

sófico, pero también característicamente vital y no divorciado de la vida, abstracto.

Este ideal de vida filosófica se desarrolla a lo largo de la historia griega y es justamente lo que produce esta pervivencia siempre renovada. En los sofistas el vitalismo del pensamiento filosófico es evidente. En Sócrates igualmente y menos estudiado, pero asimismo perfectamente descubrible en los sistemas de Platón y Aristóteles. Lo más interesante de uno y otro sistema es lo que tienen de vital, de auténtica vivencia o latencia del pensamiento. Es la perspectiva con que debemos acercarnos a Aristóteles y a Platón.

La teoría de la vida filosófica es la que nutre la Ética y la Metafísica de Aristóteles. La vida filosófica es la única que llena por completo las aspiraciones humanas más propias y profundas. Esta forma de vida es la más alta forma de felicidad y perfección, en la que la semejanza de lo divino se revela. El ideal de la vida contemplativa en Platón y Aristóteles alcanza su cima culminante en la historia del pensamiento de Occidente.

En estoicos y epicúreos es más fácil observar este aliento vital de la filosofía griega. El ideal de la vida contemplativa (*Pankontemplationismus*) determina la cultura helénica clásica que todavía se propone como modelo en el mundo occidental, y de la que la civilización y la ciencia modernas han de sentirse forzosamente deudoras. La misma situación filosófica de nuestro tiempo no es sino una versión existencialista del sentido y de la idea del ser descubiertos filosóficamente por Grecia y en virtud de ese aliento vital que animó su ideal de contemplación.—E. S.

HADAS (Moses): *Plato in Hellenistic Fusion*, en «Journal of the History of Ideas», XIX, 1, 1958 (págs. 3-13).

La fusión de la cultura griega con la oriental, principalmente con la cultura hebraica, fueron indudables elementos de formación de la llamada cultura helenística, subsiguiente a Alejandro Magno, y también de la cultura y de la civilización europea medieval; sin embargo, no han sido destacados estos influjos greco-hebraicos en la medida en que es preciso hacerlo.

La frase de San Pablo en la Epístola «Ad Corinthios», «Para los judíos se requiere un signo y los griegos buscan la sabiduría», ha promovido en los románticos del siglo XIX una serie de intentos de interpretación.

La única diferencia en la acción de griegos y judíos en torno a la formación de la cultura europea ha sido la de que los griegos, a través de Roma, tuvieron mayores posibilidades que los hebreos y mayores medios en la ocasión histórica romana y medieval de imponer su civilización.

Por lo demás, el influjo en el helenismo es combinado así de helenismo como de judaísmo. La diáspora hebraica y la literatura griega influyen de consuno. Platón fué el principal factor de helenización. Incluso se ha hablado de un probable influjo hebraico en el mismo Platón.

Todo ello se ha hecho con base en que el judaísmo tuvo su primera expresión filosófica de alcance en Filón de Alejandría, del que se cita por el autor del artículo la frase siguiente con relación al mutuo influjo greco-oriental: «Si Platón filoniza o si Filón platoniza».

Sin embargo, Filón resulta demasiado académico para platonizar en la cultura europea del medievo, por lo que está fuera de duda que el influjo místico de Platón en la filosofía y en la cultura de ese período que forma la Europa moderna es más platónico indudablemente que hebraizante.

La doctrina de la inmortalidad del alma, así como la de los premios y castigos después de la muerte, debe sin duda en Occidente más a Platón que a Filón. Incluso la doctrina apocalíptica tiene más una versión griega en Occidente que específicamente judía. Ni siquiera la atribución de socratismo a la figura de Nuestro Señor Jesucristo significa más que esto: la mayor influencia cultural griega que hebraica en Occidente. Y paralelamente atribuir al Talmud influencias helénicas tampoco es sino sacar la cuestión de su verdadero cauce.—E. S.

XENAKIS (Jason): *Plato on Statement and Truth-Value*, en «Mind», LXVI, 262, 1957 (págs. 165-172).

Platón discute sobre la noción de verdad, falsedad y afirmación en diversos sitios de su obra, pero principalmente,



como es sabido, en *El Sofista*. El autor del presente artículo se propone analizar el pasaje del sofista convencido de que se ha tenido en cuenta menos de lo que merece y que tiene una, a su juicio, fundamental importancia con relación a la teoría de las descripciones. El pasaje, afirma, ha sido mal interpretado, entre otros especialistas por Cornford, cuya interpretación es la que más se ha generalizado y ha adquirido mayor influencia. Cornford sostiene que Platón en este pasaje piensa, lo mismo que en el «Theetetos», en las formas; que las formas son significados y que en la medida que el pasaje del sofista se aleja de su interpretación resulta ambiguo, vago, etc.

Pero, se sostiene en este artículo, en el pasaje del *Sofista* no hay traza de la teoría de las formas y tal teoría no cumple ninguna función con relación a los problemas que aquí se tratan. Aún más, la teoría de las formas de Platón resulta sumamente imprecisa, ya que la mayor parte de las veces la da con una referencia hipotética. No dice Platón que las formas sean significados, ni afirma que una falsedad tenga significado porque se predica respecto de una forma la cual establece la ejemplificidad de una determinada realidad. Platón parece que refiere el significado al sentido de los nombres comunes y a la correspondencia a determinadas entidades, tales como hechos, objetos sensoriales o incluso formas, cuando el caso sea así, pero no a las formas de modo exclusivo. Partiendo de estos supuestos, Platón cree que un conjunto de palabras sin sentido es lógicamente ilegítimo, que el logos no se da en una mera yuxtaposición de verbos o nombres y que mencionar o nombrar no es decir, ya que para el decir hace falta la conexión con algo, así que un juicio o una afirmación es verdadera o falsa cuando decimos «esto debe ser verdadero o falso» y por consiguiente en la verdad y la falsedad hay un sujeto y una materia que intervienen activamente.

El análisis de Platón aplicado a este tipo de juicios de verdad o falsedad pone en términos de duda o problema la teoría formalista y manifiesta de modo claro que el contenido de la ética platónica en su forma lógica y su justificación es sin duda más complicada de lo que a primera vista parece.—E. T. G.

STONE HARING (Ellen): *Substantial Form in Aristotle's «Metaphysics Z» (II y III)*, en «The Review of Metaphysics», X, 3 y 4, 1957 (págs. 482-501 y 698-713).

El problema de la forma está estrechamente conexionado con el problema de la definición en toda la filosofía griega, pero particularmente en la metafísica aristotélica, que recoge y tipifica la problemática planteada por el Sócrates platónico. A juicio de Aristóteles, la definición tiene que hacer referencia a la materia y a la forma. Inicialmente la definición recae sobre lo más general, pero necesita abrazar a la materia en su forma. De aquí que en principio haya dos posibilidades formales, la de la forma *per se* y lo que el autor de este artículo denomina «Form-expanded-in-a-milieu», es decir, la forma en cuanto referida al contenido concreto. La extensión de la forma supone una implicación ontológica en cuanto no se limita a describir el contenido material, sino a formarlo. Así la circularidad como forma pura realiza el círculo que es el tipo que surge de la expansión de la forma. La definición de círculo tiende a vincularse a la formalidad. Ahora ya queda claro que en el pensamiento aristotélico la definición busca la esencia a través de la forma. Sin embargo, entrambas cosas son identificables, por un proceso cuidadoso de Aristóteles, que evita cuando distingue separar fundamentalmente ambos conceptos.

Si se atiende a la fórmula común universal, se llega a la forma como unidad y en este caso a la fórmula desde la cual el conocimiento esencial es posible. Por el contrario, la fórmula substancial se vincula al contenido material, apareciendo como la causa primaria del ser y por consiguiente como substancia de cada cosa. Sin embargo, no se trata de algo material, sino inmaterial que confiere unidad al ser. No es la forma substancial ni universal ni individual, aunque participa de la naturaleza de los dos. A través de la forma substancial se logra la unidad cósmica y el paso hacia el primer motor inmóvil. Este principio último, o bien supremo que define a la naturaleza, confunde lo universal y lo particular, realiza la forma universal y la forma substancial en cuanto es unidad.