

cia en el universo y del universo», pp. 93-128) «explorará la conciencia y su relevancia a la hora de interpretar la creación en la evolución» (p. 15), mientras que el capítulo cuarto («La evolución de la información: un sello de la creación de Dios», pp. 129-167), incluye un análisis crítico de las teorías de la información, considerando ésta como una característica general del proceso evolutivo. Para el autor, «la información trasciende sus aspectos materiales y pone de manifiesto que la dimensión más importante del universo es la espiritual, ocasionando cambios evolutivos que conducen a niveles superiores del ser» (p. 165)

El capítulo quinto («La evolución de la libertad en la creación de Dios», pp. 169-206) aborda el tercer parámetro explicativo de la creación en la evolución: la marcha hacia la libertad. «La cuestión de por qué el Creador aceptó una forma tan derrochadora de creación parece estar relacionada con el fenómeno de la libertad» (p. 169). Éste es uno de los temas más queridos por Teilhard de Chardin, que la relaciona con el mal en el mundo. Al estar presente en el universo, la libertad trae consigo el mal como una posibilidad estadísticamente inevitable. El mal es el precio a pagar por la libertad, pero la libertad constituye la condición necesaria que hace posible el amor: el amor al prójimo y a Dios (p. 169). En el fondo, late el problema de cómo armonizar el determinismo natural con la autonomía humana. La conclusión que propone Schmitz-Moormann es esperanzadora: «La intención del Creador parece que fue la de crear seres libres capaces de amar, incluso aunque resultase inevitable la aparición del mal como precio a pagar por la posibilidad de que existan la libertad y el amor» (p. 205).

El sexto capítulo («Dios, creador del universo evolutivo») sistematiza las conclusiones de los cinco capítulos anteriores, presentando una brillante y provocadora síntesis teológica que responde a esta pregunta: ¿cómo hemos de entender este pro-

ceso al que llamamos evolución del universo como la obra de Dios, como la creación? La piedra angular de esta teología es el concepto de *creatio appellata* (pp. 212s), junto con la idea de que el proceso de unión en una creación evolutiva no es incompatible con un Creador tri-uno: «para el teólogo cristiano la presencia de Dios en la creación, la inmanencia divina, está inevitablemente vinculada a la cuestión del Dios que creemos uno en tres personas» (p. 219). En el fondo, late una reformulación de la teología trinitaria que ilumina y orienta un modo diferente de ver el mundo: «Cualquier cosa que evoluciona hacia un estado de ser más elevado lo hace mediante la unión, reflejando el Ser absoluto en el acto absoluto y eterno de la Unión Divina» (p. 234). Tal como Teilhard afirmó, el mandamiento del amor ha dejado de ser una institución puramente moral para convertirse en el principio ontológico de la evolución, de la creación. Las místicas intuiciones teilhardianas impregnan las páginas finales de este trabajo que sugiere para los filósofos y para los teólogos perspectivas insospechadas que no les dejarán, sin duda, indiferentes. Este sugerente ensayo de Schmitz-Moormann ha sido pensado para ser utilizado en grupos por lo que ofrece al final unas pautas muy completas para una autoevaluación o para el debate en el aula o en grupos de reflexión.—L. SEQUEIROS, *Facultad de Teología, Granada*.

*Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* (edited by John Cleary & Gary M. Gurtler, S.J., Leiden-Boston: Brill, 2003). 332 pp.

La fórmula del coloquio en los trabajos científicos quiere ser una aproximación al diálogo. Los que han organizado algún evento semejante conocen la dificultad que encierra, pero al menos procuran y se esfuerzan en llegar a aquel punto donde las inteligencias realmente interactúan entre sí para conseguir la llama que las ilumine en sus divergencias. Resulta

que es muy difícil restablecer después en el texto escrito aquello que a menudo pasa en la comunicación verbal. No obstante, publicar las actas de los textos de las conferencias que inspiraban los diálogos puede resultar también un incentivo para un diálogo nuevo con el alma del lector. Estas reflexiones, no desconocidas para el lector de Platón, pretenden ser sólo una introducción al comentario del libro que nos ocupa, una magnífica muestra del trabajo filosófico sobre filosofía antigua. Los *Proceedings on the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* recogen las actas de los coloquios celebrados durante el año académico 2001-2002. La edición es muy esmerada y agrupa ocho coloquios, ordenados según el orden de celebración y no de manera temática. Algunos son más propiamente diálogo que otros, pero todos ellos permiten al lector contrastar al menos opiniones diversas y pareceres matizados. Seguidamente los comentamos en una sumaria presentación, centrándonos en los principales núcleos temáticos, sobretodo en las interpretaciones sobre el pensamiento platónico y aristotélico.

