

Butlletí de filosofia antiga

Josep Montserrat i Torrents

Departament de Filosofia. Universitat Autònoma de Barcelona
08193 Bellaterra (Barcelona). Spain

Obres generals

SALVADOR PÁNIKER (1992). *Filosofia y mística. Una lectura de los griegos*, Barcelona: Anagrama, 270 páginas.

El público culto de nuestros días acepta con naturalidad la tesis de las raíces griegas del pensamiento occidental. Una vez realizado este loable acto de sumisión al dictamen de los especialistas, el público culto se las ve y se las desea para hacerse con obras contemporáneas en las que la civilización griega, y en particular su filosofía, sea presentada en un lenguaje actual, preciso y accesible, lejos tanto de las divulgaciones mediáticas como de los indescifrables tecnicismos de las publicaciones académicas. La obra de S. Pániker que aquí reseño cumple esta difícil y necesaria función. Los lectores interesados en indagar en las preguntas últimas que plantea la cultura contemporánea hallarán en este libro el indispensable *companion* que les conducirá hasta los fundamentos griegos. Los más gratificados serán los lectores situados en el ámbito de las ciencias humanas y sociales; los científicos puede que no se sientan tan bien orientados.

Pániker había escrito ya su libro: *Aproximación al origen*. Obra densa, clara, obvia sin ser banal, encaminada a un empeño frente al que ninguno puede soslayarse: la recuperación de los orígenes. Obra que merecía, y sigue mereciendo, una acogida mucho más cálida que la que le han otorgado los círculos de la filosofía establecida. Desgraciadamente, S. Pániker no es filósofo funcionario. En un artículo reciente en *El País* (20-XI-93), J. L. Aranguren se compadecía de Amelia Valcárcel porque «no ha llegado a la cátedra todavía». Pues bien, Pániker no es ni tan sólo profesor titular... La Universidad, consiguientemente, lo mira de reojo. En todo caso, *Filosofia y mística* es un momento más en la consecuente ruta reflexiva del autor. Un momento, además, indispensable. El que quiera aproximarse a los orígenes tiene que enfrentarse, en un momento u otro, con los griegos.

El libro, después de una doble introducción, entra de lleno en lo que será su predio preferido: los presocráticos. Era de esperar: ellos son los que están en el origen. Platón y Aristóteles no. Más bien cierran, cada uno por su cabo, el

primer magno experimento de la reflexió occidental. Es desde este punto de vista como son abordados en el libro. En este sentido, el escrito sigue una curva descendente: el tratamiento de los presocráticos es espléndido; el de Platón, unilateral (del lado de sus antecesores); el de Aristóteles, selectivo. Las breves menciones finales a los «helenísticos» (epicúreos y estoicos) no recogen suficientemente las recientes elaboraciones sobre estas escuelas. Sin embargo, las limitaciones que he consignado no impiden la extraordinaria suculencia contemporánea del ejercicio de Pániker.

Paso a algunas observaciones de detalle. En la pág. 41, P., siguiendo a Vidal-Naquet y a Vernant, piensa que *la idea de ley natural se habría formado sobre el modelo de la ley jurídica, y no al contrario*. Por mi parte, creo que el sociologismo de la escuela francesa de los sesenta está ya afortunadamente pasado de moda, y que el concepto de una ley de la naturaleza debe ser buscado allí donde indica el sentido común: en la observación de la naturaleza. En el caso de los griegos, concretamente, en la observación de los ciclos astronómicos.

El tratamiento de Pitágoras (págs. 74-79) privilegia el lado místico en detrimento de las dimensiones científicas de los griegos occidentales, diluyendo con esto el sólido enlace entre Platón y los pitagóricos (por cierto, Aristóteles sí cita a Pitágoras en *Metafísica* 986 a).

Platón es visto sobre todo desde los argumentos de sus diálogos centrales. Creo que Pániker insiste excesivamente en la platonidad del concepto de *chorismós*, cuando es el mismo Platón el que lo critica y propone un nuevo modelo de gnoseología en sus últimas obras, que Pániker pasa muy por encima después de sentar algo muy importante: la semejanza entre Platón y Kant en este punto (pág. 192). A mi modo de ver, Platón tiene derecho a ser interpretado de acuerdo con el estadio final y resolutivo de su pensamiento. Ahora bien, este estadio final es el más alejado de los orígenes presocráticos. De ahí la gran pregunta que queda pendiente al concluir la lectura de este libro: ¿Dónde se hallan nuestros verdaderos orígenes: en las totalidades difusas de los presocráticos o en las delimitaciones precisas de Platón y de Aristóteles? Por suerte, no hay respuesta.

RAMON M. TORELLÓ (1993). *Introducció a la filosofia grega*, Barcelona: Enciclopèdia Catalana (Biblioteca Universitària, 14), 511 pàgines en octau major.

L'autor s'adreça a «tots aquells qui, sense ser ja especialistes o investigadors, estan interessats en un aprofundiment» en el camp de la filosofia antiga (pàg. 22). Declara alhora una «intenció pedagògica» que repercuteix en la presentació dels materials (pàg. 25). Examinaré, doncs, l'obra sota el prisma d'aquestes dues afirmacions programàtiques.

La distribució quantitativa dels tractaments presenta una certa irregularitat, amb una marcada preferència pels presocràtics, amb un 30 %, al costat d'un 50 % pels grans filòsofs àtics i un prim 20 % pels sis segles que van d'Aristòtil a Plotí. En el pla dels continguts, es discerneix una preferència per l'ètica i la metafísica, molt per davant de la lògica i l'epistemologia.

Els autors anteriors a la filosofia àtica són els que reben un tractament més adequat. Una curiosa presentació didàctica aplanava les dificultats interpretatives, que presenten aquests autors, sense caure en superficialitats. Les exposicions sobre els pitagòrics, Heràclit, Parmènides i els atomistes són correctes i suficients. El moviment sofista és tractat amb prou sensibilitat. Aquestes cent pàgines són, sens dubte, les més encertades de tot el llibre.

L'exposició de Sòcrates posa ja de manifest l'ambivalència que, d'ara en endavant, regirà el discurs historiogràfic de R. Torelló: una constant preocupació per la claredat expositiva i, alhora, una persistent incapacitat per copsar el més essencial dels arguments o, dit en forma positiva, una reducció banalitzadora del pensament dels grans filòsofs.

La presentació de Sòcrates és didàcticament encertada. L'autor passa revista a sis «punts de partença» de la doctrina socràtica (pàgs. 172-176). Arribat, però, al tema cabdal del «concepte», Torelló, en una pàgina, en fa una exposició completament equívoca. En primer lloc, sense cap mena de crítica, atribueix a Sòcrates la doctrina de les idees exposada per Plató en el *Fedó*, i encara amb una formulació inadequada: «Els homes, doncs, que de manera innata, porten tots aquests conceptes en el si de llur raó, els tenen soterrats, *concebuts* tanmateix, però no necessàriament coneguts de manera conscient» (pàg. 181). Els exemples de concepte que ha posat en el paràgraf anterior són els de «cirerer, alzina, savina». Atribuir a Plató (o a Sòcrates, pel cas és igual) la tesi de l'existència d'una idea innata de «cirerer» és una inacceptable trivialització de la teoria de les formes. Seguim llegint, però. L'autor explica que «un cop definit el concepte, se'n pot donar la definició». Aquesta pintoresca tautologia «és l'altra gran troballa de Sòcrates: la definició essencial» (pàg. 181). Deixant a part que «definir» i «donar la definició» són expressions indiferenciables, és el cas que el gran fracàs del mètode socràtic consistí precisament a no haver pogut assolir la definició essencial dels conceptes universals.

L'argument bàsic per tractar el tema de la gnoseologia socràtica és la noció d'inducció, que Torelló no esmenta en aquest lloc (i sí en canvi quan descriu el Sòcrates aristotèlic, pàg. 345). La dialèctica socràtica presenta un mètode de descripció dels conceptes mitjançant induccions, però està mancada del principis lògics indispensables per passar d'aquest «discurs llarg» o enumeració a una definició essencial. El descobriment d'aquests principis lògics serà l'àrdua tasca de Plató durant tot el seu primer període. Sòcrates es va limitar a plantejar els problemes del concepte i de la definició, però no els va resoldre.

