

FODOR, J. A., *La explicación psicológica. Introducción a la filosofía de la psicología*. Trad. y notas de J. E. García Albea. Cátedra, Madrid 1980, 198 páginas.

El interés que viene suscitando en las dos últimas décadas la filosofía de la psicología es notoriamente creciente. Los problemas metodológicos que envuelve la psicología son bien patentes. Como señala con acierto Fodor, la metateoría psicológica, ha permanecido subdesarrollada, limitándose a propugnar un conductismo que trataría de satisfacer las exigencias impuestas por la explicación psicológica mediante la aceptación y aplicación de puntos de vista empiristas y particularmente operacionistas sobre el método científico en general. La psicología ha olvidado el rechazo del empirismo de la teoría de la ciencia actual. (Cfr. pp. 18-19).

A lo largo de su obra, Fodor se enfrenta con seriedad, rigor y claridad a la cuestión de la posibilidad de explicar la conducta de un organismo por referencia a sus estados mentales.

En el capítulo primero de su obra, *¿Es posible la psicología?*

(pp. 29-79), Fodor da cuenta de las críticas más importantes surgidas en determinado sector de la filosofía del lenguaje, según las cuales, el propósito mismo de la explicación psicológica es radicalmente falso. El fundamento mismo de la explicación psicológica viene constituido por un error conceptual. Fodor recoge y critica los argumentos que en esta línea han mantenido, Hamlyn, Ryle, Melden y Peters.

En el capítulo segundo, *Conductismo y mentalismo* (pp. 81-123), Fodor distingue entre mentalismo y dualismo, que, según este autor, han venido siendo confundidos por los principales críticos del dualismo (Ryle, Wittgenstein y Strawson). La confusión entre mentalismo y dualismo, ha llevado a esos autores al conductismo. El conductismo queda definido por la aceptación de la tesis según la cual, "por cada predicado mental que puede ser empleado en una explicación psicológica, debe haber al menos una descripción de la conducta con respecto a la cual ese predicado guarde conexión lógica" (p. 83). El mentalismo, por el contrario, mantiene que tal conexión entre fenómenos men-

BIBLIOGRAFIA

tales y fisiológicos, es contingente. Por ello, el mentalismo es compatible con el materialismo, puesto que los fenómenos mentales y los fisiológicos se identifican de hecho.

Tras criticar los argumentos que propugna el conductismo, Fodor mantiene la necesidad de los eventos mentales como entidades inferidas para explicar la conducta. Y en el capítulo III, *Materialismo* (pp. 125-158), plantea el *status* ontológico de esos eventos teóricos que la explicación psicológica ha de asumir. Fodor parte en su estudio de la identidad contingente de los estados mentales y los fisiológicos. Tras repasar los argumentos contra el materialismo, Fodor concluye que afirmar que los fenómenos mentales y los fisiológicos son contingentemente idénticos no permite reducir las explicaciones psicológicas a las fisiológicas, y que la identidad psicofísica ha de ser interpretada como una equivalencia funcional.

Por último, en el capítulo IV, *La lógica de la simulación* (pp. 159-92) plantea en qué condiciones la simulación de una conducta por una máquina puede tomarse como una explicación de la misma.

Se trata, en definitiva, de una obra seria y rigurosa, que constituye un buen ejemplo del alcance de la filosofía analítica en los problemas psicológicos. El libro de Fodor es también un buen ejemplo de las dificultades teóricas del monismo psicológico, como el mismo autor reconoce con plausi-

ble honradez en su tratamiento del materialismo.

JORGE VICENTE ARREGUI

FUERTES HERREROS, José Luis, *La lógica como fundamentación del arte general del saber en Sebastián Izquierdo. Estudio del "Pharus Scientiarum" (1659)*. Ediciones Universidad de Salamanca. Instituto de Estudios Albacetenses, 1981, 334 p.

José Luis Fuertes Herreros, profesor de la Universidad de Salamanca, ha escrito una monografía muy interesante sobre el jesuita Sebastián Izquierdo, natural de Alcaraz (Albacete). Ha sabido situarlo dentro del contexto del siglo xvii, destacando una corriente olvidada en las historias del pensamiento y del método, muy relacionada con el renacimiento del lulismo en el xv y xvi. Esta nueva línea, dentro de la historia general, había sido señalada con mucha documentación por Paolo Rossi, *Clavis universalis* (1960), F. Yates, *El arte de la memoria* (1966) y otros. P. Ramón Ceñal inicia el estudio de Izquierdo insertándolo en esa nueva dirección y, aprovechando los estudios de Rossi, destaca especialmente la importancia de la combinación. El prof. Fuertes, en la monografía que presentamos, avanza mucho dentro de la investigación en esa misma orientación doctrinal, en las tres partes de que consta.

BIBLIOGRAFIA

Una primera parte, a modo de introducción, investiga las tradiciones con las cuales se vincula el *Pharus*, la obra capital de Izquierdo, recreando el ambiente y los diferentes contextos que explican la aparición de ese escrito. Se detiene especialmente en el método, en el lulismo, el arte de la memoria y el enciclopedismo, como corrientes doctrinales que confluirán en la obra del jesuita. Se le sitúa dentro de la escolástica renovada y postridentina que cultiva la Compañía de Jesús, destacando la apertura a la ciencia y a la matemática, tal como se practica en los grandes colegios, como el Colegio Imperial de Madrid y Colegio Romano, que influirán decisivamente en Izquierdo. Describe el *Pharus* en una primera aproximación, aclara sus supuestos, describe su método, sus partes y sus marcos de referencia. Se nos presenta a un Izquierdo conocedor de la situación europea del xvii, partidario del progreso indefinido del saber. La historia demuestra, dice Izquierdo, que la ciencia humana en el correr del tiempo es "sine termino augibilis" (p. 62). Conoce las escuelas escolásticas, pero también la física nueva, la fisiología, matemática y astronomía, recordando las principales innovaciones. Dentro de ese "mar de la ciencia", quiere aportar su luz, algo así como un nuevo Faro que ilumine a los investigadores de los nuevos caminos del saber, contribuyendo al aumento del conocimiento, al descubrimiento de los errores

cometidos y a la liberación de la ciencia de envolturas misteriosas. El intento del *Pharus* es ofrecer un Arte General del saber, una ciencia de la ciencia, basada en un método rigurosamente científico, capaz de iluminar y dirigir con seguridad a todas las ciencias. Y es, en este proyecto de Izquierdo, en el que se incorporan las grandes corrientes del xvi y xvii, la retórica y la lógica, como disciplina general (Agrícola, Ramus, los humanistas), que se unirá a la doctrina del método. Ramus, Sturm y Melanchton trasladan el interés humanista por el método de la retórica a la dialéctica, codificando en sus respectivos manuales una gran preocupación moderna, recogida por Izquierdo. Bacon y Descartes combaten el arte luliano, pero en el fondo hay mucho de común entre todos, como es el intento de buscar un método o arte universal aplicable a la solución de los problemas. La idea de *mathesis universalis* (Descartes) se había unido, ya en el último Ramus, al platonismo renacentista y otros, como Benito Pereira, llegan a la misma idea de ciencia matemática común, por analogía con la metafísica y filosofía primera de los escolásticos. El enciclopedismo que subyace en todas esas corrientes estaba muy presente también en las diferentes transformaciones que había sufrido el lulismo. Fuertes Herreros muestra cómo Izquierdo recoge todos esos aspectos e intenta dar una respuesta a esa problemática con su Arte ge-

BIBLIOGRAFIA

neral del saber. La universalidad es, por un lado, lo más valioso de la ciencia y del conocimiento, pero, por otro, todo el saber se puede reducir a la física o a la metafísica. Desde esa doctrina y desde la naturaleza del entendimiento humano, cuyo objeto es la universalidad de segunda intención, Izquierdo da el salto a la máxima operatividad de nuestro conocer fundado en la *combinación*, de mucho mayor alcance y extensión que la de Lulio, sometida a reglas y leyes fijas con validez extensible a todas las ciencias y principios.