El primer diálogo se centra en la noción de piedad. Christian Wildberg analiza la tradición griega para acercarse al concepto socrático. Fija su atención en la tragedia griega y ve en Antígona una representación de la piedad, puesto que obedece las leyes no escritas más que las establecidas en su ciudad por Creonte; Medea, en la tragedia de Eurípides, sigue el orden divino de las cosas y pide castigo divino para Jasón. Basándose en estos ejemplos, el autor sugiere que Eurípides utilizó el concepto *hypêresia* para describir la relación de los seres humanos con lo divino, análogamente con la noción socrática de piedad como servicio a los dioses. Desde una perspectiva histórica, en el siglo v, *hypêretês* significaba oficial subordinado. Wildberg intenta aclarar los aspectos nuevos del concepto socrático de piedad *hiperética* como servicio voluntario a los dioses. La persona piadosa sigue sus dioses

del mismo modo que un oficial subordinado sirve a su jefe. Wildberg está de acuerdo con Vlastos en que el concepto socrático fue revolucionario, pero niega que fuera exclusivo de Sócrates, puesto que intelectuales y ciudadanos contemporáneos compartieron la concepción de piedad *hiperética*. Esto implicaría un giro conceptual desde un universo trágico hasta otro benignamente gobernado por dioses racionales. La piedad socrática supone un conocimiento moral del bien y del mal y, particularmente, de aquello que los dioses esperan de los humanos. Sócrates enseña que la función de lo moral no es sólo adquirir un conocimiento moral, sino también actuar de acuerdo con él. Wildberg estudia por qué la noción de piedad *hiperética* fue progresivamente eclipsada. Una serie de cambios filosófico-teológicos trajeron a una conceptualización diferente de la divinidad. Platón obvia la piedad *hiperética* y, en contrapartida, enfatiza la tarea de la asimilación humana a lo divino a través del cultivo de las virtudes racionales; Aristóteles acentúa aún más esta tendencia platónica, y estoicos y epicureos no trataron la noción socrática de piedad *hiperética*. En su respuesta, David Konstan realiza un análisis filosófico del término *hypêretês*. En el *Eutifrón* de Platón encontramos una nueva concepción de piedad *hiperética* expuesta por Sócrates, que podría tener precedentes en la literatura griega temprana si el sentido peyorativo de *hypêretês* como sirviente persistiera en el siglo v. Konstan duda si las acciones de Antígona de enterrar a su hermano pueden ser descritas en términos de piedad *hiperética* tal y como Wildberg adscribe a Sócrates. Medea no actúa para servir a los dioses sino por revancha porque se siente deshonrada. Por tanto, no refleja la noción de piedad *hiperética*, sino la vieja noción homérica ejemplificada en la guerra de Troya por la ofensa de París contra las antiguas leyes de hospitalidad.

El segundo diálogo trata del concepto de vida en Platón. Christine J. Thomas sos-

tiene que Platón fue el primero dentro de la tradición griega en distinguir entre alma y vida en el *Fedón* y el *Timeo*. Para Thomas, alma y vida son diferentes en realidad y definición, aun cuando el alma es condición necesaria de vida. Platón concibió el término vida con una definición unívoca, pero dada la ausencia de tal definición en sus textos, Thomas construye una definición adecuada: la forma de vida es aquello por lo que las cosas vivientes, formadas de cuerpo y alma, están vivas. Dado que esta definición no incluye entidades inmortales que puedan ser vivas sin tener cuerpo, Thomas completa la definición incorporando atributos esenciales propios de las cosas vivientes: ser vivo, pues, es ser una unidad completa y ordenada con actividad de autorregulación. Por lo tanto, esta definición incluye almas con o sin cuerpo, de una parte, y no contradice la noción platónica de alma como condición necesaria de vida, por otra. Según Justin Broackes, belleza y armonía (Platón) determinan la situación de las almas en los cuerpos; el alma es algo fundamentalmente independiente del cuerpo, contrariamente a Aristóteles.

En el coloquio final, David Sedley argumenta que Sócrates es responsable indirecto del nacimiento de las doctrinas platónicas, pese a no exponer ninguna en el *Teeteto*. Platón intenta mostrar la continuidad entre el *elenkhos* socrático negativo y sus propias doctrinas positivas. En apoyo a esto, Sedley hace referencia a otros diálogos platónicos, incluyendo el *Menón* y la *República*, donde hay una suave continuidad entre el aporético Sócrates y el doctrinal que profundiza en verdades platónicas. A pesar de todo, en el *Teeteto*, el aporético Sócrates nunca es dogmático y todo el diálogo finaliza en *aporia*. Sedley intenta demostrar como en el *Teeteto*, Sócrates continuamente dice cosas que parecen pedir una interpretación platónica. Las propias intuiciones filosóficas de Platón tienen orígenes socráticos. Por ejemplo, a través del diálogo socrático, Pla-

