

## RESEÑAS DE LIBROS

NICOLAI HARTMANN: *Introducción a la Filosofía*. Traducción de José Gaos. Edición de la Universidad Autónoma de México. 1961.

Esta "Introducción a la Filosofía", de Nicolai Hartmann, viene a ser un epítome de su pensamiento filosófico, redactado en las postrimerías de su vida, como conferencias para semestre de verano de 1949, en Gottinga. La obra está dividida en dos partes. En la primera —*Examen inicial de los problemas más importantes de la Historia de la Filosofía*— hace el recuento histórico de la ontología desde los griegos y medievales, las mudanzas en la concepción del mundo en la aurora de la Edad Moderna y el desarrollo de la gnoseología, para culminar en una exposición sistemática de la filosofía de Kant.

En la segunda sección —*Introducción al pensar filosófico actual*—, Hartmann expone su propia filosofía manteniéndose en diálogo constante con la historia filosófica, lo que hace más atractiva la lectura del libro. El mantenerse en diálogo constante con la tradición de la filosofía, es una característica de otro pensador contemporáneo, Martín Heidegger, y es, por así decirlo, herencia de los griegos. Para Aristóteles, por ejemplo, el pensar filosófico es ante todo *symphilosophein*.

La filosofía de Hartmann es, por sobre todo, ontología. A esta disciplina dedicó sus trabajos mejor pensados y más originales, y todas sus otras investigaciones tienen como base la ontología. Esta es, como él mismo la califica, el trasfondo de sus otros trabajos sistemáticos, y en ella se esclarecen los supuestos con que trabajó su filosofía.

La "Introducción a la filosofía", nos da una visión integradora de todo el pensamiento hartmanniano, tan difícil de captar en una unidad por lo múltiple. Pues el filósofo alemán fue sensible tanto a los problemas éticos como estéticos, a los gnoseológicos como a los lógicos, a los antropológicos como a los del ser espiritual, tratándolos todos con una sólida base ontológica, y en un estilo que sorprende por su claridad y precisión. Hartmann ocupa un puesto singular en la filosofía contemporánea. No tanto por su originalidad, pues es uno de los pensadores donde más conscientes se palpan las influencias, ya que él nunca trató de ocultarlas, ni como delator de nuevos problemas, pues siempre podemos encontrar predecesores inmediatos de los temas más importantes que ocuparon su meditación. Sino porque en Hartmann encontramos el confluente de las más heterogéneas filosofías actuales, para tomar en él el cauce ontológico, que es su caracterización.

Hartmann venía del neokantismo cuando se encontró con la fenomenología, y de ésta aprendió a ir "a las cosas mismas". Con esta divisa se enfrentó al conocimiento del mundo. Para este pensador la filosofía medieval dio un paso certero al hablar de la jerarquía del cosmos, la cual enunciaba una gradación a la par de realidad y de valor. Dios, que es el *ens realissimum* también es el *Summum bonum*. Es, así, el *ens perfectissimum*. Las cosas tienen la mínima realidad pues "su ser se agota en unas pocas determinaciones físico-materiales". La vida, con respecto a estas cosas, tiene un *plus realitatis*, y con respecto al espíritu, su inmediato superior, un *minus realitatis*. Pero la filosofía medieval, que al heredar de los griegos pasó de una metafísica del mundo a una metafísica de Dios, cayó en el error de hacer una construcción vertical desde arriba, error cometido por otras filosofías anteriores y posteriores (Plotino y el Idealismo alemán, v. gr.). Esta ontología desde arriba considera al mundo como resultado del ente superior, mientras que su antípoda, la ontología desde abajo (Marx y los materialistas) lo hacen derivar del ente ínfimo. O sea, ambas doctrinas aceptan, aunque en forma invertida, una relación causal en la estructura del mundo. Hartmann, como fenomenólogo, no hace tales deducciones. (Max Scheler hace, con propósitos diferentes, la misma crítica. Cfr. "El puesto del hombre en el cosmos", pág. 97. Ed. Losada). Se limitada describir lo que el mundo, en su

enfrentarse con él, le dicta. Distingue, así, cuatro estratos en el mundo real: el inorgánico (materia), el orgánico (vida), el síquico y el espiritual. El mundo material es el mayor por su extensión, pues a él pertenece el cosmos entero desde los protones y átomos, moléculas y macromoléculas hasta los grandes sistemas planetarios. Y es, además, la capa fundamental, sin la cual los otros estratos no se darian. El que Hartmann, al igual que Husserl (Cfr. "Ideas", parágrafo 39), la tome como fundamental, no quiere esto decir que le esté dando el carácter de generadora; —así evita una ontología desde abajo. Simplemente afirma que es necesaria para que en una parte de ella se de el estrato orgánico, como sin éste, a la vez, sería imposible el estrato síquico. Ahora bien, hay que distinguir dos tipos de relación entre los estratos: la de sobreconformación que se da entre lo inorgánico y lo orgánico, y la de sobrereconstrucción que se da entre lo síquico y lo espiritual con los estratos inferiores. En la relación de sobreconformación el estrato superior utiliza como elementos los complejos del estrato inferior, pues aquel aprovecha a éste como siller para su propia fábrica. No así en la relación de sobrereconstrucción, pues si bien lo síquico no puede existir sin estar vinculado a la vida, es, no obstante, absolutamente diverso. Así, pues, mientras que en lo inorgánico se sobreconforma lo orgánico, agregándose al último los *nova* categoriales que llama Hartmann, el paso de lo orgánico a lo síquico y de éste a lo espiritual se complica. Veamos más en detalle y aclaremos estas relaciones. Todas las categorías de lo inorgánico pasan como constitutivas de lo orgánico, al cual, para que aparezca como nuevo estrato, se añaden otras categorías nuevas, como el metabolismo, la reproducción, el proceso morfológico, etc. "Todos estos *nova* cooperan con las antiguas categorías, tal que no excluyen las formaciones de la naturaleza inferior, sino que las acoge en sí y les da una forma más alta, tal que aquí existe, pues, la relación de sobreconformación en un amplio sentido literal" (p. 123).

Pero si las categorías de lo inorgánico pasan en su totalidad a lo orgánico, no ocurre lo mismo en el paso de lo orgánico a lo síquico. Este no retoma todas las categorías propias del mundo material. Así vemos que el espacio queda excluido dentro del estrato síquico; y que —por consiguiente— no podemos aprehenderlo, por su carencia de materialidad y espacialidad, matemáticamente. Es decir, que respecto a los estratos inferiores es del todo heterogéneo. El *novum* característico de lo síquico es la conciencia. Pero este *novum* está en complejidad con otras categorías propias de los estratos inferiores, cuales son el tiempo, la causalidad, etc. De tal manera que lo síquico sigue, sobreconstruido, ligado al mundo material.

Una separación tan energica como la existente entre lo orgánico y lo síquico, la hay también entre este último estrato y lo espiritual. En este también vemos categorías comunes a los cuatro grados que constituyen el mundo real: el tiempo, la causalidad, la acción recíproca. Pero como en la complicada línea divisoria sico-física, al llegar al reino espiritual quedan atrás categorías propias de lo síquico: la individualidad. El espíritu es, pues, supraindividual, y, además, objetivo. Y de su supraindividualidad le viene que sea común. "Comunes son el espíritu de una época, de una nación; comunes son las leyes morales vigentes en una época, y común es también la religión por todos recibida y creída; pues no se inventa su religión el individuo humano, sino que cada cual recibe, antes bien, algo del ser espiritual que le rodea" (p. 126).

