precisa de estar al tanto del difícil camino que recorre la ciencia económica y del no menos azaroso, pero promisorio, futuro que le espera.

RODOLFO DE LA TORRE

M.I. Finley (ed.), *El legado de Grecia. Una nueva valoración*, Crítica-Grijalbo, Barcelona 1983, 486 pp. (ISBN 84-7423-216-3)

Desde el prefacio, Moses I. Finley —compilador de esta nueva valoración del legado de Grecia— nos advierte que no sólo se intenta ahora modernizar la información del primer legado compilado por Richard Livingstone en 1921, sino también analizar el significado de la cultura griega en la historia de la cultura europea. El énfasis del primer legado, en efecto, terminó por ser un notorio esfuerzo en describir y explicar los diferentes campos de la cultura griega, pero sin atender precisamente al legado, con lo que la obra cumplía su propósito a medias.

Ya en la introducción, del mismo Finley, se nos ofrecen los elementos para una definición del término: el legado es una forma de difusión de ideas e instituciones, más en el tiempo que en el espacio, que no opera de manera mecánica sino selectiva; esto supone que no sólo hay legado positivo sino también rechazo, legado negativo, y hay adaptaciones, modificaciones y distorsiones interminables (p. 31). Además, el legado es una cuestión de cultura superior sin que ésta deba entenderse como reservada a una minoría social, al menos no en el caso del pueblo griego, pues “un gran porcentaje de la población griega estaba de uno u otro modo en contacto directo con las principales facetas de la alta cultura, fuera cual fuese el nivel de su apreciación” (p.29). A partir de esta noción y para los propósitos de esta nueva valoración, el legado transmitido y sus creadores, según Finley, queda monopolizado por los griegos de las épocas primitiva (hasta ca. 500 a. de C.) y clásica (hasta Alejandro). Afirmación que se refuerza con una cita de E. Dodds, tomada de su libro *Los griegos y lo irracional*, en la cual se sostiene la conocida tesis de la paulatina decadencia intelectual de la civilización griega desde la muerte de Alejandro. Afortunadamente, esta visión decadentista, muy cuestionable, no será el *leit-motiv* de algunos autores de esta compilación, que encuentran en la época helenística y grecorromana, al menos, un cambio de dirección no falto de creatividad.

Esta compilación, que conserva el esquema de la primera, reúne colaboraciones de catorce destacados helenistas, algunos de ellos conocidos para los lectores de habla hispana como A.M. Armstrong, el ya citado M.I. Finley y H.I. Marrou. La presentación de los temas aparece en el orden siguiente: *Política y teoría política*, por M.I. Finley, R.I. Winton y P. Garnsey; *Homero y*

la *épica*, por K. W. Gransden; *Poesía lírica*, por A. M. Davies; *Teatro*, por T. G. Rosenmeyer; *Historia y biografía*, por Arnaldo Momigliano; *Educación y retórica*, por H. I. Marrou; *Filosofía*, por Bernard Williams; *Ciencia y matemáticas*, por G. E. Lloyd; *Mitos*, por S. G. Pembroke; *La cultura griega y los judíos*, por A. Momigliano; *La filosofía griega y el cristianismo*, por A. H. Armstrong; *Arquitectura y planificación urbana*, por Peter Kidson; *Las artes figurativas*, por P. Kidson; y *El legado griego*, por R. R. Bolgar. Por razones de espacio, seleccionamos sólo algunas de estas contribuciones para su reseña.

El tema *Política y teoría política*, como lo sugiere el título, se mueve en dos niveles: el de la descripción y funcionamiento de las instituciones centrado en Atenas, a cargo de Finley; y el de la filosofía política a cargo de Winton y Garnsey.

Llama la atención en el primero el cuidado por distinguir el plano ideal de las instituciones del plano real y práctico, por ejemplo con respecto a la participación ciudadana en las asambleas. Ésta suponía, contra la idea romántica de una participación activa y directa de todos los ciudadanos, la existencia de oradores públicos que monopolizaban la formulación real de medidas políticas y anteproyectos, así como el hecho de que la asistencia habitual fluctuaba entre el 15 o 20 por ciento de los posibles candidatos, sin contar, como es sabido, con las mujeres, los niños, los esclavos, los libertos y los hombres libres que hubiesen emigrado de otros estados griegos y sus hijos nacidos y educados en las ciudades. Esta última situación se debía, en parte, y también contra lo ideal, a la enorme desigualdad de la población ciudadana: "... a duras penas se esperaba que un ciudadano hablase y fuera escuchado en las deliberaciones. Incluso encontraría demasiado costoso y sufrido asistir a las reuniones de la Asamblea de manera regular, cuarenta días al año repartidas a lo largo de éste, sobre todo si era un campesino que vivía en los más alejados pueblos de Ática" (p. 39). Pese a esto, y sin lugar a dudas, debemos a los griegos el origen de la política, los cuestionamientos iniciales en torno a sus instituciones y una idea que a menudo pasa desapercibida y que es necesario recalcar: la de la responsabilidad cívica manifiesta en la elección de los dirigentes.