tón subraya la diagnosis del pensamiento como diálogo interno; o el tema de llegar a ser como Dios a través de la filosofía. En los primeros diálogos de Platón, el intelecto y los sentidos operan independientemente. En contraste, en el *Teeteto*, el alma es tratada como entidad singular y unificada que conduce todas las operaciones cognitivas, a veces utilizando los sentidos y en otras ocasiones no. Para Sedley, ya en la *República* X, Platón se había dado cuenta de que el alma racional es el sujeto de la percepción, pero en el *Teeteto* reconoce el carácter socrático de esta intuición, puesto que Sócrates había identificado el alma racional como único agente verdadero de todos los actos cognitivos. En su comentario a Sedley, Raphael Woolf plantea ciertas dudas sobre la «tesis de continuidad» entre el Sócrates histórico y el platonismo maduro.

En el cuarto coloquio, Hugh H. Benson formula una versión del problema del *Menón*, con el propósito de discutir el método de hipótesis de Platón dado como solución. Entre los aspectos centrales del platonismo clásico, la teoría de la recolección y el método de hipótesis, Benson prefiere el segundo: el método de hipótesis. Este autor rechaza la opinión de algunos autores según la cual el método de hipótesis fue tratado en segundo lugar por Platón por ser considerado inferior a cualquier otro método dialéctico; para Benson, Platón utilizó preferentemente este método de interrogación en el *Menón* cuando introduce la hipótesis de que la virtud es conocimiento. Según Benson, Sócrates no utiliza la refutación (*elenchus*) para conseguir conocimiento de definiciones sino para comprobar la competencia de su interlocutor. La distinción entre el método de hipótesis y el método de refutación es arriesgada: la refutación como método de comprobación es insostenible. Los interlocutores no son expertos declarados y Sócrates se presenta aprendiendo de ellos poniendo a prueba sus afirmaciones contra proposiciones que él mismo acepta.

Considerando definiciones propuestas, el objetivo de Sócrates es determinar su verdadero valor más que establecer si el interlocutor puede manifestar conocimiento.

En una cierta continuidad de la temática metodológica, en el quinto coloquio se desarrolla la temática aristotélica del uso de la *aporia* y la investigación en metafísica. Vasilis Politis trata la cuestión de por qué Aristóteles debería haber considerado la discusión de problemas (*aporiai*) en la investigación metafísica. Una *aporia* surge cuando encontramos diferentes visiones de una misma pregunta y desde la práctica dialéctica de la discusión. La *aporia* es el objetivo más que meramente un estado subjetivo basado en la ignorancia de una respuesta ya establecida. Politis trata la respuesta de Aristóteles al problema del *Menón* en *Análítica Posterior I*, donde la conciencia de *aporiai* no se menciona como condición para la investigación científica. Aristóteles dice que nuestra capacidad para interrogar depende de algún tipo de conocimiento preexistente, especialmente percepción y experiencia. Para Politis no hay incompatibilidad entre las respuestas de *Análítica Posterior* y las de *Metafísica*, puesto que tratan problemas diferentes: *Análítica Posterior* trata del problema de como empieza la investigación mediante la percepción y la experiencia, para llegar a una posterior investigación intelectual estimulada a través del significado de las palabras; *Metafísica* trata de explicar nuestra capacidad para investigar en metafísica. Pese a que el conocimiento del significado de las palabras es importante para la investigación en general, lo que más cuenta es nuestra capacidad de *aporiai*. Según Politis, Aristóteles intenta descubrir una verdad objetiva en la metafísica, aunque la trate como una ciencia esencialmente aporética. Hay cosas objetivas *aporiai* que son necesarias y suficientes para la investigación metafísica, admitiendo que algunas de ellas encuentran difícil solución. Para Arthur Madigan, la *aporia* es un método familiar en las pre-

guntas de Aristóteles de física y ética. Madigan centra su intervención en la cuestión de la objetividad, que Politis había considerado como preocupación central de Aristóteles en referencia a la metafísica como pregunta aporética sobre ser *qua* ser. Madigan encuentra poca evidencia textual de esta cuestión como preocupación de Aristóteles; en *Metafísica III*, Aristóteles está más interesado en cómo una pregunta aporética sobre el ser, que no es un género, puede producir una ciencia deductiva según el modelo de *Análítica Posterior*.