Así el hombre ocupa una posición peculiar, única, en el mundo. Pues él, y sólo él, participa de los cuatro estratos. Pero Hartmann, a diferencia de Max Scheler, considera que la posición del hombre en el cosmos no debe ser investigada desde los solos puntos de vista antropológico y ético, sino —manteniéndose fiel a su ontocentrismo— que su puesto debe ser indagado en referencia a la ontología, pues el hombre no es un ser extraño al Universo, sino que está inmerso en él como una de sus partes. ¿Cuál es, para Hartmann, la posición peculiar del hombre en el mundo? Hartmann deja planteada la pregunta por el puesto del hombre en el mundo cultural, o sea, la relación con su propia creación, para estudiar la relación con la naturaleza. Aquí, como en otros capítulos, podríamos hacer interesantes paralelos con la antropología de Scheler —a quien tanto debe Hartmann—pero tenemos que renunciar a ello limitándonos a hacer algunas ligeras alusiones. —El hombre, como nota característica, posee razón, término este que equivale —al contrario de la estrechez que le asigna la opinión co-

riente— al espíritu de la filosofía scheleriana. Este principio diferenciador le proporciona al hombre su poder de actos trascendentes, como son las acciones intelectivas, volitivas, etc. Por otra parte, el hombre gracias a que es portador de espíritu y a su conciencia en la meta presente en el obrar, es un hacedor de cultura, es decir, el hacedor de su segunda naturaleza. Y esto resulta de la emancipación de sus necesidades como *homo naturalis*, emancipación que es extraña a los animales. En palabras de Scheler podemos decir que el hombre es el único ser que es asceta de la vida. Pero al hacer cultura, el hombre *obra*, realiza fines que se ha propuesto. Esta actividad (el obrar) es del todo distinta a la del animal, el cual se mueve siempre dentro de sus instintos. El hombre, en cambio, tiene que entendérselas con la situación, la cual irrumpre desde fuera, y lo impulsa a obrar. El comportamiento del animal es instintivo; pero al hombre la situación lo coloca allende los instintos; tiene que decidirse, entonces, y sólo se decide siendo libre, no de otra manera. La situación le dice *que* debe pero no *cómo* debe obrar. “Así llegamos a la fórmula paradójica que dice que la situación fuerza al hombre a la actuación de la libertad” (p. 109). Aquí, como en Scheler, el hombre rompe su medio natural. Sin detenernos vamos a enunciar los rasgos característicos del obrar, que Hartmann analiza en su antropología expuesta en el capítulo “El puesto del hombre en el mundo”: 1º) El obrar es siempre frente a una persona o a cosas que conciernen a una persona. Como primera característica encontramos, pues, su peso moral. 2º) De este peso moral podemos obtener la segunda característica: el obrar pertenece exclusivamente al hombre, y esto porque es libre. 3º) Las implicaciones del obrar sólo son posibles en el futuro, pues presente y pasado son inalterables.

Ahora bien, con el obrar el hombre se pone en relación, no ya con la naturaleza, sino, además, con el prójimo, la sociedad, y en síntesis, con todo el ámbito espiritual. Cuidemos luego de los cuatro factores que condicionan el puesto del hombre en el mundo. Todos estos factores se han considerado como peculiares exclusivos de la divinidad; pero el hombre tiene de ellos una pequeña participación. 1º) El primero es la providencia, o sea la capacidad de mirar al pasado y al futuro. 2º) La predeterminación: “el poder de hacer correr los sucesos de distinta manera de aquella en que correrían por sí, o, por decirlo así, de corregirlos” (p. 111). 3º) La libertad. 4º) La vista para los valores, los cuales se efectúan (los éticos) o aparecen (los estéticos) en el mundo, a través del hombre.

Ya es justo que veamos en qué se centran estas cualidades específicas del hombre. Para Scheler la diferencia esencial entre el hombre y el animal radica en que el hombre es un ser traspasado de espíritu, y el centro de éste es la persona. Pero, según este mismo filósofo, no sólo el hombre es persona, sino que por encima de aquél aparecen grados superiores de la persona, “las personas totales”, como la familia, la sociedad, el estado, la iglesia. En definición de Hartmann “toda comunidad humana toma (*en Scheler*) el carácter de una persona, cuando es una comunidad cerrada temporalmente y con unidad espiritual” (p. 117). Pero si Hartmann está de acuerdo con Scheler en considerar al espíritu como una entidad supraindividual, discrepan en la concepción de la persona, negándole Hartmann a la comunidad tal carácter, pues a la persona, como condición categorial, le es indispensable la conciencia, y ésta es siempre individual; no se da nunca una supraconciencia. Luego, solamente el hombre es persona, pues sólo el individuo humano es conciencia (reflexiva, a diferencia de la animal y primitiva).

No hay duda que Hartmann se inspira en Max Scheler al elaborar su antropología filosófica. Sin embargo existe una tajante diferencia en el lugar que ambos pensadores le asignan a esta disciplina dentro de sus respectivas filosofías, lugar que da las características esenciales de éstas. Scheler coloca la antropología en el centro de su filosofía. Hartmann no; para este sólo partiendo de la ontología podemos obtener el conocimiento de la naturaleza del hombre y de su puesto en el mundo, mientras en Scheler la antropología precede a todo otro conocimiento filosófico. Tenemos así dos concepciones distintas de la filosofía: el ontocentrismo de Hartmann opuesto al antropocentrismo de Scheler.

El hombre está en el mundo; es parte de éste, pero por su posición privilegiada como ente espiritual, puede tener además de la relación práctica con lo

que lo rodea, una relación de conocimiento. El conocimiento requiere una conciencia espiritual. "La conciencia primitiva y la de los animales superiores está guiada de un cabo a otro por los actos del querer tener, del acometer y del huir, del evitar" (p. 68). El acto de conocer, como muchos otros de la existencia humana, tiene el carácter de trascendente, está dirigido a algo que es en sí. Ahora bien, en todo conocimiento podemos distinguir tres miembros bien definidos: el sujeto, el objeto y la representación del segundo en el primero. Este carácter trimembre del conocimiento, lo distingue de los actos inmanentes que permanecen dentro de la conciencia, como es el imaginar, que no exige ningún objeto.

Esta formulación del carácter trimembre del conocimiento no facilita en manera alguna la comprensión del acto de conocer, pero sí ofrece un camino. Desde las primeras formulaciones gnoseológicas, la filosofía tuvo que habérselas con aporías que se han venido haciendo cada vez más agudas y que Hartmann analiza con genial certeza, separándose de las soluciones formuladas por el realismo (donde el sujeto se encuentra dentro de la esfera del objeto), por el idealismo (donde el sujeto hace surgir de sí al objeto), y por el monismo gnoseológico (donde sujeto y objeto se encuentran dentro de una tercera esfera que los vincula). Para Hartmann es posible una "metafísica del conocimiento", o sea, tratar sobre una base ontológica los problemas gnoseológicos. Tenemos así en el conocimiento una relación entitativa, donde el yo cognosciente no se halla frente al mundo sino en medio del mundo, el cual mundo se constituye en el halo de objetividades del sujeto que conoce. Mediante esta fundamentación ontológica del conocimiento, Hartmann resuelve las aporías que han mantenido en vilo la meditación filosófica, pero que aquí, por los propósitos de esta nota, no nos es dado detallar en todas sus implicaciones. Empero sí digamos que en la gnoseología hartmanniana los límites del ser y de la cognoscibilidad son distintos; y que las categorías del ser y las del conocimiento sólo parcialmente se identifican. Esto tiene implicaciones amplísimas. Pues, por otra parte y en polémica con Kant, para quien solamente en la cosa en sí (*das Ding-an-sich*) empieza lo que propiamente existe, tenemos ahora que aquello que propiamente existe empieza ya en el sujeto. Y esto gracias a esa relación entitativa en que sujeto y objeto se hallan en un mismo plano, en donde, por lo demás, la relación de conocimiento es sólo una de las muchas relaciones del ser. En esta teoría del conocimiento Hartmann no se encuentra solo. Está, una vez más, acompañado de Scheler, claro que con las diferencias que —también una vez más— los separan. Así Scheler, por ejemplo, rechaza a Hartmann en haber caído en el viejo realismo crítico, que quiso evitar, al concebir el conocimiento como la representación de un objeto extramental. (Para la gnoseología scheleriana cfr. su obra "Idealismus-Realismus", y la conferencia "El Saber y la Cultura").

Junto a Kant, Aristóteles fue uno de los filósofos que más fuertemente influyeron en el pensamiento hartmanniano. La influencia aristotélica le permite tomar una posición propia frente a la ética material de los valores formulada por Scheler, a quien, sin embargo, sigue en sus grandes planteamientos. Del filósofo griego, toma Hartmann la teoría del justo medio, o sea, que el verdadero valor debe (en el campo de la aplicación ética) ser 'medio' (*mesótēs*) entre un 'demasiado' (*hiperbolé*) y un 'demasiado poco' (*éilleipsis*); así, por ejemplo, la liberalidad se encuentra entre la prodigalidad y la mezquindad. Pero esto hay que entenderlo en toda su dimensión. Aunque la virtud en sentido aristotélico oculta tras sí dos valores, o mejor, es una síntesis de valores, hay que admitir que aquella no se encuentra en el mismo plano ontológico de los valores que presupone. Pues de estar en un mismo plano ontológico, al abandonar la virtud se caería en uno de los extremos, y serían inaceptables los diversos grados de aquella. Empero no sucede lo mismo en el campo axiológico donde la virtud sí es un extremo. "Esto quiere decir, pues, que sólo en la dimensión del ser a la que pertenece toda acción por su determinada constitución ontológica, es la virtud un medio, mientras que en la dimensión axiológica en que cae la acción en tanto es éticamente valiosa, forma algo absoluto, un extremo por encima del cual no hay demasiado" (p. 147). Con este esquema preliminar trata Hartmann el problema de la ética, siguiendo, como ya se advirtió, los grandes planteamientos de Scheler en su intento de fundamentar la ética dándole un contenido axiológico, polemizando así con el formalismo ético de Kant.

A la pregunta ética fundamental: ¿Qué es el bien?, responde Hartmann diciendo que es "la teleología del valor superior". Así el hombre, cuando la situación lo coloca frente a dos o más valores, si quiere obrar el bien debe preferir el valor superior, y obra el mal cuando se decide por el inferior. Como se observa al rompe, esta respuesta ofrece otra pregunta más compleja: ¿Cómo reconocemos lo que es el bien?, lo que implica el conocimiento de una jerarquía de valores. Esta pregunta no se puede responder con un sentido intelectualista, pues el conocimiento de los valores se hace por vía emotiva. "No en razón de una reflexión prefiere el hombre un valor en perjuicio de otro; su sentimiento de valor le dice cuál es el valor superior" (p. 167). El sentimiento de valor es, pues, el que le proporciona al hombre el *cómo* para el reconocimiento del valor superior, y esto debido a la intensidad de satisfacción que va unida a cada valor; el valor más alto procura una mayor intensidad. O sea: la intensidad de satisfacción que produce el valor la capta el hombre gracias al sentimiento de valor que posee.

Otro terreno de investigación axiológica es la estética. El pensamiento estético de Hartmann ha sido poco divulgado en el mundo hispánico, por lo que el capítulo dedicado a esta investigación resulta de gran interés y, podemos decirlo, novedoso. Primeramente debemos advertir una diferencia entre los valores estéticos y los éticos: los primeros sólo aparecen mientras los segundos se efectúan. Esta es, creemos, la más básica diferenciación que ofrece el filósofo alemán. Ahora bien, para el análisis que nos conduce a la esencia de lo bello, encuentra Hartmann cuatro caminos: dos de ellos pasan por el acto, los otros dos por el objeto. "Entre los accesos que dependen del acto distinguimos el análisis del acto primitivo, el artísticamente creador, del acto de contemplar de aquel que se halla frente a una obra de arte y la goza, aquel que siente la complacencia desinteresada que distingue la intuición artística de la científica o la práctica. Ambos actos están, sin embargo, emparentados entre sí. Pues el que contempla una obra de arte tiene que poder reproducir el acto de creación para poder comprenderlo justamente. Con el análisis del acto está a su vez en estrecha conexión el análisis del objeto; pues lo específicamente estético, que es la meta de la investigación del objeto, sólo existe para aquel que tiene la intuición justa" (p. 188).

En el análisis del objeto surge la pregunta por la diferencia entre los objetos estéticos y los teóricos y prácticos. La respuesta la encontramos en una característica de los objetos estéticos, cual es la de ofrecérsenos en la dualidad de lo visible y lo oculto, o sea, en palabras de Hartmann, en un primer plano que se nos da en la sensibilidad, y en un fondo que es irreal. Este fondo (que sólo aparece pero no se realiza) es captado por la intuición estética. Un ejemplo sencillo que da Hartmann, es el del escultor que esculpe una figura danzando, y que, pese a que al material no se le puede imprimir el movimiento que exige la danza, podemos, sin embargo, a través del material estático, percibir la danza. En el Laoconte —y es sólo un ejemplo—, que como bronce es real, percibimos algo que es irreal, el fondo, o sea, el esfuerzo de Laoconte por liberarse de las serpientes; y esto sin ir más lejos. Entre el primer término y el fondo existe una absoluta dependencia. La percepción del primer plano es una condición, previa y necesaria, en la aprehensión de lo estético. Este esquema le sirve a Hartmann para el estudio de todas las artes, incluso de las no figurativas como la música y la arquitectura. (La arquitectura, advierte Hartmann, es un arte no objetivo en cuanto no representa, por lo que se la ha llamado también "música en piedra"). Empero el problema no es tan simple como para reducirlo a estos dos únicos componentes. Pues, gracias a que el fondo tiene profundidad, podemos avanzar en la extracción de contenido artístico en la obra de arte. Así, cuando estamos frente a un cuadro, como condición previa —ya se dijo— se nos da inmediatamente el primer plano, las manchas de color en un lienzo, luego el fondo más cercano, por ejemplo, la vida; si no nos quedamos aquí, hallamos después un estado síquico, etc. En la búsqueda de nuevos matices, o mejor, en la exploración del fondo, se enriquece nuestro conocimiento de la obra de arte.

Recorridos los grandes problemas filosóficos —en compendio en esta obra e *in extenso* en sus otros libros—, Hartmann, haciendo coro con otros grandes filósofos contemporáneos, no puede menos que concluir que la razón no basta

para la solución de los problemas metafísicos, pues en éstos encontramos un resto irracional. Por otra parte, y mostrándose de acuerdo con Hegel, cree que tanto la religión como el arte pretenden lo que la filosofía pretende: la aprehensión consciente del mundo, o mejor, la conciencia que el hombre tiene del mundo y de sí mismo.

