

para resultar atractivo e incluso admirable. Es de los que pueden permitirse el lujo de decir la verdad —su verdad, si se quiere—, sin escamotear la noticia de fracasos, renunciaciones, desfallecimientos. La historia de la emigración a América y el subsiguiente rechazo de la cátedra ofertada por la Universidad hebrea de Jerusalén puede ser decepcionante para los que prefieran el género hagiográfico al biográfico. A primera vista señala el paso de una juventud heroica a una madurez burguesa. Pero las mejores heroicidades no son las que sirven para un guión de cómic. Por ejemplo, Jonas cuenta que se integró en la Hagana (ejército judío clandestino de autodefensa) sin llegar a entrar nunca en combate, pero mucho más que los tiros que pudiera haber llegado a disparar valieron las interminables noches de miedo, soledad e insomnio que tuvo que pasar de vigilancia en desperdigadas colonias rurales de Judea. Del mismo modo, para un hebreo que pasó a pie de trinchera la Segunda Guerra Mundial y la gesta fundacional del estado de Israel, lo fácil hasta cierto punto hubiera sido contagiarse de épica hasta el final de sus días. Convertirse en alguien que vela por mujer e hijos, en ciudadano de una época antes que de un país; decidir que, una vez entregados los años mozos a su pueblo y nación, se debe en adelante a las obligaciones que le alcanzan por su escueta humanidad, parece por lo menos defendible e incluso preferible.

La mejor lección que imparte Jonas, como hombre y como filósofo, es su sensibilidad a los matices. La vida no es un tajante claro-oscuro. Debemos aprender a navegar por toda la gama de tonos intermedios que dominan la existencia, y hay un modo de hacerlo que no es mediocre, ni gris, ni equivale a tibieza y sincretismo. En el pasaje quizá más memorable de todo el libro, Jonas, que ha vivido en primera persona toda la problemática del desarraigo espiritual del hombre contemporáneo, se enfrenta a la pregunta más radical formulada por alguien que le acaba de pre-

sentar su amiga Hannah Arendt: «¿Cree usted en Dios»? Tan directamente nadie me lo había planteado, ¡y una persona casi desconocida! Primero la miré algo desconcertado, pero entonces lo medité y dije —para mi propia sorpresa—: “¡Sí!”. Hannah se estremeció, todavía recuerdo que casi me miró espantada. “¿De verdad?”. Y contesté: “Sí. En definitiva, sí. Más allá de lo que eso pueda significar, creo que la respuesta *sí* se ajusta más a la verdad que un *no*”. Poco después, a solas con Hannah, volvimos a hablar de Dios, y ella me dijo: “Nunca he dudado de la existencia de un Dios personal”. A lo que dije: “Pero Hannah, ¡nunca lo hubiera imaginado! Y ahora sí que no entiendo por qué te quedaste tan extrañada la otra noche”. Y ella contestó: “Estaba conmovida por el hecho de escucharlo de tus labios, pues jamás lo habría creído”. De manera que ambos nos habíamos sorprendido mutuamente con aquella confesión» (p. 370). Nada sorprende más que la verdad, es decir, que el coraje de ser sincero y asumir, con los ojos bien abiertos y tras la agonía de una deliberación que ha agotado por completo las fuerzas de la razón, los riesgos de una decisión en la que de algún modo queda comprometida toda la existencia. La vida y obra de Jonas es una muestra sobresaliente de ese tipo de coraje, lo cual constituye una aportación nada despreciable para los tiempos que corren—JUAN ARANA.

BALANSARD, ANNE, «*Technè*» dans les «*Dialogues*» de Platon: l’empreinte de la *sophistique* (Sankt Augustin, Academia Verlag, 2001. International Plato Studies; vol. 14). 430 pp., ISBN: 3-89665-154-4.