Por lo que hace al legado, la afirmación de Finley es radical: "... la ciudad-estado, en tanto que organismo político, no dejó legado alguno al mundo griego después de Alejandro" (p. 45). Esto, válido en el terreno de las instituciones, no lo será en el orden de las ideas.

La filosofía política, el segundo de los niveles, es básicamente una reflexión en torno a la *polis*, y si bien los principales teóricos expuestos, Platón y Aristóteles, parten de ella tal como se la describió en el primer nivel, no por eso su reflexión queda determinada por la situación espacio-temporal sino que la trasciende en sus planteamientos de orden universal: origen, naturaleza y fin de la *polis*, lo justo y lo injusto, la ley y el orden social, etcétera.

Winton y Garnsey no dejan de destacar la relación entre política y ética en ambos pensadores, especialmente en Aristóteles, para quien la política debe gobernar a la ética y, por tanto, el individuo debe supeditarse al estado: "Una doctrina que, por sus ecos totalitarios, tal vez ofenda a la mentalidad moderna, pero que los griegos habían aceptado como muy natural. La

autoridad del estado griego clásico era en principio ilimitada; abarcaba incluso el terreno de la moral. Y esto lo admitían por igual los demócratas y los oligarcas" (p. 61). Sin embargo, esta comparación no deja de resultar anacrónica ya que, como señalan los mismos autores, la *polis* debe procurar la vida virtuosa de los ciudadanos y para ser justa debe buscar siempre el bien común; ideales difíciles de hallar en cualquiera de los estados totalitarios del siglo XX. Por otra parte, como lo deja claro Finley desde la introducción, los griegos no hacían una división tajante entre *polis* y *koinomía* (sociedad o comunidad). La *polis* era la sociedad; no era Atenas sino los atenienses el sujeto de toda acción política. Será en la edad media tardía y sobre todo a partir del renacimiento que operará, dramáticamente hasta nuestros días, la separación entre estado y sociedad.

El legado en este nivel no tuvo una continuación inmediata. Las escuelas helenistas, epicúreos y estoicos principalmente, se preocuparon por rescatar al individuo a partir de una libertad interior y por tanto desde una perspectiva de filosofía moral, una vez caída la ciudad-estado con Alejandro. La idea que se generó desde entonces, la de una monarquía o un imperio, daba por los suelos con la doctrina clásica. Sin embargo, el descubrimiento de Aristóteles en el siglo XIII y los planteamientos de la *República* entre los renacentistas revitalizaron las viejas doctrinas hasta la fecha.

Pese al cuidado de los autores en el tratamiento de este tema, sentimos que hacen falta algunas menciones a la situación socioeconómica de Atenas poco antes, durante y después de la guerra del Peloponeso, pues ayudarían un poco más a la comprensión de las grandes ideas políticas y de algunos aspectos tan concretos como el desprecio de Platón y del mismo Aristóteles por la democracia, entendida como gobierno de los pobres y miserables. Vale la pena recordar a este respecto los excelentes análisis de Claude Mossé en su libro *Las doctrinas políticas en Grecia*. Así mismo, es notoria la omisión en este tema y en toda la compilación de los excelentes trabajos de A.J. Festugière (por ejemplo, su exquisito librito *Libertad y civilización entre los griegos*), para apreciar con objetividad la situación de las diversas escuelas helenistas y el surgimiento de la idea imperial a partir de la caída de la ciudad-estado.

Bajo el título *Homero y la épica*, K.W. Gransden nos ofrece uno de los análisis más claros y equilibrados de la compilación. El autor comienza por destacar las cualidades que han hecho de la obra de Homero el pórtico de toda la tradición cultural de Occidente: la unidad temática y estructural, el polifacetismo "en su fuerza para crear un mundo en que son posibles muchas cosas", la riqueza de sus "figuras" de "estilo elevado" y, en particular, el carácter lineal del arte para el que "todo objeto, todo ademán, toda acción se ven como un fin en sí mismo y sin ningún otro significado" (p. 84). Después de señalar algunos aspectos concretos de la *Ilíada* y de la *Odisea* y especialmente en relación con esta última —antepasada de un amplio espectro de géneros de ficción; Odiseo como héroe moderno, frío, racional, versátil; primer relato de viajes con truco cuya doble línea narrativa será imitada por Joyce en su *Ulises*—, el autor pasa al legado en las sucesivas interpretaciones que se han hecho de Homero advirtiéndonos que "las épocas posteriores han visto en los poemas homéricos lo que han querido ver".

Así, en la época helenística se “publicaron los textos con gran sabiduría literaria pero nulo sentido histórico” (p. 90). Entre los romanos, la *Eneida* de Virgilio vendría a ser la primera de las grandes herederas de la tradición homérica, si bien como hace notar el autor y tal vez constituya su gran diferencia, la *Eneida* era una obra “teleológica, vale decir, tenía un sentido y un significado más allá de la narración inmediata” (p. 91), a saber, la fundación de Roma y la llegada de Augusto. La autoridad de Virgilio y su correspondiente veneración durante el mundo medieval —recordemos a Dante—, para lo que ayudó no poco el conocimiento de la lengua latina y la consiguiente ignorancia del griego, opacó la figura de Homero. Sólo hasta el renacimiento se editaron los textos griegos, aunque no en el griego homérico sino en el clásico. Los renacentistas, siguiendo una antigua tradición, interpretaron la obra homérica de forma alegórica, lo que ayudó muy poco a su justa valoración pues “el proceso alegorizador tiende a generalizar los personajes y las acciones hasta convertirlos en abstracciones. Ninguna poesía está menos expuesta a este proceso que la de Homero. Se compuso para oírse, no para leerse; para entretener, no para instruir. No tiene significados ocultos” (p. 92). De hecho, este proceso fue utilizado para la *Eneida*, que se prestaba mejor por su carácter teleológico.

Desde fines del siglo XVII y sobre todo en el XVIII surge la cuestión homérica. Del Homero “literario” se pasa al Homero “histórico”, y este último en la perspectiva del naturalismo, el primitivismo y la sencillez que, como aclara el autor, inspiraría a los grandes del romanticismo, Goethe y Schiller, quienes verían en Homero al prototipo de la poesía “ingenua”. Desde mediados del siglo XIX “los arqueólogos pusieron a prueba la veracidad de Homero como autor único”, y ya en el siglo XX se “ha reafirmado la principal función de Homero como relator de historias[...] Además, recientemente se ha prestado atención a determinados aspectos de Homero, ignorados con mucho e irrelevantes para la polémica sobre la autoría y la autenticidad: su mitología, su teología y su moralidad” (p. 98).

Las últimas páginas, en un análisis muy general y apretado por el espacio, están dedicadas a Hesíodo, en especial a *Los trabajos y los días* y a su influencia en la *Metamorfosis* de Ovidio, en *De la naturaleza de las cosas* de Lucrecio y en las *Geórgicas* de Virgilio.

Con erudición, que en ocasiones raya en el exceso, T.G. Rosenmeyer divide su estudio en torno al tema del teatro en varios incisos que, en su mayoría, corresponden a los elementos de la tragedia —género, unidades, verosimilitud, verso y prosa, coro, música, trama, personaje y acción, etc.— y en cada uno de ellos va destacando el legado, especialmente con relación al teatro contemporáneo. A lo largo de sus análisis se percibe una clara disposición optimista en cuanto a la permanencia del teatro griego a lo largo de la historia del teatro europeo, posición que comparte con G. Lukács y que se aparta de las posiciones un tanto escépticas de R. Barthes y G. Steiner.

La tragedia griega, señala el autor, no lleva mensaje: “la idea del trágico del siglo V en ropaje de pedagogo es una ficción sofística” (p. 135), característica que, como ya hemos visto, señalaba Gransden, en otro contexto, al hablar de la epopeya homérica. “El teatro antiguo es, en cualquier caso, un teatro más de

declamación que de comunicación. Un Edipo o un Penteo, como el cómico Sócrates, formulan ideas antes que ponerse a dialogar con nadie" (p. 136).

Para Rosenmeyer, de una u otra forma, el teatro moderno parece recuperar algunas peculiaridades del teatro griego, por ejemplo la economía de la dramaturgia presente en Strindberg y Beckett, o bien, la supervivencia de la trama arquetípica tomada de las leyendas heroicas presente en Claudel, O'Neill y Eliot. La misma combinación de música y palabra hace de la ópera moderna una heredera de la tragedia antigua. Pero, así mismo, el autor destaca algunos elementos propios; en cuanto a la forma, cierta rigidez de las unidades de lugar y tiempo, la alternación entre discurso y canto, la palabra y el movimiento de manos y pies vinculados con la danza como únicas determinantes de la acción; y en cuanto al contenido, la indiferencia hacia la verosimilitud, el choque continuo entre la autoridad divina y humana, los príncipes en el centro de la escena para exaltar con su caída el conflicto trágico.

Sin ignorar la riqueza del análisis, las partes correspondientes al legado omiten, tal vez por desconocimiento, algunas referencias al teatro español que el traductor se encarga de señalar con algunas notas a pie de página (por ejemplo, se hace referencia a la *Celestina* como "tragicomedia", medio siglo antes de que apareciera la obra *Damon and Pythias* de R. Edwards citada por el autor, o bien, la influencia de Lope de Vega en Beaumont). Posiblemente, y para no dejar un comentario en el tintero, haría falta alguna mención más explícita a la comedia griega, que por su estructura y temática parecería estar más cerca de la comprensión contemporánea.

La colaboración de H. I. Marrou, *Educación y retórica*, es una de las aportaciones más logradas del legado. Breve, claro, profundo, sin exagerar en la erudición, Marrou sintetiza sus tesis principales sobre el tema, ya tratadas en obras anteriores.

Marrou se concreta a describir los diferentes momentos en el proceso de aprendizaje griego, desde la educación elemental hasta la superior pasando por la preparatoria. La primera, única que se practicó hasta la primera mitad del siglo V, descansaba en la educación física: "para los griegos, y así fue durante mucho tiempo, lo primero era la palestra y el gimnasio, en que el niño y el adolescente se entrenaban en el deporte" (p. 197). A la gimnasia seguía la música —canto coral al unísono, baile y tocar la lira—, y con la aparición de la escritura siguieron los estudios literarios: "A decir verdad, el componente literario entró en el programa por la vía indirecta del canto, que por lo general se acompañaba de la lira (y de aquí la expresión 'poesía lírica')" (p. 199). Conducido por el pedagogo, a quien correspondía inculcar el ideal moral al que debía adaptarse el educando, se pasaba posteriormente a la pederastia, que "muy aparte de todo componente sexual en sentido físico, difícil de determinar, desempeñaba un papel capital en la educación del adolescente. En virtud de la frecuente compañía, sobre todo en el gimnasio, de un adulto amado y admirado, objeto de una fervorosa adhesión por la que el joven se moldeaba a sí mismo, el adolescente era iniciado poco a poco en la vida adulta y adiestrado para convertirse a su vez en un 'perfecto caballero', un *kalokagathós* (literalmente 'bello y bueno o valiente')" (p. 200).

Desde mediados del siglo V y principalmente en el IV, apareció la educación preparatoria como continuación de la elemental. Este programa se estructuró a partir de dos vertientes: la científica y la literaria. Los estudios científicos, desde los antiguos pitagóricos, comprendían aritmética, geometría, música y astronomía, que en el siglo VI d. de C. Boecio denominó *quadrivium*. Los estudios literarios comprendían gramática, retórica y dialéctica, que hasta la época carolingia recibieron el nombre de *trivium*. Ambos correspondían a las artes “rationales / nobles / doctas” (o liberales en expresión de los romanos), opuestas a las artes mecánicas del trabajo manual que se transmitirían a la edad media.

A la educación preparatoria seguía la superior, que se fomentó principalmente a partir de la Grecia helenística. Comprendía estudios especializados en las áreas de filosofía y oratoria. La primera exigía una suerte de conversión —vida ascética y ruptura con las ambiciones sociales, el lujo, el mundo en general— y conllevaba una instrucción doctrinal y de organización, que suponía la sucesión en la dirección de las escuelas. La rivalidad entre éstas terminó por dar un papel de primera importancia al estudio de la dialéctica, que desde Platón y Aristóteles había adquirido el sentido profundo de método de investigación y descubrimiento de la verdad.

Sin embargo, la filosofía no reclutó más que a una minoría, a diferencia de la oratoria. Ésta se enseñaba a partir de la técnica de la retórica, que comprendía cinco partes: invención, orden, elocución, mnemotecnica, acción. Isócrates insistía en que su estudio no podía ser menor a 3 o 4 años y entre los romanos —maestros de la elocuencia— hasta 8 años. No dejan de impresionar estos datos si tomamos en consideración que hoy a niveles superiores no se dedican ni unas horas a este arte maravilloso y que ya en la actualidad, como señala el autor, “el epíteto ‘retórico’ se suele utilizar con denotación peyorativa, equivalente de grandilocuente, pomposo, artificial”.

Para concluir, Marrou nos invita a pensar en el legado con unas líneas que problemamente habrán sido de las últimas escritas por el autor antes de su muerte: “¿Significa esto [refiriéndose a los ataques actuales contra la cultura clásica] que la tradición clásica no tiene ya ningún papel que jugar? Habría que darse cuenta de que su supervivencia y la continuidad de su influencia no dependen del mantenimiento de la enseñanza del griego, el latín y la literatura clásica, como suponen ciertos profetas alarmistas. Ya hemos visto que la influencia de la tradición educativa clásica se mantuvo de muchas maneras, incluso después de que las lenguas vernáculas desplazaron al griego y al latín. Las técnicas pedagógicas pueden transformarse radicalmente en virtud de los progresos de las ciencias humanas, sobre todo la psicología; es el espíritu de la educación clásica lo que jugó un papel útil y que todavía puede hacerlo. Su inspiración básica contiene un valor eterno, el de una educación, una cultura, que aspire al aprendizaje del hombre, del hombre como tal, del hombre integral, y no de un simple productor-consumidor, una simple rueda de la economía industrial” (p. 211).

“El legado griego a la filosofía occidental es la filosofía occidental misma” (p. 213). Esta afirmación lapidaria con la que comienza el estudio de B. Williams sobre el tema de la filosofía simplifica la cuestión del

legado, ya que son pocos los campos de la filosofía actual en la que los griegos no hayan abierto, sugerido o en el que al menos no hayan reflexionado tangencialmente. Aunque el autor, con verdad, señale que existen dos aspectos del pensar moderno que no dependen de los griegos (el idealismo y la conciencia histórica), aun en éstos la forma de teorizar, el método intelectual que los soporta, siguen dependiendo de los principios griegos.

A partir de la afirmación inicial, el autor limita su análisis a los clásicos, incluyendo a los presocráticos, y se concentra por razones de espacio en dos campos filosóficos: el metafísico-gnoseológico y el ético. Con respecto al primero, vale la pena destacar el análisis que realiza en torno al poema de Parménides, y la crítica a aquellos intérpretes que creen ver en este pensador un antecedente del idealismo: "Pues aunque los hombres sean engañados por los sentidos y las apariencias tiendan en mayor medida a ocultar que a revelar la realidad, ha de admitirse que por lo menos *hay apariencias*, y que todo recuento de lo que en realidad existe debe incluir la existencia de las (engañosas) apariencias. Como ha subrayado en el siglo XX el metafísico británico F.H. Bradley, la apariencia debe ser parte de la realidad" (p. 235). Más adelante, analiza con cierto detalle la gnoseología de Platón y de Aristóteles sin novedad sustancial y concluye con una referencia a los escépticos, importante en la inevitable perspectiva anglosajona de este trabajo, para valorar el pensamiento de Hume y, más cercano a nosotros, el de B. Russell.

En cuanto a la ética, sus análisis giran en torno a las nociones de *eudaimonía* y *areté*, conocidas en Platón y Aristóteles, sin dejar de señalar, en este último, la ambigüedad de sus conclusiones en el *De Anima* con respecto al porvenir del alma, y en la *Ética* con respecto a la vida de la razón teórica como la forma suprema de la vida humana.

Es de extrañar que el autor no se haya detenido algo más en el giro ético que se marca entre los clásicos y las escuelas helenistas. Sin temor a equivocarnos y sin juzgar sobre el valor intrínseco de las diversas posturas, diríamos que hoy nos hallamos más cerca de las escuelas helenistas, principalmente escépticos y epicúreos, con la idea de una libertad interior conseguida a través de la suspensión de los juicios o de la *ataraxia*, respectivamente, que en la perspectiva ética de un Platón o de un Aristóteles. De igual manera, los recientes estudios en torno a la lógica estoica, más experimental que conceptual y que no se aluden en el texto, abren un campo fértil a la reflexión y a la revalorización del helenismo.

El estudio de A. H. Armstrong, *La filosofía griega y el cristianismo*, se centra en los siglos II a V d. C., que en términos de Marrou correspondería a la "antigüedad tardía". Con claridad pueden distinguirse dos temas principales: la religiosidad del mundo griego y la filosofía antes del neoplatonismo, y la influencia de la filosofía neoplatónica en el cristianismo.

En cuanto al primero de los temas, el autor hace referencia al lugar común que se cita con respecto a la religión helénica: "fue una cuestión de culto y no de credo". Y por culto debe entenderse la ejecución de los ritos sagrados. Esta afirmación que era válida a un nivel popular contrastaba con la posición de los filósofos, más doctrinal que ritual. De esta manera, se abría un abismo entre lo que podríamos llamar una religión sin dios y un dios (el de los filósofos) sin

religión. Con la llegada del neoplatonismo, aparece en el mundo antiguo una doctrina moral más preocupada por la religiosidad —entendida en el sentido de culto interior— que por los temas de orden metafísico-gnoseológico y político. Intentaba, de alguna forma, sintetizar los extremos partiendo de una concepción del filósofo “como un ser de vida ascética y austera”, desprendido del mundo. A esta afirmación del autor pensamos que valdría la pena añadir otra de W. Jaeger (tomada de su libro *Cristianismo primitivo y paideia griega*), que nos parece muy sugestiva: si se regresó a Platón y no a otro filósofo de la antigüedad —y no al Platón de los temas epistemológicos o políticos sino al Platón del *Fedón*, del *Timeo* y del *Banquete*— fue porque sólo él alcanzó a profundizar en el sentido de la trascendencia a partir de una sólida concepción del alma. Sólo Platón podía dar a las diferentes escuelas helenistas de los siglos II y III la fundamentación teórica para la religiosidad del tiempo que sirviera de frente común ante la notable expansión de las religiones de Oriente.

Y fueron precisamente los temas señalados por Platón y el neoplatonismo los que ejercieron una decisiva influencia en la construcción de la doctrina cristiana: la idea del uno, bien, belleza; la idea de la intermediación, *eros*, *logos*; el proceso de ascenso del hombre a través de la purificación y el sacrificio, etc. La filosofía griega fue asimilada por el cristianismo a partir del neoplatonismo y tanto para su actividad catequística y doctrinal, como apologética y misionera, no hay fundamentación teórica que no se haya inspirado en esos grandes temas. En gran medida fue esta asimilación la que aceleró el proceso de expansión cristiana y, si creemos en la solidez doctrinal de un Justino y sobre todo de un Orígenes y un Gregorio de Nisa, no podemos estar del todo de acuerdo con la siguiente afirmación de Armstrong: “si los pensadores cristianos de los primeros siglos llevaron a cabo su empresa con tan buenos resultados se debió sin duda, y en gran medida, a cierta estrechez mental que compartían con otros pensadores de la época... Si los Padres hubieran enfocado la Biblia y la temprana tradición cristiana como los estudiosos modernos, nunca habría existido el Cristianismo tal como lo conocemos, es decir, como credo destinado a convertirse en religión de Europa: quiere esto decir, claro, que desde el punto de vista de la moderna erudición crítica, hubo más de un fallo en las bases de su evolución” (p. 363).

Esta afirmación nos parece injusta. Era imposible que los Padres enfocaran la tradición cristiana como los estudiosos modernos, entre otras cosas, porque ellos eran los gestores de esa tradición y la misma teología nacía con ellos.

Por último, si bien Armstrong extiende sus análisis hasta los padres capadocios y los primeros pensadores bizantinos, echamos de menos alguna referencia a la patrística latina en pensadores como Tertuliano y principalmente san Agustín.

La última de las colaboraciones corresponde a R. R. Bolgar, con el tema del legado griego. Dada la amplitud del tema era inevitable que el autor presentara una síntesis muy apretada sobre el legado. Afloran los lugares comunes y en algunas ocasiones las ambigüedades y las frases ligeras, por ejemplo “sólo una corriente de la filosofía griega, el racionalismo (en el sentido en que Descartes y Hegel son racionalistas), quedó plenamente representada en la síntesis cristiana” (p. 440); o bien, “El Islam no disponía aún de una teología

compleja. