvo una o dos excepciones, se ocupan todos de los presocráticos. Su consideración es, de alguna manera, indirecta, a través de la historiografía reciente y su problemática. Atiende particularmente a las diversas modalidades de la recepción antigua de cada pensador, aunque con atención siempre a la estela permanente que los primeros pensadores dejaron marcada en Occidente. Particular importancia ha alcanzado en nuestros días el aspecto doxográfico y de transmisión, en especial por lo que hace a Platón y a Aristóteles. Los estudios de J. Mansfeld cuestionan y discuten el sentido histórico de ambos pensadores, sobre todo en el caso del Estagirita, las tradiciones que inauguraron, así como la necesaria revisión actual de la aportación de H. Diels. Estimo que el lector agradecerá aquí una indicación más concreta de contenidos. Con cierta insistencia, se ocupa del comienzo mismo de la filosofía según el célebre texto de *Metafísica* I con su debatida referencia a Tales de Mileto. Analiza el texto en dos artículos de particular oportunidad e interés habida cuenta de ciertos dichos enfáticos de hoy sobre tan delicado tema que pone en juego toda la credibilidad de historiador en Aristóteles y su capacidad para conocer o no a fondo su propia tradición cultural, a la que, por otra parte, hace tan repetidas y céntricas alusiones en momentos de máxima tensión especulativa. Todas las reservas de H. Cherniss al respecto no bastan para atenuar la gravedad de tan decisivo tema: el sentido profundo, los contenidos

<sup>6</sup> Mansfeld, J., *Studies in the historiography of greek philosophy*, Assen, Van Gorcum, 1990, X+482, pp. 24×16 cm. El libro lleva unas páginas introductorias en las que el propio autor explica el conjunto de estudios o monografías aquí reunidos. Como obra esmeradamente cuidada, lleva adecuados índices a modo de aclaración conceptual ulterior y como ayuda para su lectura.

doctrinales y conceptuales de tres siglos de la primera filosofía dependen del buen hacer y la solvencia científica de Aristóteles al referirse a ella. Por eso el autor dedica varios estudios a la doxografía platónico-aristotélica. Junto a estudios generales figuran otros más concretos sobre Tales, Jenófanes —«devoción» muy marcada de nuestro autor— Gorgias, doxografía ciceroniana, Anaxágoras, Zenón de Elea, Diógenes Laercio y la Estoa, Heráclito frente a Pitágoras... En total, los estudios del libro son veinte. Se pretende aquí algo que no siempre otras obras similares consiguen: extraer lecciones generales, conclusiones más amplias desde la consideración erudita y de detalle de casos particulares. Una de tales conclusiones es aquí que realmente no hay una única tradición doxográfica antigua, heredera exclusiva y dependiente de la colección de Teofrasto, como se repite constantemente en seguimiento de H. Diels. Más bien las tradiciones habrían sido varias, superpuestas en unos casos o contrapuestas entre sí en otros. Uno de los cometidos de esta colección de ensayos, a la que presta unidad, es la verificación y comprobación histórica de tal aserto, ejemplificando la tesis a propósito de diversos autores presocráticos. De igual solvencia científica pero de interés más restringido son otros trabajos del libro sobre cronología antigua, Apolodoro, Anaxágoras y su datación... Un concienzudo estudio sobre Zenón de Elea brinda al autor la oportunidad de detenerse nuevamente en Aristóteles y la validez de su testimonio como historiador de la filosofía. Y un análisis de Diógenes Laercio como historiador de la Estoa le permite concluir que las fuentes de Diógenes sobre la filosofía helenística provienen generalmente del debate entre escuelas, tal como se halla reflejado y recogido en el género literario, a tener siempre en cuenta, de los *Peri airéseon*. Aquí la filosofía es modo de vida, y las doctrinas y biografías que los historiógrafos o doxógrafos componen son, consecuentemente, exigencia desde esa misma vida. Sólo que a todo ello se añade por lo general un abultado anecdótico, campo en el que Diógenes Laercio es especialista consumado. Enfrentarse a fondo con este libro de J. Mansfeld requiere una amplitud de espacio que desborda los límites razonables del presente estudio. Valga, en todo caso, este breve comentario como presentación de su interesante contenido y de sus directrices de investigación. El lector habrá intuido ya la utilidad que la obra tiene para un correcto planteamiento y comprensión de la filosofía presocrática y antigua en general. Al reflexionar ulteriormente sobre Tales y el comienzo de la filosofía habrá que volver los ojos sobre este libro, todo un logro científico de la editorial Van Gorcum.

9. Filólogos y filósofos asumen quehaceres científicos por lo general bastante próximos. La afinidad de tareas es aún mayor con el historiador de la filosofía en su laboreo de textos, siendo la filosofía, en cuanto histórica, un hecho textual. Es bien conocida la contribución que eminentes filólogos —especialmente alemanes y británicos— han prestado a la historia del pensamiento antiguo. El caso más eminente entre los primeros, el de W. Jaeger, no

debiera hacernos olvidar nombres como los de U. von Willamowitz-Moelendorff, K. Reinhardt, H. von Arnim, C. Ritter, B. Snell, W. Schadewaldt, O. Immisch, T. Gomperz..., en una larga tradición que, arrancando ya de F. A. Wolff, pasa, a finales del siglo XIX, por E. Rohde, F. Nietzsche, H. Diels, H. Meyer, Leo, Schwartz, Reitzenstein...<sup>7</sup> Parecido es el caso también en otras latitudes culturales y también en la España de recientes décadas. Un caso, entre otros muy eminentes, universalmente reconocido, es el de F. Rodríguez Adrados, en cuya amplísima andadura científica se incluye la inolvidable aportación sobre el pensamiento político y la democracia en la Grecia clásica<sup>8</sup>. Pero aquí me referiré a algo más reciente: una primera serie de sus artículos más filosóficos o histórico-filosóficos que, dispersos entre su abundante producción y en las más diversas lenguas, acaba de reunir en un libro el incansable celo de A. Martínez Díez llevando por derroteros solventes las Ediciones Clásicas. Son en total veintidós estudios, aparecidos generalmente en libros y revistas, pero hablando ahora todos ellos español<sup>9</sup>. En pocos

<sup>7</sup> Cfr. Jaeger, W., «Classical philology at the university of Berlin, 1870 to 1945», en *Five essays*, del mismo autor, trad. A. M. Fiske, with a bibliography of Werner Jaeger..., Montréal, Casalini, 1966; Pfeiffer, R., *Historia de la filología clásica*, vol. II: *De 1300 a 1850*, Madrid, Gredos, 1981. Lástima que concluyera ahí su recorrido. Righi, G., *Historia de la filología clásica*, Barcelona, Labor, 1967, cuyos últimos capítulos en este resumen son bastante descuidados e incompletos (cfr. pp. 207 ss.). Lasso de la Vega, J. S., *Karl Reinhardt y la filología clásica en el siglo XX*, Madrid, Fund. Pastor, 1983, junto a estudios de M. Platnauer, A. D. Momigliano, C. Bursian (reed. 1965) y espec. Lloyd-Jones, H., *Blood for the goats: classical influences in the nineteenth and twentieth centuries*, Londres-Baltimore, Duckworth-John Hopkins Univ. Press., 1983. Véanse indicaciones valiosas en Alsina, J., *Literatura griega. Contenidos, métodos y problemas*, Barcelona, Ariel, 1983, espec. pp. 23 ss.

<sup>8</sup> Rodríguez Adrados, F., *La democracia ateniense*, Madrid, Alianza, 1983<sup>3</sup>. Un libro que el estudioso de la Grecia clásica no debiera olvidar. Para estos «recios» tiempos de humanismo periclitante o preterido ofrece un sugerente epílogo titulado: «Historia griega e historia del mundo» (pp. 431 ss.) que considera a Occidente como cultura helenocéntrica en una prolongada secuencia de helenizaciones de primero, segundo y tercer grado. Concluye así: «Hoy ya no hay otra historia posible que la basada en los datos fundamentales de la historia griega» (p. 448). Y añade que la historia de Grecia «es todavía nuestra historia y es ya, en realidad, la única posible... Hoy día puede decirse que toda la historia del mundo es historia helénica» (p. 441). Por eso mismo, es ya célebre la expresión de X. Zubiri: «Los griegos somos nosotros.» Hay toda una reflexión española sobre la «inevitabilidad» actual, permanente, del hecho griego en nuestra identidad «genético-cultural». Se concreta en una tradición que ya nadie podrá suprimir. Y los intentos de atenuarla o impedir la parece que la incrementarán. Me permito recordar las palabras mismas de Zubiri en las que españoles de todos los credos han venido a convenir. Zubiri es aquí portavoz universal cuando dice: «No es que los griegos sean nuestros clásicos [igual a «remotos» e inservibles, comento yo, antiguallas de desván]; es que, en cierto modo, los griegos somos nosotros... Somos, en cierto modo, todo nuestro pasado... Grecia constituye un elemento formal de las posibilidades de lo que somos hoy» (Zubiri, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, ed. Nac., 1963<sup>3</sup>, pp. 312, 313, 328, 331).

<sup>9</sup> Rodríguez Adrados, F., *Palabras e Ideas. Estudios de filosofía griega*, Madrid, Ed. Clásicas, 1992, XII+544 pp., 20×14 cm. Con estética presentación y óptima impresión. Cada artículo lleva sus notas al final del mismo. Se ofrece una detallada relación bibliográfica sobre la primera publicación de cada escrito.

casos tiene tanto sentido y acierto, como en el presente, la reedición conjunta de ensayos diversos de un mismo autor. Aquí, la articulación de estudios generales y particulares confiere especial interés y calado teórico a dimensiones más directamente lingüísticas. Y parece ser convicción de base en todos ellos la indisociabilidad indesvinculable entre palabra y concepto, universos convergentes que incluso por largos siglos de cultura griega se designaron con la única y mágica palabra *lógos*. Grandes batallas se riñeron para que el discurso fuera también un *lógos* portador de verdad, dicción de verdad, frente a un humanismo lingüístico-formal como el de Isócrates y frente a propuestas relativizantes como la de la sofística ¿Vertebración de palabras o dicción de verdad? Tal es el dilema del *Fedro* platónico vestido con las más preciosas galas del elegante decir, en una de las más osadas y locuaces escaramuzas de Sócrates. Erigir el lenguaje en estructura absoluta, cerrada sobre sí, vuelve a ser tentación de hoy, curiosamente extendida entre aquellos filósofos para quienes podría valer aún el viejo dicho de Séneca: «*quod philosophia fuit philologia est*». Frente a ello, el buen filólogo actual trata el lenguaje como guardaguasas del concepto o su encarnación misma y entiende la lingüística como hogar del pensamiento. Sólo en una visión así, abierta desde todas las dimensiones del humano decir entre sí, cabe la experiencia científica de F. Rodríguez Adrados, entendida como un encuentro histórico con la filosofía. Es, justamente, lo que hallamos en este libro bajo la forma de una indagación de orígenes, pues, en frase de otro gran filólogo, Bruno Snell, «los griegos crearon de raíz lo que nosotros llamamos el pensamiento»<sup>10</sup>.

Presentemos ya los contenidos concretos del libro. Abre el camino un estudio sobre la presencia de la filosofía en géneros literarios muy diversos en la primera cultura griega. Y aunque casi todos tropiezan en la misma piedra —exigir nada menos que una *definición* previa de la filosofía para poder identificarla y distinguirla— el profesor Adrados deja en su sitio, de paso, el gran «malentendido ilustrado» para reafirmar, más a la altura de hoy, que el filósofo es continuador del poeta en una nueva *sofía* de indisociable vinculación entre régimen mítico y estatuto racional de la razón. Y así, frente a la ilusión rupturista, vale para toda la filosofía griega el dicho general: hay *lógos* en el *mythos* y hay *mythos* en el *lógos*, como el siglo xx ha redescubierto<sup>11</sup>. Pero, en el fondo, late siempre la gran pregunta dominante en estas páginas: ¿qué es filosofía? Se pretende a veces la heroicidad imposible de hacer Historia de la filosofía sin fundamentarla, omitida o desenfocada tan decisiva cuestión de entrada. El segundo estudio toca otro debate «infinido» cuando compara y correlaciona entre sí «filosofía india y filosofía griega», latiendo de nuevo la misma sempiterna cuestión, cuestión siempre obligada, jamás decidida, de la

<sup>10</sup> Snell, B., *Las fuentes del pensamiento europeo*, Madrid, Fax, Razón y Fe, 1963, p. 8.

<sup>11</sup> Esta «co-presencia» mutua de mito y *lógos* y no su incompatibilidad excluyente es puesta de relieve en el luminoso libro de otro destacado filólogo: García Gual, C., *Introducción a la mitología griega*, Madrid, Alianza, 1993. Libro especialmente indicado para su tema.



filosofía. El lector hallará en tal estudio elementos valiosos para la discusión sobre «precedentes» orientales, aun en el caso, nada imposible, de que pudiera diferir del autor. Una brevísima panorámica de los presocráticos en general da paso a uno de los trabajos más logrados y técnicos del libro y al que todos atendimos desde su primera aparición hace ya varias décadas. Me refiero a su estudio de Heráclito a través del léxico para dar salida al concepto, el concepto mismo, el *lógos*. Es la vía lexicográfica, reivindicada y proclamada como metodología óptima para la interpretación de los presocráticos (p. 36). Y aquí la aplica al oscuro Heráclito y a su oscuro *lógos*<sup>12</sup>. Pero Adrados no osa penetrar por tan delicado tema en solitario. Tras plantear el problema previo de cómo interpretar al efesino, reseña una amplia red de opiniones y tentativas cualificadas y traza un primer cuadro panorámico del pensamiento global de nuestro presocrático. Los antiguos insistieron ya en lo disperso y aforístico de sus dichos enigmáticos, mientras los modernos creen descubrir una unidad coherente en los mismos. Y la clave estaría precisamente en su propuesta de un *lógos* radical y universal, concepto al que todos los demás parecen remitir. Comprender a Heráclito es, así, entender su *lógos*, su doctrina por antonomasia, su verdadera aportación (p. 55). Pero ese *lógos* no es «resultado» ni unificación de contrarios, sino su estricta *unidad*. Unidad convergente, coexistente y simultánea —*tota simul*—, como estudios recientes ponen de relieve<sup>13</sup>. El profesor Adrados desbroza el acceso. Comienza con una constatación estadístico-semántica de las funciones gramaticales desempeñadas por *lógos* en los diversos fragmentos. Las conexiones verbales, pronominales y adjetivales permiten subrayar dos dimensiones complementarias, comunidad y unidad, en la afirmación de un *lógos* universal y radical de un mundo entendido como *kósmos* estructural de contrariedad. Si acertáramos a ver el mundo desde su *lógos* —y la concordancia con el *lógos* es «lo sabio»—, entenderíamos cómo en verdad la discordia no disuena sino que es sinfónica, que lo opuesto converge y que los muchos son uno. Es la hazaña intelectual

<sup>12</sup> La tradicional «oscuridad» del *lógos* o, al menos, su complejidad queda patente en lo que W. K. C. Guthrie dice al respecto. En primer lugar, que Heráclito asume y no se desprende nunca del significado que *lógos* tenía previamente entre los griegos. Y en segundo término, su variedad de matices semánticos queda reflejada en una larga lista de once grupos significativos que describe con cuidadosa precisión. Evitemos, pues, dogmatismos precipitados en tan sensible punto (Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, vol. I: *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, Madrid, Gredos, 1984, pp. 395 ss.).