Quizá lo más significativo de esta obra de Anne Balansard —tesis doctoral de la autora dirigida por la helenista S. Saïd y defendida en diciembre de 1997 en la Universidad de Paris X-Nanterre— sea el haber sabido encontrar un lugar de confluencia entre un marcado método e interés filoló-

gico y la sincera pretensión de generar debate en el seno de los estudios platónicos actuales, sorteando las dificultades con que se ve enfrentado este diálogo con una admirable honradez en la exposición de los *Diálogos* platónicos analizados y en la presentación de las conclusiones de semejante trabajo. El hilo conductor de la obra es aislado por L. Brisson en el *Prefacio* de la misma y no es otro que el enfrentamiento de Balansard con estudiosos ya clásicos del pensamiento platónico —y griego en general— como T. Irwin y J.-P. Vernant en punto al auténtico sentido encerrado bajo el término «*téchne*», tradicionalmente entendido como una fuerza productiva de la que habrían de esperarse efectos tangibles, lo que no hace sino ocultar el origen tanto *dialógico* como *dialéctico* de semejante vocablo, traído a colación por Platón —y por el «personaje» de Sócrates en los *Diálogos* pertinentes— con la intención de refutar al interlocutor, más que en aras de una definición autónoma de la «*téchne*». Preceden al trabajo unas observaciones metodológicas acerca del criterio elegido para citar los *Diálogos* platónicos —el de E. Des Places¹—, acerca de los *Diálogos* considerados auténticos por la autora, junto con una cronología de referencia, a saber, la establecida por G. Vlastos a partir de la de L. Branwood², aunque queremos dejar constancia por su interés de la propuesta cronológica de la que es responsable la propia Balansard, que atiende al *orden de disposición* de los *Diálogos* —concediendo mayor importancia al contexto dramático— y lanza la hipótesis de que el *Parménides* encabece la lista y el *Fedón* le ponga fin. Encontramos al final de la obra una abundante bibliografía, donde al lado de la cita editorial de obras fuente y las traducciones francesas consideradas más convenientes se recogen tra-

bajos —sin duda significativos y pertinentes— acerca del léxico, la lengua y el estilo de Platón y manuales lingüísticos sobre griego clásico; acerca de la cronología de la obra platónica; monografías generales sobre el pensamiento platónico y específicas dedicadas al estudio de alguno de los *Diálogos*; estudios dedicados a la «*téchne*» y a otras cuestiones particulares relevantes para la investigación propuesta; estudios filosóficos generales y estudios sobre el debate de Sócrates con la sofística y, por último, estudios históricos en condiciones de ilustrar el orden social concernido por esta investigación filológica-filosófica.

Balansard toma como punto de partida la perspectiva histórica de estudio de la «*téchne*», con arreglo a la cual autores como Vernant³ llegan a enunciar una «teoría general de la actividad demiúrgica» tomando prestado, sin embargo, el vocabulario necesario de Aristóteles —como la teoría de las cuatro causas—, pero no de Platón, sin advertir en esta exigencia que quizás la razón estribe en que el término tuviera en Platón otros matices y connotaciones. Este disenso de Balansard con el modo habitual de enfrentarse a la «*téchne*» platónica —cuya peculiaridad sin modelo localizable en nuestros días aconseja abandonar la tarea de traducción del término griego a lenguas modernas— es tan sólo el comienzo de la crítica de la elección del paradigma técnico para exponer la ética socrática, así como de la crítica de una demasiado rápida identificación entre «*téchne*» y «*epistémé*» y del presunto acabamiento de la actividad técnica en un producto [«*ergon*»], sin olvidar que Platón habría llegado a considerar como «*technai*» actividades tan poseídas por lo divino y su revelación como la poesía y la mántica. Con el propósito de aventurarse en la refutación de estas tesis tan asentadas entre los estudiosos de Platón, Balansard postula la validez del método filológico —de manera que se recupere

¹ *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, Paris, Les Belles-Lettres, 1964, 2.

² *Socrate, Ironie et philosophie morale*, Paris, Aubier, 1994, pp. 71-72.