És en el tractament de Plató on apareixen d'una manera esclatant les insuficiències de l'obra que estem comentant. La teoria del coneixement platònica és exposada exclusivament a l'entorn de la teoria de les idees. El tractament es divideix en dues parts: a) la teoria; b) dificultats i *solucions*. Sembla, doncs, que la paraula definitiva de Plató en l'àmbit de la teoria del coneixement és la teoria de les idees en la seva versió clàssica (*Fedó*, *Fedre*...). Altres diàlegs (*República*, *Parmènides* i *Sofista*) aporten solucions vàlides a les dificultats de la teoria. El *Fileb* no és esmentat per res. Examinem alguns detalls d'aquesta presentació simplificadora.

«Plató llança la teoria, la hipòtesi, de l'existència de "dos mons". En un d'ells, que ell anomena "indret celestial" (τόπος οὐρανός, *topos ouranós*) i que és fora del món en què vivim, hi ha les realitats universals, eternes i immutables: són les Idees de tot. Aquestes Idees són subsistents en elles mateixes, és a dir, no necessiten recolzar o assentar-se en un enteniment, com se sol pensar quan parlem d'idees» (pàg. 215).

Primera observació: *topos ouranós* no és grec; literalment vol dir «lloc cel». Torelló segurament vol dir *topos ouránios*, «lloc celestial». Però aquesta expressió no es troba en Plató, que diu *topos hyperouránios*, «lloc supracestial» (*Fedre* 247 c).

Segona observació: Plató no cau en la incongruència de dir que les Idees es troben en un «lloc» o en un «món» (*kósmos*) diferent del nostre. L'únic passatge on apareix aquesta descripció és en el *mite* del carro alat del *Fedre*, on el terme «lloc» té un sentit clarament metafòric. Aquesta «teoria» dels dos mons és la banalització inacceptable i equívoca d'una reflexió filosòfica que, tot i la seva obscuritat, és exposada en els textos platònics amb intel·ligent mesura.

Arribat a les «solucions de caràcter particular» (pàg. 224), l'autor examina breument el *Parmènides* i el *Sofista*. En el cas del primer d'aquests diàlegs, la seva interpretació no fa recurs ni una sola vegada al terme «relació». El protagonista és l'U, «en el qual d'alguna manera ja hi ha també multiplicitat» (pàg. 227). Invito el lector a consultar la introducció de M. Balasch a la seva edició del *Parmènides* a la col·lecció Bernat Metge per fer-se càrrec de la importància del concepte de relació en aquest diàleg.

Respecte al *Sofista*, Torelló escriu: «En el *Sofista* insisteix només en les idees que corresponen als grans "gèneres" (*pluralitat, unitat, moviment, repòs, igualtat, diferència*). (pàg. 225). Aquesta llista dels grans gèneres del *Sofista* és totalment insòlita. Primer: n'enumera sis, quan en el text platònic són cinc; segon: ignora el gènere "ésser"; tercer: confon la "igualtat" amb la "identitat».

Aquests dos *exploits* —explicar el *Parmènides* sense esmentar la relació i el *Sofista* sense esmentar la identitat— bastarien ja definitivament per establir la sorprenent imperícia amb què R. Torelló ha emprès l'ambiciosa tasca d'introduir al públic català en les «profunditats» de la filosofia grega. Però l'obra ofereix encara més sorpreses.

En el tema cosmològic, la simplificació apropa el *Timeu* i el catecisme cristià, tot i que Torelló es guarda prou d'identificar simplement el demiürg amb el Déu bíblic. Però el més lamentable no és això, sinó que el gran diàleg on Plató s'avança dos mil anys a la seva època i funda la física matemàtica sigui presentat com «un solucionari poc interessant», puix Plató «no creu en l'observació dels sentits» (pàg. 234). Anotem, doncs, un tercer *exploit*: descriure el *Timeu* sense esmentar el mot «matemàtica».

Un encert de l'obra és oferir una extensa recensió crítica de la «nova interpretació de Plató» en la versió de G. Reale (pàgs. 314-329).