El autor logra su intento en esta primera parte de su trabajo. Izquierdo queda unido con toda naturalidad a la problemática doctrinal de los jesuitas en el XVII y a la general del pensamiento europeo del mismo período. Las líneas maestras del *Pharus* quedan debidamente encuadradas en la historia. El terreno está preparado para entrar en el estudio más detenido de la obra fundamental del jesuita de Alcaraz, que se hará en la segunda parte de la monografía que estamos analizando. Conocemos la finalidad del *Pharus* y la temática a que intenta responder. En la consecución de ese propósito hace Fuertes una distinción muy importante para apreciar y valorar debidamente la aportación global de Izquierdo: hay que diferenciar el nivel de aspiración y el nivel de realización. Aspira a construir un Arte general del saber, que va a resultar menos importante que el andamiaje que constru-

ye para fundamentarlo. Fuertes quiere dejar bien establecida esa distinción que recorre las páginas de exposición de la doctrina del *Pharus*, en la parte segunda. Esta, por consiguiente, se divide en dos grandes secciones, que exponen: la primera las bases para la fundamentación del arte general (nivel de aspiración) y la segunda el arte general del saber en sí mismo (nivel de realización). Esto nos da una idea de la penetración que ha realizado el profesor salmantino en la íntima textura del *Pharus* y en la arquitectura mental de su autor.

La primera sección estudia, en primer lugar, la estructura del entendimiento humano, sus operaciones, el proceso del intelecto con la función de los sentidos. Al lado de las disputas escolásticas que Izquierdo recuerda, hay un sentido de modernidad que no siempre aparece claro dada la normal sujeción que aún conserva a las "auctoritates" de los siglos anteriores. Fuertes destaca como muy avanzada la extensa discusión que hace el jesuita de los sentidos externos, especialmente de la vista, donde tiene en cuenta los progresos de la medicina desde Galeno y Avicena hasta Francisco Vallés, Vesalio, etc., conjugados con los de origen matemático en la tradición de la Dióptrica y Perspectiva. La descripción de los órganos de los sentidos, la comparación con los animales, los errores de los sentidos, el cerebro y sus relaciones al sentido interno, etc. son otros tan-

BIBLIOGRAFIA

tos temas que revelan la gradual introducción de la ciencia moderna en el tratamiento del conocimiento. Otro aspecto muy moderno es la actividad del entendimiento humano, receptivo, pero transformador y dotado de gran poder operativo, para realizar conexiones y operaciones. El mundo y el objeto se presentan al entendimiento como ante el juez que ha de pronunciar sentencia. Ya no se trata de una actitud meramente contemplativa, sino activa y operativa (p. 81). Por esa razón, también el juicio es el centro de las operaciones intelectivas y el juicio ilativo es el razonamiento. En las divisiones de juicios y razonamientos, Izquierdo está prisionero de las clasificaciones de Aristóteles y de los escolásticos, pero está muy lejos de quedarse satisfecho y de una manera o de otra, transforma esas clasificaciones con un sentido operacional, que le aleja de la escolástica. Pero esta base epistemológica y cognoscitiva hay que unirla a la base metafísica, porque en Izquierdo hay mucho de tradición platónica. La doctrina del ser en Izquierdo es rica en divisiones y análisis, destacando su independencia respecto al escolasticismo jesuita. Por eso una de sus bases fundamentales es la distinción entre esencia y existencia, que configuran dos estados del ser: *estado de esencia*, quiditativo, objetivo y *estado de existencia*, las cosas en su actualidad. De esa división fundamental saca Izquierdo la posibilidad de dividir las ciencias en dos gran-

des ramas, la *Física* que considera el objeto en su estado existencial y la *Metafísica*, que lo considera en cuanto esencia. Los demás saberes son subdivisiones de esas dos grandes ramas, quedando tanto la lógica como la moral y la teología dentro de la física en sentido lato (p. 104). Otras divisiones importantes, que revelan la independencia de Izquierdo y un cierto eclecticismo entre los escolasticismos escolásticos del *xvi*, son, la de ente real y ente de razón, la primera y segunda intención. El ente de razón permite que se haga presente en el entendimiento, con existencia mental, cualquier objeto; pero los principios más generales del saber y los conceptos más universales, antes de razón, los obtenemos desde las segundas intenciones. Son los que tienen mayor interés para la ciencia a causa de la universalidad. Una teoría general de las relaciones desde la universalidad y la segunda es, desde ahora, el punto de partida para la base lógica del *Pharus* y el fundamento principal para la construcción del arte general del saber. Esa base lógica constituye una singular contribución de Izquierdo a la historia y es la parte que el autor elabora con mayor cuidado y con más detenimiento.

Izquierdo conserva muchas doctrinas de la lógica prerrenacentista, aunque en él todos los temas están ordenados a la finalidad de la construcción del arte general. Por eso, a pesar de su insistencia en la universalidad, la lógica es un saber

BIBLIOGRAFIA

especulativo-práctico, que ayuda al entendimiento en sus operaciones intelectivas, que estudiará con morosidad, aplicando ya la combinatoria. Conserva muchas de las divisiones de los términos elaboradas en los siglos anteriores así como un gran tratado acerca de la *suppositio*, cuyo esquema se aproxima a Ockham, a pesar del realismo de las esencias presente en Izquierdo y por eso explica la suposición simple refiriéndose a las segundas intenciones, al modo de los realistas, y no al modo nominalista (p. 116). Entre los aspectos que pueden distinguirse en la teoría de la *suppositio*, destaca en Izquierdo como fundamento para distinguir la cuantificación de los términos. Y esta doctrina es muy importante cuando trata de la proposición, porque Izquierdo extiende mucho el cuadro al admitir la doble cuantificación, por parte del sujeto y del predicado. Este hecho y la aplicación de la combinatoria hace que las divisiones de la proposición en Izquierdo supongan un gran avance y una anticipación de clasificaciones posteriores en el XVIII y XIX. La lógica de la proposición categórica, de la hipotética, de la modal y de las diferentes combinaciones de ellas recibe en Izquierdo un tratamiento original, muy extenso y pleno de interesantes sugerencias. La proposición es el centro de la lógica y, desde la aplicación del método combinatorio, la proposición, sus divisiones y propiedades recibe aquí un tratamiento que probablemente

no tiene paralelo hasta Leibniz. Esto aún cuando aparece prisionero de ideas anticuadas, como cuando enseña que el predicado se comporta a modo de la forma y, sin embargo, insistirá mucho en la cuantificación del predicado, superando las cadenas del hilemorfismo.

