

manteniendo el *movimiento* en el interior de ambos. Este proceso es el que debe explicitar la lectura en una *historia trascendental* de los conceptos que es a su vez historia reflexiva del camino hacia lo concreto. Los conceptos van posibilitándose los unos a los otros, con sus niveles respectivos de explicación, hasta llegar a los conceptos fundadores en que el *ser mismo* de lo económico, lo social y de la historia se tematizan como *producción* y como *praxis*. No hay pues rupturas. El *Capital* no es una teoría económica sin más; en él están presentes categorías filosóficas fundadoras; "fuerzas productivas" y "relaciones sociales" no serían, por tanto, los conceptos fundamentales; estos remiten a la *praxis individual*, única categoría fundadora del *valor* y que al ser negada en la economía capitalista, explica la verdadera naturaleza de este sistema. Sin la presencia de este nivel de la subjetividad individual, como último horizonte dador de sentido, no sólo es imposible recuperar la unidad de la obra de Marx sino percibir su intención primera y reconstruir trascendentalmente el proceso de recuperación de la realidad; ésta no se deja identificar desde una *Ontología de la objetividad*. Para ello es necesario, antes que una "teoría de los textos", anterior a la lectura, la repetición de sus intenciones y evidencias fundamentales, la reactualización de las significaciones que constituyen toda la producción teórica de Marx. En este trabajo, nos dice M. Henri, las evidencias y su contenido fenomenológico efectivo no se proponen ante la mirada de la reflexión filosófica. Ellas conducen y remiten desde sí a otras por caminos propios e interiores a ellas mismas y cuyo recorrido constituye la explicación sistemática. Las categorías se sitúan las unas con relación a las otras según relaciones de implicación analítica y en último término de fundamentación esencial.

Esto permite mediante la apodicticidad de la evidencia de estas relaciones, ubicar los textos y conceptos fundamentales en razón del carácter esencial y fundamentador de su contenido. Los presupuestos del método son tres: que no se trate el pensamiento de Marx como una ideología sin más; el conjunto de la obra es inteligible desde el interior de sí misma; es imposible toda reducción de ella a una de sus partes, cualquiera que ésta sea. Presupuestos en cuya base reposa la idea de que "el pensamiento en Marx es visión del ser cuya estructura interna es irreductible a la teoría, es praxis que en último término remite a la subjetividad individual viviente". Al desarrollo de esta historia trascendental de los conceptos fundadores sobre la realidad, puede asistir el lector en el seguimiento de la lectura filosófica propuesta por nuestro autor en su obra. No es, ciertamente, el primer esfuerzo de penetración en Marx desde la Fenomenología: Tran-Duc-Thao en *Fenomenología y Materialismo Dialéctico* trata de mostrar a partir de Husserl que las exigencias mismas del análisis de la conciencia imponen el pasaje a la dialéctica materialista. Aunque la obra no ha recibido una atención muy calurosa de parte de los medios especializados, es particularmente sugestiva en el contexto de las "relecturas" de Marx y al tomar posición frente a todas ellas facilita a quien la trabaje ver un poco más en la oscuridad reinante.

Luis Enrique Orozco Silva.

ALLAN JANIK y STEPHEN TOULMIN: *La Viena de Wittgenstein*. Ediciones Taurus. Madrid, 1974.

La edición original de esta obra (*Wittgenstein's Viena*) apareció en 1973. El hecho de que la traducción española se hubiera publicado casi en seguida es un síntoma más del interés creciente que por la filosofía de Wittgenstein se ha despertado en los países hispano-hablantes. El libro de Janik y Toulmin no se lo puede considerar sin embargo como una obra más entre la bibliografía wittgen-

teiniana: tiene características que lo convierten en un libro fuera de serie, cuya lectura no se circunscribe a atender demandas en torno a algunos aspectos de la vida y de la filosofía de Wittgenstein, sino que abarca un campo más amplio de la historia de la cultura, como es el de la vida social e intelectual de Viena durante los últimos años del imperio austro-húngaro. La figura de Wittgenstein parece a veces borrarse con el tratamiento que los autores hacen de ciertos problemas o de ciertos escritores como Kraus. Pero también aquí la silueta de Wittgenstein es la que le da fisonomía al libro.

En *La Viena de Wittgenstein* se destacan dos aspectos que se distinguen fácilmente: 1. La tesis filosófica que sostienen los autores, que a nosotros nos parece poco convincente; y 2. La reconstrucción histórica del ambiente social y cultural de Viena que sirve de fundamento para su tesis.

