

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.

Para el autor del artículo, Aristóteles en «Metafísica Z» llega a conclusiones que determinan el proceso intelectual para el logro de la forma substancial, a través del análisis de la primera materia, los hechos y el conocimiento; tres supuestos que se integran a través de la forma universal y de la forma substancial.—E. T. G.

KERN (Walter): *Aristoteles in Hegels Philosophiegeschichte: Eine Antinomie*, en «Scholastik», XXXII, III, 1957 (págs. 321-345).

La literatura sobre Hegel ha subrayado en general la influencia de la filosofía aristotélica en Hegel. Recordemos el libro clásico de Guillermo Purpus *Die Dialectik des sinnlichen Gewissheit bei Hegel*, aparecida en Nürnberg en 1905, o libros más recientes como el famoso ensayo de N. Hartmann, *Aristoteles und Hegel. Beitrage zur Philosophie des Deutschen Idealismus*.

La conexión se fundamenta sobre todo en el supuesto hegeliano de la identidad de lo racional con lo real, equivalente en cierto modo a la conexión ontológica que Aristóteles establece entre la lógica y el ser, y la idea de dinamicidad que tanto en uno como en otro filósofo tiende a expresar la realidad como proceso. No obstante, el autor de este artículo subraya una cierta antinomia construída sobre el hecho de que en la historiografía filosófica de Hegel, que equivale a una filosofía de la historia, y por consiguiente, dentro de su sistema, es filosofía, el lugar de Aristóteles no es el mismo que el que en el orden meramente lógico y analítico Hegel le concede. En términos generales, el autor ve en la filosofía de la historia hegeliana a Aristóteles como el creador del sistema, lo que le diferencia fundamentalmente de sus precursores, ya que en Hegel la voz sistema tiene una especial importancia filosófica. No obstante, el propio Hegel habla en otros casos de la síntesis alejandrina y le valora desde esta síntesis según un punto de vista que no es exactamente el mismo.

El Aristóteles que Hegel interpreta y que presiona sobre su propio pensamiento no es el Aristóteles que describe como testimonio máximo de un momen-

to del despliegue universal, en su *Historia de la Filosofía*. Hegel acaba por incorporarse a Aristóteles a su propio sistema y resulta muy difícil precisar en qué medida las citas de Aristóteles no implican una hegelianización. Es incuestionable que los conceptos de pensamiento puro y de naturaleza tienen un valor distinto en el ámbito de la filosofía griega que el que Hegel les concede. En todo caso, el filósofo no fué consciente de la antinomia. Esto significa que su recreación desde Aristóteles estaba exigida por las condiciones de su propio sistema. Sin embargo, es hecho cierto que en la medida en que la historia de la filosofía puede asimilar comparativamente situación y puntos de vista, Hegel aparece como un realizador filosófico de ideas aristotélicas.—E. T. G.

LINDBECK (George): *Philosophy and Existenz in Early Christianity*, en «The Review of Metaphysics», X, 3, 1957 (págs. 428-440).

El estudio de la función social y cultural de la filosofía en el cristianismo primitivo ha encontrado últimamente dos expositores de altura en Henry Austyn, Wolfson y Rudolf Bultmann. La comparación de estos dos libros y sus conclusiones constituyen el contenido del artículo de Lindbeck. Bultmann no titula su libro *Primitive Christianity in its Historical setting*, le da un título que tiene más fuerza y mayor concreción en el original alemán, *Das Urchristentum im Rahamen der Antigen Religionen*. La edición alemana es de 1951 y la americana, a la que el autor de este artículo se refiere, de 1956. Wolfson titula su libro *The phylosophy of the Church Fathers*. El primero de estos autores cree que la religión cristiana en los tiempos primeros tenía un marcado matiz existencial y la interpreta como una nueva comprensión de la existencia humana, en tanto que el segundo cree que se trata de una versión cristiana de la filosofía griega. Son por consiguiente dos libros sobre el mismo tema interpretándolo de manera distinta.

Para Bultmann la religión actuó como un vínculo para reinstaurar al hombre en la existencia. Lo que podríamos llamar la intuición de lo existente e incluso el gusto vital por el mundo y sus dones, estaban sumamente delimitados