³ *Mythe et Pensée chez les Grecs*, Paris, La Découverte, 1988.

la geografía del término más allá de limitaciones histórico-filosóficas— con vistas a la consolidación de novedosas hipótesis sobre el concepto de «*téchne*», entre las que no carece de importancia el recordatorio —cuyo contenido quizá haya caído tanto en el olvido que pueda tener *ya* carácter de auténtico «descubrimiento»— del origen sofista del término, ante el que tanto Sócrates cuanto Platón han de recurrir a útiles discursivos capaces de neutralizarlo. Así pues, la dimensión filológica de este estudio sobre la «*téchne*» pone de manifiesto antes que nada que la *familia léxica* no define el *campo* de este término, tal y como indica el sustantivo «*démiurgos*», no localizable por la primera, pero comprometido en el segundo, en el que se establecen relaciones de hiponimi —relaciones de verticalidad—, así como se forman las llamadas unidades etimológicas —relaciones de horizontalidad— entre la clase de nombres de persona que designan una *actividad*, la clase de adjetivos en «*-ikós*» formados sobre la misma raíz —destinados a nombrar al *agente*—, la clase de verbos formados sobre la misma raíz generalmente terminados en «*-éúein*», que indican una *acción* y la clase de nombres de cosas formadas sobre la misma raíz, con terminación en «*-sis*» y en «*-ía*», de suerte que esta última —la clase del *objeto de la acción*— es añadida por Balansard al esquema clásico de J. Lyons⁴. De estos ensayos filológicos la autora da cumplida noticia en tres anexos, que giran en torno a la hiponimia y las divisiones dicotómicas en *El sofista* y *El político*, en torno a la clasificación de los nombres de actividad y de agente en los *Diálogos* y, por último, acerca de la distribución de las ocurrencias de «*téchne*» y «*démiurgos*» en el corpus de los diálogos auténticos. Este estudio confirma el influjo de la sofística en la plasmación del vocabulario de la «*téchne*» en el que aquella corriente guardaba expectativas vitales para su propio programa de

dominio de la ciudadanía, influjo especialmente notable en la prodigalidad con que aparece el sufijo «*-ikós*», de valor clasificatorio, a partir del siglo v a.C.

Una vez establecidas las coordenadas del campo lexical que apuntan al carácter postplatónico —y posterior también al griego culto y popular del siglo v a.C.— de la lectura de la «*téchne*» como fuerza productiva —la *productive Craft* de que habla Brisson en su *Prefacio*—, la autora procede al abordaje crítico de la definición del vocablo en cuestión entregada por el diccionario de A. Lalandes: «“*téchne*” es el “conjunto de procedimientos bien definidos y transmisibles, destinados a producir ciertos resultados juzgados útiles”». En primer lugar se somete a prueba la segunda parte del *definiens* —«destinados a producir ciertos resultados juzgados útiles»—, pues, pese a la frecuencia de la asociación entre lo técnico y su efecto productivo —en estudiosos que van desde J. Gould y T. Irwin a R. Kent-Sprague y G. Cambiano, aunque con diversos matices en cada uno de ellos—, «*technai*» como el cálculo matemático y la música no producen objetos, sino que descubren figuras y leyes. Un primer aspecto de la crítica ilumina que el «*ergon*» traducido como producto no enuncia la esencia de la «*téchne*», sino que tan sólo alude al beneficio extraído de ella, cuestión que no coincide del todo con la más esencial del objeto de una actividad —como, por ejemplo, la retórica, cuyo objeto es la persuasión; o la medicina, cuyo objeto es la salud—, que en el caso de la política —tal y como se trasluce desde *El político*— sería una acción y una tarea, a saber, la de saber componer la trama y la urdimbre de la ciudadanía. El segundo aspecto subrayado concierne a la noción de «*démiurgos*», habitual en el *Timeo*, cuyas ocurrencias en diversos *Diálogos* confirman su función productiva en el seno de la Ciudad y la vinculan a actividades relacionadas con un tipo específico de «*téchne*», a saber, con la «*téchne poietiké*», a pesar de lo cual el sofista, que también se denomi-

⁴ *Structural Semantics. An Analysis of Part of the Vocabulary of Plato*, Oxford, Basil Blackwell, 1972.

na portador y maestro de una «*téchne*», no por ello se considera un «*démiurgos*», sobre el que recae un desdén aristocrático que paradójicamente habita en la democracia ateniense y del que dan noticia Aristóteles y Plutarco. Es éste un hecho que parece denunciar la manipulación del término por obra de la sofística, del que se destierran todas las actividades que no puedan formar parte de la *paideía* del hombre libre, de manera que —como en el mito de Protágoras en el diálogo homónimo— haya que distinguir entre «*demiurgiké téchne*» y «*politiké téchne*», donde esta última vendría a ser la «*téchne*» propiamente dicha, condición de posibilidad del resto de «*technai*».

La labor crítica de Balansard se hace cargo, en segundo lugar, de la primera parte de *definiens* —donde la «*téchne*» resulta definida como «conjunto de procedimientos bien definidos y transmisibles»—, propósito que obliga a sopesar desde la estructura del campo lexical de «*téchne*», «*démiurgos*» y «*epitásthai*» —volviendo, pues, a Lyons— *lo que se dice en la lengua* acerca de la equivalencia entre «*téchne*» y «*epistéme*». Este análisis parece declarar que el campo constituido por «*téchne*» y «*epitásthai*» es en realidad un sub-conjunto del formado por «*epistéme*» y «*eidenai*», de suerte que el paralelo anterior quedaría confirmado, si bien corregido por la hiponimia. Mas *lo que se dice a propósito de la lengua* interviene modificando notablemente este resultado, pues —como es bien sabido— la «*epistéme*» propiamente dicha, a saber, la dialéctica, se separa cuidadosamente de los diferentes niveles representados por las «*technai*» —separación llevada a cabo en el libro VII de *La república*—, hecho que nos aleja de la sencilla ecuación anterior. Más allá de las dificultades planteadas por este primer ensayo de sinonimia, la autora procede a atacar las bases de la extendida oposición entre «*téchne*» y «*theia moira*» o *favor divino*, a la que se une la *mántica*, pues, pese a la identificación

—en *Ión* o en el *Fedro*— de la inspiración divina como única razón de ser de la poesía, esta actividad mimética es puesta en relación en el mismo *Ión*, en tanto que conjunto unificado de habilidades, con el resto de las «*technai*». El último estadio en esta crítica de sinonimias y antonimias se dirige a la presunta oposición entre «*téchne*» y «*empeiria*», entendidas como el método que permite dar razón de una acción y el saber ponerlo en práctica, en definitiva, como conocimiento abstracto y práctica ignorante, cuyo ejemplo más clarificador se encuentra en el *Fedro*, donde Sócrates distingue entre la medicina y la retórica empíricas y su correspondiente versión técnica. Sin embargo, un diálogo como *El político* aporta una mirada un tanto distinta acerca de la «*téchne*» detentada por el gobernante, en la medida en que ésta se convierte en símbolo de la intuición renovada acerca de la legislación más apropiada en cada momento y en la medida en que ninguna ley escrita puede imponerse ante la palabra del que sabe de la *pólis*. Asimismo, los *Diálogos* no niegan que la memoria de los fenómenos a que parece abocada la «*empeiria*» pueda desembocar en el hallazgo de una ley —recordando la exposición aristotélica de los grados por los que accedemos al saber en el libro A de la *Metafísica*—, lo que podría convertir a la retórica en un claro «empirismo». Por ello, quizá la oposición entre «*téchne*» y «*empeiria*» proyectada por diálogos como el *Filebo* responda —y en ello reside el nervio doctrinal de la tesis que reseñamos— a un contexto determinado, como es la polémica con la retórica, pero no a una reflexión autónoma acerca de la «*téchne*», ausente en Platón.