<sup>13</sup> Cfr. O'Brien, D., «Héraclite et l'unité des opposés», en *Rev. d. Métaphys. et d. Mor.*, n. 1 (1990), 147-171, donde plantea el problema por relación a los ciclos de Empédocles. M. Marcovich, en un conocido estudio, prefiere hablar, con menor precisión creo yo, de «coincidencia de dos opuestos», punto capital de su superación de la postura pitagórica (Cf. Marcovich, M., «Problemas heraclíticos», en *Emerita*, 41 (1973), 448-472, espec. p. 450). De «unità dinamica degli opposti» habla un magnífico estudio de Bonetti, A., «La concezione dialettica della realtà in Eraclito», en *Riv. filos. neo-scol.*, 52(1960), 319-335, donde distingue entre armonía manifiesta y armonía oculta, regida, esta última, por la unidad de los opuestos cuya expresión es el *lógos*.

de Heráclito para superar la diafonía y cacofonía real del mundo recuperando especulativamente la armonía desde profundidades dialécticas inobservadas por sus adversarios pitagóricos. Sintetizando, los restantes estudios del libro intentan: 1) una recuperación y rehabilitación cultural de los sofistas, apuntada ya por el propio Hegel, reiterada, como *paideia*, por W. Jaeger y tantos más..., a quienes se suma para hablar de «ilustración» al igual que M. Untersteiner y recientemente también W. K. C. Guthrie. Observaciones surgidas aquí a propósito de un libro de J. de Romilly <sup>14</sup>. 2) Reconstruir la teoría lingüística de Gorgias desde su concepción del signo es nuevo tema en que se observa una clara vinculación a la práctica de la retórica en desvinculación del ser. Lo decisivo aquí es que el *lógos* verbal es todopoderoso (*mégas dynástos*), por cuanto su función «impresiva» conmueve, persuade, somete, arrastra, con la consiguiente protesta de Platón exigiendo que el *lógos* sea ante todo dicción de verdad. 3) Prolonga estas reflexiones en otro estudio comparativo entre los sofistas y Platón, en cuya discusión subyace el sempiterno problema —medieval, moderno y de hoy— de los universales: el intento de reconciliar las dimensiones signica, lógica y óptica del ser, del pensar y del decir. Un quehacer especulativo —dicho sea de paso— que confiere homogeneidad de fondo a todo el pensamiento de Occidente, más allá de toda aparente ruptura o declaración de la misma. ¿A qué recurrieron Sócrates y Platón para superar el plano meramente lingüístico del pensar? El autor establece una correlación entre sofistas, Sócrates y Platón tan sugerente como abierta a discusión. 4) Compara en otro estudio dos modelos humanísticos: la formación trágica y la socrático-platónica como un duelo entre el teatro y la filosofía por el alma de Atenas, rivalidad subrayada también por G. Krüger. Este trabajo es, ciertamente, sugestivo y hará bien en leerlo quien desee conocer a los griegos desde su hondura cultural. Es, según creo, el siglo v el momento a la vez de culminación y crítica confrontación, del gran conflicto. Y no se trataría únicamente de sustituir la propuesta humanística del teatro y de los sofistas. En el debate entran también expresamente los retóricos impresionando vivamente al joven Aristóteles hasta tematizarlo en primerizos escritos. En la visión socrático-platónica no cabe cultura sin filosofía —en el *Gorgias* los sofistas amenazan, por el contrario, dar de palos a Sócrates si persiste en filosofar— ni un discurso sin verdad. Las crisis se resuelven por vía realmente radical, ahondando en ellas, llegando especulativamente a su raíz y preguntándose por el qué último de las cosas. Una reconstrucción efectiva del universo humano exige un pensar radical del mismo. Renace así la filosofía como exigencia de alcanzar unas raíces últimas que para Platón son las Ideas: por ellas el mundo es pensable y la vida humana tiene sentido. Sólo desde este referente último recibe luz la convivencia humana, el hecho político. 5) El concepto de hombre en la edad ateniense es un estudio bien conocido

<sup>14</sup> De Romilly, J., *Les grandes sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, 1988.

desde su primera edición. Contrapone autoconocimiento arcaico, ideal de los siglos VII-VI, de un hombre que se ve autolimitado frente a lo divino —el hombre se revelaría en el autoconocimiento del límite— y el nuevo hombre que irrumpe con la erupción cultural del siglo V en alianza con el pensamiento racional. Cabría observar que, en el fondo, los sofistas más bien se desentienden de él. En todo caso, frente a estos últimos Sócrates y Platón representarían una especie de reconstrucción del hombre al entenderlo como imitación de Dios. En parecida línea y breve escrito, ya W. Jaeger proponía ver en Platón y Aristóteles dos intentos de «restauración» por vía especulativa de la auténtica helenidad. Ciertas afirmaciones de pasada me resultan algo duras, chocantes. Dos ejemplos: a) suponer el *Aristóteles* de W. Jaeger palabra definitiva e indiscusa sobre la evolución intelectual —tan debatida— del Estagirita. b) Decir que «con Aristóteles, Dios deja de ser el modelo del hombre» (p. 202), lo cual no es cierto. 6) Otro estudio luminoso y revelador traza el recorrido del pensamiento ético griego desde los orígenes literarios a Platón. En su base ve subsistir permanentemente lo que denomina «ética popular». De acuerdo con interpretaciones recientes, destaca lo social y político como émbolo primordial sobre los conceptos. 7) Sócrates visto como culminación de todo un movimiento «ilustrado» de su época, enfrentado y contrapuesto a la tradición, es tema de otro estudio desarrollado con amplio séquito de sugerencias y datos. Ciertos aspectos de la vida y doctrinas del ateniense permiten este ángulo de consideración. Creo, no obstante, que la preocupación intelectual de Sócrates y el surgimiento de su problemática central —culminante en el *eis tous lógous feugein*— tal como se nos describe desde *Fedón* 96a ss. haya que colocarla más bien en línea con sus predecesores y su indagación de la causa global y total del acontecer natural. Tal continuidad fundamental es obvia y clara en ese texto. Lo demás es pompa y circunstancia. 8) Retornando a su mundo más propio, F. Rodríguez Adrados estudia seguidamente algo a primera vista inasible: la lengua de Sócrates. Se pretende una clarificación indirecta de su pensamiento, interesante también para conocer los procedimientos de comunicación que operan en los diálogos platónicos, hilvanados, dice el autor, con elementos lingüísticos populares y coloquiales refinados, más otros recursos filosóficos de tipo conceptual y metodológico. El filtro literario que introduce en ello Platón no permite, creo, aclarar la duda de si tal lenguaje responde al «originario» de Sócrates o es recreación platónica y hasta qué punto en cualquiera de ambas hipótesis. 9) El panorama interpretativo de Platón propuesto en el último siglo se nos traza en un estudio que el lector puede completar en detalles y perspectivas con otros más recientes de los últimos veinte años. Presenta un breve repaso de una amplia problemática: autenticidad de los escritos, interpretación, cuestiones sobre las Ideas o determinados diálogos, eco biográfico en éstos, centralidad de lo político y sus exageraciones (desautorizadas, por cierto, hace unas décadas en un importante estudio al respecto de G. Reale a propósi-

to de la interpretación formulada por W. Jaeger en su *Paideia*), el componente mítico, místico y religioso, tan vigorosamente subrayado por la última investigación, estudiada por el autor como conclusión. 10) El tipo ideal del filósofo, la vida filosófica en plenitud de connotaciones, fue cuestión permanente y central en la reflexión platónica. Como profesional de una *synopsis* que todo lo correlaciona desde la visión conjunta que la Idea es y la Idea permite, es el único «sabio» que puede conducirnos y gobernarnos como *mesítes* del Bien que preside la *pólis*: presencia del mundo inteligible para el sensible, que diría Averroes. Sólo el poseído por el Bien al poseer el Bien tiene *politiké areté* y es como embajador del Bien para el gobierno de la ciudad. Sólo una administración de razón y en razón puede llamarse gobierno. Y siendo el filósofo guardián de la razón, a él compete presidirla y conducirla. Sólo una república racional y en razón constituye espacio político auténtico, reflejo de Justicia y espejo de Bien. Sublime apelación. Nadie trazó con más vigor el ideal de lo imposible, pues la praxis diaria es «otra cosa», por lo que el filósofo auténtico se resistirá siempre a descender a la «caverna». Reina en ella el desgarramiento, la desilusión y el choque vivido también por Platón tanto en su Atenas —culminando en la muerte de Sócrates— como en sus ingenuos y comprometidos viajes. Con gran lujo de observaciones, el profesor Adrados recorre los testimonios de Platón sobre este capital tema buscando precedentes y etapas de desarrollo hasta culminar en el nuevo ideal platónico de ancianidad: la *imitatio Dei*, imitación de Dios. 11) Los restantes trabajos del libro son: una breve nota sobre la estructura del diálogo platónico, un estudio del *Banquete* y la teoría del teatro y del signo, la relación entre nombre y cosa en Platón —volviendo al tema del lenguaje—, la propuesta platónica de una reforma del hombre (donde insiste en el elemento político y en hacer de lo político el «centro del sistema de Platón», lo que no todos admiten, enfrentándose al reduccionismo de W. Jaeger, especialmente tras la recuperación actual y retorno del Platón metafísico), los supuestos clave de la ciencia griega y moderna, el panorama actual de estudios sobre lingüística en la antigüedad.

Llegamos así al final de un amplio recorrido en el que, con la admiración y respeto debidos, me he atrevido a diferir. Desde esta otra cota científica del filósofo cabría aún formular otras observaciones, que omito, sobre enunciados quizá un tanto genéricos, susceptibles de matiz o abiertos a ulterior discusión. El libro es espléndido. Descuella por su riqueza y poder clarificador. Conduce a una mirada global a Grecia desde ángulos diversos que convergen en la filosofía. La multitud de saberes en juego logran superar el encanto de una sublime *polymathie* hueca y alcanzar la esfera especulativa prestándole confirmación documental. Queda flotando el deseo de contar pronto con otros volúmenes similares del autor cargados de *sapientia* y buen hacer.

10. Como obra general sobre el pensamiento antiguo aparece también

otra publicación de la neoyorquina Suny<sup>15</sup>. Divulga los trabajos de la *Society for Ancient Greek Philosophy*, operante desde mediados del siglo xx y con presidentes tan ilustres como G. Vlastos, Ph. Merlan, F. Solmsen, J. B. McDiarmid, G. E. L. Owen, J. Owens, Ch. H. Kahn... El volumen que aquí analizo, el segundo, presenta no tanto estudios de investigación verdadera y propia cuanto ensayos de resumen o breves indagaciones. Esclarecen un importante arco de temas, completados con los de un tercer volumen dedicado a Platón, al que me referiré enseguida. La riqueza temática es, pues notable. Sus veintisiete estudios recorren prácticamente todo el arco histórico de la filosofía griega. Van ordenados en secuencia cronológica y en cuatro secciones: presocráticos, con ocho estudios; Platón, con otros ocho; Aristóteles, con seis; pensamiento post-aristotélico, con cinco. Representan una selección de todos los trabajos presentados a la referida *Society* a lo largo de cuatro décadas. Y reflejan un momento particularmente vivaz en la indagación del pensamiento antiguo con incremento de la atención al factor textual, lingüístico y contextual de la filosofía, compartiendo inquietudes de búsqueda, en ciertos casos, con la investigación histórica general o con los estudios helénicos en particular. Dada la amplitud del volumen, me referiré con rapidez a los ensayos en singular. Inaugura la serie uno especialmente revelador, de J. Ferguson, sobre la astronomía presocrática desde su centro dinámico del remolino primordial. A continuación, J. H. Leshner analiza un asunto particularmente llamativo en la primera filosofía: la actitud «escéptica» de Jenófanes. La ve alzarse desde su crítica religiosa mientras dibuja sus rasgos peculiares. Y como no podía faltar a esta cita Parménides —sí falta Heráclito—, J. P. Hershbell estudia la «vía de la verdad» en su poema y subraya en ella la estrecha relación que media entre pensamiento y ser. P. D. Mourelatos analiza la dialéctica radical ser no-ser vista desde Platón y su reflejo desde Parménides. Esclarece con ello motivos clave del pensamiento eleático. La respuesta de Anaxágoras a Parménides es objeto de divergentes valoraciones en la actualidad<sup>16</sup>. Un estudio de D. Furley muestra aquí la complejidad de la cosmología pluralista y ve en Anaxágoras más bien un hito de continuidad desde Parménides a Platón. La cosmología seminal del gran Clazomenio es considerada también en un trabajo de M. E. Reesor descubriendo ciertas afinidades en Epicuro, pese a que éste parta de Demócrito y su atomismo. Sofistas y Sócrates son estudiados por A. W. H. Adkins y Z. Ph. Ambrose, mientras el «problema socrático», en su inextricable vinculación platónica, es

<sup>15</sup> Anton, J. P.-Preus, A., *Essays in ancient greek philosophy*, vol. II, Albany-Nueva York, Suny, 1983, XXV+541 pp., 23×15 cm. La obra se integra en un conjunto de volúmenes que estudiaré más adelante.

<sup>16</sup> Véanse en Muñoz Valle, I., «La réplica de Anaxágoras a la teoría eleática del ser», en *Cuad. de filol. clás.*, 10 (1976), 101-145, repr. en *Riv. filos. neo-scol.*, 68 (1976), 20-47. Muy útil, del mismo autor: «La idea del Nous y la teleología de Anaxágoras», en *Pensamiento*, 40, n. 158 (1984), 223-235.

objeto de la atención de E. A. Havelock. El rancio debate sobre la auténtica autoría, el verdadero responsable de cuanto discurre el «Sócrates» platónico, resuena aquí y también, de algún modo, en el artículo siguiente, de R. S. Brumbaugh al correlacionar doctrinas y fechas dramáticas en la producción platónica. Al estudio singular de algún diálogo concreto van dedicadas las aportaciones de D. Clay (*Banquete*), L. A. Kosman (*Cármides*), C. C. N. Taylor (*Fedón* y su alma-armonía), G. Santas (*República* y el Bien), E. M. Calligan (*Teeteto* y *El Sofista*), concluyendo R. G. Turnbull esta sección sobre el máximo discípulo de Sócrates con un análisis de la contraposición *epistème-dóxa* en la línea de los Eleatas y de Heráclito. Pasando a los artículos sobre Aristóteles, W. W. Fortenbaugh reexamina el viejo debate sobre las partes del alma haciendo intervenir en ello a los trágicos con textos muy concretos. El papel que el corazón juega en la concepción biológica de Aristóteles y sus repercusiones sobre la cuestión cronológica de sus escritos, tal como en psicología la dejó planteada F. Nuyens, es problema acometido por Th. Tracy. De la biología del Estagirita se ocupa aún otro estudio de A. Preus sobre las especies y las clasificaciones de los animales, en correlación con diversos períodos y dimensiones del pensamiento aristotélico. D. Keyt afronta una vertiente particularmente emblemática del pensamiento de Aristóteles que correlaciona estrechamente felicidad perfecta y vida teórica, donde el autor evalúa tanto la interpretación «excluyente» como la «inclusiva», el dilema de un intelectualismo rígido u otro moderado, optando por este último. Ch.-H. Chen vuelve, con C. J. de Vogel e I. Düring, contra W. Jaeger, sobre la relación Aristóteles-Platón en cuanto a las Ideas trascendentes, que el Estagirita jamás habría aceptado como separadas de los particulares, determinado en ello por el problema del cambio, mientras indica las modificaciones introducidas en ellas. La concepción aristotélica del celeberrimo quinto elemento lleva a D. E. Hahm a reexaminar toda su cosmología en dependencia del tratado juvenil *De philosophia*, origen de una doble tradición explicativa. En la filosofía post-aristotélica —y por prestigiosos autores— son objeto de atención aquí: la física epicúrea (D. Konstan), la ética estoica (J. M. Rist), el determinismo estoico (J. B. Gould), Plotino y los fenómenos paranormales (R. T. Wallis), actitud ante el mundo pasional, eliminación o regulación de las pasiones, según la última ética griega (J. M. Dillon). Este amplio recorrido —obligadamente descriptivo y sintético por mi parte— confirma la riqueza doctrinal del volumen que analizo. Muestra el abanico de preocupaciones, las perspectivas de consideración hoy vigentes en el estudio de la filosofía griega, su acentuación del aspecto histórico-lingüístico en planteamientos y doctrinas.

11. La fascinación que los presocráticos ejercen sobre el pensamiento actual y el atractivo que suponen para la investigación de hoy constituye sin duda un hecho singular. Pues parecen resultar imprescindibles para una adecuada comprensión no sólo de la filosofía griega, sino también de la filosofía

como tal. Por si alguien dudara de ello, una obra reciente y de gran envergadura se lo viene a reafirmar. El retorno de los presocráticos a lo largo de un siglo de pensamiento e investigación es bibliográficamente examinado por una obra en dos volúmenes publicados conjuntamente por «Les Belles Lettres» de París y «Ed. Bellarmin» de Montreal <sup>17</sup>. Describo ampliamente esta misma obra en otro lugar, por lo cual la presento aquí con brevedad para completar el cuadro de obras tenidas en cuenta. Como es obvio, el estudio de los presocráticos va incluido en una extensa gama de escritos de temas más amplios y bajo puntos de vista de ángulo más general. No resulta fácil recordarlas todas. Tras presentar su propio intento y las obras instrumentales de acceso bibliográfico e histórico en todo su matiz y rigor técnico, los autores inician su labor elencando obras de conjunto a partir ya de las interpretaciones antiguas —que tantos problemas plantean— e incluidas las modernas, tan refinadas y de tan dispersa variedad. Y se distingue entre indagaciones textuales y las propiamente doctrinales. A mi juicio, no quedan de este modo enteramente aclaradas aquí cuestiones que hubieran exigido, probablemente, epígrafe especial y estudio aparte. Dejando de lado otras más discutibles, creo que la cuestión mito-filosofía viene siendo tan amplia, fascinante y profunda que condiciona en los últimos tiempos todo nuestro estudio y comprensión de eso que surgió como novedad cognoscitiva en Mileto con la denominación posterior de «filosofía». Más de cerca aún afecta a ese estudio otra cuestión «previa» pero decisiva: la transmisión aristotélica del pensamiento presocrático, con su problema subyacente e implícito acerca de Aristóteles como historiador de las ideas y sobre la fiabilidad de su quehacer historiográfico. Este gravísimo tema, en tantos aspectos capital, tiene ya larga historia de debate desde que por vez primera saltó como problema explícito, abiertamente planteado, en las últimas décadas del siglo XIX <sup>18</sup>. Su estudio bibliográfico como tal y aparte hubiera sido aquí un acierto, pues su consideración por parte del historiador de la filosofía es, en todo caso, urgente necesi-

<sup>17</sup> Paquet, L., Roussel, M., Lafrance, Y., *Les présocratiques: bibliographie analytique (1879-1980)*, vols. I-II, Montréal-París, Ed. Bellarmin-Les Belles Lettres, 1988, 610 y 555 pp., 23×15 cm. El primer volumen, tras reseñar estudios generales, analiza los particulares desde los Milesios hasta Heráclito. El segundo continúa esto último desde Alcmeón a la colección hipocrática. La obra, bien presentada, explica bien su cometido y método a partir de su arranque en el siglo XIX, cuyo escenario de indagación describe con precisión. Lleva unos meticulosos índices, analítico, lexicográfico y onomástico, propios de toda obra seria y de un verdadero instrumento de trabajo e información.

<sup>18</sup> Sin entrar aquí a fondo en el tema, véanse indicaciones en Braun, L., *Histoire de l'histoire de la philosophie*, París, Ophrys, 1973, pp. 15 ss. Entre nosotros, más recientemente: Sánchez Meca, D., «Observaciones en torno a la forma inicial de la historia de la filosofía en la *Metafísica* de Aristóteles», en *Anal. Semin. Metaf.* (Univ. Compl.), 26 (1992), 219-225; Martínez Lorca, A., «La concepción de la historia de la filosofía en Aristóteles», en *Endoxa* (UNED, Madrid), Ser. filos. 1 (1993), 21-36. Algo anterior: Molero Cruz, J., «Aristóteles, historiador de la filosofía», en *Est. filos.*, 31, n. 86 (1982), 45-61.

dad. En estos primeros pasos de la obra echo en falta omisiones de cierto bulto y consideración, pero su mención concreta me parece excesiva aquí. Pese a ello, por este pórtico del estudio que analizo desfilan todos los intermitentes «retornos» que el siglo xx ha operado a las raíces históricas del pensamiento al grito de *back to the presocratics!* Cada aportación que se elenca lleva una somera descripción —no siempre suficiente, hay que decirlo— de su contenido pero sin emitir un enjuiciamiento sobre su valor. Esta reseña de estudios globales o de conjunto tiene un obvio interés que desborda incluso las preocupaciones propias del historiador de la filosofía para alcanzar también a otras ramas de cultura tales como la historia general, la literatura, la filosofía de la religión... Particularmente abierto y atractivo resulta el conjunto de aportaciones reseñadas por temas, nociones y términos que figura a continuación (pp. 187-323). Ya esta parte constituye de por sí sola un auténtico diccionario y guía para todos los temas y problemas descubiertos o atendidos por el siglo xx en los albores mismos de la filosofía. Y todo ello se completa seguidamente con una relación pormenorizada de indagaciones, uno tras otro, sobre todos y cada uno de los pensadores que preceden a Sócrates, incluidos, como es habitual, ciertos coetáneos, por ejemplo los sofistas, ampliamente considerados aquí. Se distingue netamente, para cada pensador, entre estudios sobre el texto y estudios doctrinales o interpretativos, arrancando, obviamente, de Tales de Mileto e incluyendo al discutido Jenófanes, al no siempre estudiado Diógenes de Apolonia y los generalmente omitidos textos hipocráticos. De los sofistas figuran los principales representantes de la que muchos historiadores consideran y denominan «primera generación» de la sofística antigua. Múltiples beneficios obtendrá quien utilice asiduamente este estudio tan completo como mejorable. Su provecho desbordará, sin duda, lo meramente informativo, imprescindible ya de suyo para mantenerse al día en tramo tan empinado del caminar de la filosofía.

12. Con mayor brevedad he de aludir a un libro reciente de las ediciones del Ateneo, de Roma, sobre un polo de referencia capital en la primera filosofía: Anaxágoras <sup>19</sup>. Su revolución astronómica y su cosmología seminal, su confrontación con Parménides, su encuentro «bibliográfico» con Sócrates solicitando excitadoramente su reflexión, su proximidad política y científica al gran Pericles y, sobre todo, su celeberrimo Noūs apuntando en baluceo al finalismo aristotélico... hacen de él un hito señalado en el progreso especulativo de la reflexión y del saber <sup>20</sup>. Su propuesta mayor, la de un orden primi-

<sup>19</sup> Silvestre, M. L., *Anassagora nella storiografia filosofica. Dal V secolo a. C. al VI secolo d. C.*, Roma, ed. dell'Ateneo, 1989, 284 pp., 22×15 cm.

<sup>20</sup> Así lo entiende W. K. C. Guthrie: «Con Anaxágoras, puede decirse, prácticamente, que el mundo cobra una nueva dimensión en el conocimiento científico griego» (Guthrie, W. K. C., *Historia...*, vol. II: *La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito*, Madrid, Gredos, 1986, p. 280). Ya Hegel sostenía que ese pensamiento de Anaxágoras de que la razón rige el mundo, «ha hecho época en la historia del espíritu humano». Y recuerda la impresión que en



genio y primordial de inteligencia como condición primera de explicación o requisito último para comprender la totalidad del ser, constituye alternativa pendiente, incluso para nosotros, tanto desde el acceso humanístico a las raíces de lo real como desde la aproximación empírica a la originación primera del mundo por parte de la astrofísica. La idea anaxagórica de una rotación primordial bajo la conducción de un Noūs se replantea también aquí. Es, en todo caso, una apelación de extrema radicalidad en la que parece resonar con nuevo tono el viejo *lógos* de Heráclito... anticipando lo que Hegel descubrirá también: la razón rige el mundo. En consideración de todo ello, la persona e ideas del gran Clazomenio tuvieron alto aprecio y una larga estela de repercusiones doctrinales en la antigüedad. Este es, justamente, el cometido investigador que M. L. Silvestre asume en el libro que comento. Presenta, siglo por siglo, todos los *testimonios* sobre Anaxágoras a partir ya de su coetáneo Eurípides hasta el célebre Simplicio en el siglo VI de nuestra era. Más que los textos mismos, la autora ha preferido brindarnos su propio estudio, una sustitución sin duda discutible. En todo caso, se trata de un análisis serio y documentado de cada testimonio. Ello nos permite seguir la *historia effectus* o repercusión histórica del Noūs anaxagórico y percibir las diferentes coloraciones y tonos que va adquiriendo en sucesivas épocas. El nudo de la cuestión, la transmisión textual y doctrinal efectiva, pasa, como en los demás casos, por Aristóteles, «testigo» principal pero rodeado de problemas que la autora analiza, obra por obra del Estagirita, en el capítulo tercero de su propio estudio. El modo de tratarlos y toda su labor en general pueden considerarse modélicos para intentos similares al considerar la recepción posterior de una determinada doctrina, obra o pensador a lo largo de la antigüedad.

13. La figura y especulación socráticas atraen repetidamente la atención. Lo prueba la continua publicación de escritos en torno a Sócrates<sup>21</sup>. La llamada «cuestión socrática» produjo gran ruido en anteriores décadas. Hoy parece ya más apaciguada aunque no extinguida. Cuatro fuentes se consideran, al final de cuentas, como «mayores» para conocer a Sócrates: Aristófanes, desde el lado bufo del comediógrafo impreciso; Jenofonte, desde la perspectiva un tanto exterior del mero historiador; Aristóteles, desde la distancia de una generación posterior; Platón, desde la intimidad un tanto peligrosa —en orden a su imparcialidad— del discípulo fervoroso que, amando a su maestro, lo comprende y lo supera. Una lectura cauta e inteligente del testimonio platónico —teniendo siempre en cuenta a los otros— ha terminado por imponerse como clave para acceder a tres «enigmas» inseparables: la *cuestión socrática* o determinar qué pensó realmente Sócrates; la *cuestión so-*

---

Aristóteles producía Anaxágoras: parecía un hombre sereno entre borrachos (Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Rev. Occid., 1974<sup>3</sup>, p. 49).

<sup>21</sup> Cfr. Patzer, A., *Bibliographia socratica*, Freiburg/München, 1985, donde elenca 2.301 títulos hasta 1984; Navia, L. E.-Kataz, E. L., *Socrates. An annotated bibliography* (Garland reference libr. of the human. 844), Nueva York-Londres, Garland Publ., 1988.