“Ontología”, “Metafísica del conocimiento”, “Ética”, “Estética”, los grandes trabajos sistemáticos de Hartmann, aparecen sintetizados en la “Introducción a la filosofía”, obra que resulta ser una hábil auto-exposición de su pensamiento, de gran utilidad para su conocimiento y de su posición en el panorama de la filosofía actual. Por esto y muchas otras razones que silenciamos o se nos escapan, la presente edición castellana ha sido un verdadero acierto.

RUBEN SIERRA MEJIA

H. SCHRECKENBERG, *Drama. Vom Werden der griechischen Tragödie aus dem Tanz*. Würzburg, Triltsch, 1960, 144 págs.

La obra, que es una tesis doctoral, tiene dos partes: en la primera se estudian los aspectos semánticos del verbo *dran*, en la segunda los del sustantivo *drama* y los orígenes de la tragedia griega. Según el autor el verbo *dran* significa principalmente la acción realizada con las manos y después, por extensión, la acción de todo el cuerpo. Este significado incluye las ideas de esfuerzo, producción, actividad. De la acepción principal pasa *dran* al lenguaje erótico, jurídico (“cometer un crimen”, “matar”), cultural (“sacrificar”), y finalmente el verbo indica cualquier acción concreta. En consecuencia, *drama* quiere decir acción de las manos o del cuerpo y jamás (fuera de una sola excepción) acción en general. El uso de *kheir* y *soma* se relacionan en la terminología de la danza con el concepto de mimesis. *Dran* en los textos de Platón tendría el sentido “danzar”, por consiguiente, el *drama* sería la danza, el papel representado por medio de la danza y después el tema representado.

El origen de la tragedia es explicado por el autor de la manera siguiente: *dran* es una palabra tracia; también a Tracia conduce el culto dionisiaco del cual ha nacido la tragedia griega. Aristóteles menciona el origen satírico de la tragedia, este término se entiende por el hecho de que los partícipes del tiaso dionisiaco en Tracia llevaban las pieles cabrunas. La tragedia griega es el resultado de la unión realizada en la época de Tesis de tres elementos de origen distinto: el *drama* tracio — la danza mímica, la *tragoidia* — la canción dórica y el *hypokrites* — el actor, invento de los atenienses. El *hypokrites* al principio hubiera interpretado, explicado la danza mímica.

El culpable de la interpretación falsa según la cual el *drama* significa la acción, porque representa a los que actúan, sería Aristóteles quien al estudiar en la Poética la tragedia griega habría descuidado su elemento mímico. La tesis concluye así: “...el primitivo y antiguo significado de la palabra *drama* permite abandonar el campo de la pura especulación sobre el origen de la tragedia griega. Ahora se puede de ver cómo nuestro moderno concepto del drama y de lo dramático —influído por la Poética de Aristóteles— ha enturbiado y obscurecido decididamente la mirada hacia el origen y desarrollo del drama griego por salir de falsos presupuestos. Esto se nota en la formación de los conceptos histórico-literarios, entre los cuales sean citados algunos ejemplos: cuando se afirma que la tragedia pretespiana “todavía no es verdadero drama” (Schmid), cuando se habla de la “forma primitiva, todavía no dramática de la tragedia” (Howald), cuando el satírico, según Aristóteles célula madre de la tragedia, es atribuido “a la época predramática” (Buschor), cuando se dice que para la tragedia lo dramático sería “solamente acceso-rio” (Wilamowitz-Moellendorff), o cuando se considera al coro de la tragedia ática como “elemento no dramático” (Schmid), en todas estas afirmaciones que ponen la verdad al revés están transparentes todas las contradicciones y confusión que debe traer consigo la interpretación del drama como acción. En realidad la verdad es otra: cuanto más uno se acerca al origen de la tragedia, tanto más dramática, es decir, pantomímica-danzante es la tragedia. Si primitivamente *drama* es “danza”, más exactamente, “danza de máscaras”, el salto artificial entre el drama

clásico y sus primitivas formas danzadas queda abolido y se abre el camino al nuevo entendimiento de la evolución de la tragedia" (pág. 142).

El descubrimiento del autor que confunde a las autoridades antiguas y modernas sería digno de los elogios más grandes, si al leer su tesis desde el principio no surgieran serias dudas sobre su manera de interpretar los textos.

Primero, no se ve claro que el sentido de *dran*, que según el autor es primitivo, haya sido cronológicamente el más antiguo. En Homero este verbo se lee una sola vez (*Odisea* 15, 317) y se traduce "servir"; más numerosos son sus derivados: *drestosyne*, *dresteres* y *dresteirai*, pero ellos también significan "el servir", "los sirvientes" y "las sirvientas". Aunque el servicio implica también la idea del trabajo manual, puede sin embargo derivar de la acepción general de la palabra: hacer algo, ejecutar, realizar el trabajo. En realidad sería muy difícil pasar del trabajo manual en los textos homéricos al significado erótico que encontramos en otro texto muy antiguo, el *Fragmento 90 de Arquiloco* (ed. Lasserre), en forma del nombre agente *drestes*. Saliendo de "hacer" es más fácil explicar cómo en los textos eróticos *dran* se convierte en el sinónimo de *aphrodisiazein* (cf. en francés "faire l'amour"). Tampoco encontramos el significado de "obrar con las manos" en otros textos arcaicos. En el himno a Demeter (v. 476) que puede ser del siglo VII a. J. C., leemos el sustantivo *drestosyne* que se traduce el cumplimiento de los ritos, en Teognis el verbo tiene significado general (v. 108: ni si *haces* bien a los villanos, recibirás a cambio beneficios") o erótico (v. 954). Demódoco de Leros (VI siglo a. J. C.) en el primer fragmento dice: "Los milesios no son estúpidos, pero *obran* como los estúpidos". En Alceo (*Fragmento 47, 11*) también el sentido es general: "lo que *cometen* los hombres impíos". Luego, en la época arcaica el verbo no tenía el significado de acción manual que según Schreckenberg es primitivo.

Segundo, los abundantes textos de la época clásica, citados desde las primeras páginas en apoyo de su tesis, en los cuales *dran* va acompañado del dativo instrumental de *kheir* — mano, se oponen, creo, a la opinión de Schreckenberg en vez de confirmarla, porque indican que el significado de la palabra era más general "hacer, realizar" y que para especificar el trabajo manual era preciso agregar "con las manos". Si aceptáramos la afirmación del autor, tendríamos demasiadas expresiones redundantes: "hacer el trabajo manual con las manos".

Tercero, si en el lituano *daryti* — "hacer" tiene la misma raíz como *dran*<sup>1</sup>, dado el arcaísmo morfológico y semántico del lituano, no es demasiado arriesgado afirmar que este significado pueda provenir de la época bastante antigua. Es cierto que Frisk observa que "el concepto general 'hacer' es una abstracción tardía y por eso sus expresiones varían fuertemente de una lengua a otra"<sup>2</sup>, pero en realidad el verbo *dran* no es tan abstracto. La demostración de que él se refiere al campo de la acción concreta, a la causalidad puramente objetiva es uno de los méritos de la tesis de Schreckenberg. Que en el lituano *daryti* también se refiere a la acción concreta, lo podemos ver en los ejemplos que ofrece el diccionario del lituano contemporáneo<sup>3</sup>. Entonces no sería extraño que la raíz con el mismo significado general de "hacer" ya hubiera existido en el indoeuropeo.

Por todas estas razones me parece preferible invertir el orden de la evolución semántica, propuesta por Schreckenberg, y considerar que desde el principio y durante todas las épocas el verbo *dran* indicaba cualquier acción concreta y sólo por el hecho de que los hombres realizan muchas acciones concretas con sus manos podía denotar aún especialmente el trabajo manual.