Las págs. 140-221 de la monografía contienen numerosas tablas de las combinaciones que hace Izquierdo para encontrar todos los casos posibles de relaciones entre proposiciones, conexiones, oposiciones, equivalencia, conversiones, etc., generalizando y aumentando mucho la aportación heredada. Con ser eso muy importante lo es mucho más el hecho de que ese enriquecimiento es una derivación de la aplicación de la combinatoria a la lógica, de la simbolización y del sentido de cálculo que aplica a la proposición y al razonamiento. En otras palabras, Izquierdo es muy importante porque inicia un tratamiento matemático de la lógica, siendo un precedente inmediato de Leibniz, como éste reconocerá. Todo esto al margen del juicio que se tenga sobre el objetivo final a que el jesuita ordena todo, la construcción del arte general del saber. Lo dicho sobre la proposición y sus relaciones y lo más breve acerca del razonamiento, que Fuertes desarrolla en otra publicación, tiene un valor en sí mismo, independientemente de la finalidad última de Izquierdo, que merece un puesto de honor en la historia de la lógica y eso en uno de los pe-

BIBLIOGRAFIA

riodos más decisivos de la misma.

La doctrina del ente y sus estados (base metafísica), la del entender y sus operaciones (base psicológica y epistemológica) se engloban en la misma base lógica, dando en su conjunto los fundamentos del arte general, que el autor estudia en la sección segunda de esta parte. La construcción de ese arte supone, en el jesuita, un conocimiento avanzado de similares intentos y de la problemática general de la filosofía y ciencia en el XVII, como ya hemos visto.

El concepto de ciencia en Izquierdo es más amplio que el de los *Segundos Analíticos*, aunque conserva muchos elementos aristotélicos y euclidianos. La ciencia, en efecto, consta de principios y conclusiones o inferencias, dividiéndose los principios, en las ciencias demostrativas, en definiciones y axiomas. A todos esos elementos se les aplica ahora la doctrina de las proposiciones con la combinatoria. Esta queda integrada en el método sintético, como verdadera *ars inveniendi*, y la combinatoria es el único procedimiento válido para encontrar el término medio en cualquier demostración de cualquier ciencia, al modo que dirá Leibniz con doctrina similar a la de Izquierdo (p. 229). El método sintético y combinatorio va de los principios a las conclusiones; el método analítico o resolutivo parte de las conclusiones para llegar a los principios. El método sintético tiene mayor potencialidad, la

primera aplicación la había hecho a la lógica y ahora tiene carácter más general, tan general como el arte que pretende construir, adquiriendo una nueva dimensión. Ese arte general de Izquierdo quiere ser universal, porque puede ser utilizado por cualquier entendimiento para la adquisición de cualquier ciencia y de cualquier arte, tanto liberal como servil. También servirá para perfeccionarlas una vez adquiridas, para ordenarlas y transmitir las. Esto se deriva de la naturaleza humana, de nuestro modo de conocer y de las condiciones generales de los objetos cognoscibles. El hombre conoce haciendo conexiones y comparaciones de proposiciones objetivas. Combinar y comparar es el modo natural que tiene el hombre para llegar al saber. Por eso, la combinatoria es el instrumento universal para plantear problemas, para encontrar los principios evidentes, para derivar y hacer ilaciones. Los demás instrumentos de la metodología del tiempo deben estar informados por la combinatoria y de ella reciben la eficacia, como sucede con la observación, composición, la locación o doctrina de los *loci*, la argumentación, la analogía, el arte de la memoria, la tradición o arte de comunicación, la analogía, el arte de la memoria, la tradición o arte de comunicar el saber. Estos temas resumen la metodología del tiempo que, en todas sus partes, queda supeditada a la combinatoria. Izquierdo examina esos puntos señalando sus defectos, así como el Arte de

BIBLIOGRAFIA

Lulio y algunas de sus versiones y transformaciones. Especialmente es interesante el estudio que hace el jesuita de la *Instauratio Magna* y el *Novum Organon* de F. Bacon. El autor muestra gran erudición en el estudio que hace de las fuentes de Izquierdo al examinar esos instrumentos metodológicos, haciendo un estudio cuantitativo de las citas. Todo eso le permite considerar al jesuita de Alcazar como el iniciador de nuevos caminos no sólo en la lógica, sino en todo el saber, al construir una infraestructura que posibilita una nueva metodología lógico-matemática.

La tercera y última parte hace una nueva valoración crítica de la obra de Izquierdo y saca las conclusiones de todo el trabajo. Señala, en apretada síntesis, los rasgos más característicos de su pensamiento, valorando su aportación a la epistemología, metafísica, lógica, método, ciencia y arte general del saber. Un importante capítulo señala la proyección histórica de Izquierdo desde dos líneas fundamentales. En primer lugar, en orden a la corriente lulista, comparándolo con Leibniz. A Kircher, en relación a las controversias acerca del lulismo en el XVIII. Izquierdo puede relacionarse con Lulio, pero está muy lejos de ser un mero discípulo como pensó Ivo de Salzinger, deformando así el pensamiento original e independiente del *Pharus*. En segundo lugar, se determina la importancia histórica de Izquierdo comparándolo con Juan Caramuel, Jaime Ser-

vera y con el austriaco Alipio Locherer, insistiendo especialmente en el tema de la cuantificación del predicado. Termina recogiendo los trabajos de investigación sobre Izquierdo desde 1942, resumiendo brevemente los estadios de recuperación de esta gran figura del XVIII español.

Tal es la estructura de la investigación que nos ofrece el prof. Fuertes y las principales ideas que corren a lo largo de sus páginas. Se trata de una auténtica y documentada visión de lo más profundo y nuclear de Izquierdo, bien situado en su contexto religioso, doctrinal, filosófico y científico. La historia del método, de la ciencia y de la filosofía deberán contar en adelante con esta hermosa contribución. Es la primera monografía de conjunto sobre el *Pharus*, ofreciendo una inmensa cantera de sugerencias doctrinales y bibliográficas para continuar trabajando en la misma línea. Izquierdo, en la interpretación del prof. Fuertes, queda vinculado a una mentalidad geométrica, en una línea que, partiendo de la escolástica renovada, recoge los grandes anhelos subyacentes en el ramismo, lulismo, enciclopedismo, arte de la memoria y otras corrientes. El lulismo, en sus varias manifestaciones hasta la más sonada del influjo de Leibniz, se nos presenta como una dirección de gran importancia y algo minimizada en las historias ordinarias. Fuertes nos presenta a Izquierdo y a Leibniz empeñados en similares proyectos desde análogos

BIBLIOGRAFIA

supuestos. La importancia de la base lógica como fundamento de la ciencia, la inserción de unos componentes matemáticos y combinatorios, el deseo de una ciencia general vinculan a Izquierdo con Leibniz dentro de la filosofía moderna. Sin embargo, concluye Fuertes, “la verdadera importancia del *Pharus Scientiarum* reside en el tratado lógico que Izquierdo elabora, revisando y desbordando los cauces de la lógica escolástica al orientarla en la dirección matemática. La lógica de Izquierdo, más allá del servicio histórico concreto para el que estaba concebida, el del Arte General del Saber, se nos presenta hoy en día como la aportación más destacada del *Pharus* y como una de las contribuciones más decisivas para la historia de la lógica” (p. 303). Tal es la conclusión de esta decisiva monografía, que compendia la aportación de Izquierdo.

