

cuanto lo primero, no entran en la *pa-deia* o ascensión, de lo que nace hacia lo que es, mediante la formación moral, pero sí alcanzan un puesto en la clasificación de las ciencias. Su dignidad proviene del contacto con la matemática. Se restituyen, en cuanto tales, a la educación epistemológica en el *cursum* final, como también la música y la gimnástica. En el *sofista*, las ciencias inferiores se representaron según una doble división también: ciencias de la educación: música y gimnástica; ciencias técnicas: artes miméticas y artes aplicables a las realidades. El principio del placer (concupiscible) y de lo real (irascible) se encuentran, a juicio de Goldschmidt, diseñados en esta correspondencia música-gimnástica, paralela a la existente entre matemática y dialéctica. La exposición del tema que aborda Goldschmidt acaso exigiría un trabajo más extenso que el de su artículo.—E. S.

ESLICK (Leonard J.): *The Platonic Dialectic of Non-Being*, en «The New Scholasticism», vol. XXIX, núm. 1, January 1955, págs. 33-49.

Sofistería no es un sistema de ideas, sino una actitud mental viciosa. Platón se preguntó cuál era la diferencia entre sofista y filósofo. Escribió un diálogo sobre «El sofista», y aun otro sobre «El político», pero no escribió «El filósofo». La diferencia, empero, entre sofista y filósofo, «es una distancia que la razón matemática no puede expresar».

Sin embargo, para Platón, el saber una ciencia significa también saber si se ignora esa ciencia. Entonces, la verdadera existencia de la filosofía depende de encerrar a la sofistería dentro de una exacta definición.

Sócrates fué quien planeó la montería. Partió de un conocimiento natural del alma, en la que iba desarraigando la maleza. La «red» de búsqueda y de corrección es el medio para el objeto del conocimiento que es la virtud. Pero ¿qué diferencia hay entre el arte sofístico y la dialéctica socrática?

El punto crucial es éste: ¿cómo puede alguien decir algo que «no es»? La solución del problema se convierte en una dialéctica que asciende hacia el Bien, y que de allí desciende luego, reflejando siempre un rayo del Bien. Por

ello, las verdaderas Formas en que comienza la dialéctica no sofística, y en cuyo entramado avanza, y bajo las cuales termina, son vistas como remembranzas únicamente porque reflejan la luz del Bien. Del Bien reciben el ser. La materia propia de la sofistería, por el contrario, no puede ser verdadero ser, sino imágenes deformadas, o ficticias, de aquél.

El resultado de la dialéctica platónica es convertir a las «verdades de hecho» en «verdades de razón». Los grados de conocimiento eran, todavía en Sócrates, la percepción, la opinión (verdadera), y la opinión fortalecida por razones suficientes. Pero son dados por insuficientes en su conjunto. Motivo: el conocimiento cierto es el que distingue entre la opinión (verdadera) y su diferencia y su ausencia.

Pero ¿cómo puede estar el ser auténtico de algo en sí mismo ajustado dentro de su conocimiento y de su definición?

La verdad como predicable (socrática) deviene para Platón en la verdad como participación esencial.

En este punto plantea el articulista, y explica espaciosamente, la dialéctica platónica entre el ser y el no ser.—A. S. de A.

VERGEZ (André): *Technique et Morale chez Platon*, en «Revue Philosophique», núm. 1-1956, págs. 9-15.

Platón no es enemigo irreductible de las técnicas y del progreso material. Para los sofistas la moral no era nada más que el progreso técnico. Protágoras pensaba que la más injusta organización social aún sería justa en comparación con hombres que no tuvieran educación, ni tribunales, ni leyes. Por otra parte, la naturaleza no distinguía entre helenos y bárbaros, y el arte sí. El arte hacía que el hombre que lo poseía no tuviera límites.

Platón rechaza este punto de vista. La medida de todas las cosas es Dios. La evolución conduce, también en política, a la decadencia. Platón sustituye el culto al trabajo por el culto a la contemplación.

Sin embargo, mantiene una posición limitada. Platón sabe que cada actividad tiene una misión propia. Confronta a los creadores de realidades—los técnicos—

con los creadores de imaginaciones —los artistas.