Janik y Toulmin se proponen dar las bases para una lectura ética del *Tractatus lógico-philosophicus*. La tesis que sostienen entonces, de que esta obra es un "tratado ético", y de que sus diez páginas finales "están allí —como su posición sugiere— a manera de clima del libro", revela ya su carácter polémico, pues tradicionalmente se le ha dado al *Tractatus* una interpretación lógica. En favor de la interpretación ética, se puede aducir una carta de Wittgenstein a Ludwig von Ficker, en la que dice: "*El punto central del libro es ético*. En cierta ocasión quise incluir en el prefacio una frase que de hecho no se encuentra en él, pero que la transcribiré para usted aquí, porque acaso encuentre usted en ella una clave de la obra. Lo que quise escribir, pues, era esto: Mi trabajo consta de dos partes: la expuesta en él más todo lo que *no* he escrito. Y es esa segunda parte precisamente lo que es importante. Mi libro traza los límites de la esfera de lo ético desde dentro, por así decirlo, y estoy convencido de que esta es la *única* manera rigurosa de trazar esos límites. /.../ Por el momento le recomendaría leer el *prefacio* y la *conclusión*, ya que contienen la expresión más directa del punto central del libro".

La lectura lógica que tradicionalmente se ha hecho del *Tractatus* tendría para los autores sus orígenes en el prólogo que escribió para él Bertrand Russell, constituyéndose en la interpretación oficial de los filósofos anglófonos. A ella se acogieron los positivistas que al convertirlo en su libro sagrado, vieron en el *Tractatus* una obra cuyos problemas centrales son los lógicos y entre ellos la teoría del lenguaje, interpretación que contrasta con la que ofrecen Janik y Toulmin. Y es este contraste el que quieren destacar a lo largo de su obra. Las dificultades para encontrar los elementos de una lectura ética, ya que "es cosa que no puede hacerse apelando sólo a testimonios internos derivados del propio texto", los lleva a aceptar la sugerencia de Engelmann para quien este libro "debiera ser considerado como surgiendo de un particular ambiente cultural". Acometen entonces el estudio de la vida social e intelectual de Viena en los últimos años de los Habsburgo con el propósito de ofrecer las bases para su interpretación. El *Tractatus* es visto así como la culminación o compendio final de las discusiones intelectuales de su tiempo. Pero con este estudio logran un efecto contrario a sus propósitos: aumentar las razones para la interpretación lógica. La crítica del lenguaje aparece siempre en el horizonte de ese mundo cultural de Viena, constituyendo el centro de toda teoría del conocimiento. Un texto de Mauthner es una buena síntesis de esas preocupaciones y de lo que podríamos llamar el giro lingüístico de la teoría del conocimiento del cual Wittgenstein fue su máximo impulsor. Dice Mauthner: "La filosofía es teoría del conocimiento. La teoría del conocimiento es crítica del lenguaje (*Sprachkritik*). La crítica del lenguaje es, empero, la tarea encaminada a liberar el pensamiento, a pesar de que los hombres nunca podrán ir más allá de una descripción metafórica de las palabras, ya utilicen el lenguaje cotidiano, ya el lenguaje filosófico". A Wittgenstein le tocará

recibir este problema para convertirlo, en el *Tractatus*, en un problema lógico, y hacer que la filosofía gire ahora en torno a una crítica del lenguaje. Por otra parte, el ambiente académico vienés de comienzos del siglo estuvo dominado por la personalidad de Ernst Mach, quien le dará la orientación empirista a la filosofía que habría de convertirse en doctrina oficial del Círculo de Viena. Los problemas epistemológicos debatidos en el seno del positivismo lógico tuvieron su fuente en el pensamiento machiano que, como lo anotan Janik y Toulmin, “todo lo invadía en Austria”. Ese influjo de Mach hizo que flotara en el ambiente filosófico la preocupación lógica como el problema central a que debía atender la filosofía de la ciencia, es decir, la filosofía. Esta tendencia lógica-epistemológica reafirma la interpretación russelliana del *Tractatus*, como una respuesta a los problemas que estaban en el ambiente académico de Viena.

No es necesario destacar aquí otros aspectos de los estudiados por los autores, para concluir lo que ya habíamos afirmado, —que no nos convence la tesis del libro. Pero es sobre todo el propio *Tractatus* y los *Notebooks* que lo precedieron, los que proporcionan el mayor cúmulo de razones para mostrarnos incrédulos ante la interpretación de Janik y Toulmin. El primer aforismo de los *Notebooks*, “La lógica tiene que ocuparse de sí misma”, guía toda la reflexión wittgensteiniana a la manera de un hilo de Ariadna. Los autores de *La Viena de Wittgenstein*, ciertamente, no desconocen (¿cómo podrían hacerlo?) que el *Tractatus* se ocupa de problemas lógicos, pero pretenden darle al tratamiento de éstos una dimensión distinta a la de ser un libro sobre los fundamentos de la lógica. En sus propias palabras, la tesis que sostienen es, en síntesis, la siguiente: “Nuestra presente interpretación del *Tractatus* ha encontrado, al leerlo, que [Wittgenstein] adoptó de Frege y Russell ciertos instrumentos lógicos que los aplicó al problema en el que anteriormente se había embarcado Mauthner: el de llevar a cabo una crítica del lenguaje en términos generales y filosóficos completos. /.../ Pero en última instancia el toque fundamental de toda esta crítica era subrayar el punto ético de que todas las cuestiones relativas a los valores se hallan fuera del alcance de tal lenguaje factual o descriptivo ordinario”. Es decir, las últimas páginas del *Tractatus* expresarían el verdadero objeto del libro, tal como Wittgenstein lo anunciaba a von Ficker.

Es quizás la tesis filosófica el aspecto menos valioso de *La Viena de Wittgenstein*. El libro se convierte en cambio en una obra de innumerables méritos cuando lo leemos como “historia de la cultura” de Viena en los últimos años del reinado de los Habsburgo. No nos vamos a referir en detalle a este aspecto del libro. Nos limitaremos a unos pocos puntos de importancia para la comprensión de la personalidad de Wittgenstein.

Uno de los momentos más productivos de la cultura europea fueron los primeros años de este siglo, y correspondió a la capital austro-húngara concentrar su mayor poder creador: allí nació el psicoanálisis, allí Schönberg creó el dodecafonismo, allí desvió Wittgenstein el rumbo trascendental de la filosofía alemana, allí también nace la teoría pura del derecho de Kelsen, y allí Kokoschka y Mahler, Musil y Kafka, Hofmannsthal y Rilke avivan el espíritu innovador de aquellos años. En contraste con este ambiente de creación cultural, Viena era una ciudad invadida de problemas sociales: desempleo, insalubridad, prostitución, corrupción de sus estamentos administrativos, y sobre todo una aristocracia en el poder que nada sabía de esa situación y que no alcanzaba a olfatear, por tanto, que Viena vivía sus “últimos años”. Al margen de ese ambiente aristocrático, del cual el *vals* resulta ser su mejor caracterización, se forma sin embargo una élite intelectual que habrá de transformar la cultura alemana, y en general la europea, formada por judíos, quienes

reaccionaban así a la exclusión a que los sometía la aristocracia vienesa, en una actitud antisemita, de la participación en la administración del Estado.

Dos son los temas que se debaten principalmente durante esos años en los círculos intelectuales de Viena: los problemas lógicos, o la crítica del lenguaje, y los problemas éticos. Es a Ernst Mach, como ya dijimos, a quien se debe la creación del ambiente propicio para el tratamiento de los problemas concernientes a la epistemología y a la interpretación lógica de éstos. Los problemas éticos, en cambio, encontraron en Kant, Schopenhauer y Kierkegaard los autores que habrían de ayudar a agitarlos. Y es en esta doble dirección, lógica y ética, donde debemos buscar el mayor aporte filosófico vienés: a los problemas lógicos dedicaron su atención los miembros del Círculo de Viena; a los éticos, figuras como Freud, Kraus y, entendida la ética en su sentido más abarcador de filosofía práctica, Kelsen. Para Janik y Toulmin, también Wittgenstein debería ser incluido entre los últimos.

Rubén Sierra Mejía.

RENZO VITALI, *Gorgia. Retorica e filosofia*. Pubblicazioni dell' Università di Urbino. Argalia editore, Urbino, 1971, 255 págs.

Al abundante número de estudios consagrados por los especialistas italianos a la sofística griega, se añade el libro de R. Vitali sobre la filosofía y la retórica de Gorgias de Leontini (V-IV siglos a. J. C.).

En el primer capítulo el autor traza una historia del término *sofista*. Luego, estudia a los predecesores de Gorgias en el campo filosófico, concentrándose sobre todo en los eleáticos. Para Parménides, fundador de la escuela eleática, la palabra (*logos*) por la multiplicidad de su expresión no puede corresponder al ser que por su naturaleza es único e inmutable: los apelativos que los hombres han puesto a las cosas son apenas un nombre (*ónoma*) que les sirve para su uso cotidiano, pero que en sí mismo está desprovisto de significado absoluto. Sólo el discurso lógicamente ordenado por la inteligencia (*noos*) lleva al descubrimiento (*alétheia*) del ser mismo. Zenón, el discípulo de Parménides, muestra una preocupación aún más grande por el lenguaje. La tradición le atribuye el descubrimiento de la dialéctica, que él fundamenta en la búsqueda de la más rigurosa correspondencia posible entre la palabra usada y el concepto lógico que debe expresar. La teoría de Zenón aparece como una premisa indispensable de la sofística que se interesa sobre todo en la propiedad y la linealidad lógica del lenguaje. Al interrogarse: "¿Si existe la nada, de qué manera sería posible hablar de ella como si fuese alguna cosa?", Meliso indica la necesidad de una correspondencia entre el *decir* y el *ser*.

Gorgias en su tratado *Sobre el no ser y la Naturaleza* rechaza las teorías ontológicas de la escuela eleática, afirmando que: 1) no existe nada; 2) si existe algo, no es conocible, y 3) si es conocible, no es comunicable. Los hombres, según él, no están en contacto directo con el *ser*, sino con el *logos*, el único "gran señor" de la realidad humana. Ya no se trata de la verdad apriorística del ser, sino de la *verdad lógica*, que es creada por el sofista, habilísimo en el arte retórico, quien parte a posteriori del *logos* y procura armonizar *logos* con *logos*. Gorgias fundamenta la verdad sobre todo en el principio de no contradicción, más tarde formulado por Aristóteles. Según el sofista de Leontini, el hombre enuncia la verdad y la construye con el *logos*.

La retórica, cuya invención es atribuida por los antiguos a Gorgias, no es, en la opinión de Vitali, una exterioridad vacía, sino una conquista técnica interior: es el saber construir un discurso con sentido lógico. La retórica es arte de persuasión

que produce un creer. Gorgias afirma, según Platón, que él no quiere crear una persuasión sobre lo justo o lo injusto, es decir, no se propone enseñar la moral.

El sofista subraya el poder del *logos* poético. El sienta las bases especulativas de la estética catártica: el *logos* poético se revela capaz de purificar al hombre en la medida en que es capaz de depurarlo de las escorias de la *doxa* (opinión).

Vitali estima que Gorgias representó el punto crucial de la cultura griega del siglo V, en sentido general, como sofista, y en sentido particular, como fundador de la lógica.

Algunas partes del libro podían ser más concisas, por ejemplo, los comentarios sobre los fragmentos de los eleáticos. Y al contrario, se nota la falta del análisis detallado de los opúsculos retóricos del propio Gorgias. Porque, aún después de la lectura del libro de Vitali, subsiste la duda en la cuestión fundamental: ¿es el tratado *Sobre el no ser y la Naturaleza* una obra filosófica seria o una diversión retórica? Varios especialistas, entre ellos recientemente Guthrie (*The Sophists*, Cambridge, 1971, pp. 193 s.)¹, consideran que se trata de una parodia no incompatible con intención seria. Si es así, es posible que la parodia no sea el fundamento de la retórica de Gorgias, sino más bien esta última le sirva al sofista de base para parodiar la filosofía eleática. En este caso, los opúsculos retóricos de Gorgias que se conservan (*Encomio de Helena*, *Apología de Palamedes*, un extenso fragmento del *Epitafio*) merecerían un análisis más minucioso que nos facilitaría el entendimiento del tratado *Sobre el no ser y la Naturaleza*, tratado que no conocemos sino a través de dos versiones parafraseadas y no siempre concordantes. Vitali, como se ha dicho, no hace tal análisis. Y al convertir la retórica en punto de partida para la investigación de la obra de Gorgias en su totalidad, sería indispensable el estudio de las condiciones morales, sociales y políticas de la vida griega en el siglo V a. J. C., estudio que el autor italiano descarta deliberadamente (p. 231).

La lectura de los opúsculos retóricos de Gorgias nos presenta la imagen de un orador que no tiene miedo de contradecirse: el *logos* es el gran rey (*dynastes megas*) en el *Encomio de Helena* (§ 8), declaración muchas veces citada por Vitali, que sin embargo no impide que en otro opúsculo gorgiano, la *Apología de Palamedes* (§ 34), el héroe declare a sus jueces: "Es preciso que vosotros no prestéis más atención a las palabras que a los hechos". Tal contradicción es excusable en las obras oratorias del sofista que ha desarrollado la teoría del momento oportuno (*kairós*), pero bastante extraña en Gorgias como predecesor de Aristóteles en la formulación del principio de no contradicción.

En varias páginas Vitali afirma que el *logos* poético es el que acerca más al descubrimiento del propio ser, lo cual parece bastante dudoso a causa del engaño (*apate*) que, según Gorgias, es frecuente en la poesía. Tal vez, al lado de la verdad lógica y la verdad poética en la teoría del sofista de Leontini tenga cabida también la verdad fáctica. En este sentido habría sido provechosa la comparación de su obra retórica con la de los historiadores de su época.

A veces el autor italiano fuerza el significado de los pasajes de autores griegos que está analizando. Así, por ejemplo, no parece probable que la palabra *apate* —"engaño, fraude"— haya podido significar en un pasaje gorgiano la desviación del camino poco seguro de la *doxa* (opinión) al de la *alétheia* (verdad), como lo afirma

¹ Esta obra ha sido publicada anteriormente como la parte primera de *A History of Greek Philosophy*, vol. III, Cambridge, 1969.

Vitali (pp. 145 ss., 180 s.). Ya desde Homero el vocablo tiene su sentido peyorativo. Cuando en el *Encornio de Helena* (§ 8) Gorgias defiende la infidelidad de la esposa de Menelao, aduce como argumento el hecho de que "la palabra ha podido persuadirla y engañar (*apatetas*) su mente", es decir utiliza el vocablo en su sentido tradicional. Un argumento aún más claro en contra de la interpretación de Vitali nos es ofrecido por un pasaje de la *Apología de Palamedes* (§ 33), donde el héroe dice que debe defenderse de la acusación "demostrando la verdad (*alethés*), sin recurrir al engaño (*ouk apatésanta*)". Es cierto que en el fragmento 23 Gorgias afirma: "La tragedia con sus mitos y sus pasiones presenta un engaño (tal vez, aquí sería mejor traducir *apate* por 'ficción' - J. Z.) por el cual el que engaña es más justo que el que no engaña y el engañado es más sabio que el que no se ha dejado engañar". Mas en este texto se trata del goce estético que es posible solamente cuando el autor de la tragedia convence con su ficción al espectador y éste se deja convencer. Teniendo en cuenta que el poder psicagógico de la *apate* ha sido aprovechado no sólo por los escritores de tragedias, sino también por los oradores, sería muy atrevido afirmar que los demagogos de todos los tiempos y de todas las latitudes hubieran conducido a sus oyentes por medio de engaños hacia la verdad o que Gorgias hubiera abrigado tales ilusiones.

Al trazar una breve pero interesante historia del término *logos*, Vitali cree que ya Homero (en el cual *logos* aparece sólo dos veces) lo utiliza en el sentido de "demostración racional" (*prova di ragione*). En realidad, el pasaje citado por Vitali (pp. 113 s.) se refiere a las "tiernas y seductoras palabras" con las cuales Calipso desea embelesar a Ulises para que éste olvide a Itaca (*Odisea*, I 56). Mientras que en la *Iliada* (XV 393) Patroclo, al curar las heridas de Eurípilo, lo "entretiene con sus palabras". En ambos pasajes es difícil encontrar cualquier "demostración racional".

Cuando Vitali afirma (p. 119) que Anaxágoras y Filolao ya no consideran más el *logos* como opuesto a *ergón* (obra, acción), se debe observar que los fragmentos citados por él no son concluyentes. En el testimonio sobre Anaxágoras (A 101) la afirmación de que "todos los seres vivos tienen su *logos* energético", está formulada con un término aristotélico (*energetikós*), por consiguiente, debe ser bastante posterior a la época de aquel filósofo presocrático y por lo mismo no puede demostrar que ya Anaxágoras haya unido el *logos* con *ergon*. Al hablar de "todas las obras y palabras humanas" (B 11), Filolao hace uso de una expresión bipolar que abarca toda la actividad humana, pero no indica que ya no exista para él la oposición entre los dos polos: las obras y las palabras.

Se puede admitir con Vitali la importancia de Gorgias en el campo de la lógica, la retórica y la estética. Sin embargo parece exagerada su afirmación de que con él ha nacido "el nuevo y... moderno concepto de ciencia" (p. 234, cf. p. 97). Como tampoco del silencio de los contemporáneos sobre el tratado filosófico de Gorgias se puede deducir que su opúsculo hubiera sido una *summa* aceptada por todos (p. 166). Y es una paradoja sostener que Platón reconocía la grandeza de Gorgias cuando lo señalaba como "el lejano responsable del caos moral y político que reinaba en la Atenas de su tiempo" (p. 238).

Aunque el libro de Vitali no es igualmente convincente en todas sus aserciones, es valioso no sólo por el abundante material reunido y analizado, por su extensa bibliografía acopiada en las notas, sino también por sus tesis acertadas y aun dudosas, puesto que estas últimas, al provocar la resistencia y la crítica, invitan a repensar la problemática concerniente a Gorgias y la sofística en general.

Juozas Zaranka.