*fística* o establecer cuáles fueron en verdad sus *dógmata* que tan a menudo caricaturiza Platón; la *cuestión platónica* o distinguir netamente la autoría real de Platón en peroratas y dichos de su propio «Sócrates», quien todo lo dice por él. Se precisaba entre nosotros de un acceso cómodo al testimonio de Jenofonte en sus cuatro pequeños escritos. Tal deficiencia acaba de remediarse con un libro reciente de la editorial Gredos de Madrid<sup>22</sup>. Se conoció desde siempre la interminable lista de las demás obras que integraban el grupo de los antiguos «escritos socráticos» y toda la literatura socrática de los siglos posteriores. A. Tovar, entre otros, ofrece una detallada enumeración<sup>23</sup>. Pero faltaba su publicación original conjunta. Una edición completa de toda esa literatura en torno a Sócrates, a excepción de las obras provenientes de Aristófanes, Platón y Jenofonte, acaba de aparecer en Italia como una muestra más de su pujante investigación humanística<sup>24</sup>. Dejo para una oportunidad ya próxima, en que volveré con mayor detalle sobre esta obra, su presentación más extensa. Pero es de advertir ya ahora lo completo de este intento por pri-

<sup>22</sup> Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*, Madrid, Gredos, 1993. Estos cuatro escritos compendian, como es sabido, la imagen que Jenofonte llegó a formarse de un Sócrates a quien, sin duda, no alcanzó a comprender en toda su hondura filosófica. Pero quisiera evocar aquí dos pasajes muy notables. El primero apunta muy certeramente a la peculiaridad del Sócrates indagador, cuando dice: «En cambio, él siempre conversaba sobre temas humanos, examinado qué es piadoso, qué es impío, qué es bello, qué es justo, qué es injusto, qué es la sensatez, qué cosa es la locura, qué es valor, qué cobardía, qué es ciudad, qué es hombre de estado, qué es gobierno de hombres y qué un gobernante, y sobre cosas de este tipo, considerando hombres de bien a quienes las conocían, mientras que a los ignorantes creía que con razón se les debía llamar esclavos» (*Recuerdos...*, I, 16, pp. 23-24). Obsérvese aquí: 1) la indagación del qué esencial o definición, *horismós*, confirmado por el testimonio de Aristóteles. 2) La idea de una liberación por el saber o el poder liberador del conocimiento como dignificación del hombre. El otro pasaje muy significativo cierra la última de esas obras: «Por mi parte, cuando pienso en la sabiduría y nobleza de espíritu de aquel hombre, ni puedo dejar de recordarlo ni, al acordarme de él, puedo dejar de elogiarlo. Si alguno de los que aspiran a la virtud tuvo trato alguna vez con alguien más beneficioso que Sócrates, considero que tal hombre debe ser tenido por muy feliz» (*Apología...*, 34, p. 378). Donde se confirma el juicio de Platón: el hombre más digno de Atenas.

<sup>23</sup> Tovar, A., *Vida de Sócrates*, Madrid, Rev. Occid., 1966<sup>3</sup>, pp. 47 ss., si bien el tema completo arranca de las pp. 25 y 26.

<sup>24</sup> Giannantoni, G. (edr.), *Socratis et socraticorum reliquiae*, vols. I-IV (Elenchos. Collana di testi e studi sul pens. ant., dir. G. Giannantoni, XVIII), Napoli, Bibliopolis, 1990, 521, 652, 301, 609 pp., 22×16 cm. El primer volumen edita el texto original de cada testimonio en elaboración semicrítica y con abundantes indicaciones para su comprensión. Abarca todo el arco de fuentes antiguas. El epígrafe sobre los escritores cristianos constituye un excelente compendio de la recepción cristiana de Sócrates. Incluye aún otro más reuniendo testimonios varios sobre la vida y doctrina del Ateniese. Parte del volumen primero y todo el segundo editan los textos originales de los llamados «socráticos menores», en toda su integridad, así como el resto de los socráticos antiguos. Nadie falta a la cita de tan espléndida aportación: cirenaicos, cínicos, megáricos, Elis y Eretria, con todos sus seguidores posteriores y todos cuantos se refieren a Sócrates. El volumen tercero es de índices y el cuarto de notas explicativas amplias, un magnífico instrumento complementario para el estudio de la filosofía antigua. Volúmenes espléndidos, cuidados en su detalle, agradables por su presentación tipográfica y material.

mera vez acometido y realizado en los cuatro espléndidos volúmenes que entre mis manos tengo por envío directo de la editorial Bibliópolis de Nápoles. Toda la larga estela de escritos antiguos relativos a Sócrates —con las excepciones dichas— se editan en su propio texto griego original —y en menor medida, latino—, así como los de todos sus inmediatos seguidores y discípulos, excepto Platón. Como el propio editor, G. Giannantoni, indica, se hallará aquí «el entero corpus de las fuentes antiguas sobre Sócrates y el movimiento socrático» (IV, 1). Un intento similar sólo se había acometido con anterioridad en traducción a lenguas modernas, en particular al inglés. El propio editor la había realizado ya en traducción italiana (1971, reed. 1986). Ahora se afronta su edición del texto original griego y latino por primera vez, teniendo en cuenta toda la finura de la investigación previa en este inmenso, difícil campo y todos los ensayos particulares comprendidos en él. Multitud de problemas, diminutos o enormes, ha de superar una obra así. Van desde la discutible inclusión o exclusión de algunos textos sólo lejana o muy implícitamente alusivos al mundo socrático o a la fijación de cada texto o a su ordenación en el conjunto o a su catalogación como testimonio o fragmento, distinción que no siempre cabe mantener, como el propio G. Giannantoni indica. Es de gran interés para el lector saber que todo el cuarto y grueso volumen de la obra se reserva para levantar éstos y otros problemas y discutirlos con calma, al par que se opta por la solución más razonable. Se ofrece con todo ello un importante auxilio de lectura e interpretación. Textos grandes son aquellos que brindan a sus lectores la capacidad de diferir. Así ocurre aquí, al señalar hipótesis alternativas, posibles soluciones ya ensayadas o divergentes. Omitida por mi parte toda otra observación de detalle, paso a una brevísima valoración. En conjunto, se trata de una excelente aportación. Pues nos permite conocer a Sócrates desde el decisivo ángulo —y relativamente nuevo— de la historia efectual de sus doctrinas, es decir, desde su primera recepción, en la antigüedad, finamente reseñada en toda su trayectoria textual. Y se acompaña con un intento fundamentado de reconsideración histórica del socratismo y de alcanzar por fin la verdadera fisonomía de los «socráticos». Toda la investigación humanística italiana puede felicitarse por esta espléndida obra.

14. Con ciertos seguidores inmediatos de Sócrates la historiografía de otros tiempos cometió descortesías múltiples y malos tratos variados hasta denominarlos escuelas socráticas «menores». Pero la revisión posterior ha sido intensa, llegándose ya a dudar de si realmente eran socráticos, si eran «escuela» y si eran «menores»<sup>25</sup>. Como alguien ha advertido, son ellos preci-

<sup>25</sup> Es de recordar aquí una breve monografía al respecto: Feliu, S., *Socráticos Menores (Cínicos, Cirenaicos y Megáricos)*, Valencia, Univ., 1977. Interesa también el libro editado por el autor antes referido: Giannantoni, G. (edr.), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Bologna, Ed. Il Mulino, 1977, donde se recogen las ponencias a un congreso sobre ese tema y se constata definitivamente el cambio de perspectiva en torno a ese período histórico de la filosofía. Particularmente revelador es el estudio de G. Cambiano (pp. 25-53) sobre una discutida e hipotética escuela megárica. Véase nota siguiente.

samente a quienes, en ciertos aspectos de nuestra sensibilidad hodierna, nos sentimos hoy más próximos. La llamada «escuela megárica» ha sido objeto de particular atención a través de un pronunciado cambio interpretativo<sup>26</sup>. En idéntica dirección revisora aparece en las ediciones «Vrin» de París y «Ousía» de Bruselas conjuntamente un estudio de alto interés, debido al gran especialista R. Muller<sup>27</sup>. Su actividad en torno al tema se inicia con la publicación por K. Döring del material textual relativo a la «escuela» (Amsterdam, Grüner, 1972), completado luego por R. Muller en un nuevo ensayo de recopilación (París, Vrin, 1985) y de la importante edición del investigador antes mencionado, G. Giannantoni, de todos los textos de los «socráticos» (Roma, Ateneo, 1983-1985). El presente estudio de R. Muller surge, pues, de una reiterada y renovada experiencia historiográfica propia y ajena sobre su tema. La primera parte contempla los aspectos históricos e interpretativos con sus dificultades y logros, los datos históricos en torno a Euclides y con posterioridad a él. Todo ello sobre una documentación perfectamente al día reflejando el *status quaestionis* a modo de preliminar. El centro de la obra lo constituye su segunda parte, ensayo de interpretación propia que se alza desde el juego combinado de una doble aproximación: el análisis comentado de cada texto y el intento de una visión unitaria del pensamiento megárico basada, según el consenso más unánime de los intérpretes, en la decisiva importancia de los fragmentos 24-26, en particular, el primero de éstos. Repasa para ello diversos aspectos críticos y afirmativos del megarismo a lo largo de tres capítulos sobre su dimensión ética, su racionalismo abstracto y su aportación a la dialéctica. La tercera y última parte vuelve al terreno más directamente histórico. Estudia aquí los avatares posteriores y el final de la «escuela» megárica. Una bibliografía sucinta y cuidadosos índices ponen fin a una obra pensada y redactada en términos de lucidez y cuya abundancia de logros se conjuga con una propuesta global. Reivindica, en todo caso, una visión positiva, más allá del mero ejercicio argumentativo de tipo sofístico tradicionalmente descubierta en su dialéctica, sin incurrir tampoco en el desliz contrario: atribuirle una excesiva modernidad por su afirmación radical en favor del *lógos*. Por eso, la preocupación dominante del libro es precisar con exactitud la postura megárica en su coherente unidad y en su propia originalidad. Aparece así clara su aportación en los dominios de la ética y la dialéctica al pensamiento de la antigüedad.

15. Llegamos así, en nuestro recorrido, al discípulo máximo de Sócrates. Se vive hoy la impresión generalizada de asistir a *una nueva época en la interpretación de Platón*. Lejos quedan ya viejas aspiraciones y modelos her-

<sup>26</sup> Cf. Cambiano, S., «La scuola megarica nelle interpretazioni moderne», en *Riv. di filos.*, 62 (1971), 227-253. Su repaso comienza con W. S. Tennemann y sus ilustrados discípulos, pasa por toda la gran filología e historiografía del siglo xx hasta recientes décadas.

<sup>27</sup> Muller, R., *Introduction à la pensée des Mégariques*, París-Bruxelles, Lbr. J. Vrin-Ed. Ousia, 1988, 235 pp., 21×14 cm.

menéuticos, con sus quehaceres y métodos. Recordaré con el lector algunos más marcantes <sup>28</sup>. a) Proponía Leibniz dar premio a quien, reordenando a Platón, lo redujera a sistema. A ese premio se apuntó F. Schleiermacher al proponer como óptimo el *modelo sistemático* en la interpretación platónica. Sus colegas de cátedra, los pensadores idealistas, particularmente Hegel, entendían el sistema como condición esencial de la filosofía <sup>29</sup>. De tal modo, que una filosofía sólo puede ser científica en cuanto sea «sistema». La aplicación de tal criterio interpretativo a Platón desató, en todo caso, toda una tormenta hermenéutica —a decir verdad, tormenta seca— cuyos truenos retumbaron por el siglo XIX y comienzos del XX. En la disputa entraron, entre otros, como oponentes, A. Boeck, F. A. Trendelenburg, H. Waise, K. F. Hermann, L. Robin, J. Stenzel, D. Ross, P. Wilpert... La tormenta ha pasado. Hoy ya nadie pretende reconstruir tal «sistema» en Platón. Basta con entenderle. b) Para ello, la gran filología atravesó los siglos XIX y XX mirando, como clave decisiva, a la lengua platónica. Pero su benéfica indagación tenía un límite: se centraba principalmente en cuestiones histórico-críticas de autenticidad y cronología, etc. Permitieron formular ensayos múltiples sobre períodos estilísticos y momentos precisos en el pensamiento de Platón en contexto biográfico, tal como H. Thesleff lo compendia en su meritoria obra <sup>30</sup>. c) Entre las preocupaciones historiográficas del *neokantismo* figuró, también por aquellas mismas fechas, hacer de Platón un discípulo no ya de Sócrates sino de Kant. Proponía leer las Ideas como meros pensamientos, tentación intermitente —dicho sea de paso— en especial tras la intervención de Hegel <sup>31</sup>. Lo

<sup>28</sup> Presento sólo algunas indicaciones. Para una exposición más completa, cf. Adorno, F., *Introduzione a Platone*, Bari, Laterza, 1983<sup>2</sup>, pp. 241-276: «Storia della critica». Rodríguez Adrados, F., *Palabras e Ideas...*, Madrid, Ed. Clás., 1993, pp. 279-312: «La interpretación de Platón en el siglo XX». También Reale, G., *Questioni di storiografia filosofica*, vol. I, Brescia, La Scuola, 1975, pp. 182 ss. Lafrance, Y., *Pour interpréter Platon. Bilan analytique des études (1804-1984)*, Montréal-Paris, Éd. Bellarmin-Les Belles Lettres, 1986.

<sup>29</sup> En la «Introducción» a su *Enciclopedia*, Hegel hizo expreso lo que su filosofía realiza: desenvolverse con sistema. Los artículos 14 y 15 son claros al respecto: «Die Wissenschaft desselben [habla de la Idea o el Absoluto] ist wesentlich System, weil das Wahre als *konkret* nur als sich in sich entfaltend und in Einheit zusammennehmend und -haltend, d.i. als Totalität ist... Ein Philosophieren ohne System kann nichts Wissenschaftlich sein...» (Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), hrsg. v. F. Nicolin-O. Pöggeler, Hamburg, Meiner, 1969<sup>7</sup>, pp. 47-48). En el artículo 15 insiste: sistema no es exterioridad sino condición interna, esencial de la filosofía como reflexión total de la totalidad. El todo se desarrolla y expresa, pensado, en conexión circular: «Das Ganze stellt sich daher als ein Kreis von Kreisen dar». El sistema es así elemento constitutivo, condición, de la Idea que abarca y expresa los momentos del todo.

