

KOSTER, W. J. W.: *Le Mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéens. Étude critique sur les relations intellectuelles entre Platon et l'Orient*. E. J. Brill, Leiden, 1951.

El tema de las relaciones entre Platón y el Oriente ha adquirido cierta importancia en los últimos veinticinco años. En 1923, Werner Jaeger publica su *Aristóteles*, y en él se trata ya, aunque incidentalmente, de la debatida cuestión; pero es en este mismo año, y en el *Archiv für Religionswissenschaft*, cuando Kerényi escribe un artículo con el tendencioso título de «Astrología platónica». Estos primeros conatos adquieren un desarrollo sistemático en la conferencia pronunciada por Reitzenstein bajo el título de «Plato und Zarathustra» (*Vorträge der Bibliothek, Warburg, 1924-1925*; Leipzig y Berlín, 1927) y en el trabajo aparecido en uno de los *Boletines* de la Academia Real de Bélgica, «Platon, Eudoxe de Cnide et l'Orient», firmado por J. Bidez.

La tesis sostenida por estos orientalistas —a los que hay que añadir los nombres de Geffcken y Cumont— subraya el hecho de que Platón no estudió incidentalmente, sino de una manera profunda e intensiva, las doctrinas de los pensadores babilonios e iraníes, de los que además se apropió algunas de sus ideas fundamentales. Por tanto, esta interpretación de la filosofía de Platón estima que el creador de la Academia, lejos de ser uno de los pilares básicos y fundacionales del pensamiento occidental, representa solamente el introductor en Europa de las doctrinas originales del Oriente.

Koster, en el estudio que comentamos, se muestra contrario a la tesis de los orientalistas. Es preciso distinguir —advierte— dos géneros de influencias. Hay una influencia en la que determinada civilización extraña se introduce en un pueblo, de modo que lo importado llega a fusionarse perfectamente con el elemento nacional. El segundo tipo de influencia recae sobre un individuo: este individuo, en un momento concreto, adopta voluntariamente elementos pertenecientes a una civilización extranjera. Pues bien, si nos referimos al primer tipo señalado es entonces, y solamente entonces, cuando podemos decir que Platón recibió y adoptó influencias orientales. Respecto al segundo modo, en cambio, concluye Koster, afirmar que Platón es un repetidor de las ideas de Oriente es tan arbitrario como decir, por ejemplo, que Van Gogh está influenciado por la cultura de los incas porque él haya podido pintar patatas, esos tubérculos llegados de América del Sur.

Más que el resultado de la polémica en sí interesa destacar lo que en ella hay de infecundo. Si seguimos el hilo de la discusión diremos, en efecto, que Koster lleva razón. (Se sitúan en la misma línea del libro de Koster: Dodds, «Plato and the Irrational», en *Journal of Hellenic Studies*, 45, 1945, y Julia Kerschensteiner, con su importante libro *Platon und der Orient*, Stuttgart, 1945.) Pero la razón de Koster es una razón aparente, o por lo menos alcanzada en una vía inadecuada. Nada más arbitrario que el tema de las influencias. Ni

nada más manifiestamente legado del positivismo. Frente a tales resabios decimonónicos la labor del científico —llámese filólogo, historiador o jurista— no consiste en mantener el diálogo y el fuego de la discusión, sino precisamente en todo lo contrario; lo que no significa en modo alguno una deserción del problema. La actitud problemática continúa, pero con una tematización distinta. En este caso, en lugar de hablar de «influencias», el comentarista tiene que penetrar un poco más hondo, advirtiendo dos cosas: primero, que cada uno de los elementos integrantes de un *mundo* posee un sentido propio, justamente «como integrante» de ese mundo; segundo, y como consecuencia, que tales elementos, al pasar a un mundo diferente, cambian aquel *sentido originario* que adquirirían en el primero. Lo que nos llevaría, en último término, a plantear el problema como «homología», desde una actitud previa diferente, que es la correcta.

MANUEL JIMÉNEZ DE PARGA

GILSON, Etienne: *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales. Études de Philosophie médiévale*, XLII. Librairie Vrin, París, 1952; 700 págs.

El problema de Duns Escoto es la clave de otro problema aún más arduo: el de la filosofía cristiana. Si corta fué la vida de Santo Tomás de Aquino aún más reducida fué la de Duns Escoto (1266-1308); por lo poco que sabemos podemos deducir que su labor filosófica duró exactamente seis años, pero en estos seis años Escoto realizó un trabajo de gigantes. Para comprender el sentido de su pensamiento habría que recordar el ambiente de Oxford y París entre 1223 y 1325, y habría también que investigar la influencia de sus dos maestros Guillermo de Ware y el español Gonzalo de Balboa (lo que está por realizar), y acaso así nos explicaríamos la extraordinaria influencia sobre Escoto del pensamiento de Avicena, tan formidable que Mauricio de Hibernia, al citar las autoridades de Escoto, dice que en filosofía la primera fué la de Avicena, incluso por encima del propio Aristóteles. Junto con este avicenismo profundo, el segundo carácter que se advierte en Escoto es su fuerza dialéctica, mucho más apasionada que la de Santo Tomás, y su rigor terminológico, y, sin embargo, sería un poco prematuro afirmar que esto es debido a la coherencia de un supuesto «sistema» escotista. Escoto es un teólogo, y si hay o no una filosofía escotista escondida dentro de su teología será en tanto que la teología como ciencia presuponga una filosofía. Indudablemente Escoto utiliza el lenguaje aristotélico, pero porque éste era el lenguaje que se había impuesto en la teología del siglo XIII y nada más (cap. X, págs. 625-628).

Como buen teólogo Escoto arranca de Dios, y el concepto de ser que maneja es aquel que conviene a la divinidad; un concepto de ser lleno de platonismo, por tanto, aferrado a la esencia, y cuya dife-