La argumentación de la segunda parte tampoco es convincente. No en todos los pasajes que cita el autor en las págs. 84 ss. es evidente que *dran* haya tenido el

1 En favor del parentesco del verbo griego con el lituano propugnan E. SCHWYZER, *Griechische Grammatik*, Múnich, 1939, I pág. 675 y H. FRISK, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1957, s. v. *drao*. E. FRAENKEL, *Litauisches etymologisches Wörterbuch*, Goettingen-Heidelberg, 1955, s. v. *daryti*, explica el verbo lituano de otra manera, según mi parecer, equivocada.

2 *Loc. cit.*

3 *Dabartinės lietuvių kalbos žodynas* (obra de un colectivo), Vilnius, 1954, s. v. *daryti*.

significado puramente teatral, y donde lo tiene se traduce por "actuar, representar espectáculo" y no "danzar". Pero en los últimos casos podemos pensar que la acepción del verbo estaba influída por el sustantivo *drama* que ya en Heródoto significaba "representación teatral". También es dudoso que se pueda llegar a algún resultado positivo sobre el sentido de *drama* en los siglos VI-V a. J. C., estudiando los textos tardíos de la época cristiana como los de Luciano, Máximo Tirio (II s.) o Libanio (IV s.). En los tiempos de estos autores las representaciones teatrales prácticamente se reducían a la pantomima. Como la acción en ella era representada puramente por la danza, es obvio que el *drama* podía indicar la danza misma. Pero no se debe olvidar que las condiciones del teatro griego en la época clásica (V siglo a. J. C.) eran completamente distintas: el coro acompañado por la música no sólo danzaba, sino que también cantaba y existían además los actores que recitaban. El autor de la tesis no ha podido demostrar que el vocablo *drama* en aquella época se hubiera referido puramente a la danza. Y parece que la tesis es indemontable con el escaso material que tenemos. Al contrario, los indicios, aunque poco numerosos, de la época de los grandes trágicos y del siglo siguiente conducen al drama entendido como acción, representación teatral.

Pero lo más grave es que Schreckenberg se ve obligado a confesar que en el texto más antiguo (Esquilo, Agamenón 533) donde se lee la palabra *drama*, ella significa no "danza", sino "acción". Desechar el testimonio de Esquilo, afirmando ligeramente que este uso es singular, y seguir insistiendo en que el significado primitivo se encuentra en los textos que tienen de siete a nueve siglos menos, parece un proceder absolutamente contrario al espíritu de la investigación filológica.

Heródoto (6,21) al mencionar la "Toma de Miletó" de Frínico utiliza la palabra *drama* en el sentido ya moderno de "pieza teatral, representación teatral". Es decir, de la acción esquilea se pasa a la acción representada en el teatro. En Platón el vocablo significa tanto la representación teatral como el papel representado. Rechazar el testimonio de Aristóteles sobre el drama como acción basándose en las Leyes de Platón es demasiado arriesgado. Si Platón en su última obra hubiera usado la palabra *drama* en el sentido de danza, Aristóteles, entonces discípulo de Platón, habría conocido esta acepción, y sería muy raro que más tarde lo hubiera usado en un sentido completamente distinto, el de acción, sin ninguna explicación como lo hace en la Poética (1448 A 28). Pero en realidad los textos platónicos han sido interpretados por Schreckenberg con notable parcialidad, al entender el drama sólo como danza en todos los pasajes que tratan de las representaciones teatrales en general, las cuales en la época de Platón no eran pantomímicas, sino que incluían también recitación, canto y música. De poca ayuda son los textos paralelos en los cuales Platón en vez del término "drama" usa el de "mímesis", porque cualquiera que hubiese sido el sentido primitivo de mímesis, en Platón ya significa la imitación de toda acción (cf. Politeia 392-395).

El origen tracio de *dran* es muy hipotético porque se apoya solamente en el hecho de que la sílaba *dra-* se encuentra en algunos topónimos de Tracia. Puesto que no conocemos el significado de estos nombres, toda la deducción resulta sin fundamento. Y no es cierto que el origen tracio de Dioniso y su culto sea communis opinio de los investigadores como lo afirma Schreckenberg. Al contrario, la historia de *oinos* griego y *vinum* latino<sup>4</sup> muestra que el vino es de origen mediterráneo y que los ritos celebrados en honor del dios del vino deben también venir del mundo egeo. H. Jeanmaire, el autor de la última monografía sobre el culto dionisiaco, rechaza de plano el origen tracio de este dios<sup>5</sup>. Después de que en el decenio pasado han sido descifradas las inscripciones micénicas, en las cuales se encuentra el nombre de Dioniso, se ve que esta divinidad era conocida por los griegos ya en el segundo milenio a. J. C. Dadas las relaciones de la cultura micénica con la minoica, parece más probable que el culto dionisiaco haya llegado del mundo egeo. Ya hace veinte años que esta tesis era defendida por M. Unter-

4 A. MEILLET, *Mémoires de la Société de linguistique* XV pág. 186 y *Esquisse d'une histoire de la langue latine*, Paris, 1948, 5e. ed., págs. 84-85.

5 *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951, págs. 99 ss.

steiner, filólogo italiano, en su obra sobre los orígenes de la tragedia<sup>6</sup>. Si en los siglos VI-V a. J. C., florece el culto dionisiaco en Tracia, se puede hablar de la influencia griega sobre las creencias de los tracios más bien que de la influencia de éstos sobre aquéllos<sup>7</sup>.

Finalmente para explicar los tres elementos de la tragedia griega que son la danza, el canto y el actor no necesitamos ninguna pantomima tracia cuya existencia no ha sido demostrada. Si aceptamos la teoría de Aristóteles quien dice que la tragedia se ha desarrollado del ditirambo, himno al honor de Dioniso, ya tenemos la danza y el canto. Solamente en este sentido contiene la verdad parcial el subtítulo de la tesis "El devenir de la tragedia griega desde la danza", y no porque el autor hubiera logrado demostrar la equivalencia del drama y de la danza en la época arcaica o clásica. Tampoco tiene apoyo en los textos antiguos la afirmación de que el *hypokrites* al principio haya sido la persona que explicaba la danza mímica. Como Schreckenberg mismo lo nota, el *hypokrites* arcaico coincide con el *aggelos* — mensajero el cual aun en la tragedia clásica servía para relatar lo que sucedía fuera de la vista de los espectadores.

El autor ha creado nueva hipótesis sobre el origen de la tragedia griega que según mi opinión no va a tener mucho éxito. Queda el rico material reunido en el libro. Este material podría ser de gran utilidad para los futuros investigadores de las palabras *dram* y *drama*. Pero la consulta será difícil por falta del índice de los pasajes citados e interpretados.

JUOZAS ZARANKA

BERNHARD KOETTING, *Christentum und heidnische Opposition in Rom am Ende des 4. Jahrhunderts*, Münster, Aschendorf, 1961, 38 págs. y 6 hojas de ilustraciones.