VICENTE MUÑOZ DELGADO

HARRIS, Marvin, *Cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*, Alianza Editorial, Madrid 1982, 235 págs.

La obra que ahora reseñamos es un intento de explicar racionalmente algunos de los así llamados por Harris “Enigmas de la cultura”.

La estructura de la obra, según declaración del propio autor, es progresiva y acumulativa. Cada capítulo del libro es absolutamente independiente

de los demás. Cabe, pues, saltarse cualquiera de ellos —dejar de leer alguno incluso— sin que se resienta la comprensión global de la obra. La razón está en lo que, a nuestro juicio, constituye el gran inconveniente del presente libro y de la producción intelectual global de Harris: la atencencia estricta y sin fisuras a una estrategia regida por el principio inflexible del determinismo tecnocómico y tecnocológico. Quien esté familiarizado con el pensamiento de Harris ya sabe que sólo existe una explicación válida de las semejanzas y diferencias socioculturales. Cualquiera de los componentes “emic” de la cultura —ideas estéticas y religiosas, formas de parentesco, técnicas, costumbres, ritos— pertenecen sin excepción —y en franca consonancia con el pensamiento marxista de quien Harris se considera deudor— a la superestructura. La explicación, por otro lado, de cualquier componente de la superestructura habrá que ir a buscarlo, sin excepción, a la infraestructura, que ejerce sobre aquélla un rígido determinismo causal. Así pues, ante cualquier enigma de los que se abordan en los distintos capítulos, el lector posee ya, de entrada y sin titubeos, la solución oportuna.

Para explicar, pues, pautas culturales diferentes no hay, a juicio de Harris, más que “empezar suponiendo que la vida humana no es simplemente azarosa o caprichosa” y sustituir las “explicaciones espiritualizadas” de los fenómenos

culturales por "explicaciones materiales de tipo práctico".

Los enigmas, cuyo decisivo esclarecimiento Harris persigue, son los siguientes: la madre vaca (cap. 1), porcofilia y porcofobia (cap. 2), la guerra primitiva (cap. 3), el macho salvaje (cap. 4), el Potlach (cap. 5), el 'cargó' fantasma (cap. 6), Mesías (cap. 7), el secreto del Príncipe de la Paz (cap. 8), escobas y aquelarres (cap. 9), la gran locura de las brujas (cap. 10) y el retorno de las brujas (cap. 11). El secreto, la clave hermenéutica insoslayable para alcanzar una comprensión lúcida de todos ellos es siempre la misma: las condiciones tecnoecológicas, ambientales, tecnoeconómicas y las exigencias del ecosistema. Las así llamadas por el autor "causas prácticas y vulgares".

Vamos, pues, a exponer el esquema explicativo de uno de los enigmas, con la esperanza de que, sólo con él, baste para alcanzar una cabal comprensión de la estrategia materialista cultural. En cada enigma serán diferentes los problemas y las condiciones ecológicas y ambientales, pero siempre tendrá validez el mismo principio: las segundas nos proporcionarán la clave decisiva para deshacer el enigma que ocultan los primeros.

Hemos elegido el tabú del cerdo —porcofobia o porcofilia— porque esta cuestión ha sido tratada con frecuencia por nuestro autor.

Empecemos analizando el problema de los porcofobos judíos e islámicos.

Tras exponer algunas explicaciones que Harris considera insatisfactorias, propone la única que la parece digna de crédito: "Creo que la Biblia y el Corán condenan al cerdo porque la cría de cerdos constituía una amenaza a la integridad de los ecosistemas naturales y culturales del Oriente Medio" (p. 42).

Varias razones apoyan, a juicio de Harris, la proposición precedente. La cría de cerdos constituía una amenaza para la integridad del ecosistema del Oriente Medio por los siguientes motivos: 1) el medio geográfico básicamente árido, 2) el modo de vida nómada por exigencias del pastoreo itinerante, 3) la agricultura, cuyos productos, de ser consumidos por los cerdos, convertirían a esos animales en competidores del hombre, 4) su inutilidad como productor de leche y las dificultades que entraña desplazarlos a largas distancias y 6) su pésima adaptación, desde el punto de vista termodinámico, a un clima particularmente caluroso (p. 43).

Las dificultades del ecosistema, inadecuado para la producción masiva de cerdos, hacían de su carne un raro manjar, especialmente suculento, y por ello, pasaba a convertirse en una irresistible tentación. Para frenarla había una "medida eficaz: la prohibición divina. Como sucede con el tabú que prohíbe comer carne de vaca, cuanto mayor es la tentación, mayor es la necesidad de una prohibición divina" (p. 46).

BIBLIOGRAFIA

La segunda parte del tabú del cerdo —porcofilia— es un rasgo cultural contrapuesto al que acabamos de exponer, pues no sólo no se prohíbe comer su carne, sino que, por el contrario, se estimula semejante consumo. El amor a los cerdos característico de las culturas porcófilas “es un estado de comunidad total entre el hombre y el cerdo” (p. 47). “El amor a los cerdos —dice Harris— significa honrar al padre fallecido matando a palos la cerda predilecta ante su tumba y asándola en un horno de tierra cavado en el lugar. El amor a los cerdos significa llenar la boca del cuñado con un puñado de manteca de la panza salada y fría para hacerle leal y feliz. Sobre todo, el amor a los cerdos es el gran festín de cerdos, que se celebra una o dos veces en cada generación, en el que se extermina y se devora con glotonería la mayor parte de los cerdos adultos para satisfacer el ansia de carne de cerdo de los antepasados, asegurar la salud de la comunidad y la victoria en las futuras guerras” (p. 48).

Sin despreciar la agudeza derrochada por Harris, y admitiendo, incluso, la validez parcial de sus explicaciones, nos parece que la estrategia materialista cultural es susceptible de críticas. Algunas de ellas son de orden interno. Así, por ejemplo, cuando Harris rechaza la explicación renacentista de la prohibición del consumo de carne de cerdo, se apoya en que “relacionar la suciedad física con la abominación religiosa lleva a incoherencias”. No le

parece, en cambio, que lleve a incoherencias semejantes la conexión estricta entre una tentación desaconsejable por razones de integridad del ecosistema y su conversión en prohibición religiosa. Además, servirse de la prohibición religiosa para prohibir algo de suyo prohibido por el ecosistema convierte a la prohibición religiosa misma en algo superfluo, redundante e inútil. “Ahora es el momento adecuado —reconoce el propio Harris— para rechazar la afirmación que sostiene que todas las prácticas alimenticias sancionadas por la religión tienen explicaciones ecológicas” (p. 47). Ocurre, sin embargo, que “los tabúes cumplen también funciones sociales, como ayudar a la gente a considerarse una comunidad distintiva”. Bien. Pero si se acepta ahora esta explicación, ya no será lícito seguir manteniendo que las causas de los fenómenos culturales son siempre “prácticas y vulgares”.

Junto a estas críticas internas al propio sistema de Harris, se pueden hacer otras que tienen validez general para gran parte de las explicaciones cultural-materialistas. J. Chozas, en esta misma Revista (XII, 1, 1980, pp. 214-226), las ha expuesto lúcidamente.