JOSÉ ALSINA, *Tragedia, Religión y Mito entre los Griegos*. Barcelona, Nueva Colección Labor, 1971, 249 págs.

El libro del helenista de la Universidad de Barcelona contiene en sus tres partes, indicadas por el título, dieciséis estudios, varios de los cuales ya han sido publicados en revistas especializadas. En la primera parte el autor aborda "el sentido de lo trágico entre los griegos, con un intento por esclarecer el fondo sociológico e ideológico que presidió el nacimiento y desarrollo de la literatura trágica" (p. 7); luego, estudia separadamente a Esquilo, Sófocles y Eurípides.

Existe un estrecho vínculo entre drama y polis: la tragedia ática nace en las postrimerías del siglo VI a. J. C. con la aparición de la democracia y muere con ella a mediados del siglo IV. Alsina considera que la tragedia representa posiblemente la fusión del culto aristocrático a los héroes y el culto popular y democrático a Dioniso. En cuanto a Esquilo, muchos críticos sostienen que la trilogía encadenada y la superación del conflicto trágico es la única forma de su obra; Alsina, al contrario, cree que el poeta ha pasado por tres fases: en la primera adopta la técnica tradicional de piezas no encadenadas, luego ensaya encadenar los temas míticos sin llegar a una superación del conflicto trágico y finalmente en la tercera, "ya por su preocupación política, ya por su descubrimiento de Heráclito, Esquilo realiza su hallazgo final, la trilogía ordenada basándose en tesis / antítesis / síntesis, forma que desarrolló de modo tan perfecto que llegó a considerarse sin más, como lo esquileo por esencia" (p. 40).

En Sófocles domina "como *leitmotiv*... el eterno problema de la limitación humana, el sentido del dolor y su importante papel en la vida del hombre" (p. 50). Existe un abismo entre el hombre y Dios. El hombre más sabio se equivoca terriblemente. El mundo parece no tener sentido. Pero en *Edipo en Colono*, la última obra de Sófocles, el héroe es reivindicado por los dioses; es decir, la obra de largos años de Sófocles desemboca en un canto de esperanza y optimismo.

La existencia en las piezas eurípideas de bruscos arrepentimientos, indecisiones, o decisiones paradójicas e irracionales es explicada por Alsina como el reflejo del alma atormentada de su creador. Cuando se derrumban las creencias tradicionales, Eurípides busca un nuevo sentido del cosmos por el camino de la psicología; pero esa tendencia psicologizante no ayuda al poeta a encontrar una explicación satisfactoria del misterio del alma humana, porque "si incomprensible es la intervención divina, con esa arbitrariedad que le caracteriza, no lo es menos la fuerza de las pasiones que anidan en el corazón humano" (p. 101). Al prescindir de la divinidad, en la vida humana queda el dolor, la desesperación, el pesimismo. Sin embargo, el poeta, según Alsina, ha intuido más allá del dolor y de la muerte el alborar de una nueva verdad: la posibilidad del hombre para amar a Dios que es muy distinto de los dioses de la tradición.

La segunda parte del libro es como una breve historia de la religión griega, que abarca desde los tiempos más remotos de la civilización minoica hasta la época del Imperio Romano. Un culto extático a la Gran Diosa, personificación de las fuerzas de la naturaleza, constituye el centro de la religión minoica. En la época micénica se produce el sincretismo entre elementos minoicos e indoeuropeos, introducidos por los aqueos que adoran a Zeus, rodeado de otras divinidades. La civilización micénica sufre su colapso con la irrupción de los dorios (alrededor del año 1200 a. J. C.). Los refugiados en las costas del Asia Menor rompen con las tradiciones creando un mundo ilustrado, exento de la magia y la superstición, y con indicios de una actitud casi burlesca ante la divinidad (Homero), mientras que los griegos del continente siguen fieles a las tradiciones primitivas (Hesíodo).

En la época arcaica el apolinismo, con su centro en Delfos, propugna la distancia entre Dios y el hombre; en oposición está el dionisismo místico, que trata de borrar los límites entre el hombre y Dios. En la época clásica se imponen los dioses olímpicos, pero al lado de la religiosidad oficial surgen los primeros brotes de una religión personal. La sofística con su relativismo moral y su agnosticismo religioso proporciona los primeros síntomas del resquebrajamiento espiritual. La religión de la polis cede su terreno a las corrientes orientales. En la época helenística, con la caída de la polis el pueblo va perdiendo el sentimiento religioso, pero las capas cultas desarrollan una religión cósmica, basada en astronomía-astrología. El temor de caer bajo el poder de los astros crea en el hombre un desasosiego. Contra él se levanta Epicuro quien desea librar al hombre de la constante inquietud. Los estoicos afirman que el hombre debe armonizar su conducta con la voluntad divina. El neopitagorismo está impregnado de ideas mágicas y teúrgicas. En el Imperio Romano "la superstición, las creencias en la magia, el espiritismo, el fetichismo están a la orden del día en las capas populares" (p. 171). La irrupción del irracionalismo, según Alsina, es una de las más evidentes consecuencias del influjo oriental en la época imperial.