El texto del folleto es el discurso pronunciado por su autor cuando entró a desempeñar el cargo de rector en la Universidad de Münster en 1960. Despues de observar que la antigua tesis sobre la rápida extensión del cristianismo en el imperio romano no corresponde a la realidad, Kötting analiza las formas de oposición pagana en Roma a fines del siglo IV. Esta oposición sale principalmente de los círculos senatoriales, conducidos en esta época por Vefio Agorio Pretextato, Quinto Aurelio Símaco y Virio Nicómaco Flaviano, quienes desempeñaban los puestos más altos en el gobierno civil, compartían una serie de cargos sacerdotales y han sido representados como figuras principales en las *Saturnales* de Macrobio, imagen literaria de la culta sociedad pagana, empapada de la religiosidad neoplatónica. El círculo literario que ellos formaban con sus ediciones nos han salvado muchos textos clásicos. Este renacimiento de las letras que surge y se desarrolla en el ambiente pagano influye a los cristianos, como a San Jerónimo y a San Agustín; durante el pontificado de Dámaso, el griego como lengua litúrgica fue reemplazado en Roma por el latín y Jerónimo revisó la antigua traducción de los Evangelios<sup>1</sup>, seguramente con el fin de limpiarla de los barbarismos y solecerismos que le achacaban los paganos.

En aquellos tiempos los paganos han traducido a Esculapio de Pseudo-Apuleyo al latín. En esta obra Hermes Trismegisto profetiza que las leyes impedirán la piedad y que en vez de los templos de los dioses se visitarán las tumbas de los muertos, profecía post eventum que alude, sin duda a la legislación antipagana de los emperadores cristianos y al culto de los mártires.

A través de la rica literatura apologética de las "quaestiones" donde se refutaban las objeciones hechas al cristianismo conocemos la propaganda intelectual

6 *Le origini della Tragedia*, Milano, 1942. Schreckenberg no conoce esta obra. La literatura utilizada por él es casi exclusivamente alemana.

7 Así W. F. OTTO. *Dionysos*, Frankfurt, 1933, págs. 51 ss. y H. JEANMAIRE, *loc. cit.*

1 La expresión de Koetting: "Jerónimo recibió encargo de traducir de nuevo al latín la Sagrada Escritura" (pág. 11) es inexacta.

pagana, la cual se basa especialmente en la obra de Porfirio, intitulada "Contra los Cristianos". Los paganos cultos veían la superioridad de sus creencias en la antigüedad de sus cultos. Luego, la lucha por éstos es considerada como defensa de los "instituta maiorum".

Las desgracias del imperio en el siglo IV sirven tanto a paganos, como a cristianos de argumento para propaganda. Si hay epidemia en Roma, la culpa es de los cristianos, porque los dioses que ya no reciben culto abandonan la ciudad. En la época de Constantino, Lactancio en su obra "De mortibus persecutorum" consideraba la muerte repentina de los perseguidores como castigo de Dios. A fines del siglo los paganos replicaban con el mismo argumento citando como prueba la muerte violenta de los emperadores cristianos: Constantino y Constante, hijos de Constantino el Grande, Valente, Graciano y su hermano Valentiano II.

A pesar de que los círculos senatoriales estaban apegados a las tradiciones literarias de Roma, su paganismo era muy distinto de la antigua religión romana. La crítica de los dioses funcionales que San Agustín nos ofrece en la Ciudad de Dios toma su material del catálogo de las Antigüedades de Varrón y tiene poco que ver con la realidad religiosa de su tiempo. La resistencia de la religiosidad pagana en el siglo cuarto se encierra en los misterios. El neoplatonismo afirma la divina inspiración de todos los ritos y libros religiosos, de los escritos de Hermes Trismegisto, de Orfeo, de los oráculos caldaicos, incluyendo las enseñanzas de los misterios orientales, todos los cuales tienen sus raíces en una sola divinidad. La tarea de la filosofía es establecer entre todo esto una armonía por medio de una interpretación alegórica. Están de moda ritos, liturgias, procesiones. Sobre todo el culto de Isis tiene muchos adeptos entre los nobles. Desde los tiempos de Cómodo la fiesta de Isis coincide con la fiesta nacional de los "vota" del emperador. Durante la fiesta se distribuían en los espectáculos monedas especiales que normalmente representaban de un lado al emperador y del otro algún ser mitológico. Desde el año 380 estas monedas, acuñadas por el encargo de los senadores paganos, ya no representan al emperador, sirven únicamente para la propaganda pagana, sobre todo la del culto de Isis y Serapis. La emisión de estas monedas cesa sólo con la victoria definitiva del emperador Teodosio en 394. Como vehículo de la misma propaganda se utilizaban también las contorniadas, monedas llamadas así por su contorno elevado. Se usaban como regalo en Año Nuevo y en otras ocasiones. El primer inspirador de las contorniadas especialmente paganas parece haber sido Memio Vitronio Orfito, prefecto de la Ciudad en los años 353-356 y 357-359. La acuñación de las contorniadas también cesa en el año 395 y es reanudada por los nobles paganos sólo después del año 410. En las contorniadas vemos representados a los perseguidores del cristianismo, como Nerón y Juliano, y al taumaturgo Apolonio de Tiana, contemporáneo de Jesús. A Apolonio lo consideraban los paganos del siglo cuarto como más noble antítesis de Jesús, por lo cual Virio Nicómaco Flaviano, jefe del grupo pagano, tradujo al latín la biografía de Apolonio, escrita al principio del siglo tercero por Filóstrato.

Como ejemplo de la fuerte resistencia pagana podemos considerar la lucha por el altar de la Victoria, antes situado en la curia senatorial: el deseo de los paganos de restablecerlo ha sido defendido por Símaco, pero derrotado por San Ambrosio. La lucha sorda contra el cristianismo se convirtió en desafío abierto durante los años (392-394) del gobierno del usurpador Eugenio, cuya derrota marca el fin de la resistencia del grupo pagano.

El folleto que termina con seis hojas de ilustraciones las cuales complementan eficazmente el texto puede servir como una buena introducción al estudio de un aspecto de la cultura del siglo cuarto, peculiarmente por la bibliografía citada en las notas (págs. 33-38). Esta abarca casi la totalidad de la literatura sobre el problema que ha aparecido después del libro de P. de Labriolle<sup>2</sup>. Quisiera solamente observar que la obra de E. Stein debería citarse no en la edición original<sup>3</sup>,

2 *La réaction païenne*, París, 1934 (no "païenne", como se escribe varias veces en las notas del folleto).

3 *Geschichte des spaetroemischen Reiches I*, Wien, 1928.

sino en la traducción francesa<sup>4</sup>. Sobre la propaganda intelectual anticristiana que se apoyaba en la obra de Porfirio no veo citado un artículo de P. Courcelle<sup>5</sup>. Creo que la importancia que tiene la obra porfiriana en la lucha sostenida por los paganos contra los cristianos en el siglo cuarto es más grande de lo que se deduce de algunos renglones de este folleto. Conviene anotar cómo San Jerónimo, quien generalmente no se lanza a las disputas largas contra el paganismo, consagra en el comentario de Daniel (PL 25, 491-584) extensos pasajes para refutar a Porfirio. El comentario, dedicado a Pamaquio, senador-monje romano, y a su noble pariente Marcela, ha sido escrito al principio del siglo quinto (a. 407), lo cual muestra que aun en esta época los argumentos anticristianos de Porfirio no han perdido su vigor en los círculos senatoriales de Roma.

Al hablar del último choque armado entre los paganos y cristianos el autor debía mencionar la propaganda pagana que se apoyaba en la teoría del Gran Año, ciclo igual a 365 años. Según esta teoría, la Iglesia fundada en el año 29 o 30 tenía que desaparecer al terminar el ciclo, es decir, en la última década del siglo cuarto<sup>6</sup>.