El tractament d'Aristòtil és més succint. No és cas, doncs, de retreure a un autor absències en una obra introductòria. Ara bé, si aquestes mancances suposen una deformació del pensament del filòsof, aleshores no són excusables. Si

es dediquen sis pàgines a la teoria aristotèlica de les virtuts, ¿és raonable esbaldir la lògica en mitja pàgina (pàg. 337). Això vol dir que en aquesta descripció d'Aristòtil no se citen mai ni els *Analítics* ni els *Tòpics*.

L'explicació de la metafísica i de la física és correcta en allò que ressenya, gràcies a recórrer al fonamental sentit comú d'Aristòtil. Però quan el tema depassa aquesta visió senzilla de les coses, el nostre autor rellisca sobre els problemes. Així, veiem que pretén explicar l'hilemorfisme sense esmentar el concepte de privació (pàg. 351).

La filosofia hel·lenística és presentada en vuitanta planes, assignació força raonable en un volum introductori com el que comentem. No és el cas, doncs, de criticar l'absència d'aquest o d'aquest altre argument. El defecte d'aquestes pàgines és el mateix que el de les dedicades a la filosofia àtica: una desesperant superficialitat, que toca els temes per sobre i els redueix a doctrina senzilla apta per a tothom. Prenem l'exemple dels estoics. Els estudiosos moderns (Pohlenz, Mates, Goldschmidt, Sambursky...) han posat en relleu la novetat i àdhuc la modernitat de l'estoïcisme antic, particularment en el camp de la lògica (creació de la lògica d'enunciats o de connectives) i de la física (conceptes del continu, de la tensió, del temps...). El lector contemporani hauria de ser posat en contacte amb aquestes suggerents recerques dels estoics. Però l'anodina lectura que en fa Torelló no animarà cap científic, cap lingüista, cap lògic a recaptar una antologia de textos estoics per posar-se en contacte directe amb aquestes genials intuïcions.

Resumim. Aquesta *Introducció* de R. Torelló és una presentació escolar, superficial i abaratidora del primer mil·lenni del pensament occidental. L'home modern no hi trobarà cap enllaç amb els seus interessos, enllaç que els comentaristes contemporanis no han deixat de subratllar. En aquest volum, el pensament antic apareix com un primer assaig trivial de reflexió sobre l'home i el món. Amb aquests antecedents, l'obra no pot pretendre esdevenir un instrument útil de cara a l'ensenyament, i això malgrat els seus encerts didàctics. L'estudiant ha de comprovar com el pensament grec és el fonament permanent —encara ara— de la civilització occidental. La *Introducció* de R. Torelló li servirà de ben poc per introduir-se en aquest primer moment de la *nostra* cultura.

Plató

En el ámbito de la lengua francesa, Platón ha inspirado dos obras que se inclinan sobre las implicaciones lingüísticas de su pensamiento:

CLAUDE GAUDIN (1990). *Platon et l'alphabet*, París: Presses Universitaires de France, 286 páginas.

ANTONIA SOULEZ (1991). *La grammaire philosophique chez Platon*, París: Presses Universitaires de France, 342 páginas.

El estudio de Gaudin es un audaz intento de construcción sintética de la filosofía platónica a partir de sus elementos más literales: las mismísimas letras del alfabeto en cuanto analizadas por Platón precisamente como «elementos». Digo audaz, pues hay aquí un paso de la analogía a la univocidad que no es evidente en los textos platónicos. Quiero decir que en ellos el carácter elementario de los signos alfabéticos aparece como una analogía de la constitución de la realidad a partir de principios elementales desconocidos. En cambio, el tema de la mediación del lenguaje en la expresión filosófica no es ninguna analogía, sino una tematización explícita, sin conexión con el hecho material de la composición a partir de signos elementales. Sin embargo, hecha esta salvedad, el libro de Gaudin ofrece un nuevo ángulo de lectura del conjunto de los escritos platónicos que se revela por lo menos sugestivo.

Un trazo notable de este estudio es la naturalidad con que el autor establece un diálogo entre Platón y una serie de pensadores modernos y contemporáneos. Platón no aparece como un «antiguo», o peor, como un «arcaico», al que se le otorga con condescendencia el título de «precursor». Platón no se halla en realidad «al inicio» de un desarrollo filosófico, sino «al final» de él, y en este sentido su actitud intelectual es muy parecida a la de nuestro tiempo. Como testimonio de la validez de esta apreciación, ahí está el libro de Gaudin, que dialoga con Platón con la misma naturalidad que con Descartes, con Leibniz y con Frege.

El estudio de Antonia Soulez es la publicación de una tesis doctoral defendida en la Universidad de París-Nanterre en 1988. Las tesis publicadas las leen normalmente los colegas del entorno académico del laureado. En este caso, el estudio de A. Soulez puede ser utilizado —no digo ya leído por entero— por las personas interesadas en un pequeño enigma historiográfico contemporáneo: por qué los anglosajones han hecho tan poco caso de las aportaciones de Gilbert Ryle en el campo de los estudios platónicos. En efecto, la autora se toma en serio las sugerencias de Ryle —con todo su trasfondo russelliano y deuterowittgensteiniano— acerca de las relaciones entre gramática y filosofía en Platón, sobre todo en el *Sofista*, y las desarrolla retrocediendo al *Cratilo*. La tesis consiste, pues, en un correctísimo análisis académico de los temas lingüísticos de ambos diálogos en la perspectiva ryliana, que queda por fin reivindicada. Es improbable, sin embargo, que los íncolas del universo anglosajón se enteren de

ello, dada su escasa afición a asomarse a la literatura producida fuera de los límites del imperio.

Aristòtil

JAUME CASALS (1992). *L'experiment d'Aristòtil. Literatura d'una incursió en la metafísica*, Barcelona: Edicions 62, 110 pàgines.

Els llibres se solen encetar amb una «Introducció». Casals enceta el seu opuscle, faceciosament, amb una «Repetició». Es tracta de disset pàgines d'autèntica literatura, que palesen un domini de la llengua i de l'expressió poc corrents, malauradament, entre els escriptors de llengua catalana dels nostres dies, que solen expressar-se malament en un bon català. Nogensmenys, al capdevall d'aquesta «Repetició» tan ben repetida, hom no sap exactament què és el que l'autor volia repetir. No hi fa res: la cosa és tan engrescadora que no hi ha altre remei que passar al capítol segon.

Aquest s'encapçala «Filosofia i ciència», i consisteix en un cosit de variacions filosòfiques i crítiques sobre el tema «els principis de la ciència no són científics» (que l'autor no enuncia així, tant se val). Tot passant, Casals administra una afectuosa estirada d'orelles a Josep Maria Terricabras per la seva limitació de la filosofia a la tasca de fiscalitzadora del llenguatge científic. Després d'aquest capítol, el lector té la impressió que ja sap on va a desembocar aquest riu de pensaments, i així, ja preparat, passa al capítol III.

Es tracta d'un comentari d'Aristòtil, *Metafísica Alfa* (1 i 2) i *Gamma* (1 i 2). Casals no hi perd el temps, i proclama d'antuvi que el tema que aquí es perseguirà és esbrinar el significat de la famosa expressió aristotèlica «l'ésser en tant que ésser». L'autor encara el problema amb decisió i consistència. Deixa de costat, malgrat els testimonis que li fan suport, la reconversió de la metafísica en una filosofia de l'ésser perfecte. Aquest comentari del llibre Alfa té un caràcter protrèptic, i estableix amb molt encert l'orientació assagística dels textos aristotèlics recollits sota l'epígraf de «metafísica».

El moll d'aquest sucós assaig s'assoleix en el comentari del llibre Gamma. Per Casals, quan Aristòtil es pregunta per l'ésser vol dir que es pregunta per les coses (pàg. 74). La famosa pregunta amb la qual s'expressa la «profunditat» de la metafísica: «per què les coses són coses», és acollida per Casals amb escepticisme (*com si es poguessin esbrinar*, pàg. 73), encara que reconeix que amb aquesta interrogació s'inicia la recerca metafísica. Arran d'aquest tema, el llibre conté un passatge d'extraordinària clarividència filosòfica: *En el fons, el registre abstracte de l'ésser en tant que ésser ens porta gairebé immediatament al món de la consistència de les coses existents per elles mateixes, al món dels éssers vius, al biologisme de la física aristotèlica, a l'homologia bàsica dels diversos nivells d'aprofundiment en la naturalesa, entre Déu i la Matèria, i, en definitiva, al cosmos grec. L'ordre del món és l'ordre de la substància, i això es posa de manifest interrogant intel·ligentment el llenguatge* (pàg. 77). Amb la seva habitual gro-

lleria, els escolàstics dirien que l'individu és l'*analogatum princeps* de la noció d'èsser.

L'opuscle es clou amb una dotzena de pàgines sobre Montaigne, sota la pauta d'un binomi A/M (Aristòtil/Montaigne) destinat, em sembla a mi, a introduir una visió ampla i generosa de la proximitat entre els filòsofs antics i els pares de la modernitat.

Aquest lector ha recollit els signes anímics consignats al començ i al final de l'obra, i els ha desats al seu lloc.

Plotí

DENIS O'BRIEN (1993). *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*, Leiden: E.J. Brill, 117 pàgines.

PAUL AUBIN (1992). *Plotin et le christianisme*, París: Beauchesne, 236 pàgines.

JEROME LAURENT (1992). *Les fondements de la nature selon Plotin. Processions et participation*, París: Vrin.

HENRI CROUZEL (1991). *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*, París: Téqui, 543 pàgines.

Plotino necessitava una relectura crítica. Primerero fue interpretado bajo el prisma de los Padres de la Iglesia. Luego, ya en la época moderna, se instauró un «Plotino clásico» franco-germánico (Bréhier, Trouillard, Schwyzer...) que ha dominado el panorama del neoplatonismo durante varios decenios. La relectura crítica se ha ido produciendo (Dörrie, Rist, Hadot, Elsas...). Las dos primeras obras que aquí examino se instalan en esta línea revisionista.

O'Brien ha publicado tres artículos sobre el tema del alma y la materia en Plotino (en 1971, 1977 y 1981). El opúsculo que ahora ofrece es en realidad un artículo extenso (48 pàgines) fajado con algunas notas de lectura que permiten alcanzar el formato de un libro.

El autor examina con lupa el Tratado II 9 (33) de las *Enéadas*, el famoso tratado contra los gnósticos. Se propone interpretar a Plotino por medio del mismo Plotino, excluyendo incursiones en el campo de la historia de la gnosis. El tema plotiniano que aborda es el de la relación entre el alma y el mundo, con expresa referencia al problema del origen de la materia.

Las tesis de O'Brien son claras y precisas. Antes del Tratado 33 Plotino posee ya una doctrina fija acerca de las relaciones entre el alma y la materia. El descenso del alma es un acto al mismo tiempo voluntario y necesario. Ésta es una categoría que la teología escolástica recogerá para explicar las relaciones intradivinas. O'Brien presta un buen servicio al identificarla nítidamente en Plotino.

El alma engendra la materia, y lo hace sin sombra de negatividad pecaminosa. En este punto el autor parece achacar a los gnósticos una doctrina de la preexistencia de la materia (página 20) que en realidad no se les puede imputar. Las grandes escuelas gnósticas (valentinianos, basilidianos y la mayoría de los grupos serianos) enseñan que la materia procede de algún modo del último prin-

cipio divino, el alma. Es cierto que Plotino achaca a *sus* gnósticos esta tesis. Pero un crítico radical debiera plantearse si Plotino entendió bien a sus adversarios. O'Brien no plantea esta cuestión.

Ahora bien, el alma, por más que engendra inocentemente la materia, no escapa a una contaminación por parte de esta misma materia. También aquí el contrapunto gnóstico queda oscuro en las explicaciones de O'Brien. En resumidas cuentas, este opúsculo opera correctamente con lo que constituye su tema estricto. Pero el argumento en sí mismo, la peripecia del alma del mundo en el tratado 33 de las *Enéadas*, no puede ser estudiado sin referencia continua y rigurosa al contexto gnóstico. Las limitaciones del artículo de O'Brien son una aparatosa confirmación de esta imposibilidad.