De este libro ha dicho Robert K. Merton que es “vivo y polémico” y Ashley Montagu que es un “libro seductor que resuelve buen número de los problemas que habían desconcertado durante años a los antropólogos”. Vivo y polémico nos lo parece, no tan seductor

BIBLIOGRAFIA

como Montagu pretende y, desde luego, no creemos que el "desconcierto" de los antropólogos vaya a remitir por las soluciones que Harris arbitra a ese "buen número de problemas".

JOSÉ LUIS DEL BARCO COLLAZOS

Zur Kantforschung der Gegenwart, editado por Peter HEINTEL y Ludwig NAGL, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981, 552 págs.

En el presente libro sobre Kant se recoge una quincena de artículos de diversos autores con la doble intención de ofrecer claves de interpretación sistemática de las grandes obras de Kant y de valorar la actualidad de su pensamiento en el espectro de la filosofía actual. El prologuista, Peter Heintel, se hace eco del desplazamiento del centro que la investigación sobre Kant ha sufrido desde Alemania al espacio internacional. Incluso la presencia en este libro de autores angloamericanos en un índice de tal desplazamiento.

El autor de la Introducción, Ludwig Nagl, tras indicar que esta obra recoge trabajos de autores que escriben entre dos años jubilares de Kant (o sea, entre 1954, fecha en que se celebró el 150 aniversario de su muerte, y 1974, año en que se cumplía el 250 aniversario de su nacimiento), señala también la importancia que tiene el he-

cho de que por una parte, en algunos sectores Kant sea considerado como "uno de los precursores de la filosofía marxista" y, por otra parte, se hable de "Kantrenaissance" dentro de la Filosofía Analítica actual. Nagl indica que, a diferencia de los Neokantianos de principios de siglo, los "actuales" Neokantianos no restringen a Kant a los límites de la filosofía transcendental.

El libro tiene cinco partes. Las tres primeras están dedicadas a cada una de las tres grandes *Críticas* (de la razón pura, de la razón práctica y del juicio).

En lo concerniente al círculo de problemas de la *Crítica de la Razón pura* aparecen cuatro magníficas aportaciones: la de Heinz Heimsoeth, dedicada al origen y evolución de la tabla categorial kantiana; la de Peter Heintel, sobre la dialéctica en Kant; la de Gerd Buchdahl, sobre el concepto de "legalidad" (*Gesetzmässigkeit*) en la filosofía kantiana de la ciencia natural; y la de Friedrich Kaulbach sobre la lógica transcendental kantiana, destacando su punto medio entre la lógica del sujeto y la lógica de predicados.

Algunas de las cuestiones suscitadas por la *Crítica de la Razón práctica* son abordadas por Dieter Henrich, quien intenta reconstruir la primitiva ética de Kant, y por Willi Oelmüller, quien valora la aportación que Kant hace a la fundamentación de una filosofía práctica en la modernidad.

La tercera parte, enfocada

hacia la *Crítica del Juicio*, recoge un artículo de Odo Marquard sobre el influjo de Kant en el giro contemporáneo hacia la estética, y la de Erich Heintel sobre la noción de fin natural y el concepto de esencia.

Sugestiva e imprescindible para entender a Kant desde nuestro tiempo es la parte cuarta, en la cual se confronta y compara a Kant con pensadores contemporáneos. S. Morris Engel relaciona a Wittgenstein con Kant; Harald Holz compara las antinomias filosóficas y teológicas de Kant con el pensamiento tomista; Hansgeorg Hoppe analiza las dificultades de la concepción que Heidegger tiene de Kant; Karl Otto Apel estudia la transformación semiótica de la Lógica Transcendental desde Kant a Peirce; y Jindrich Zeleny estudia la plausible conexión de la Lógica Transcendental kantiana con la Dialéctica materialista.

Por último, M. J. Scott-Taggart establece una panorámica de la reciente literatura sobre Kant.

Una selección bibliográfica, confeccionada por Ludwig Nagl, cierra el volumen.

La investigación sobre Kant —según apostilla Nagl— se muestra como una tarea compleja, cargada con muchos problemas de sistemática interna. Esa tarea conlleva una tensión entre la acribia histórico-filológica, cada vez mayor, y la apropiación creativa. Esta tensión crece en los modos actuales de hacer filosofía.

JUAN CRUZ CRUZ

KENNY, A., *Aristotle's Theory of the Will*, Duckworth, London 1979, 181 págs.

En la *Introducción* a su obra Kenny señala que la importancia de su contribución reside en dos puntos. En primer lugar, la crítica habitual a Aristóteles según la cual en su obra no existe un tratamiento de la voluntad se formula desde un determinado concepto de la voluntad, según el cual la voluntad es un acontecimiento mental que precede y causa las acciones voluntarias. La presencia de ese evento mental determina la diferencia entre las acciones voluntarias y las involuntarias. La crítica que la filosofía analítica ha hecho a esta visión de la voluntad, por ejemplo en las obras de Wittgenstein o Ryle, conduce a que la teoría analítica de la acción se acerque al planteamiento aristotélico (Cfr. pp. vii-viii).

En segundo lugar, el estudio del tratamiento aristotélico de la voluntad permite, según Kenny, concluir que la *Ética a Eudemo (EE)* es posterior a la *Ética a Nicómaco (EN)*, y que los libros comunes a ambas obras (*AE*) pertenecen primeramente a la *Ética a Eudemo*. Esto conduciría a la posibilidad de admitir como auténtica a la *Gran Moral*. Kenny propone así una nueva cronología de las obras éticas aristotélicas (Cfr. p. ix) que ya había defendido en su obra *The Aristotelian Ethics* (Oxford 1978).

Mantiene Kenny que el estudio del tratamiento aristotélico de la voluntad debe hacerse

con base en tres factores: su tratamiento de la voluntariedad, de la elección y de la razón práctica. El tratamiento de estos tres puntos exige establecer las relaciones entre la acción humana y la capacidad, el deseo y la creencia (*belief*) (Cfr. pp. viii-ix). En consecuencia con este planteamiento, Kenny divide su monografía en tres partes consagradas a lo voluntario y lo involuntario, a la elección y al razonamiento práctico.

Comienza, pues, la primera parte de su obra señalando cómo en *EE* el ámbito de lo voluntario, o lo que es elegible, se restringe a aquellas cosas que el hombre puede hacer y no hacer (Cfr. 1222 b 41-1223 a 9). Este texto se opone al libro III de *EN* donde Aristóteles afirma que si está en nuestro poder hacer algo, también está el no hacerlo, y viceversa (Cfr. 1113 b 7-8). Ahora bien en los libros comunes a las dos obras, que Kenny llama *Aristotelian Ethics* (*AE*), se afirma lo mismo que en *EE* contra *EN* (Cfr. 1135 a 34 y ss). Cfr. pp. 3-12).

Una vez visto que el ámbito de lo voluntario y lo involuntario viene determinado por las acciones que podemos hacer y no hacer, Aristóteles plantea, según Kenny, el siguiente principio de investigación: "¿Hay un estado de la mente tal que estar de acuerdo con él pueda ser identificado como la voluntariedad, y el estar en desacuerdo con él como la involuntariedad?" (p. 13). Los estados mentales son o afectivos (*orexis*), o cognoscitivos (*dianoia*) o

una mezcla de ambos (*proairesis*). ¿Se identifica la voluntariedad con alguno de ellos?

