

ANUARIO DE REVISTAS

A) HISTORIA DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y FILOSOFICO-JURIDICO

LOMBARDI (F.): *Il discorso socratico*, en «Rivista di Filosofia», vol. XLV, número 3, julio 1954, págs. 271-290.

Las especiales condiciones sociales de Atenas hacia la mitad del siglo V antes de Jesucristo contribuyeron a que apareciese Sócrates instalado en un «mundo humano» sumamente propicio, ya que siendo la función de Sócrates ante todo crítica, el desarrollo de la política ateniense, de sus instituciones y el crecimiento del pueblo dentro de la peculiar democracia de Pericles provocaron la acentuación de la función crítica socrática. Sócrates realizó un proceso crítico, pero este proceso crítico no es simplemente destructor, sino también constructor. De aquí que no haya en el seno de la filosofía socrática el aspecto escéptico que en otros críticos posteriores se pueden prever. Para Sócrates el descubrimiento de los conceptos abre al camino de una amplia investigación progresiva. En este sentido se puede decir que Sócrates es el padre de la filosofía en cuanto dió a esta disciplina un carácter seguro de saber lógico, con estructura científica.

Aunque Sócrates parte de nociones sumamente comunes y aunque apela de ordinario a la conciencia común como un criterio de confirmación, realiza esto con un espíritu crítico, de modo que su referencia a la conciencia común está en cierto modo equilibrada por la referencia continua al concepto como norma intelectual superior de valoración. De aquí que el destino de Sócrates, lo mismo que el de Kant, consista en descubrir los presupuestos lógicos para demostrar los errores que proceden de la conciencia común, aunque partan de esa conciencia común. También así se comprende el paso de Sócrates a Platón, ya que la transformación del con-

cepto en idea, es decir, el realismo extremado de Platón no es sino la conclusión de algunos de los presupuestos socráticos y el completo apartarse por la vía crítica de la conciencia común. Sin embargo, esto no quiere decir que se caiga en el absolutismo, lejos de ello, se establecen los principios básicos de una gnoseología de carácter objetivo, ya que los conceptos e incluso las ideas se constituyen como realidad extra-temporal. Así, el mundo cultural de Occidente ha nacido en cierto modo de la especulación socrática y en Sócrates, lo mismo que en Platón, está ya la antinomia que servirá de fundamento a toda la metafísica occidental en cuanto de una parte la experiencia constituida como *a posteriori*, y de otra las ideas funcionando como un *a priori* se disputarán la primacía metafísica. — E. T. G.

RIONDATO (Ezio): *Historia ed empeiria nel pensiero aristotelico*, en «Giornale di Metafisica», Génova, año IX, mayo-junio 1954, págs. 303-335.

El término historia lo emplea Aristóteles en tres clases de textos. En uno significa narración de hechos humanos. En otros, el término «historia» aparece como citas de la obra *Historia acerca de los seres vivos*, y en tercer lugar, textos en los cuales el término historia significa observación sobre la experiencia sensible y lo concreto.

Los textos capitales para orientarnos en nuestro propósito los ofrece la *Poética*, en la cual Aristóteles parangona poesía e historia, y en la que esta última aparece como la narración de la realidad acaecida y no como la realidad que acaece. Considerada así la historia, se diferencia de la poesía no en la for-

ma, como la preceptiva posterior opina, sino en el contenido. La historia tiene como contenido los hechos acaecidos; estos hechos acaecidos son acontecimientos particulares que se oponen a lo universal. Precisamente la poesía tiene como contenido lo universal. La investigación ha de recaer sobre esto. ¿Qué significa que la historia estudie lo particular y la poesía contenga lo universal? La pregunta lleva de suyo a la conclusión de que una división tan esquemática no puede aceptarse sin más. Más allá de este esquematismo ha de haber matices y graduaciones. En efecto, Aristóteles en cierto modo supera a Herodoto. Aristóteles tiene frente al historiar clásico una actitud crítica; en este criticismo está la clave de lo que para Aristóteles significa «historia». La historia puede también recaer en lo universal, pero la universalidad sería por extensión y como suma y agregación de particulares. Analizando la historia natural de Aristóteles, o lo que llamamos clásicamente *Historia de los animales*, el término historia adquiere el carácter de la observación de lo particular. Desde esta observación de lo particular, la historia está en estrecha conexión con la *empeiria*. Hacer historia de los hechos equivale a recoger datos, cuyos datos se extraen del material ofrecido a la observación. Así empieza a establecerse una gradación en virtud de la cual la historia es extracción de los datos ofrecidos para el subsuelo empírico, por lo que se puede, en cierto modo, identificar historia con la primera fase de la experiencia. *Empeiria* es también experiencia, pero en otro momento, en el momento de la valoración de los supuestos particulares. De este modo el conocedor científico tiene un conocimiento histórico-empírico, ya que el supuesto empírico y el supuesto analítico-histórico tienden a unificarse como base del conocer científico.—E. T. G.

CAYRÉ (F.): *Saint Agustin initiateur de l'Ecole d'Occident*, en «Giornale di Metafisica», Génova, año IX, julio-octubre 1954, núms. 4-5, págs. 449-463.

La fórmula «Escuela de Occidente» es nueva, pero la realidad se conoce y manifiesta desde hace ya mucho tiempo. Si en cierto sentido la expresión resulta imprecisa es porque no se la ha examinado con la suficiente atención.

Se ha incurrido en ciertas exageraciones en el diseño del perfil de la Escuela de Occidente, por el deseo de enfrentarla sistemáticamente con la Escuela Oriental.

Dos escuelas son particularmente importantes en la antigüedad cristiana, y las dos pertenecen a Oriente: la Escuela de Alejandría, en la que predomina un espiritualismo muy elevado, centrado sobre todo en el estudio de la revelación, y la Escuela de Antioquía, que se caracteriza por recurrir con frecuencia a métodos positivos para la exposición del contenido de la fe. Las dos Escuelas se complementan, y a partir del siglo V estas dos tendencias se fundamentan como distintas, aunque en el orden general complementarias, a través de grandes personalidades teóricas. La polémica sobre las imágenes acentuará una y otra tendencia, que concurren a dar profundidad y riqueza a una tendencia general que clasificamos como Escuela de Oriente, en la que predominan los elementos pneumáticos.

Por la misma época Occidente se inspira casi exclusivamente en la obra de San Agustín, de modo que el obispo de Hipona, después del siglo V, es el principal inspirador del pensamiento cristiano latino. Son seis los elementos básicos a través de los cuales la influencia de San Agustín se ejerce para estructurar la Escuela de Occidente. Los tres primeros se fundan sobre el Credo, y son: el Dios creador y providente; el Cristo Dios encarnado salvador y santificador; y la Iglesia, su esposa y su cuerpo místico, ciudad del espíritu y sociedad constituida para conducir a los elegidos a su destino eterno. A estos tres puntos es preciso añadir otros tres: Una moral cristiana que se origina en los principios anteriores y que rebasa claramente el ámbito de la conciencia natural, una cierta experiencia de Dios caracterizada como piedad, que es forma esencial del misticismo, y, por último, una filosofía que no está sistematizada, sino diluida en el conjunto de la obra de San Agustín.

Al contrario de lo que generalmente se cree, la filosofía en cuanto tal ocupa poco espacio en el pensamiento patristico tardío, y quizás menos en Oriente que en Occidente. Aquí San Agustín ha puesto los principios de una síntesis posible que tardará sin duda en realizarse, pero que sería sumamente fecunda al comienzo de la Edad Media.