Este marco semántico constituye el preámbulo para el enfrentamiento de Balansard con la nutrida bibliografía —encabezada por Irwin— que ve en la «*téchne*» el modelo ideado por Sócrates para definir la «*areté*», considerada esta última como instrumento humano para alcanzar la felicidad —argumento esgri-

mido por la interpretación utilitarista de la ética socrática, cuyo corolario sería el rechazo platónico de dicho planteamiento—. Esta lectura olvidaría, en primer término, el carácter decisivo de lo humorístico [*tò geloion*] en punto al avance de los argumentos de Sócrates tanto en la *Apología* como en el *Cármides* y en el *Parménides*, donde la ignorancia de los artesanos, los prejuicios aristocráticos de Críticas y el temor juvenil de Sócrates a caer en ridículo ante los demás se convierten en índices de una ironía que no está ausente del tratamiento que —a juicio de Balansard— recibe la «*téchne*» en Platón. Por otra parte, tampoco juzga correctamente tal lectura la habilidad socrática —en el *Gorgias*, por ejemplo— para describir como «*téchne*» una práctica distinta de la retórica —negando, por tanto, los presuntos derechos de los sofistas sobre esta actividad, a la que se priva de su eficacia política al arrebatarle el nombre—, esto es, la interpretación que parte de Irwin ignoraría el ejercicio del *elenchos*, escindiendo las afirmaciones de Sócrates de su proceso de constitución. Balansard recoge —decisión generalmente adoptada a lo largo de toda la obra— un buen número de pasajes platónicos, en griego original y en su traducción francesa, que respaldan la hipótesis según la cual los *Diálogos* nunca habrían reparado en la «*téchne*» y su alcance político o el abordaje de la misma habría sido sin duda distinto del efectivamente real en caso de que sofistas como Protágoras nunca hubieran sostenido que la «*areté*» era el objeto de la «*téchne*» que poseían, dotando a semejante tesis de un carácter anti-aristocrático y más bien tan demócrata como popular, de suerte que el sofista habría decidido hacer partícipe al gran público de las condiciones de acceso al poder, poniendo una formación adecuada al brillo en la vida pública al alcance de cualquiera —de cualquier natural, de cualquier carácter— bajo la condición de unos emolumentos previamente pactados.

Emprendiendo este camino, la autora rechaza la propuesta de lectura de los primeros diálogos platónicos como crítica de la ética socrática, para ver más bien en ellos los pasos que Sócrates sigue en su refutación de las espurias pretensiones políticas de los sofistas. Pues, tras la tramoya sofista se halla un programa destinado a revestir de una bella apariencia a las pasiones e inclinaciones más irracionales del hombre, mediante el recurso al poder tan inaprensible como eficaz de la persuasión. De manera que la conclusión extraída por Balansard del diferendo Sócrates-sofística podría remitir a una ilusión de apología de la democracia por parte de los sofistas, que en realidad guardan bajo llave la bestia polifacética del tirano, e igualmente a la confirmación platónica de la democracia —a cuyas leyes Sócrates siempre obedece— como aquel espacio político que, sin bien no parece —en su encumbramiento de la medianía— destinado a grandes gestas, en compensación permite llevar a cabo la actividad en que consiste la filosofía, a pesar de que —pequeño detalle que no parece impresionar demasiado a la autora— acabe por condenarla. Si la obra de Balansard abría sus páginas aludiendo a un anterior trabajo de la autora sobre el *Timeo* debido a su papel preparatorio de esta investigación dedicada al sentido de la «*téchne*» en Platón, se vuelve a este diálogo —en el que creemos que la autora encuentra muy acertadamente la ejecución del trabajo planteado en el *Fedón* en punto a la insatisfactoria respuesta dada por Anaxágoras a la cuestión del orden del mundo— en las páginas finales de esta obra, donde textos como la exposición de la génesis del cosmos y del hombre, en su doble respecto de Inteligencia y Necesidad, de razón y pasiones, son el mejor botón de muestra del interés de Platón por desmontar la falsa oposición —tan difundida por los sofistas— entre «*phúsis*» y «*nomos*» o «*phúsis*» y «*téchne*». No en vano, el camino sofista desemboca en la reducción de las tareas

de la «*téchne*», entre las que la más significativa es la política, a mera convención y consenso, postura que —como bien plantea el Ateniense en el libro X de *Las leyes*—, al desprenderse de todo respeto hacia los principios responsables de que la naturaleza sea como es —por ello el Demiurgo del *Timeo*, que es al Mundo lo que el político es a la Ciudad, representa una «*phúsis*» inteligente y técnica—, deja a la Ciudad en manos de un ateísmo que determina lo que en ella deba hacerse basándose en los intereses del más fuerte por más persuasivo. Platón encontraría, pues, otro camino distinto del protagórico para confirmar la disposición natural a la política, a saber, demostrando con ayuda de la hipótesis del Demiurgo divino o de la anterioridad esencial del alma sobre el cuerpo que la naturaleza es ya en sí misma técnica. Por tanto, si la «*téchne*» política —empleando un vocabulario más cercano a *El sofista* y *El político*— ha de ser la imagen de una «*téchne*» divina, la «*téchne*» de los sofistas no sería más que la imagen o copia falsa de aquélla.

Hay sin duda motivos para elogiar el interés depositado por Anne Balansard a lo largo de este estudio en —más allá de las diversas metodologías aplicadas en un trabajo de investigación de índole filológica y uno de índole filosófica— llevar a cabo una investigación mixta que aporte alguna novedad a ambos sectores académicos. Sin embargo, quizás el difícil ritmo de lectura de lo que suele entenderse por una tesis lleve a pensar que de una segunda vuelta sobre el mismo trabajo podrían esperarse varios beneficios, derivados, para empezar, del aligeramiento del peso de las citas y traducciones de Platón —se consigna un útil índice de los pasajes platónicos citados en las páginas finales del libro—, que sin duda aclaran y respaldan las tesis de la autora, pero también frenan innecesariamente el encadenamiento de los argumentos. En algunas ocasiones son las citas platónicas precisamente las que enfocan un más que probable punto flaco del estudio, a saber,

que a poco que se profundice en los textos resulta sin duda tan difícil como arriesgado alejar de las intenciones explícitas del pensamiento platónico el hacerse cargo de lo que quiera decir cabalmente un término como el de *téchne*, que en griego clásico remite a lo que sabemos de las cosas y a lo que sabemos hacer con ellas.—NURIA SÁNCHEZ MADRID.

MUÑOZ GARCÍA, JUAN JOSÉ, *Cine y misterio humano* (Madrid, Ediciones Rialp, 2003). 287 pp., 20 × 13,5 cm.

Este ensayo se abre con una frase de Julián Marías: «La gran potencia educadora de nuestro tiempo es, sin duda, el cine». Es la línea directriz de este trabajo, dirigido sobre todo a educadores, que pretende hacer una reflexión antropológica desde el análisis de un gran número de películas (unas 130, según el índice final). Desde la óptica filosófica de pensadores como Alfonso López Quintás, Zubiri, Goleman, Jacinto Choza y el ya citado Julián Marías, el autor construye un discurso de fácil lectura que aborda de un modo sistemático distintos aspectos de la misteriosa condición humana tal como la han ido presentado diversas películas cinematográficas. Tras una introducción sobre la persona y el valor antropológico de la literatura que ponen el marco conceptual, aborda la crítica de algunas películas al reduccionismo biológico y el peligro de la intervención humana en la naturaleza (como en *Parque Jurásico*), la posibilidad técnica de máquinas humanas (con pensamiento y sentimientos, como en *Blade Runner*), la posibilidad humana de alcanzar la verdad (*Matrix*), los instintos y el placer (como en *Ciudadano Kane*), el laberinto de los sentimientos y la racionalidad (como en *Sentido y sensibilidad*), el derecho a la intimidad (como en *El show de Truman*), los derechos humanos (como en *Solas*), el sentido del dolor (*Tierras de Penumbra*). Los educadores y los jóvenes encontrarán claves muy expresivas para