La *orexis* puede ser *boulesis*, *timós* o *epitimia*. Ahora bien, la voluntariedad no puede identificarse con ninguno de estos tres estados, porque tanto la acción del continente como la del incontinente son voluntarias. Y así, si obrar de acuerdo con uno de estos tres principios implica el voluntario, el desacuerdo con uno de los tres no hace involuntario (Cfr. pp. 13-25).

Tampoco la voluntariedad puede ser identificada con la elección (*proairesis*), porque según Aristóteles no todo lo voluntario es elegido (p. 25). De este modo, si lo voluntario debe estar en relación con uno de esos tres estados mentales, hay que concluir que la "acción voluntaria es una acción ejercida en un cierto estado de conocimiento" (1224 a 7-8).

Antes de estudiar el error y la involuntariedad, Kenny siguiendo a Aristóteles, introduce el estudio de la coacción como causa del involuntario, de las acciones mixtas y del voluntario en el incontinente, concluyendo del estudio comparativo de *EE*, *AE* y *EN*, la posterioridad del texto de *EE* y el mayor paralelismo entre *EE* y *AE* que *EN* y *AE* (Cfr. pp. 27-48). La misma proximidad entre *EE* y *AE* se deduce del estudio comparativo de los textos en torno al error como causa del involuntario (Cfr. 57-58).

Tras este estudio, Kenny propone como definitiva la definición que de lo voluntario da

Aristóteles en EE: "Cuando un hombre hace algo que está en su poder no hacer, y lo hace no con error y por su propia voluntad, el hombre ha debido hacerlo voluntariamente. Lo que hace con error y por error es involuntario" (1225 b 8-10). Ahora bien, se ha de tener en cuenta que tanto en EN (1112 a 14-17) como en EE (1226 b 30-36) Aristóteles distingue entre los actos voluntarios que son objeto de deliberación y los que no lo son. Voluntariedad y *proairesis* no se identifican.

La segunda parte de la obra de Kenny se dedica a esclarecer la noción de *proairesis*. La elección no es ni *epitimia* ni *timós* ni *boulesis*. Tampoco es una opinión o una creencia: no es lo mismo pensar que se debería hacer algo, que decidirse a hacerlo (Cfr. p. 73). La elección es "el deseo deliberativo de las cosas en nuestro poder" (1113 a 12). Que el deseo sea deliberativo significa según Kenny, que es causado por la deliberación (p. 77).

En los epígrafes siguientes de esta segunda parte, se resuelve alguna contradicción aparente entre EE y AE y considera la articulación entre las nociones de razón, deseo, elección y conducta (pp. 89-101), pues el principio eficiente de la conducta es la elección, y de ésta el deseo y el razonamiento práctico sobre los medios (cfr. 1139 a 1-33); y la articulación entre elección, virtud y prudencia (Cfr. pp. 102-107), puesto que ninguna elección puede ser recta sin la prudencia y la virtud.

La tercera parte de la obra se consagra al razonamiento práctico. Se considera primero el razonamiento técnico, para después ver las diferencias entre éste y el moral, reconduciendo estas diferencias a las que existen entre *tecne* y *fronesis*. Mientras que en la *tecne* los medios para el fin son instrumentales, en la *fronesis* son constitutivos, puesto que mientras la *tecne* regula la *poiesis*, la *fronesis* regula la *praxis*, que puesto que en sí misma es fin, es elegible por sí misma (Cfr. pp. 149-50). También subraya Kenny que la ligazón entre premisas y conclusión es mucho más fuerte en el razonamiento moral que en el técnico.

Por último, se considera cómo es posible el "Breakdown" del razonamiento moral, la ruptura entre la razón y la acción, que se produce en el caso del incontinente (Cfr. pp. 155-66) y recoge finalmente en las *Conclusiones*, la tesis cronológica de las éticas aristotélicas ya enunciada.

Se trata en resumen de una obra de marcado carácter técnico, realizada con precisión, acierto y destreza, que explica a Aristóteles desde sí mismo, acudiendo como criterio hermenéutico casi exclusivamente a textos paralelos. Si bien este criterio da un gran rigor a la obra no deja de señalar una limitación. Sin embargo, no deja de ser extraño que entre estos textos no se cite nunca un texto de la *Etica a Nicómano*, que quizá sea capital: "para saber lo que tenemos que hacer, tenemos que hacer lo que quere-

BIBLIOGRAFIA

mos saber" (1103 a 32-33). Quizá la consideración de este texto pueda ofrecer mucha luz en el estudio del tratamiento aristotélico de la razón práctica.

Jorge VICENTE ARREGUI

PASSMORE, John: *100 años de filosofía*, Versión española de P. Castrillo. Alianza, Madrid 1981 (AUT n.º 35).

Podemos considerar *100 años de filosofía* como un manual de historia de la filosofía; un manual, concretamente, referido al último siglo de la historia de occidente. Ello conlleva ya una eventual restricción: posiciones de raíz oriental, tan en boga a determinados niveles de la actual cultura, al menos española, no aparecen en este estudio, y quizá justificadamente según algunas definiciones de filosofía.

Otra, sin embargo, es la restricción verdaderamente importante de este libro: la elección deliberada del autor de ser "insular", es decir, de presentar esta historia "desde una perspectiva británica". La gravedad de esta restricción no se cifra tanto en el tratamiento, digamos, secundario que otorga a la filosofía europea continental, o en la casi total ausencia de la filosofía española, cuanto movimientos como la llamada escuela de Madrid, o autores como Unamuno y Ortega, tienen luz propia en el último siglo de la filosofía si se relata

con mediana minuciosidad; la gravedad se detecta en el manifiesto desdén hacia la metafísica —o lo metafísico—, desdén que con frecuencia llega al punto de herir la sensibilidad del lector; baste con indicar que el capítulo en el que trata de Croce, Collingwood, la neoescolástica y Hartmann (c. 13) lo intitula el autor "metafísica recalcitrante". Por lo demás, el examen de este sector de la reciente historia de la filosofía no puede ser, desde su presupuesto, muy certero; por ejemplo, toda la neoescolástica es tratada tan sólo en página y media.

Ahora bien, la toma de postura reseñada muestra sus defectos y también y más seriamente desde otro punto de vista. La falta de una filosofía primera se traduce en este estudio en una ausencia total del criterio de elaboración de una historia de la filosofía. Como la misma historia del filosofar muestra, en sus dos más grandes ejemplos: Aristóteles con su pequeña historia de la filosofía que ocupa el primer libro de la Física; o Hegel con su Historia de la Filosofía; pero también Dilthey, Schopenhauer, etc., toda historia de la filosofía depende de un criterio radical de elaboración, esto es, de una filosofía primera. El desdén que hacia ésta manifiesta el autor hace que sus *100 años de filosofía* sea un libro "anárquico" en el sentido propio de la palabra: en él se enfrentan opiniones dispares y hasta opuestas sin discriminación alguna; en él reciben tra-

BIBLIOGRAFIA

tamiento de la misma importancia y arbitraria extensión pensadores como Russell, Husserl, Heidegger o Sartre, y pensadores como Mc Taggart, Prichard, Venn o Green; en él las divisiones por temas, a que se ajustan más o menos los capítulos, dejan tales temas en desorden, ignorando las mutuas referencias, y sin jerarquía, como si lo mismo fuera estudiar la semántica del lenguaje o la existencia humana. En tiéndase bien: no es esto una crítica mordaz, aunque lo parezca, es la simple denuncia de una restricción que el autor se impone con graves consecuencias.