También debía ser subrayado con mayor fuerza el aspecto social y económico de la reacción pagana: los senadores paganos defendían las tradiciones patrias, pero protegían también las riquezas y los privilegios de su clase. Simaco luchaba no sólo por la restauración del altar de la Victoria en el senado, sino también por la restitución de los bienes y las asignaciones estatales a los colegios sacerdotales de Roma. Es significativo cómo San Jerónimo en la ep. 33 al atacar a Vetio Agorio Pretextato, muerto en el otoño de 384, se expresa en términos muy duros contra los ricos.

JUOZAS ZARANKA

A. PAREDI, S. *Ambrosio e la sua età*. Seconda edizione ampliata. XXXII tavole fuori testo di cui una a colori e 22 illustrazioni. Milano, Hoepli, 1960, 560 págs. 3300 liras.

Sobre la vida de San Ambrosio (334 ? - 397), antes de su consagración como obispo de Milán, tenemos muy pocos datos. En el libro que reseñamos este período ocupa unas 150 páginas, las cuales consagra el autor a la descripción de la época. En ellas el nombre de Ambrosio aparece sólo esporádicamente. Este hecho no puede considerarse como un defecto puesto que ya el título de la obra prometía el estudio del ambiente histórico en el cual el obispo milanés ha desarrollado sus actividades. Por eso nos limitaremos a hacer sólo algunas observaciones de carácter metodológico. Paredi en vez de presentar la época en sus aspectos religioso, moral, intelectual, político y social-económico, sigue un orden cronológico: cuando Ambrosio, todavía niño, vivía en Tréveris, sucedieron en el Imperio Romano tales y tales eventos, etc. Este orden causa repeticiones y saltos bruscos de un tema a otro. Como en las páginas 537-545 se da la cronología de la época ambrosiana, la imagen de ésta habría resultado más nítida con la división del tema según los aspectos.

Para conocer el comportamiento moral de la sociedad del siglo IV tenemos abundantes testimonios contemporáneos; por lo tanto, los textos de Cicerón y de Séneca se citan fuera de su lugar. ¿Quién se atrevería a describir las costumbres parisienses del siglo XX basándose en los textos de los coetáneos de Luis

4 E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, tome premier (I texte, II notes et cartes), París, 1959. Esta edición contiene la bibliografía y las notas puestas al día por J. R. PALANQUE.

5 *Critiques exégétiques et arguments antichrétiens rapportés par Ambrosiaster en Virgiliae Christianae*, 1959, págs. 133-169.

6 S. AVGUSTINI *De ciuitate Dei*, Lib. XVIII, cap. 53-54. Cf. los siguientes libros y artículos del profesor belga J. HUBAUX, *Les grandes mythes de Rome*, París, 1945; *Saint Augustin et la crise cyclique* en *Etudes Augustiniennes*, 1954, págs. 943 ss.; *Saint Augustin et la crise eschatologique de la fin du 4e siècle* en *Bulletin de l'Academie Royale de Belgique*, 1954, págs. 658 ss. y *Rome et Véies*, París, 1958.

XIV? En el estudio de la antigüedad también deben ser evitados los anacronismos de esta clase.

Al esbozar el cuadro socio-económico del siglo cuarto, el biógrafo cita ampliamente la célebre obra de Rostovzeff<sup>1</sup>, quien solamente llega hasta la época de Diocleciano y Constantino, es decir, a los principios del siglo IV. Es raro que el autor ignore los trabajos de sus compatriotas en este campo, así, por ejemplo, no vemos citado el libro de S. Mazzarino<sup>2</sup>. Paredi no ha podido todavía utilizar el estudio fundamental sobre la vida económica de aquellos tiempos escrito por Lellia Ruggini<sup>3</sup>, quien consagra la primera parte de su obra (págs. 19-202) a la época ambrosiana.

El libro pierde su carácter un poco caótico cuando el autor empieza a ocuparse de la vida del santo: la lucha contra el arrianismo y paganismo, las misiones políticas en Tréveris, los conflictos con la emperatriz Justina, la conversión de San Agustín, las relaciones no siempre cordiales con Teodosio están descritas de una manera magistral. El autor siente mucha simpatía por el santo, pero esto no es impedimento para registrar sus equivocaciones, por ejemplo, el apoyo que San Ambrosio prestaba al aventurero Máximo para ocupar la sede episcopal en Constantinopla (págs. 273 ss.), la intervención ante el emperador Teodosio en favor de los cristianos, quienes en Calínico habían incendiado la sinagoga judía (págs. 420 ss.), etc.

El obispo de Milán desea tanto imponerse a Teodosio que provoca en éste un cierto espíritu anticlerical. Paredi explica la conducta de Ambrosio en sus relaciones con el emperador como reacción contra el servilismo de los obispos arrianos frente al gobierno civil. Esto es cierto, pero creemos que también la fuerte personalidad y el carácter dominante del santo tienen algo que ver con estos conflictos. Por eso parece que es difícil hablar de la humildad de San Ambrosio. Pero es manifiesto que no ha sido el deseo de dominar, sino el *zelus animarum* lo que inspiró a San Ambrosio la ep. 51, en la cual invitaba al emperador Teodosio a hacer penitencia por la masacre de millares de espectadores en el circo de Tesalónica (a. 390).

Paredi utiliza con mucha precaución la primera biografía escrita por Paulino, antiguo secretario de Ambrosio. Pero la cautela debía ser aún más grande y era preferible omitir algunos milagros relatados por este biógrafo *sui generis*, a quien "gusta lo maravilloso, el carisma taumatúrgico, los milagros: los hechos de los cuales Paulino mismo declara haber sido testigo no son los más fáciles de creer, así, la aureola de fuego que aparece mientras que Ambrosio le dicta su comentario del Salmo 43"<sup>4</sup>.

A la actividad literaria de San Ambrosio son dedicados sobre todo los capítulos VI, XII, XV y XVI: allí encontramos resumen de las obras y algunos trozos traducidos del *Hexaemeron* y de los himnos. De Paredi que es autor de un magnífico *Thesaurus*, verdadera enciclopedia de la lengua latina, podríamos esperar un capítulo substancial sobre el estilo y la latinidad de San Ambrosio. ¿Se debe explicar su ausencia por el hecho de que San Ambrosio es poco clásico para el gusto del autor?

También es extraño que permanezca casi en la sombra el pensamiento filosófico del santo. En este campo se han hecho últimamente unos descubrimientos de importancia, debidos principalmente a los trabajos de P. Courcelle, profesor de la Sorbona. Es sabido de todos que la cristiandad occidental durante largos siglos vivía de las ideas de San Agustín. Tampoco se desconoce la influencia del neoplatonismo en el pensamiento del obispo de Hipona. Entonces, encontrar que esta

1 *Historia social y económica del Imperio Romano*, I-II, trad. cast., Madrid, 1937.

2 *Aspetti sociali del quarto secolo*, Roma, 1951, 440 págs.

3 *Economia e società nell' "Italia annoveria". Rapporti fra agricultura e commercio dal IV al VI secolo d. C.* Milano, 1961, 716 págs.

4 Así H. I. MARROU en *Gnomon* 34, 1962, pág. 627.

influencia provenía del ambiente de la Iglesia milanesa y aún más exactamente de las obras de su obispo es descubrir uno de los principales eslabones en la evolución de la cultura occidental. A pesar de que el método de Courcelle que consiste en juxtaponer los fragmentos, a menudo desligados del contexto, de las obras de Plotino y Ambrosio, se presta a veces a la crítica, no creemos, sin embargo, que se pueda desdenar el resultado de estas investigaciones y dedicarles sólo un pasaje de pocos renglones (págs. 382 y nota de la pág. 387).