<sup>30</sup> Thesleff, H., *Studies in platonic chronology* (Comment. Human. litter. 70, 1982), Helsinki-Helsingfors, 1982. Presenta una amplísima panorámica de los resultados que la indagación histórico-crítica ha obtenido, a cargo de un reconocido especialista en el tema. Más brevemente, cfr. Lledó, E., «Introducción general», en *Platón. Diálogos*, vol. I (Bibl. Clás. Gredos, 37), Madrid, Gredos, 1981, espec. pp. 47 ss.

<sup>31</sup> En sus *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Hegel realiza varios intentos de

que llevó a P. Natorp, en su penetrante ensayo sobre Platón, a proponer lo imposible: hacer de las Ideas clave del Olimpo trascendental y reducirlas a leyes, la ley *kat'exojén* y unidad suprema de la conciencia en general, a «funciones puras del pensamiento»<sup>32</sup>. Y hubiera logrado tal imposible, de no ser porque es precisamente un imposible. Platón no es esto. Y la nueva tormenta pasó también. d) Le sucedieron ciertos *reduccionismos*. Intentaron, en décadas subsiguientes, desplazar las Ideas y colocar en el centro del pensamiento platónico otro factor distinto como clave determinante de toda su filosofía. Desfilaron sucesivamente reduccionismos varios: político, ético-pedagógico, metodológico..., algunos bien desdichados o puramente miméticos. El más fundamentado y «grave», en la obra capital de W. Jaeger, supera con mucho la trivialidad de otros casos. Frente a todos ellos, hoy es ya hecho consumado la recuperación del Platón metafísico, el retorno ontológico y predominante de las Ideas, «la piedra angular de toda su filosofía»<sup>33</sup>. c) El debate todavía

---

definición o caracterización de las Ideas platónicas no siempre claros pero siempre *«hegeliano more»*. Sin duda, no son todo lo que para Hegel representa Platón. Pero son indicativos. Tras aseverar que para Platón la Idea es «lo general», y la filosofía ciencia de lo general, en ello ve la esencia de la teoría de las Ideas. La gran enseñanza de Platón «consiste en sostener que el contenido sólo se llena a través del pensamiento, puesto que es lo general, que sólo puede captarse mediante la actividad del pensamiento. Este contenido general es precisamente lo que Platón determina como la Idea» (trad. México, FCE, 1977, vol. II, p. 174, cf. pp. 159-160. En pp. 137-237 expone a Platón). Este subrayado exclusivo del pensamiento y lo mental para entender la Idea parece más acorde con la filosofía hegeliana que con la platónica. G. M. A. Grube, portavoz de la interpretación más independiente y ecuánime, lo advierte expresamente: sería un error considerarlas meros conceptos, meras entidades lógicas, leyes del pensamiento (cf. Grube, G. M. A., *El pensamiento de Platón*, Madrid, Gredos, 1973, pp. 88-89).

<sup>32</sup> Así las presenta en su *Platos Ideenlehre*, Leipzig, 1903. Su exposición se hace gradualmente más explícita en cuanto a su kantismo. Ya hablando de la «idea del bien», como «propia ley última de la razón, y no como un último ser que exista con anterioridad al pensamiento en general, no como un ser que exista allende el pensamiento y sea al modo de una cosa... la ley es la que constituye el objeto», lo indica suficientemente. Y agrega que no es *una* ley sino *la* ley. No es trascendente sino trascendental, por encima de todo objeto, de toda ley y de toda ciencia. «En el lenguaje de Kant, no sería ya ni una categoría, ni un principio..., sino categoría y principio juntamente profundizadas y elevadas a idea, en el estricto significado kantiano de esta palabra. Así como la «idea» para Kant, así el «bien» para Platón tiene un sentido más amplio que el meramente político o moral. Denota el principio último de lo teórico... y el principio último de lo artístico, tanto como el principio último de lo moral» (trad. Madrid, Rev. Occid., 1925, p. 41). «Las ideas no son cosas. ¿Que son, pues? Según todo lo dicho hasta ahora, sólo puede contestarse de un modo: las ideas son leyes... Platón busca las ideas en la conciencia, entendida siempre como la unidad de la conciencia en general; es decir, en el método, en la función de unificar lo múltiple...» (p. 45). Alude luego a las ideas como «funciones puras del pensamiento» (p. 47). Platón habría dejado ya insinuado todo un conjunto de predicados fundamentales que, sin ser aún exhaustivo, permite «entrever las líneas principales de un sistema, de disposición en cierto modo análoga a la kantiana...» (*ibid.*). *Platon à l'école de Kant!*

<sup>33</sup> Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, vol. VI: *Introducción a Aristóteles*, Madrid, Gredos, 1993, p. 28. Habla allí de la relación doctrinal Aristóteles-Platón. Es sabido que la gran obra de Guthrie dedica los volúmenes IV y V a Platón. Puede considerarse como portavoz actual del retorno del Platón metafísico y su reivindicación de las Ideas.

en curso sobre las *doctrinas no escritas* supone una relativización de la letra y la literalidad, criterio proclamado expresamente como «absoluto hermenéutico» por F. Schleiermacher junto al aludido procedimiento de sistematicidad. Invocar el Platón no-escrito implica, por lo demás, no sólo un desplazamiento de sus magistrales diálogos en beneficio de una supuesta docencia oral, sino también un nuevo modo de reduccionismo, en este caso matemático, por recurso a un núcleo doctrinal, el Uno-Diada, no excesivamente claro en las propuestas ya formuladas. En cualquier caso, exigen que las Ideas, lejos de ser clave última de lectura filosófica y de racionalidad, sean interpretadas ellas mismas a la luz de tal doctrina que pasa a ser la preponderante y primordial para la llamada «escuela de Tubinga» y su asociado italiano, G. Reale<sup>34</sup>. Sin embargo, mientras escuchamos sus «razones», advertimos cómo la mayoría de los intérpretes prefieren seguir leyendo a Platón en clave de Ideas. Lo real es inteligible porque hay Ideas: ésta seguiría siendo la propuesta platónica definitiva en raíz de sus doctrinas y, en cierto modo, de toda la historia sucesiva del pensamiento occidental, como tantas veces se recordó.

f) Preocupaciones recientes en la interpretación de Platón continúan indagando problemas particulares y aspectos muy concretos, como se hizo desde siempre. Lo peculiar del nuevo momento hermenéutico es la atención a la lengua y los métodos platónicos de comunicación y sus estructuras, la visión histórico-cultural que enmarca y da raíz genética al pensamiento platónico en el decurso histórico de toda la filosofía griega —como, por lo demás, indicaciones del propio Platón dan a entender y determinados textos de Aristóteles confirman—, la consideración de elementos no-rationales, míticos, místicos, eróticos, políticos... que acompañan o condicionan el pensamiento o su expresión en Platón. La combinación de tradiciones y métodos analíticos o hermenéuticos dan su fruto en la actualidad.

16. En línea con estas preocupaciones interesa también otra publicación de la norteamericana Suny<sup>35</sup>. Se trata, una vez más, de trabajos presentados a la *Society for Ancient Greek Philosophy* a lo largo de los últimos años. Su tema general es Platón. Y son, en su mayoría, inéditos. Se recogen aquí como muestra de la atención de hoy a nuevas dimensiones hermenéuticas como la estructura lingüística, sistema axiológico, forma lógica y metodológica, las técnicas, visión del placer... Se atiende también a un punto nunca abandonado desde antiguo al esclarecer las doctrinas platónicas: el caso particular del *Parménides*. Presento ahora muy brevemente los trabajos con una breve mención. Los tres iniciales se ocupan del problema del hedonismo en Sócrates así como del análisis del placer por el propio Platón, especialmente

<sup>34</sup> Me permito remitir, para esta cuestión, a un estudio mío: Uña Juárez, A., «Debate platónico», en *Pensamiento*, 48 (1992), 193-209. Con ciertos cambios, véase también en *La ciudad de Dios*, 203 (1990), espec. pp. 154-176.

<sup>35</sup> Anton, P.-Preus, A., *Plato* (Essays in ancient greek philosophy, III), Albany-Nueva York, Suny, 1989. 358 pp., 22×15 cm.

en su confrontación con los sofistas quienes tanta inquietud suscitaron con su postura relativizante, próxima, en ciertos casos, a un abierto anomismo moral. Son sus autores D. J. Zeyl, G. Rudebusch y C. Hampton. Se completan con otras aportaciones de tema ético: Platón y la virtud (Ll. P. Gerson), teoría de la justicia social (E. N. Lee), matemáticas y virtud en el *Timeo* (J. Kung). Junto a este tema predominante, figuran aportaciones de preocupación gnoseológica: argumentaciones de la *República* (E. Warren), ciencia política (Ch. L. Griswold), paradoja de la indagación en el *Menón* (M. L. Morgan), *epistéme* y *lógos* en el último pensamiento de Platón (A. Nehamas). Los estudios sobre el *Parménides* se deben a R. G. Turnbull, K. Dorter, M. L. McPherran. A la figura y gnoseología socráticas dedican trabajos J. S. Zembaty y E. J. West, mientras V. Cobb-Stevens estudia el *Teeteto* y R. D. Mohr analiza la teología platónica a propósito de la fiura del Demiurgo. En buena medida, estos trabajos sugieren una reconsideración a fondo de su propio tema desde una base documental actualizada. Y reflejan, en todo caso, dos décadas de nueva hermenéutica platónica.

Intérprete altamente influyente en la comprensión posterior de lo griego y de Platón fue, sin duda, F. Nietzsche. Con el título *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*, la editorial provinciana francesa «de l'éclat» publica, traducidos, los cursos nietzscheanos de Basilea sobre el filósofo griego, entre 1871 y 1876<sup>36</sup>. Y aunque la edición Kröner los divulgaba ya en 1913, cabría aplicarles el calificativo de «infrecuentes» reservado para ciertas composiciones musicales olvidadas (aunque preciosísimas muchas de ellas). Se reproduce el texto de la mencionada edición Kröner en espera de que la gran colección Colli-Montinari, actualmente en curso, lo incluya, mejorado, en su día. Los cursos platónicos de Nietzsche reflejan el procedimiento profesoral en forma de observaciones y notas de clase, preocupado por una presentación didáctica y escolar que sin omitir lo elemental, alcance lo sustancial. Refleja toda la lucidez y mirada penetrante de su autor. El estudio atiende a la situación actual del tema y repasa las últimas aportaciones de la investigación. Y con preocupación de filólogo abierto, clava su atención en aspectos de forma, lingüísticos y metodológicos con el interés nietzscheano constante: acceder al escritor como vía para descubrir al hombre subyacente a sus propias palabras, a sus signos. Lo que realmente le preocupa, dice él mismo, es indagar el fragmento de personalidad que allí se encuentra. Ahora bien, aunque la filosofía resulte inseparable de una concreción dramática, en el caso de Platón el diálogo representa una vida ficticia, escenario artificioso. Es, ciertamente, preciso considerar su maravilloso encanto. Sin embargo, una lectura filosófica no ha de sucumbir a su atractivo sino traspasarlo. Y ha de superar también la dimensión dialéctica para alcanzar la poética, pues el exuberante

<sup>36</sup> Nietzsche, F., *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*, Combas, Ed. de l'éclat, 1991, XIX 88 pp., 22×15 cm.



Platón es ambas cosas, filósofo y artista. Su inteligencia tiende a someter la vida, a subyugar los instintos aunque el ropaje literario provoca con sus encantos recuperar el amor a la filosofía. Los matices de la visión nietzscheana son múltiples. Por un lado, Platón continuaría la resolución «vulgar» de la filosofía en una verdad meramente racional y dialéctica. Y culminando los males de Sócrates, de él arrancaría nuestra imagen habitual del filósofo. Es anillo imprescindible en la línea que va desde los presocráticos a Aristóteles pasando por las «interferencias» de Sócrates. Por otra parte, reduccionismos políticos de anteriores décadas de interpretación platónica tienen un cierto precedente en Nietzsche cuando hacen de Platón un activista político, frente a la imagen profesoral y académica, tradicional ya desde W. S. Tennemann, F. Schleiermacher y C. Fr. Hermann. Y aunque rechaza la tesis de A. Schopenhauer sobre el origen estético de las Ideas platónicas, Nietzsche «recupera», en cierto modo, a su gran «adversario» Platón en la conjunción de arte, política y moral. Pues pese a romper definitivamente el vínculo del individuo con la comunidad política —lo que hizo de Platón todo un mal ciudadano— bulle, no obstante, en su propuesta, a ojos de Nietzsche, un anhelo de ejemplaridad y de regeneración del hombre. Subraya, por ello, la predominancia de lo moral. Tras presentar técnicamente los principales estudios del siglo XIX sobre Platón y hacer un balance crítico, repasa la vida del filósofo griego y recorre, sin especial preocupación de orden, algunos diálogos. Combina observaciones filológicas y filosóficas. Propone luego un compendio del pensamiento platónico bajo el título: «La filosofía de Platón como expresión del hombre Platón.» En sus breves párrafos lo chispeante no siempre coincide con lo exacto. Pero sus brillantes centellas son tan sugerentes como será luego habitual en Nietzsche. En la génesis de las Ideas la moral predomina sobre la estética. Es el moralista quien habla en términos estéticos para subrayar la primacía del Bien: «la fuerza dominante de Platón se halla en el dominio moral» (art. 23, p. 59). Concluye el estudio con breves análisis de aspectos concretos en relación con las Ideas. En definitiva, si tanto la totalidad del estado como la individualidad de cada uno son, por su estructura misma, encarnación de virtudes, lógicamente el combate político habrá de presentarse como una urgencia ética. Tal es la necesaria transformación del hombre que Nietzsche descubre tras la figura, actividades políticas y pensamiento de un radical y mal ciudadano llamado Platón.