Hay que señalar ahora una especie de paradoja. Un lector inteligente y sin prejuicios, o más bien que no supiera nada, tras leer este libro sacaría la idea de que la filosofía —si los 100 años narrados son en cierta medida exponente suyo— es una práctica sin sentido de jugar con el lenguaje en orden a nada; o sea, una especie de locura. Según esta idea los planteamientos sajones del análisis del lenguaje —en algunas escuelas, precisamente, con carácter terapéutico— son, al parecer, los más acertados. Pero esto es como la falsa profecía. Se propone una definición de filosofía bastante escuálida, con precisión de toda consideración de orden metafísico, y luego se confecciona una elaboración tal que verifica la propuesta definición; como quien profetiza un incendio y luego prende fuego. Básicamente, la paradoja narrada —que no es

una acusación al autor tanto como una hermenéutica de la filosofía en nuestro siglo— debe conducir a replantearnos el estatuto gnoseológico de la filosofía primera, pues sólo en orden a él estimo que se puede elaborar una historia de la filosofía.

Resta destacar tres méritos centrales en el haber de J. Passmore. Primeramente, y dentro de las acotaciones ya indicadas, el libro es completo y hasta exhaustivo en algunos puntos, sólo echándose de menos, en el orden práctico, un índice de nombres; en segundo lugar, el autor entiende bien, con profundidad a veces, y expone bien las doctrinas de las que trata; y en tercer lugar, indica con frecuencia, acierto y abundancia la bibliografía pertinente a cada tema.

Sirve, pues, el libro como aporte de material ya para elaborar una historia contemporánea —actual— de la filosofía, ya para explicarla, ya tan sólo para conocerla.

JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ

REALE, Giovanni: *Storia della filosofia antica*, 5 vols., 2.ª ed., Ed. Vita e Pensiero, Milano 1979: v. I, Dalle origini a Sócrate, XXIII-493 pp.; v. II, Platone e Aristotele, XVIII-465 pp.; v. III, I sistemi dell'età ellenistica, XX-571 pp.; v. IV, Le scuole del-

BIBLIOGRAFIA

l'età imperiale, XIV-701 pp.; v. V, Lessico, indice, bibliografia, XII-603 pp.

Giovanni Reale es profesor ordinario de Historia de la filosofía antigua en la Universidad Católica de Milán.

Esta Historia de la filosofía antigua está precedida por numerosos trabajos y publicaciones, tanto en el ámbito de los filósofos presocráticos como, y sobre todo, de Platón y Aristóteles. Quizá sea esta la razón que explique el atractivo de su historia. No es un manual en el sentido clásico, sino una obra escrita con el suficiente conocimiento para mostrar con claridad el pensamiento de los antiguos filósofos, apartándose en numerosas ocasiones de opiniones muchas veces repetidas pero poco fundamentadas. Sin embargo, no es tampoco un libro escrito para uso exclusivo de profesores o especialistas en la materia; su estudio sirve para introducir de verdad en el mundo de la filosofía griega a la vez que señala los muchos problemas y opiniones planteadas en torno a la doctrina de cada filósofo. Contiene abundantes citas y referencias que constituyen una buena orientación y una ayuda precisa.

En el volumen primero trata de los filósofos presocráticos que contendrían el núcleo de los desarrollos del pensamiento posterior. Su doctrina es interpretada con equilibrio y siempre en función de los escasos fragmentos que de ellos se conservan. Además de las pá-

ginas dedicadas a cada uno de estos pensadores, son interesantes los apéndices sobre el orfismo y la naturaleza de la filosofía antigua. El autor quiere que el conocimiento de esas doctrinas primeras ayude sobre todo a recuperar el sentido de la filosofía, hoy muchas veces olvidado, como conocimiento desinteresado y total, es decir, como intento de explicación del todo, de la realidad entera.

Es también interesante la visión que ofrece de Sócrates. Para Reale, el mérito de su filosofía no estaría en el descubrimiento del universal lógico, como atestigua Aristóteles, sino más bien en la noción del alma como núcleo esencial del hombre, sede de su pensamiento y de su obrar moral. Esta sería la contribución principal de la filosofía socrática, primero en Platón y luego en todo el pensamiento posterior.

Es interesante resaltar cómo el autor discorda en algunas ocasiones de opiniones consideradas hasta ahora indiscutibles, más por la autoridad de la que proceden (como es el caso de algunas de las afirmaciones de E. Zeller) que por su fundamento histórico.

El segundo volumen, dedicado a Platón y Aristóteles, es quizás el más importante, no sólo por su contenido, sino también por el atractivo estudio que de sus doctrinas ofrece el autor. Reale confiesa en la introducción sus preferencias por Platón y a lo largo de las páginas que le dedica trata de

hacer comprender la importancia que su pensamiento tuvo para la historia de la filosofía. Divide su estudio, para evitar visiones parciales, en los tres aspectos o dimensiones que considera fundamentales: el metafísico, el místico-religioso y el político. Como fundamento de cada uno de ellos sitúa el descubrimiento de la realidad suprasensible, el mundo de las Ideas. Tal descubrimiento, lejos de ser la sustancialización de los conceptos universales, es en Platón la dimensión más real y el fundamento mismo de la realidad sensible. Platón ha entendido, y será este su mayor logro, que la realidad sensible no puede explicarse sino en virtud de lo suprasensible, lo eterno, imperecedero y divino.

Antes de desarrollar la filosofía de Aristóteles, Reale señala los actuales problemas historiográficos. Entre las dos posibles interpretaciones del Estagirita, el autor se decide por aquella sistemática, considerándola por diversas razones más provechosa que la genética y la que ha de adoptarse si se quiere explicar la necesaria unidad de fondo que se encuentra en la doctrina de Aristóteles. Por otra parte, y también en las páginas que preceden a la exposición del pensamiento aristotélico, el autor quiere hacer entender su profundo platonismo y a la vez señalar las diferencias entre ambas doctrinas. En el fondo, Aristóteles aceptaría el núcleo principal de Platón, pues también para él el mundo sensible no puede ex-

plicarse sin recurrir a una realidad superior y suprasensible, el Motor Inmóvil. No obstante, y este es el cambio obrado por Aristóteles, el Principio primero no es concebido como inteligible —Ideas— sino como Inteligencia. Además, la forma pierde su dimensión trascendente quedando incorporada a la realidad sensible.

A lo largo de las páginas dedicadas a Aristóteles, Reale va exponiendo los puntos centrales de las distintas materias en que se divide su filosofía: metafísica, psicología, ética, política, retórica y poética. Significativa y clara es la exposición de la naturaleza de la metafísica aristotélica. Para el autor, las distintas definiciones y objetos que Aristóteles otorga a esta ciencia no suponen dispersión, sino que todos ellos guardan una estrecha relación y miran, en definitiva, a la búsqueda de Dios que no supone sólo un momento de la investigación filosófica, sino más bien el momento esencial y definitorio.