En la tercera parte del libro se revisan estudios modernos sobre religión y mitología griegas y se analizan los mitos de Helena, las Danaides y Clitemnestra.

Como es normal en las obras de esta índole, algunas afirmaciones del autor parecen discutibles o aceptables solamente con ciertas restricciones. Así, por ejemplo, el elemento dionisiaco en la tragedia ática se ha establecido después de Nietzsche como un artículo de fe en casi todos los estudios sobre el teatro griego. Sin embargo, se debe observar que recientemente el profesor Francisco R. Adrados, en su extenso libro, intitulado *Fiesta, Comedia y Tragedia. Sobre los Orígenes Griegos del Teatro* (Barcelona, 1972), llega a la conclusión de que "la absorción del Teatro por Dioniso es un fenómeno secundario" (p. 602).

Se puede aceptar que la tensión —resultante de las reformas políticas de Clístenes— entre la fidelidad del ciudadano al Estado y su fidelidad al clan haya contribuido a abonar el terreno para el sentimiento de lo trágico, pero sería arriesgado afirmar que la escisión entre estas dos fidelidades hubiese sido, aun para los contemporáneos de Esquilo, la única fuente de la vivencia trágica.

Las tres etapas en la creación esquilea, propuestas por Alsina, son bastante hipotéticas (lo cual admite el autor mismo), puesto que de la abundante obra de Esquilo (en la antigüedad se le atribuían más de ochenta piezas) sólo han llegado hasta nosotros siete tragedias enteras y de ellas apenas tres forman una trilogía completa, la *Orestíada*.

No sé si podemos considerar el célebre *agón* entre Helena y Hécuba de las *Troyanas* como ejemplo de la ruptura de Eurípides con la mitología. Alsina escribe: "Helena acude a la argumentación mítica que suena falsa ya en sus labios: fue Afrodita la que la obligó a realizar su acto. Y Hécuba, en su modélico argumento, demuestra que llamamos dioses a nuestras propias pasiones" (p. 76). Pero, en realidad, como ya lo he explicado en mi *Estudio sobre la Trilogía Troyana de Eurípides* (pp. 496 ss.), la defensa de Helena no debía parecer tan falsa a los espectadores de las *Troyanas*, la tercera pieza de la trilogía, puesto que ellos acababan de ver su primera parte, *Alejandro*, en que la profetisa Casandra mencionaba el rapto de Helena, relacionándolo con el concurso de belleza entre las diosas durante el cual Paris falló en favor de Afrodita, quien además aparecía en el prólogo del *Alejandro* como diosa protectora de Paris. Parece que la posición de Eurípides frente al mito es ambivalente: lo acepta y hace uso de él en sus piezas, pero al

mismo tiempo trata de darle una exégesis más racional. Además no debemos olvidar que el enigmático, paradójico e inaprensible filósofo de la escena es también Eurípides el irracionalista, como lo denomina el británico E. R. Dodds. La pasión de Paris y Helena, que causa la ruina total de Troya, es irracional. Por consiguiente, la intervención de Afrodita puede ser utilizada por el poeta para subrayar la fatal irracionalidad del evento.

La bibliografía indicada en las notas es abundante y prestará gran servicio a quienes desean profundizar algunos temas tratados por el autor. Aunque en el prólogo se indica que ha sido incluida la bibliografía aparecida en los últimos años, sin embargo he notado que, al tratar el mito de Helena, el autor ha dejado de mencionar una decena de estudios sobre la *Palinodia* de Estesícoro, publicados entre 1963 y 1970, después del hallazgo de un papiro que se relaciona con aquella obra estesicórea. Tampoco se menciona la magistral edición de *Helena* de Eurípides, publicada por R. Kannicht (2 vols., Heidelberg, 1969), en cuyo prólogo se encuentra un exhaustivo estudio sobre el mito de Helena.

Es de lamentar también que el capítulo dedicado a la evolución de Platón hacia la intolerancia religiosa y aun hacia la traición de su maestro Sócrates (tesis discutible), no haya sido acompañado de la extensísima bibliografía que ha surgido sobre todo después de la publicación del libro de K. Popper, *La Sociedad Abierta y sus Enemigos* (Buenos Aires, 1957; edición inglesa, 1945), que ha causado diversas reacciones entre filólogos clásicos, sociólogos e historiadores de filosofía.