17. Con cierto propósito introductorio a Platón aparece una obra en la londinense Routledge<sup>37</sup>. Pretende conjugar un doble acceso: descubrir las «estrategias» del pensador Platón al expresarse bajo la forma de diálogo y proponer «estrategias» nuestras para su lectura. Habida cuenta de que lo primero pasa obligadamente por lo segundo, la distinción no parece excesivamen-

---

<sup>37</sup> Griswold, Ch. L., *Platonic writings, platonic readings*, Londres-Nueva York, Routledge, 1988, 321 pp., 22×15 cm.

te clara en la práctica. En todo caso, la indagación de Platón y la nuestra son ampliamente deudoras, dependientes, de la estructura dialogal de los escritos platónicos. Es lo que se pretende subrayar. Pues la hermenéutica platónica es hoy particularmente sensible a estructuras y métodos de la comunicación dialogal con la que Platón prefirió vehicular su pensamiento. Contenido y formas, doctrinas y métodos resultan así inseparablemente conexos en los diálogos. La atención a este hecho capital predomina en esta obra consistente en una colección de ensayos. Sus autores ponen el acento en lo metodológico, lo formal y lo lingüístico. Ensayan también un diálogo interpretativo de hoy convirtiendo la segunda parte del libro en foro de opiniones con intercambio de lecturas entre estudiosos, tomando como base el examen crítico de alguna obra reciente sobre el pensador griego. Resulta inevitable retornar a viejos temas platónicos cuando de elementos formales se trata: el recurso al mito, dimensión o poder dramático de su escritura y estilo, el análisis filológico permenorizado, además del condicionamiento biográfico, histórico, contextual..., como ámbito propio de cultura al escribir y pensar. Vuelve la cuestión de los *ágrapha dógmata* que, junto al proceder de J. Derrida, se estudia intermitentemente aquí. Algunos trabajos toman motivo de reflexión de un determinado diálogo en particular. Así, D. Clay y R. McKlim analizan, respectivamente, la *República* y el *Gorgias*, mientras R. S. Brumlaugh procede por vía de contraste literario y formal entre los diálogos, de un lado, y la *Carta VII*, de otro. El problema de la interpretación platónica en general lo examina A. C. Bowen. El mito como «teatro» lo considera J.-Fr. Mattéi. Sobre la *Carta VII* retorna también K. M. Sayre. Y R. Desjardins recuerda la importancia crucial del diálogo y su forma en la tradición socrática proponiendo criterios para determinar su modo de «objetividad». En ensayo de planteamiento general, J. Mittelstrass pretende también contestar a la pregunta de por qué Platón escribió diálogos. Y el editor de la obra, Ch. L. Griswold, atiende, en su respuesta a idéntica pregunta, a la metafilosofía de Platón. La segunda parte de la obra, como «discusión entre lectores», presenta análisis de obras de: R. Kraut (análisis de Cl. Orwin y réplica en sentido inverso), T. Irwing (por D. L. Roochnik, con su respectiva réplica), H.-G. Gadamer (con análisis de N. P. Whiter y contestación de Gadamer). Una amplia bibliografía e índices cierran la obra. Subrayo, al concluir, la actualidad de su temática urgida por la renovada pregunta: ¿cómo leer a Platón? Domina en su intento su propio y bello lema, tomado del antiguo *Comentario anónimo a Platón: «el diálogo es un cosmos y el cosmos es un diálogo»*.

18. Si toda filosofía alcanza sentido interpretativo pleno con su propia historia efectual, en el caso de Platón esto resulta particularmente cierto. Los avatares de sus Ideas dibujan una larga estela histórica que denominamos platonismo. Pasan, de hecho, por toda la edad antigua. Y subsisten transmutadas a fondo, por ejemplo, en Aristóteles, Filón de Alejandría, Agustín de Hipona... Ningún ocaso escéptico, como el de la Academia Nueva, ni críticas

como la de Epicuro y los suyos impidieron que el mundo inteligible reviviera en el universo plotiniano o en la conceptualización filosófica del pensamiento cristiano. Más aún: a través de los llamados «fundadores del medievo» (H. Rashdall), recorren esta renovada época dando base teórica a todas sus propuestas filosóficas aun las más dispares. Continúa válida para el medievo la propuesta platónica: lo real es inteligible porque hay Ideas. Hay, por ello, una filosofía antiguo-medieval cuya coherencia teórica, unidad de sentido y homogeneidad especulativa vienen marcadas por el hilo conductor del platonismo y las Ideas. Legitiman radicalmente la realidad y el pensamiento por reafirmación del ejemplarismo. *La entrada y salida filosóficas del medievo las marcan Platón y el platonismo*. Urge, por ello, según creo, entender bien ambos puntos si se quiere saber a fondo qué es el platonismo y qué el medievo. De la edad media filosófica se sale por rebeldía frente a Platón y sus Ideas: cuando una lectura realista del ser queda abandonada al interrumpirse el recurso a un mundo inteligible, cuando los conceptos dejen de expresar una comunidad real, esencial, basada en la co-participación de unas mismas Ideas, pues los semejantes y partícipes en un tercero son semejantes y copartícipes entre sí. Pero una vez interrumpida la convergencia en las Ideas, será preciso hallar otro referente de inteligibilidad. Ocurrirá entonces el gran quiebro de la filosofía. Para Platón y para el pensamiento comenzará otra historia. Refundar la filosofía será una exigencia dentro del Renacimiento general de la cultura. Varias fueron las mentes que propiciaron tal giro y vuelco tan radical a partir del siglo xiv. El más renombrado —y no siempre conocido— es Guillermo de Ockham. Desde muy joven, rechazó vigorosamente las Ideas en cualquiera de sus «versiones». Y toda su andadura especulativa quedó empeñada en un esfuerzo por sustituirlas, por repensar un mundo sin Ideas, por volverlo inteligible sin apelar a ellas. ¿Adónde y a qué recurrir? ¿Quién pondrá (*setzen*) unidad inteligible, luz de razón en el mundo cuando, apagadas las Ideas, ya no la tiene en y por sí mismo, de suyo? Los conceptos de Ockham no serán ya dicción de *lógos*, ya que esa razón vertical y horizontalmente participada en una comunidad de esencia es justamente la Idea que él rechaza. No hay tales Ideas. Reinterpreta, en consecuencia, los «universales» en sentido meramente signico: el concepto, como signo natural, y la palabra, como signo convencional. Apela, en expresión suya, a una *communitas signi*. El cambio es «brutal» (como diría un francés). La inteligibilidad ni dice ya la esencia ni proviene del ser mismo sino del hombre. Emerge, con ello, el hombre como «demiurgo signico o gnoseológico» que ya no lee o pronuncia o «dice» el verbum racional que el mundo cabe sí tenga de suyo sino que lo pone (*setzen*). Y ya no refleja razón sino que la im-pone. Por eso, mientras en el complejo siglo xiv ven unos anunciado al mismísimo Hume, descubren otros, anticipado, a Kant, maestro por excelencia de una inteligibilidad que el sujeto im-pone (*setzen*) para, unificándolo, poder pensar el ser. Y no es que todo el organigrama trascendental se encuentre prefigurado en Ockham.

Pero sí se halla la nueva legitimidad teórica para pensarlo. Lejos queda, en cualquier caso, el ejemplarismo realista del medievo, una vez excluidas las Ideas, y cuando hablemos de platonismo moderno, mencionamos ya otra cosa. Aunque Petrarca y los humanistas invocan el retorno de Platón como el gran «clásico» del pensamiento redivivo frente a un aristotelismo «abusivo», sus Ideas ya no predominan como gran referente, sustituidas por una nueva dimensión: la «subjetividad signica», a la que Ockham apeló. Queda inaugurada con ello la edad del sujeto. En ella un nuevo Platón habrá de coexistir con una nueva filosofía.

19. Quede esto dicho en relación con una notable obra sobre el platonismo moderno aparecida en las ediciones «Vrin» de París<sup>38</sup>. Pues si Platón ha de intervenir de algún modo en la marcha de la razón moderna, han de ser releídas o reinterpretadas sus Ideas. Y, tal como era de esperar, Kant se encontrará con ellas. Ocurre esto cuando, en su olímpico recorrido por la razón crítica, alcanza la «Dialéctica trascendental», libro I, sección 1.ª, donde *relee en clave trascendental la dimensión platónica de idealidad*. Operación emblemática de la vida moderna de Platón cuya pervivencia se legitima como idealista y discípulo del idealismo. Discipulado que, como ya vimos, P. Natorp hará expreso con renovado vigor. Kant acomete esta *reconversión trascendental de las Ideas* corrigiendo en ello a Platón y completándolo «allí donde el gran filósofo nos deja desamparados». Y no cree ser inmodesto cuando asegura que su asimiladora reinterpretación llega «a entenderle mejor de lo que él se ha entendido a sí mismo», como pretendió también Ockham (en parecida línea de modestia intelectual, dicho sea *by the way*). Recorrer la senda moderna del platonismo tiene, por ello, apasionante interés. El autor del libro que comento viene avalado en el dominio del tema por una obra precedente sobre Platón en el idealismo alemán entre 1770 y 1830 donde intentaba analizar el proceso de la asimilación idealista del filósofo griego para iluminar el camino del Espíritu, modalidad la más honda del platonismo moderno, aunque tan discutiblemente «platónica» como cada cual puede ver. Lo que ahora se nos brinda es algo más modesto, si bien útil: una colección de ensayos sobre diversas manifestaciones del platonismo en la modernidad pensante. En su primera parte, el libro examina dos lecturas de Platón en los siglos XVI y XVII: J. Reuchlin, con su Kábala, y los platónicos de Cambridge, con la correlación que establecen entre macro y microcosmos. La segunda parte, dentro ya del siglo XVIII, se ocupa de platonismo y paganismo —Platón en clave laica y no cristiana—, los diálogos en la utilización de J.-J. Endel, el

<sup>38</sup> Vieillard-Baron, J.-L., *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, Paris, Vrin, 1988, 249 pp., 24×16 cm. Puede completarse este libro con otro muy reciente de Hankins, J., *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden, Brill, 1994. Para la pervivencia de Platón en el arte renacentista y posterior sigue siendo clásico, aunque no debidamente matizado, el conocido estudio de Panofsky, E., *Idea. Contribución a la historia de la teoría del arte*, Madrid, Cátedra, 1985, espec. pp. 45 ss.

*Fedón* de M. Mendelssohn, la sistemática platónica de W. S. Tennemann, tradición platónica en J.-F. Kleurer, platonismo en Hensterhuis, platonismo en este mismo báltavo y anti-platonismo de Fichte. La tercera parte estudia la presencia de Platón en el idealismo alemán, comenzando por la imagen de Grecia en Heinse y en Hölderlin. Seguidamente, estudia el influjo de Platón en el pensamiento político de Hegel en Francfort y en Jena, la noción de materia espiritual en Hegel y Schelling en Jena, platonismo y aristotelismo en Hegel. Finalmente, la cuarta parte estudia la persistencia de los grandes filosofemas platónicos: la reminiscencia en Hegel, la contemplación plotiniana en Creuzer, el alma del mundo en el pensamiento cristiano. Es evidente que la suma de todas estas contribuciones, aun esclareciendo la vida moderna de Platón y sus Ideas, no permite ver la entraña profunda de su significado ni calibrar el verdadero alcance que el platonismo pueda tener tras la intervención de Ockham. Las observaciones antes dichas y las que en otras oportunidades vengo proponiendo pueden quizá ayudar a ello, pues el sentido aperturista e innovador del pensamiento moderno quedó ya inaugurado desde el siglo XIV, como vienen repitiendo quienes lo han conocido a fondo. Su brayo, no obstante, la utilidad que el libro de J.-L. Vieillard-Baron tiene para conocer el platonismo moderno en su detalle: un nuevo servicio que la editorial «Vrin» ofrece al historiador de la filosofía.

20. Los últimos decenios, desde los años sesenta y setenta, han visto el resurgir de lo que, en expresión aristotélica, se denomina «filosofía práctica», como conjunto de reflexiones de otrora sobre ética, «economía» y política. Se considera, en parte, reacción frente a Max Weber y su exaltación de la «ciencia política» —con su *Wertfreiheit*— y frente a la corriente analítica actual, con su declaración de imposibilidad para toda ética fundada en el conocimiento. Se habla, por ello, de una «rehabilitación de la filosofía práctica», en frase de M. Riedel<sup>39</sup>. Obraría en dos direcciones muy diversas: a) en el retorno de la filosofía práctica kantiana en autores como el propio Riedel, E. Vollrath, K. H. Ilting, G. Patzig... b) en la recuperación de la filosofía práctica propiamente aristotélica, considerada por algunos como un verdadero «neoaristotelismo» actual, en dependencia del resurgimiento aristotélico operado en Alemania desde que, en 1960, H.-G. Gadamer publicara su célebre *Verdad y método*. Tendencia no exenta de críticas, especialmente por parte de M. Riedel, J. Habermas, H. Schnädelbach y otros y de cuyo desarrollo hasta hoy cabe hacer ya un primer balance actualizado<sup>40</sup>. Con un contexto tal de fondo, y

<sup>39</sup> Cfr. obra citada en nota *supra*, n. 1.