En el tercer coloquio, Susanne Foster trata el viejo debate entre egoísmo y altruismo dentro del pensamiento aristotélico. No hay incompatibilidad entre virtud e interés personal, puesto que uno promueve la propia felicidad mediante la actuación virtuosa. Aun la más grande amistad, según Aristóteles, es gobernada por un interés personal al ver al amigo como otro yo. Justicia y amistad están motivadas por una consideración moral por el bienestar de los otros. Richard Kraut argumenta que el gobernante —igual que la parte que gobierna el alma— es el único que ejerce *phronesis*, mientras que el buen ciudadano ejerce sólo su opinión como parte del alma que obedece. Foster reconstruye la consideración aristotélica de como los agentes intentan ir más allá de su propio interés o de sus amigos, por tener en cuenta el bienestar de los otros. Así, llega al concepto de *eunoia*, que implica la búsqueda y reconocimiento del otro. Para Lorraine Smith Pangle, la interpretación de Foster siguiendo a Aristóteles no es del todo correcta puesto que hay grandes diferencias entre Aristóteles y el pensamiento filosófico moderno. Por ejemplo, en *Ética Nicomaquea V*, Aristóteles muestra que el agente tiene cuidado del bien de los otros tanto como de sí mismo. La amistad resulta el fundamento necesario para una comunidad. Smith Pangle destaca de la discusión de Foster la nobleza de sacrificar el bien de uno mismo por el del otro, de acuerdo con Aristóteles, como es el caso del soldado dispuesto a morir por

su jefe. Pero en la descripción de Aristóteles no se tiene en cuenta que la verdadera motivación del soldado es el interés propio. Aristóteles revela una contradicción en el alma del soldado dispuesto a morir por el otro, puesto que él está pensando en aquello que es mejor para sí mismo. Finalmente, Aristóteles opta por la superioridad de la vida contemplativa, dónde no se depende del sacrificio.

Valga este comentario como muestra del detalle de las discusiones que pueden encontrarse en esta publicación. Recordemos, finalmente, que el coloquio sexto trata de la filosofía natural de Proclo (con intervenciones de Dmitri Nikukin y Emilie F. Kutash) y el séptimo de los problemas psicológicos en las teorías cristianas y neoplatónicas sobre los grados de la virtud (Charles Brittain y Carlos Steel). Una serie, la de los *Proceedings on the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, que los estudiosos saben que deben tener en cuenta.—JOSEP MONSERRAT MOLAS, *Universitat Ramon Llull, Barcelona*.

BARROSO FERNÁNDEZ, ÓSCAR, *Verdad y acción. Para pensar la praxis desde la inteligencia sentiente zubiriana* (Granada, Editorial Comares, 2002). 184 pp., 21,5 × 13,5 cm.

La filosofía zubiriana está siendo cada vez más conocida y cultivada por un mayor número de entusiastas discípulos del filósofo donostiarra, que no sólo se limitan a repetir su pensamiento sino que le están sacando sus más profundas implicaciones y virtualidades de cara a la comprensión de la realidad y al análisis de nuestro mundo. En esta línea de enraizamiento en el pensamiento zuribiriano y de búsqueda de sus posibilidades más fructíferas se encuentra el presente libro de Óscar Barroso, joven profesor de la Universidad de Granada. El texto, como nos dice el propio autor en las primeras páginas de presentación, es parte de su tesis doctoral *Hombre, verdad y moral en la antropología de X. Zubiri* (2002).

La idea que se suele tener de la filosofía de Zubiri se reduce con demasiada frecuencia a entenderla como un pensamiento elucubratorio que atiende sobre todo a los aspectos teóricos encaminados a describir y fundamentar nuestra idea de la intelección, de la realidad y del fundamento de ambos polos respectivos. Pero cada vez más se están entresacando y haciendo ver más explícitamente los aspectos éticos y prácticos, de la mano de autores como I. Ellacuría, D. Gracia, A. González, J. Conill o J. Corominas, entre otros. El objetivo del libro de Ó. Barroso se encamina precisamente, como indica el subtítulo del mismo, a «pensar la praxis desde la inteligencia sentiente», es decir, a intentar ver el aspecto o dimensión de praxis que se halla inherente en el ejercicio de inteligir sentientemente la realidad, con todas las consecuencias que eso lleva consigo. En la medida en que el hombre busca la verdad, como adecuación entre intelección y realidad, es importante no entender la verdad, en cualquiera de las tres dimensiones, como un momento únicamente teórico sino también en sus dimensiones prácticas. Para entender esto es fundamental advertir la relación que el hombre tiene con la verdad y el lugar que ocupa en su praxis. El hombre no puede limitarse a aprehender la realidad, en sus tres momentos de aprehensión primordial, logos y razón, sino que apoyado en la realidad tiene que hacer su vida, apropiándose de las diversas posibilidades que la realidad le presenta. Por tanto, «la realidad y su verdad son componentes radicales de toda praxis humana, ya que toda acción humana las envuelve» (p. 16). Así, pues, el objetivo de la investigación de Barroso se ha centrado en mostrar las conexiones que se dan en la filosofía de Zubiri entre la verdad y el hombre, haciendo ver en qué medida la verdad constituye una dimensión esencial de la realidad humana y de su esfuerzo por realizarse.

Este objetivo central lo va desarrollando el autor a través de cuatro momentos,