Cada capítulo viene acompañado de numerosas notas en las cuales encontramos abundante bibliografía y aun discusiones. Tanto el texto como las notas evitan la seca erudición. Así, en las últimas notas (pág. 527) al replicar a Gibbon, que en el siglo XVIII afirmaba que Ambrosio jamás llegó a ser un santo popular, dice: "...eso no es cierto: en el Directorio Oficial Telefónico del año 1960, sólo en la ciudad de Milán se encuentran 431 apellidos derivados del nombre del santo (Ambrogetti, Ambroggi, Ambrosini, etc., De Ambroggi, etc.); cifra que aumentaría en mucho si uno quisiera contar aun los apellidos de derivación menos segura, como Brosio, Broggi, etc." Aunque parezca cómico argumentar contra un autor de los siglos pasados apoyándose en el Directorio Telefónico de 1960, Paredi tiene razón.

La edición del libro, lleno de ilustraciones, es muy esmerada y hace honor al autor y a la casa Hoepli.

JUOZAS ZARANKA

KOSTAS AXELOS, *Héraclite et la Philosophie. La première saisie de l'être en devenir de la totalité*. Collection "Arguments". Editions de Minuit, París, 1962, 275 págs.

Las interpretaciones de Heraclito se suceden a un rápido ritmo. No solamente porque el carácter fragmentario de su obra y la tradicional "oscuridad" de su pensamiento, plantean problemas cuya solución no puede ser definitiva, sino porque, como el autor, Kostas Axelos<sup>1</sup>, afirma, "su *logos* invita al diálogo". Además, "en un diálogo viviente con un pensador cuya voz pertenece tanto al pasado como al porvenir, las posibilidades de una comunicación real quedan siempre abiertas: el que intenta pensar encuentra la enseñanza del que ha pensado", (pág. 20). La presente obra, según el autor, pretende "liberar a Heráclito tanto de la prisión de la pura y simple erudición arqueológica y filológica como de la confusión de la charlatanería literaria y de las racionalizaciones de las iluminaciones filosóficas. Se trata casi de intentar lo imposible: darle la palabra, hacerlo hablar" (pág. 9). Esto exige algunas precauciones metodológicas: el aparato filológico, que desde luego sustenta la investigación, se reduce al mínimo posible. Al mismo tiempo se trata de evitar toda generalización arbitraria y toda interpretación violenta, que contradiga los resultados adquiridos por medio de la filología.

Pero hay problemas aún más complejos. El esfuerzo de comprender unitariamente un pensamiento que se da en forma fragmentaria, supone reconstrucciones que no pueden ser completamente "objetivas" y evidentes. Es necesario buscar un centro desde el cual todos, o al menos los más importantes de los fragmentos, sean comprensibles. Aunque se corre el peligro de simplificar, el principio de evitar toda división en compartimentos del pensamiento de Heráclito es el único punto de partida posible: aislar los fragmentos, tomarlos en forma autónoma, cierra toda posibilidad de interpretación. Cada fragmento debe ser puesto en relación con todos los demás y, a cada momento, con el conjunto en vía de elaboración. Como es evidente, las posibilidades de interpretación son inagotables. La decisión sobre lo que sea el aspecto central del pensamiento de Heráclito está determinada tanto por la personal actitud filosófica del intérprete, como por

<sup>1</sup> Axelos es además autor de los siguientes libros: "Ensayos filosóficos" (Atenas, 1952); "Marx, pensador de la técnica: de la alienación del hombre a la conquista del mundo", (París, 1961). Tradujo al francés: "Qué es eso? —la filosofía", de Heidegger, en colaboración con Jean Beaufret (París, 1957) e "Historia y Conciencia de Clase" de Georg Lukacs, (París, 1960).

el estado contemporáneo de la problemática de la filosofía. La interpretación está, y debe estar, colocada dentro de un horizonte histórico concreto. La comprensión de esto permite que la historia de la filosofía sea, como lo quería Hegel, también filosofía, y obliga a rechazar la posibilidad de "una interpretación científica más o menos positiva", (pág. 20).

El campo concreto dentro del cual se mueve el trabajo de Axelos puede determinarse fácilmente: nos dice que su método "es problemático y se inscribe en el horizonte en el cual pueden comenzar a hacerse visibles el origen y la superación de la filosofía". El problema de una superación de la filosofía está entendido en el sentido de Marx ("El devenir filosofía del mundo es al mismo tiempo el devenir mundo de la filosofía: su realización y su pérdida"), pero además en relación al tema de la "destrucción" de la historia de la metafísica occidental planteado por Heidegger. Del mismo modo, la visión de Heráclito como un pensador premetafísico, para el cual todavía no hay ninguna escisión en el seno de la realidad (ente y ser del ente), fue esbozada por Heidegger en varios de sus libros, y Axelos la recoge en sus líneas generales. Fuera de esto, la interpretación de varios fragmentos sigue en forma clara la visión de Heidegger, aunque de modo explícito solamente el fragmento 119 ("El *ethos* del hombre es su demonio") se encuentra referido a él, (pág. 194).

El libro está dividido en dos partes. La primera de ellas está consagrada al estudio de la personalidad histórica de Heráclito y de sus relaciones con el mundo contemporáneo. La segunda, la más extensa (págs. 43-211), emprende el estudio del pensamiento de Heráclito: dialéctica y logos; cosmología y teología; actitud religiosa, política y ética; antropología; dimensión poética de su pensamiento. La tercera parte analiza los diversos puntos de vista desde los cuales se ha interpretado a Heráclito a lo largo de la filosofía occidental. En este capítulo se opone Axelos al frecuente intento de comprender a Heráclito a partir de problemas y soluciones propios del pensamiento Oriental, a partir de relaciones con India, China, Egipto o el Asia Menor: "la comunidad de temas, efectiva, no prueba influencias ni nos acerca a una mejor comprensión de Heráclito. Por el contrario, convierten su pensamiento en algo vago y difuso, parecido a todo. Lo importante es señalar las diferencias: frente a la religiosidad metafísica del Oriente, el pensamiento especulativo, el logos de Heráclito, que se inscribe en el pensamiento universal, sin detenerse, como se detienen el pensamiento y la religión orientales".

La visión que Axelos posee de Heráclito, parte de la consideración del carácter premetafísico de su filosofía. Heráclito aprehende por primera vez en su totalidad el ser en devenir, pero esta aprehensión no es aún una aprehensión metafísica (pág. 86). Sin embargo, su pensamiento conduce a la metafísica, pues en él comienza a esbozarse la división entre un mundo trascendental y la naturaleza, entre lo "físico" y lo "metafísico", división sobre la cual fundará Platón la metafísica occidental. El ser no es todavía algo trascendente a la *physis*, algo que esté más allá de ella. El mismo pensamiento está insrito en la totalidad, está dentro del cosmos, del mundo. "Es pensamiento sólo en la medida en que está atado al "logos", por el cual el mundo es Mundo y no un mero montón de cosas" (pág. 118). Pero este logos, la divinidad, concebido como ley inmanente del cosmos, comienza en el mismo Heráclito a hacerse trascendente, pues comienza a ser pensado como un fundamento (Cf. especialmente, págs. 117-122, sobre el fragmento 54; págs. 126-138, sobre los fragmentos 67 y 32: el tema se trata a lo largo de todo el libro). Por esto, concluye Axelos, el pensamiento de Heráclito "hace posible el advenimiento de la filosofía clásica, aunque ésta se comprometa con una dirección completamente diferente; tiene pues, también, oportunidades de sobrevivir a la muerte de la filosofía clásica", (págs. 239).