<sup>40</sup> Es, justamente, lo que realiza el interesante artículo, que entre mis manos tengo, de Berté, E. «La philosophie pratique d'Aristote et sa "rehabilitation" récente», en *Rev. metaphys. mor.*, n. 2 (1990), 249-266. Presenta el debate gadameriano sobre la *phrónesis* aristotélica en relación con el saber práctico y el problema de una verdadera ciencia ética. Y trata de «reconstruir» la auténtica doctrina aristotélica en este punto. Para un estudio completo, cf. Cortella, L., *Aristotele e la razionalità della prassi. Una analisi del dibattito sulla filosofia pratica aristotelica in Germa-*

pretendiendo ofrecer un cierto examen actual del tema, otro volumen más de la *Society for Ancient Greek Philosophy* relativo a la ética aristotélica apareció recientemente publicado por la neoyorkina Suny <sup>41</sup>. Al igual que en los volúmenes ya reseñados, se trata ahora también de una colección de ensayos no exentos de cierta unidad desde la dispersión de sus diversos autores. Pretenden todos proponer un conocimiento actualizado y renovado del pensamiento aristotélico en ética, materia muy «agitada» en el debate filosófico anglosajón. Lo cual lleva a indagar la incidencia que el saber ético de Aristóteles pueda tener en los debates de nuestra hora y sobre la cuestión ética como tal. El retorno del viejo Aristóteles en este campo se opera desde la vivencia del desencanto que tras de sí dejaron las «sirenas» del formalismo y el utilitarismo o de lo que algunos interpretan como la quiebra del sistema ético cristiano. Frente a todos ellos se alzaría la renovada voz del Estagirita con valor de árbitro imparcial desde un mayor reclamo a la experiencia, como verdadero cimiento de un discurso ético fundado. Se precisa, en vista de ello, acentuar la atención al texto mismo de su *Ética* y, dentro ya de su contenido, a los supuestos que dan coherencia unitaria a su doctrina. Los estudios aquí reunidos atienden particularmente a los aspectos metodológicos e intentan esclarecer el puesto que el pensamiento moral ocupa en la filosofía de Aristóteles. El problema de la objetividad u objetivismo, entre versión naturalista e intuicionista del discurso ético aristotélico, lo examina R. Bolton, mientras L. J. Jost analiza el método en la *Ética a Eudemo* por relación a la *Ética a Nicómaco*. Del argumento de inferencia desde el *érgon* se ocupan A. Gómez-Lobo y D. Achtenburg. Determinar con precisión el concepto central de *philia* es el cometido de A. Madigan, quien observa en esta actitud humana un más allá del egoísmo y del altruismo. Es de interés, para comprender el pensamiento ético de Aristóteles, tener presente su distinción entre virtud moral y sabiduría práctica, cuestión estudiada aquí por W. W. Fortenbaugh, en consideración del alma bipartita. La *sophrosyne* es tan importante en la ética aristotélica como difícil de traducir con una sola palabra a nuestras lenguas. Ch. M. Young se ocupa de ella traduciéndola por *temperance*, mientras R. Burger considera atentamente los «devaneos» semánticos que en la *Ética a Nicómaco* protagoniza el concepto de *némesis* con la sinuosidad de sus significados. La relación entre conocimiento práctico y valor es analizada por J. Owens, mientras R. B. Loudon toma en consideración, con nuevos conceptos aproximativos, la distinción aristotélica entre conocimiento teórico y práctico, y D. K. W. Mondale discute la posibilidad misma en Aristóteles de una razón y un razonamiento práctico. Qué sentido tiene, desde una perspectiva kantiana y moderna, la convicción aristotélica de que la razón no delibera sobre los fi-

nia, Venezia, Jouvence, 1987. Intervienen en el debate, entre otros: J. Ritter, G. Bien, R. Babuer, O. Höffe, el propio J. Habermas...

<sup>41</sup> Anton. J. P.-Preus, A., *Aristotle's Ethics*, Nueva York, Suny, 1991, 284 pp., 23×15 cm.

nes, coloca a Th. M. Touzzo frente al problema general del discurso aristotélico sobre los primeros principios y su legitimación del saber ético. Anthony Preus indaga lo que Aristóteles, de un modo u otro, indicó acerca del principio kantiano de humanidad y respeto a las personas, estableciendo paralelismos, más o menos próximos, entre ambas concepciones éticas. La postura de Aristóteles sobre el derecho de propiedad la estudia F. D. Miller. Y el volumen cierra con una amplia bibliografía de habla casi exclusivamente inglesa. Sin ser «decisivos», los trabajos de este libro recogen las preocupaciones norteamericanas de hoy sobre Aristóteles como pensador ético. Y muestran de paso cómo temas éticos antes preteridos en el mundo anglosajón o nuevos enfoques entran ahora en discusión de la mano del Estagirita, propiciando al propio tiempo una renovación del pensamiento y la preocupación ética.

21. En Aristóteles, y también después de él, el razonamiento ético se preocupa de la *eudaimonía* como el adecuado o el mejor vivir. Coloca, por ello, en el centro de su problemática, la figura del hombre feliz y las condiciones de dicha humana y felicidad. Tremenda cuestión, ya que una de las dimensiones radicales de humanidad es el deseo universal de felicidad. Ella es, además, la verdadera «*causa philosophandi*», íntimamente unida a la figura del verdadero sabio <sup>42</sup>. Un libro reciente de M. Forschner, aparecido en la «Wissenschaftliche Buchgesellschaft» de Darmstadt, estudia el recorrido histórico-filosófico de esta sempiterna cuestión del hombre feliz, el modelo, la figura ideal, los caminos y condiciones de la felicidad <sup>43</sup>. Arranca de una constatación: la filosofía más reciente silencia el viejo tema del bien supremo y la felicidad del hombre. Me pregunto yo mismo si es que nuestro «civilizado» mundo no habrá terminado ya por considerarla imposible e inalcanzable o desdeñable en cuanto a su consideración <sup>44</sup>. El contraste con el mundo antiguo, con todas sus indigencias tecnológicas, es, en este caso, bien patente. La exigencia de felicidad entraba en la condición misma de humanidad y como componente primordial de la sabiduría. Es, pues, posible como realidad y es indagable como cuestión en cuanto parte del saber ético e integrante del conocimiento acerca del hombre bajo perspectiva moral. Importa descubrir el secreto de lo que el hombre más ansía y lo que más le importa, lo que verda-

<sup>42</sup> «... nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit... nulla est igitur causa philosophandi, nisi finis boni» (Augustinus, *De civitate Dei*, XIX, 1, 3). «Nemo sapiens nisi beatus» (*De beata vita*, II, 14). «Nemo beatus nisi sapiens» (*Contra Acad.*, I, 9, 24). «Communiter omnes philosophi studendo, quaerendo, disputando, vivendo appetiverunt apprehendere vitam beatam» (*Sermo* 250, 3, 4). «Omnium certa sententia est, qui ratione quoquo modo uti possunt, beatos esse omnes homines velle» (*De civ. Dei*, X, 1).

<sup>43</sup> Forschner, M., *Über das Glück des Menschen: Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993, VIII+156 pp., 21×13 cm.

<sup>44</sup> Efectivamente, de un reciente libro de ética que, como ejemplo, tengo en mis manos y plantea cuestiones básicas desde supuestos actuales, la palabra felicidad se ha ausentado: Ricken, F., *Ética general*, Barcelona, Herder, 1987. La felicidad parece haber desaparecido como cuestión de nuestro horizonte filosófico.

deramente está en juego, pese al «rubor» de Kant: ser feliz. Se puede hablar de cierta mirada indigente y nostálgica de nuestra hora presente hacia las propuestas clásicas sobre el problema de la felicidad. En consideración de ello nuestro autor escribió su libro. Y evoca sucesivamente las doctrinas de Aristóteles, Epicuro, el estoicismo, Tomás de Aquino y Kant. Selección, ciertamente, restringida pero elocuente. El autor advierte de la intención dominante en su obra. No pretende una confrontación estéril de sistemas eudaimónicos ni una comparación de posturas en orden a fundamentar una doctrina establecida y sólida. Más bien se proponen alternativas filosóficas, teóricas e históricas, olvidadas ya muchas de ellas, como recuerda M. Forscher, bajo la actual vigencia del kantismo en el que muchos ven el prototípico intento de desvincular definitivamente la filosofía moral de la teoría de la felicidad. Vida plena y racionalmente realizada a través de un obrar modélico de marcado acento intelectual da sentido a la existencia humana y marca para Aristóteles el ideal de la felicidad. En el cometido más propio de la filosofía entra, según Epicuro, una propuesta racional sobre los fines del humano vivir. El autor los recuerda mediante un repaso por las tres partes de la filosofía, con especial atención a la visión naturalista y al subrayado de la sensibilidad en su ética. Placer, muerte y virtud se consideran aspectos centrales en la reflexión epicúrea sobre la felicidad, mientras que en la adhesión e identidad consonante con la naturaleza férreamente necesaria y una el sabio estoico dice ser feliz. En verdad, mucho más que nosotros aunque sigamos hablando de naturaleza, bien que en términos de un naturismo mucho más superficial. Tomás de Aquino vincula entre sí *beatitudo perfecta* y último fin, describiéndola, en seguimiento de Aristóteles, como «*operatio perfecta*» de la *sapientia* y del intelecto que alcanza el «*ultimum desideratum*». Kant pretende romper con todo eudaimonismo. La ética pierde su carácter de teoría de la felicidad humana para convertirse en teoría de la moralidad pura, basada en el deber puro de la razón pura práctica. El autor presenta brevemente el tratamiento kantiano y sus efectos. Lo cierto es que desde entonces la felicidad es cuestión desterrada del razonamiento moral y vive una existencia errática, ruborizada de su propia condición empírica y bajo la sospecha de su propia irrealidad o, a lo sumo, según Kant, realizada, junto al otro elemento del *summum bonum*, la virtud, si no en ésta, sí en otra existencia y garantizada por la intermediación de Dios y su sanción definitiva de bienes y males. Pero la verdad es que esta reducción de la felicidad a mera *Gefolge* o *praemium morale*, si no es repetir la vieja cantinela de que la virtud produce la felicidad (cantinela que tan magro consuelo ha reportado a todas las «víctimas» de la historia, malpremiadas por su virtud), tiene, en todo caso, el efecto difuminante y retardador de relegar la felicidad a las *kalendas graecas* de otro mundo mejor. «¡Largo me lo fiáis!». Y mientras exigimos justicia donde ocurre la injusticia, es decir, aquí, seguimos bajo la aguda sospecha de que la felicidad humana, ni como realidad ni como cuestión, cabe realmente aquí. El



desprestigio y destierro del tema queda consumado mientras el ansia de felicidad, lejos de ceder, se agudiza en el presente en su realidad palpitante y como problema agudo. El libro de M. Forschner es, así, mucho más que recordatorio. Incita al retorno de una permanente cuestión del hombre: la de cómo ser feliz.

22. Concluyamos este recorrido ocupándonos de Aristóteles. Como acontecimiento historiográfico notable de estas últimas décadas, ha venido apareciendo la *Historia de la filosofía griega* de W. K. C. Guthrie. La publican las ediciones universitarias de Cambridge, mientras la traducción a nuestra lengua se debe a los meritorios desvelos de la editorial Gredos<sup>45</sup>. Son hoy generalmente reconocidos —o debieran serlo— sus méritos ditoriales al ocuparse de literatura menos frecuentada y «gratificante», como lo es la del mundo antiguo, la que viene divulgando en sus textos originales dentro de su magna colección «*Biblioteca Clásica Gredos*». Paralelamente, ha ofrecido, en bellos tomos, la obra singular de Guthrie. Dos de los más recientes se dedicaban a Platón constituyendo uno de los estudios más solventes de hoy para comprender al gran Ateniense. Aparece ahora el volumen VI en cuyo pórtico leemos la clave para entender avatares finales de toda la obra. Me refiero a la enfermedad del autor, allí indicada, seguida luego por su lamentada muerte. Enfermo y todo, logró aún el autor redactar este su último volumen. Lo dedica enteramente a Aristóteles y en él me centraré. Pero es de advertir que el conjunto de toda la obra sobre la filosofía griega clásica es considerado hoy como lo mejor, dentro de su tamaño y orientación, juntamente con otra no menos notable, en cinco bellos volúmenes, de G. Reale, aparecida, desde 1976 (¡con nueve ediciones en 1992!), en las ediciones «Vita e Pensiero» de Milán. Me ocuparé en breve de G. Reale y su labor historiográfica en otro lugar. La obra de Guthrie sobre Aristóteles es notable por su misma amplitud, si bien no cabe compararla (ni hay por qué) con sus dos tomos sobre Platón. Sigue, en principio, el esquema habitual del historiador de la filosofía en estos casos. Tras las palabras iniciales, presenta una panorámica sin ambiciones de la vida y obras del Estagirita. Evoca datos fundamentales de carácter general. Y atiende a discusiones selectas introduciendo algunas notas especiales, como, por ejemplo, la relativa a Aristóteles y la matemática. Dedicó unas páginas —a mi entender, insuficientes— a las obras conservadas y bastantes más a los escritos juveniles, perdidos, del gran filósofo. Su descripción es selectiva. Y tiene, obviamente, en cuenta el conexo problema, suscitado por W. Jaeger, sobre una temprana adhesión de Aristóteles a la propuesta platónica de unas Ideas trascendentes. Sigue Guthrie la opinión afirmativa, hoy mayoritaria frente a I. Düring, advirtiendo, ahora frente al propio Jaeger,

---

<sup>45</sup> Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, vols. I-VI, trad. Madrid, Gredos, 1984, 1986, 1988, 1990, 1992, 1993. El primer volumen apareció, en su original, en 1962. En el presente trabajo analizo únicamente el último volumen, el VI, dedicado íntegramente a Aristóteles.

que en *Sobre la filosofía* rechazó de modo terminante las Formas trascendentes. De su mismo parecer son también estudiosos como C. de Vogel, G. Reale, E. Berti, T. M. Robinson... Como aproximación suave a un gran pensamiento a través del talante intelectual del autor, un breve capítulo considera «la mente de Aristóteles» (pp. 102 ss.). Subraya hábitos de comprensión, «estrategias», diríamos hoy, de investigación destacadas y muy visibles en nuestro pensador. Es algo que resulta, en verdad, muy apropiado al gran maestro de los procedimientos, métodos y aspectos formales del conocer, a través de una original y profunda «*re-flexio*» de la razón sobre sí misma, como prerrequisito y garantía de su propio saber. Quienes, de un modo u otro, han insinuado que Aristóteles es maestro de conocedores «ingenuos» y protector de dogmáticos no saben lo que se dicen. El Estagirita, en efecto, no sólo acrecentó el saber, como observara, entre tantos otros, el propio Ch. Darwin. La creación helenística de bibliotecas y museos, etc., arranca de sus desvelos naturalistas y bibliófilos. Mucho más: legó a Occidente la actitud de autocontrol crítico del saber para una sabiduría fundada, el saber del saber, sin el cual nadie puede efectivamente saber, poseer razonadamente lo sabido, alcanzar un saber crítico y garantizado por la propia razón. Aspecto éste realmente fructífero para el avance de toda ciencia futura. Lo más grande del aristotelismo fue quizá brindar al lector la capacidad crítica de su conocer y, con ello, la posibilidad de diferir. Bajo este mismo talante científico, los pensadores medievales, con Tomás de Aquino a la cabeza (cfr. *Comentario a Boecio De Trinitate*), verán en la lógica no sólo un *lógos* inicial de la filosofía sino también la tutela o el garante crítico de todo conocimiento, la verdadera «*clavis scientiae*», como ellos dicen, la que la modernidad de Lorenzo Valla y de Luis Vives pretenderá sustituir por los ardidés de la palabra persuasiva (en un nuevo retorno de la retórica, excluida del «*arbor scientiarum*» de la universidad con la reorganización de saberes en torno al *corpus aristotelicum* en la facultad de Artes) y que desde F. Bacon, Descartes, Galileo... será definitivamente reemplazada por la matemática, fundando así la nueva «civilización de la cantidad», que hoy predomina y nos domina bajo la modalidad de la técnica. Desde Aristóteles a K. R. Popper el autocontrol científico, el *test* verificacional, la contrastación del saber es requisito esencial para el verdadero saber, para el conocimiento «com-probado», el que se sabe verdadero. A partir de Aristóteles, la andadura fantástica de la imaginación, para convertirse en saber, ha de someter su caprichosidad errática («capricho» viene, como se sabe, del carril alocado y sin control que siguen las cabras...) a la autodisciplina normada del autosaberse de la razón como garantía de científicidad. Ciencia o conocimiento perfecto es saber «*rigoroso*» (como prefería decir J. Ortega y Gasset), *legitimado* y *fundado* (desde sus principios, según la necesidad y universalidad) y *autocontrolado* en su proceder. La ciencia de este autocontrol, del saber sabido, que Aristóteles llamó «*analytica*», se denominará «*lógica*». Y si por largos siglos, Aristóteles pasará como el gran naturalista (*tès*