El número de errores de imprenta en los textos griegos es verdaderamente excesivo. Sabiendo que en Barcelona se publican colecciones de autores griegos con textos impecablemente impresos, surge la sospecha de que la casa editorial, por motivos económicos, haya buscado una imprenta barata, pero plagada de "bárbaros" (en el sentido helénico de la palabra, es decir, de "personas que no saben griego"). En este caso habría sido preferible presentar los textos más extensos solamente en versión española y transcribir las palabras griegas sueltas en alfabeto latino.

En una colección destinada a un círculo bastante amplio de lectores no deberían aparecer tal vez las citas de autores modernos en varias lenguas. Es cierto que un filólogo clásico, aparte del griego y el latín, debe conocer los idiomas modernos como alemán, francés, inglés, italiano y últimamente aun español, pero esto no implica que cada lector culto domine tantas lenguas. El uso de lenguas extranjeras en este libro roza ya lo grotesco cuando, por ejemplo, un profesor escocés es citado en versión francesa (p. 141).

Aparecen algunos errores aun en el texto español y en las notas. Así, por ejemplo, al ser citada la *Odisea*, se indican los versos, sin mencionar el canto (pp. 227 y 242). Epidauro de la página 172 debe ser corregido en Epicuro.

Los errores pueden ser eliminados en la próxima edición del libro. Los estudiosos y la gente culta lo leerán con gran provecho. Su amplia bibliografía con algunos complementos podrá servir de guía a los que se interesan en el teatro, la religión y la mitología griegas.

Juozas Zaranka.

DANIEL HERRERA RESTREPO, *La Filosofía en Colombia. Bibliografía, 1627-1973*.
Universidad del Valle. Cali, 1975 (?).

Es esta la primera guía exhaustiva y aproximadamente completa de la bibliografía filosófica publicada en Colombia. Anterior al libro del profesor Herrera Restrepo, se habían publicado únicamente la "Contribución a la Bibliografía Filosófica Colombiana (1650-1957)" de Gabriel Giraldo Jaramillo (*Anuario Colombiano de*

Historia Social y de la Cultura, N° 1. Bogotá, 1963), muy incompleta, que creemos que ha sido incorporada en su totalidad a *La Filosofía en Colombia*, y una encuesta de la actividad filosófica entre nosotros hecha por Jaime Vélez Correa ("Proceso de la Filosofía en Colombia". *Universidad de Antioquia*, N° 36. Medellín, 1960). Como lo advierte su autor, la bibliografía publicada por la Universidad del Valle no sólo recoge los libros y artículos editados en Colombia, sino también los títulos de los manuscritos coloniales que se encuentran en algunas de nuestras bibliotecas. La bibliografía de Herrera Restrepo es, pues, una de esas obras que llenan vacíos y que debería, por ello, tener una mejor difusión. El amplio período que cubre, tres siglos y medio, hace de este libro un instrumento de trabajo insustituible para los historiadores de la cultura, y especialmente de la filosofía, en Colombia.

Acerca del ordenamiento del material, dice Herrera Restrepo: "Para la disposición del material nos hemos guiado por los esquemas utilizados por las bibliografías de filosofía más conocidas, el *Repertoire Philosophique* (Lovaina), el *Bulletin signalétique* (París), la *Bibliografía Filosófica del Siglo XX* (Buenos Aires) y otras. El material se ha distribuido en dos grandes partes: Parte Histórica y Parte Sistemática. En la primera parte hemos colocado los títulos que hacen referencia histórica a un filósofo, época, tendencia o escuela; en la segunda los títulos que tienen un significado fundamentalmente sistemático. En la primera parte hemos separado los títulos que corresponden a la historia de la filosofía de Latinoamérica y de Colombia de los títulos correspondientes a la historia de la filosofía del resto del mundo. A su vez, la historia de la filosofía de Colombia la hemos dividido en varias secciones: Temas generales, pensamiento prefilosófico, período Colonial, período de la Independencia, Siglo XIX y Siglo XX".

La Filosofía en Colombia, de Daniel Herrera Restrepo, es una obra valiosa por las muchas cualidades que posee, aunque también hay que reconocer que su edición adolece, desafortunadamente, de algunos descuidos: con frecuencia no coinciden el número del índice general y el del título de la obra correspondiente, en algunas ocasiones aparecen alterados los nombres de los autores (Hubernas por Habermas, Gohien por Gehlen, Pecant por Pecaut, Volkerming por Volkening, etc.). A estos errores de edición, hay que agregar que las referencias bibliográficas de algunos títulos no son completas.

R. S. M.