Aubin plantea un serio problema en la interpretación del plotinismo: una especie de *choc en retour* que lleva a proyectar sobre las *Enéadas* las doctrinas trinitarias de los Padres de la Iglesia. Aubin escoge un argumento particularmente picante: el de la denominación de «tres hipóstasis» aplicada a la tríada plotiniana. Según el autor, este modo de designación no es plotiniano.

Aubin hace una selección de autores y textos patrísticos para ilustrar su planteamiento, pero no aborda este importante tema de modo sistemático. Luego viene a parar a su argumento, y aquí es donde el lector tiene la impresión de que los análisis rechinan. Veamos un notable ejemplo. El autor se esfuerza en demostrar que Plotino rehuye el uso del cardinal «tres» para referirse a sus tres principios divinos: cuatro empleos en todas las *Enéadas*. Pero al final del estudio consagrado a esta cuestión viene este curioso reconocimiento: «Il n'en reste pas moins que si les *Ennéades* ne comptent pas volontiers *trois*, elles usent facilement, au sujet de l'Un, de l'Intellect et de l'Âme, des adjectifs ordinaires *premier, deuxième et troisième*». ¿Debemos concluir que Plotino no sabía aritmética, ignorando que la suma de un primero, un segundo y un tercero es tres? Se me escapa la importancia que estas preferencias léxicas plotinianas puedan tener en orden a la interpretación de su doctrina.

Según Aubin, en las *Enéadas* se halla 120 veces la palabra *hypóstasis*, y 78 veces el verbo *hyphistanai*. El término «hipóstasis» se atribuye a cada uno de los tres principios, con una marcada preferencia por el Intellecto (págs. 163-168). Sin embargo, el autor sigue insistiendo en su tesis *épatante*. Plotino nunca ha empleado la expresión «tres hipóstasis»; el título de *En. V 1* donde se halla esta expresión se debe a Porfirio. Pues bien, a considerar los datos que eruditamente ofrece Aubin, Porfirio dio al tratado *V 1* el título más acertado que le podía dar, perfectamente concorde con los usos plotinianos.

La expresión «tres hipóstasis» es usual en la historiografía plotiniana; es cómoda y nada equívoca. Las ambivalentes disquisiciones de Aubin no me ofrecen motivos convincentes para renunciar a ella.

El estudio de J. Laurent pertenece a otro género. Se trata de un trabajo académico, en el mejor sentido de la palabra. Laurent parte de la constatación de que en la obra plotiniana no hay un único modo de explicación de la naturaleza, sino dos: la procesión y la participación.

El estudio comienza deslindando ambos conceptos (cap. I) para mostrar seguidamente su interdependencia (cap. II). Seguidamente, el autor propone dos grandes temas. Primero: «La participation à l'épreuve de l'éloignement processif: beauté et laideur dans le monde». El plato fuerte de estos capítulos (III-VI) lo constituye naturalmente un análisis de *Enéada* I 6 y V 8, pero el autor discurre por todo el corpus plotiniano con impecable facilidad, sin descuidar los trazos psicológicos, pero insistiendo en la temática más propiamente metafísica.

Segundo: «Le dynamisme psychique dans la nature ». Aquí es donde interviene con fuerza el concepto de procesión. El autor realiza primero un fino análisis de la corporeidad humana (cap. VII), para pasar luego al tema crucial de la procesión de la vida (cap. VIII) y su versión contemplativa (cap. IX).

En conjunto, este escrito, a través de un método riguroso, arroja una nueva luz sobre el tópico del «dualismo» plotiniano, difuminándolo en un complejo acercamiento de la naturaleza al mundo espiritual. Una vez más se constata que el término «dualismo» es impreciso y aún equívoco, tanto si se aplica a Platón, como a los gnósticos, como a Plotino.