*physeos grammateús*) o el gran biólogo antiguo o como el padre de la metafísica, siempre se verá en él (como subraya Kant en su *Crítica de la razón pura*, B VIII) al verdadero fundador de la lógica como discurso re-flexivo de la razón para el autocontrol propio y del saber, culminando en los celeberrimos *Analíticos*, punto de partida para toda teoría del saber y para toda consideración metodológica sobre el conocimiento, pese a que el propio Aristóteles jamás pusiera en práctica las prescripciones formales de su propia lógica. W. K. C. Guthrie decide comenzar su exposición —no sin titubeos y dudas— por la teoría aristotélica de la forma. Terreno en el que ha de replantearse, obviamente, una cuestión crucial: lo que en Aristóteles queda de Platón. De ello depende la correcta interpretación del pensamiento del Estagirita y largos siglos de filosofía posterior. Así, el tomismo purista y ciertos empirismos tenderán a excluir terminantemente de Aristóteles toda supervivencia del Platón de las Ideas. Esta lectura —tan grosera a veces— tiende hoy a corregirse en posturas como la de C. Fabro y otros que redescubren el platonismo aristotélico y el platonismo tomista <sup>46</sup>. La célebre perorata en que San Buenaventura reconviene a Aristóteles por haber negado las Ideas de Platón es exponente no sólo de un tema favorito del medievo, la comparación entre el sabio Aristóteles y el divino Platón (*al-Fārābī*) que ya Boecio se propuso como integrante de su gran proyecto investigador (proyecto que, naturalmente, no realizó), sino también de una decisión clave al interpretar en sí mismo a Aristóteles <sup>47</sup>. Hay que preguntarse en serio si Aristóteles cierra definitiva y

<sup>46</sup> Muy interesante y muy revelador es el panorama ofrecido por Riccati, C., «La imagen de Platón en Tomás de Aquino», en *Revista de Filosofía* (México), 19, 57 (1986), 481-500; 20, 58/59 (1987), 6-27. «La habilidad de Tomás en desacreditar a Platón es igual a su astucia en callar las dificultades de Aristóteles» (p. 18). Pese a ello, el platonismo se le cuecla por muy diversos conductos y en doctrinas capitales, decisivas. Se comprende así «la actitud principal de Tomás que quiere ser aristotélico y no obstante no puede por menos de ser platónico. La doctrina de las Ideas divinas, con sus implicaciones [= ejemplarismo], y la doctrina de la participación proponen plenamente una imagen de la realidad típica del platonismo...» (p. 19). Del mismo parecer son J. Santeler, Cl. Baeumker, L. B. Geiser, J. Moreau, K. Kremer, T. A. Fay, Ch. Huit, J. A. Weisheipl y, sobre todo, C. Fabro... Se habla en Tomás de un «irreductible platonismo de fondo» (p. 25).

<sup>47</sup> Moreau, J., «De la concordance d'Aristote avec Platon», en la obra colectiva *Platon et Aristote à la Renaissance*, XVI<sup>e</sup> Colloque Internat. de Tours (Coll. De Pétrarque à Descartes, XXII), Paris, Vrin, 1976, 45-55. Estudio notable, centrado en el Renacimiento. Pero señala importantes datos medievales, si bien aquí ha de ser superado por otro más matizado y completo. Ignora, entre muchas otras cosas, el siguiente bello y programático texto de Boecio que obró como criterio inspirador. He lo aquí traducido por mí: «Si yo obtuviera el favor poderoso de Dios, me fijaría el siguiente proyecto (o propósito)... de todo escrito de Aristóteles que cayera en mis manos (*in manus venerit*) traduciéndolo y reelaborándolo al modo romano, redactaría comentarios latinos de todos y cada uno de ellos. De forma que todo cuanto Aristóteles hubiera escrito sobre la sutileza del arte lógico, de la gravedad del magisterio moral, de la agudeza del saber natural, todo ello, una vez ordenado, lo traduciré y lo explicaré además con la ilustración del comentario. Y también, traduciéndolos e incluso comentándolos, recompondré todos los diálogos de Platón al modo latino. Hecho esto (*his peractis*), no desdeñaré, ciertamente, lle-

totalmente el paso al legado platónico central —las Ideas— o si más bien algo básico de ellas pervive transmutado en el nuevo proyecto metafísico del Estagirita, como G. Reale, I. Düring... y tantos más sostienen hoy <sup>48</sup>. De ser así, el pensamiento aristotélico quedaría montado y fundado sobre la inteligibilidad de la forma, en una nueva y reelaborada teoría de las Ideas, como dice I. Düring. Y toda la gran filosofía posterior ya no dejaría de ser platónico-aristotélica a través de sucesivas transmutaciones de las Ideas (Filón, Plotino, Agustín de Hipona) hasta su rechazo expreso por Guillermo de Ockham, con lo que la filosofía misma habrá de re-fundarse recurriendo a un nuevo referente y fundamento de inteligibilidad real y de autolegitimación en cuanto discurso teórico radical.

Pero volvamos al libro que nos ocupa. Guthrie prosigue su exposición por el concepto aristotélico de potencialidad como base última de su teleología, puntos ambos que explica ampliamente, en consonancia con su centralidad para Aristóteles y con el amplísimo debate posterior hasta alcanzar a J. Monod a quien se refiere expresamente el autor por su confrontación entre el azar y la necesidad. La noción capital de «*tò dynámei ón*» responde en el Estagirita, a un mismo tiempo, a exigencias teóricas frente a lo real y a consideraciones históricas en diálogo con el *lógos peri tou óntos* proveniente de Parménides. También aquí Guthrie subraya raíces platónicas (p. 139). Añorando los beneficios pedagógicos de toda exposición sistemática, el autor parece recomenzar su andadura expositiva en el capítulo IX (pp. 148 ss.) dedicado a la lógica aristotélica. Estudia sus contenidos y su significado. La teoría de la demostración es tan capital en Aristóteles que de ella se ocupa todo el capítulo siguiente. Considera luego la «ontología» aristotélica partiendo de la noción de sustancia. Responde así a tantas voces (M.-D. Philippe, entre otros) que claman por la primordialidad de su concepto: «*principalis consideratio metaphysicae est substantiæ*», decía Tomás de Aquino con su gravedad

---

var a la concordia en lo posible las doctrinas u opiniones (*sententias*) de Aristóteles y de Platón. Y demostraré que ambos pensadores las más de las veces no disienten sino que, por el contrario, concuerdan (*consentire*) en la mayoría de los casos y, dentro de ellos, en las máximas cuestiones filosóficas» (Boëtius. *In De interpretatione*, II, PL. 64, 433). No pocos medievales serán de esta opinión. Pero a otros, por diversos motivos, les interesará subrayar diferencias. Tal fue el caso de Tomás de Aquino recriminando a Platón por afirmar las Ideas y el de Buenaventura recriminado a Aristóteles por negarlas. Para árabes, cf. Endress, G., «La concordance entre Platon et Aristote. L'Aristote arabe et l'émancipation de la philosophie en Islam médiévale», en Mojsigich, B.-Pluta, O. (edrs.), *Historia philosophiae mediæ aevi...* (in honorem K. Flasch.), Amsterdam-Philadelphia, Grüner, 1991, Bd. I.

<sup>48</sup> De la compleja relación Aristóteles-Platón advierto únicamente que, en opinión de una mayoría de intérpretes, las Ideas perviven en Aristóteles, no en su estado «puro», sino transmutadas. Véase Düring, I., *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, C. Winter-Univ. Verlag, 1966, espec. cap. IV. En la traducción italiana que vengo utilizando (Milano, Mursia, 1976), pp. 283-334. Importantes páginas, en las que sostiene que Aristóteles elaboró una propia teoría de las Ideas en continuidad crítica con Platón (cf. p. 58).

acostumbrada <sup>49</sup>. No cabe considerar una sustancia cualquiera como existente si no es manteniendo la existencia extramental de la *forma* unida a la materia, co-principio entitativo con ella, «en las manifestaciones de la naturaleza» (p. 234). Y si bien Aristóteles renuncia a las Formas platónicas en cuanto «in-seidades» separadas y «en un mundo trascendente», mantiene, no obstante, «la doctrina platónica de una realidad estable...» (*ibid.*). Tras exponer la teoría causal —indagar la causa total es el empeño constante de toda la filosofía según el *Fedón*—, vuelve a la teoría aristotélica del movimiento, base de toda la física, y a la teleología, en el capítulo XIII. La realidad y actuación de lo divino responde, en la reflexión de Aristóteles, a exigencias físicas del movimiento o mutación (*metabolê*) en el universo como unidad englobante y total (*tò pán*). Guthrie formula aquí notables observaciones sobre la teoría aristotélica de lo divino sin pretender una síntesis completa de tan delicado tema. La concepción del alma y la vida en el Estagirita ocupa a continuación a Guthrie. Incluye aquí la teoría del conocimiento como despliegue gnoseológico o proceso distendido a lo largo de la escala vital, desde la sensación a la visión del *noûs*. Finalmente, la filosofía, indescindible para Aristóteles del obrar humano, adquiere su dimensión práctica como ética y como política. Guthrie lo estudia en la parte final de su obra analizando expresamente los principales conceptos en juego, en los que se concreta para Aristóteles la implicación activa de la teoría. Pero la obra queda interrumpida sin exponer la política y sin aludir siquiera a la parte *poiética* de la filosofía. El estudio concluye con una amplia bibliografía y con los índices propios de toda obra esmeradamente cuidada.

El uso permanente de este libro nos permitirá a todos formular un juicio reposado. Adelantemos ya aquí algunas observaciones. La obra refleja de algún modo la andadura del aristotelismo en el siglo xx. El referente inicial es W. Jaeger. Pero las aportaciones y «excesos» de éste se hallan hoy ya bajo control. La crítica los ha perfilado y depurado en todo su matiz. Y se ve sustituido o corregido por la última gran mirada conjunta y honda al pensador Aristóteles: la de I. Düring, no exenta ella misma de extremosidades también. Consciente de ello, Guthrie realiza un seguimiento crítico de su aportación. Lo indica expresamente. La seriedad de Aristóteles radica en su ontología. Y la obra de Guthrie, superando el contexto filosófico que le rodea, no se lamenta de ello, como harían otros. Lo acepta así. Y trata de comprender su

---

<sup>49</sup> Philippe, M. D., «La sustancia en la lógica y en la filosofía primera de Aristóteles», en *Studium* (Madrid), 6(1966), 75-128. Notable síntesis de un tema capital. Pero es bien sabida la secular discusión sobre este particular: Décaire, V., *L'objet de la Métaphysique selon Aristote*. Paris, Vrin, 1972<sup>2</sup>; Aubenque, P., *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1974; Lorite Mena, J., *Pourquoi la métaphysique. La voie de la Sagesse selon Aristote*, Paris, Téqui, 1977, espec., pp. 93 ss. Un importante estudio de A. Zimmermann se ocupa de la oscilante atribución de objeto principal a la metafísica entre los pensadores medievales. Todas las opciones, el ser en general, la sustancia, Dios..., quedaron agotadas en el siglo xiv.

doctrina y sintetizarla. Pero más que exposición detallada hallamos aquí un esfuerzo de clarificación. La enfermedad del autor le impidió sin duda ofrecer una visión más pormenorizada. Y aunque a veces le sobran palabras (por ejemplo, en las varias páginas, incidentales, sobre Hermias de Atarneo, pp. 40 ss.), en otros momentos la exposición se queda corta, tanto por lo que cabría esperar de ella como por la complejidad doctrinal de Aristóteles. Las observaciones iniciales del libro sobre la célebre postura de Jaeger parecen deshilvanadas, con cierta desgana... Guthrie da muestras sobradas de conocer a fondo a Aristóteles. Pero a la hora de exponer da la impresión de hallarse como perdido en la urdimbre compleja de su pensamiento. Y confiesa no saber bien por dónde comenzar ni qué orden expositivo seguir. Bajo este punto de vista pedagógico, el libro procede un tanto a tientas por no haber tematizado y fundamentado previamente esta cuestión hasta elegir un determinado procedimiento explicativo como el más adecuado. Considero que al expositor de Aristóteles le urge particularmente esta cuestión tras la denuncia y superación del *sistematismo* por parte de W. Jaeger y tras la depuración crítica del *modelo evolutivo* propuesto por él mismo. El proceder afecta, pues, al corazón mismo de la interpretación doctrinal. En todo caso —y sin ir tan lejos— una discusión inicial de todo ello, sopesando diversas propuestas, hubiera proporcionado criterios más nítidos de exposición. Por encima de ello y pese a todo, el lector hallará aquí elementos valiosos y criterios seguros, probados, para el estudio y la comprensión de la obra y doctrinas de un pensador nada fácil como es Aristóteles.

*Anánche sténaï:* urge ya detenerse aquí. En momento muy próximo continuaré este relato en su secuencia post-aristotélica y medieval. La urgencia de la filosofía, la centralidad de su cuestión, y el estrecho vínculo entre saber y virtud aparecerán también allí.