La técnica trae consigo dos preocupaciones fundamentales: la tiranía del placer es sustituida por la atención al bien; y el avance racional sustituye a los tanteos ciegos.

La técnica es nada menos que la posesión de la inteligencia. No hay técnica sin inteligencia, sin sentido de proporción y armonía que la haga producir obras maestras. Desde luego, se halla, en lo más profundo de la técnica, una raíz de moralidad. Pues la técnica implica razón y bien. Valiosa en cuanto poder de hacer, no adquiere valor definitivo más que con el valor que resulta de haber sido bien empleada.

El valor de la técnica, o sea, de su resultado, está sometido al hecho de que pueda satisfacer a lo que se le pide. Aunque existiera —dice Platón— una ciencia capaz de convertir a alguien en inmortal, no tendría utilidad alguna si no supiera hacer uso de esa inmortalidad.

Por otra parte, toda acción fecunda requiere un saber. Así como el deber de que los ciudadanos estén bien calzados corresponde a la técnica del zapatero, el deber de instaurar la justicia corresponde a la técnica política.

Pero ¿podrá alguna vez buscar la Política su inspiración en la técnica? La inspiración tiene que venir de la percepción de la Idea, para poder reproducirla en las instituciones. Esta es la diferencia entre los sofistas y Platón.—
A. S. de A.

SOLERI (Giacomo): *Il «Nous» aristotelico e le sue interpretazioni*, en «*Sophia*». Rassegna critica di Filosofia e Storia della Filosofia, anno XXIII, núm. 3-4, julio-diciembre 1955, Padova, págs. 281-288.

La pretensión es ordenar algunos puntos críticos para entender esta cuestión difícil.

Los textos aristotélicos, siempre que no se fuercen —como con frecuencia se ha hecho— admiten, e históricamente las han admitido, estas dos interpretaciones para el problema del «Nous»: monismo y pluralismo. No son soluciones propiamente, pues cada una de ellas tiene sus matices propias en los diver-

sos representantes, sino más bien raíces de soluciones. Soleri analiza, previamente a exponer su solución propia, estas dos vías de solución.

En primer lugar, el monismo, que ha sido sostenido por Alejandro de Afrodisia, Temistio y, en general, por toda la escuela de Alejandría. Entre los medievales destaca, tanto por su propio interés, como por su influencia, Averroes, que luego cristalizó en Siger de Brabante. Y, por último, en la actualidad ha sido entendido así por ilustres historiadores, Zeller y Hamelin, entre otros. En segundo lugar, la línea pluralista, con no menos ilustres representantes: Teofrasto y Ammonio, Santo Tomás entre los medievales, y entre los modernos, Tredelenburg, Brandis, etc.

Ambas corrientes tropiezan en el mismo obstáculo. Por reclamar una directa fundamentación textual fuerzan la letra para hacerla encajar en su propósito. El pretende otra cosa: analizar directamente los textos, encajados en su contexto, y con ello sopesar las razones que hay para interpretar la letra en uno u otro sentido.

De este análisis resulta que para Aristóteles hay efectivamente una unidad en el hombre, pero unidad de un compuesto. De ella es el intelecto (*nous*) el elemento unificante. Hasta aquí lo que explícitamente dice. Pero—y ahí está la discrepancia de los intérpretes— ¿debe entenderse esta unidad operativa u ontológicamente? Los partidarios del monismo se inclinan hacia el sentido ontológico, al que habría que añadir, además, el operativo. Los pluralistas sólo consideran posible esta última forma de unidad.

Soleri insiste en que Aristóteles no sólo no da la solución, sino que ni tan siquiera plantea el problema. Los argumentos a favor de una u otra tesis son indirectos, pero, dicho esto, cabe discutirlos. Desde esta perspectiva al autor le parece más conforme, con el sentir de Aristóteles, la solución pluralista. Así lo hacen presumir, entre otras razones, la tendencia aristotélica a negar el universal abstracto subsistente y separado, su modo de explicar el proceso cognoscitivo, su formación naturalista, etc. Así, la solución apuntada no pretende hacer decir a los textos más de lo que dicen, sino que los completa conjeturalmente desde la totalidad de la doctrina.—M. R.