H. Crouzel es uno de los mejores especialistas acerca de Orígenes en el ámbito de lengua francesa. En la obra que aquí reseño aborda el tema de los fundamentos filosóficos de la teología origeniana bajo el prisma de una comparación con el sistema de Plotino, juiciosamente considerado este último como la confluencia de una ya larga tradición filosófica. El autor se guarda de pretender originalidad en su presentación de los temas plotinianos, y por lo que respecta a Orígenes, se atiene a las posiciones que ya conocemos a través de sus anteriores obras. El acento del presente estudio recae, pues, sobre la operación comparativa.

El primer capítulo compara el Uno-Bien plotiniano con el Padre origeniano; el segundo capítulo compara la Inteligencia plotiniana con el Hijo origeniano. El análisis procede con probidad y sin excesivas dificultades. En efecto, los textos de los autores cotejados ofrecen múltiples posibilidades de establecer comparaciones *de miembro a miembro*. Ahora bien, a mi modo de ver, el verdadero meollo del problema estriba en la comparación *de sistema a sistema*. En consecuencia, el método de Crouzel comienza a rechinar cuando se alcanza el nivel del Tercer Principio, el Alma del Mundo plotiniana. Aquí el analista se limita a sugerir una serie de posibles correspondencias origenianas: el Espíritu Santo, el Padre, el Hijo, ángeles y demonios... (capítulo III). Es decir, no hay una correspondencia neta de sistema a sistema. Entonces, quizás hubiera sido más prudente no establecer con tanta soltura una relación biunívoca entre los dos primeros principios plotinianos y los dos primeros principios origenianos, y proceder, tal como se ha hecho respecto al tercer principio, a un cotejo diversificado. Creo que el Padre origeniano participa de características del Uno y de la Inteligencia plotinianas, y el Hijo origeniano reviste determinaciones tanto de la Inteligencia como del Alma del Mundo plotinianos. Crouzel pasa por alto estos importantes matices, y ello es debido, a mi modo de ver, a la escasa aten-

ción prestada a los sistemas gnósticos, en particular al valentinismo y a los tratados *Allogenes* y *Zostrianos* de Nag Hammadi, de una parte, y a los medio-platónicos, de otra parte. En resumen, pues, pienso que el ingente trabajo de Crouzel —tan valioso en sus detalles— contribuye a alimentar el equívoco de una correspondencia entre la tríada neoplatónica y la Trinidad cristiana, equívoco que impide una adecuada apreciación de la teología de los siglos II y III en su profunda diversidad.

El libro incluye también un extenso capítulo sobre «la humanidad» y otro sobre «el mundo», ceñidos escrupulosamente a los argumentos filosóficos.

Menciono dos obras, también en el ámbito de lengua francesa, que se han interesado por el tema de la materia en Plotino:

JEAN-MARC NARBONN (1993). *Les deux matières (Ennéade II 4 [12])*, París: Vrin, 376 páginas.

STANISLAS BRETON (1993). *Matière et dispersion*, Grenoble: Jérôme Millon, 190 páginas.

Cristianisme antic

JORDI SÀNCHEZ BOSCH (1992). *Nascut a temps. Una vida de Pau, l'apòstol*, Barcelona: Editorial Claret, 262 pàgines.

Només llegint la introducció d'aquest llibre, el lector s'adonarà de la nova música que sona en les obres confessionals. Sánchez Bosch es proposa obrar amb un mètode rigorosament històric, i ho fa. Fins ara els historiadors eclesiàstics ens tenien acostumats a una particular concepció de l'objectivitat històrica, per a ús domèstic. S. Bosch fa història (tota la que es pot fer amb el seu tema, naturalment) amb els procediments habituals de les ciències històriques. Benvingut al gremi universal dels historiadors.

L'autor, professor a la Facultat de Teologia de Barcelona, toca molts temes que el signant d'aquesta recensió ha abordat en els seus escrits. Val a dir que subscriuria bona part de les tesis històriques sobre Pau i el seu context. En darrer terme, les nostres discrepàncies serien de matisació o de punt de vista: ¿Es tractava de sinagogues cristianes o de cristianisme sinagoga? ¿Fins quan es va allargassar aquesta ambigüitat? Per la meua part, estaria disposat a negociar qualsevol fórmula prou ampla que ens permetés continuar fent història sense contraposicions artificioses.