Al helenismo y a la filosofía de la edad imperial dedica Reale los volúmenes tercero y cuarto. No se contenta con una rápida exposición de este largo período de la historia —como con frecuencia sucede en la mayoría de los manuales—, sino que se preocupa por hacer una exposición detallada y precisa del desarrollo posterior de la Academia, el Liceo y las diversas escuelas socráticas; estudia también cada una de las mayores corrientes de pensamiento y sus respectivos

BIBLIOGRAFIA

influxos y dependencias haciendo comprensible la filosofía de los siglos IV a. C. a VI d. C., una época en que la filosofía gana sin duda en extensión aunque pierda en profundidad. Estos dos volúmenes tienen, pues, el mérito de reconstruir la historia de las corrientes doctrinales que obraron en ese largo período de tiempo.

El quinto volumen está concebido como instrumento de trabajo en el que pueden encontrarse las voces, índice y bibliografía de toda la obra. Es una especie de diccionario de ideas y filósofos, a la vez que un útil repertorio bibliográfico.

Desde el punto de vista formal, se puede decir que son libros agradables y cuidados, no sólo por la presentación externa, sino sobre todo por el estilo literario.

IÑAKI YARZA

SARRI, Francesca, *Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale di anima*, ed. Abete, Roma 1975, 2 vol.: v. I, 213 pp.; v. II, 216 p.

El autor defiende en esta obra la tesis de que la paternidad de la idea de alma, en su dimensión personalista, como conciencia individual y fundamento de la personalidad moral e intelectual, corresponde a Sócrates.

De hecho, todos los modernos estudiosos de la filosofía antigua atribuyen a Sócrates una

importancia decisiva en el desarrollo de la filosofía occidental, aunque luego no sepan precisar —en parte debido a la evidente falta de fuentes directas— sus específicas aportaciones.

El autor, para demostrar su tesis, estudia en primer lugar el significado de la *psyche* en los siglos precedentes a la edad socrática, mostrando que en ninguno de los filósofos presocráticos está presente el concepto de *psyche*-conciencia.

Sarri estudia después el significado del mismo término en la literatura griega anterior y contemporánea a Sócrates, llegando a la misma conclusión. Sólo en la literatura posterior, en los primeros diálogos de Platón, en Jenofonte, los socráticos menores y los oradores áticos, aparece tal concepción del alma. De ello deduce el autor que el origen de la concepción personalista del alma debe estar en la enseñanza de Sócrates, de quien todos esos autores de alguna manera dependen.

El interés del libro, además de probar con una exposición clara y ordenada su tesis, está en el estudio detallado de la concepción del alma en los primeros siglos de la filosofía. De particular interés son las páginas dedicadas a Platón, centradas sobre todo en su primera concepción del alma, tal como la expone en los primeros diálogos de marcado carácter socrático. Además, con las argumentaciones aportadas se incide en la problemática del Só-

BIBLIOGRAFIA

crates histórico y el testimonio que de él legó Platón.

El segundo volumen, dedicado exclusivamente a notas y bibliografía, constituye un elemento útil para posibles trabajos de investigación en este terreno.

IÑAKI YARZA

Der Mittelplatonismus, editado por Clemens ZINTZEN, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981, 544 págs.

Dentro de la colección titulada "Caminos de Investigación" ("Wege der Forschung"), aparece esta obra dedicada al "platonismo medio", movimiento filosófico que se extiende a lo largo de los dos primeros siglos de nuestra era. Las figuras que componen este grupo pueden considerarse precursores del neoplatonismo.

Salvo la influencia epicúrea, el platonismo medio acoge, además del platonismo, en parte el neopitagorismo y el estoicismo. Entre sus representantes se cuentan los siguientes: Dercílides (s. I a. C.), Eudoro de Alejandría (s. I a. C.), Onasandro (s. I d. C.), Teón de Esmirna (s. I), Gayo (s. II), Albino (s. II), Apuleyo (s. II), Máximo de Tiro (s. II), Atico (s. II), Celso (s. II) y el más conocido de todos Plutarco (s. I-II).

Precisamente, el presente volumen no toca a Plutarco, por considerar el editor que este pensador, por su importancia, merece un tratamiento aparte.

El libro es un florilegio de artículos de varios autores y de diversa procedencia —de revistas especializadas casi todos.

Zintzen advierte en la Introducción sobre el reducido número de textos platónicos que esta escuela maneja: el *Timeo* para la Cosmogonía y el *Teéteto* para las reflexiones éticas. Conocen también parte de la *República* y del *Fedro*; el *Fedón* y el *Filebo* tienen un papel secundario. Una base textual, pues, muy exigua. Las cuestiones centrales del platonismo medio son así las teológicas y las cosmológicas: o sea, las concernientes al surgimiento del mundo, a la posición del principio supremo y al fin del hombre.

A su vez, de los personajes que en este libro son considerados apenas se conservan escritos.

El editor indica que "esta selección intenta poner en las manos del interesado una serie de trabajos sobre problemas particulares, que puedan dar una visión panorámica de la variada problemática que preocupó a los filósofos platónicos desde Eudoro a Numenio".

La primera parte está dedicada a ofrecer una perspectiva del platonismo alejandrino en el siglo I antes de Cristo. John M. Dillon pone en relación a Eudoro con los comienzos del platonismo medio: Pierre Boyancé estudia el mundo inteligible y la noción de creación en Filón; y Willy Theiler explica la relación de Filón de Alejandría con el *Timeo* helenizado.

BIBLIOGRAFIA

En la segunda parte son tratados tres autores y un anónimo; Gayo (estudiado por Karl Praechter), Albino (estudiado por Harold Cherniss, J. H. Loenne, H. A. Wolfson, J. M. Whittaker, Roger Miller Jones, A. N. M. Rich y J. M. Rist), Apuleyo (estudiado por Claudio Moneschini, Raoul Mortley y Giovanni Barra); el anónimo es un *Comentario al Teéteto* platónico (estudiado por Karl Praechter) Es conveniente resaltar en esta parte los temas dedicados a los atributos divinos, a la teología negativa y a la idea de Dios. Interesantes son también las observaciones de Giovanni Barra sobre el problema del nacimiento del mal según Apuleyo.

La tercera parte está dedicada a relacionar el platonismo con el cristianismo primitivo. Carl Andresen estudia la conexión de Justino con el platonismo medio; Niels Hyldahl, el influjo de la filosofía griega en Justino; J. C. M. van Win-

den ofrece unos datos muy interesantes sobre el comienzo del diálogo entre la fe y la inteligencia, o sea, entre fe o cristianismo y filosofía; por último Jan Hendrik Waszink esboza el influjo del platonismo en el cristianismo primitivo.

La cuarta parte estudia los precursores de Plotino: Numenio y Anmonio Saccas. Al primero le dedica un artículo Henri Charles Puech; al segundo, Eric Robertson Dodds.

Una pequeña bibliografía corona el libro.

Trazado este panorama, es obligado indicar que, a pesar de no ser tratados todos los temas ni todos los autores del platonismo medio, puede el lector sacar una documentada y seria visión de este movimiento filosófico. Y es de esperar que Plutarco quede tratado en otro volumen, rico en aportaciones como estas.

JUAN CRUZ CRUZ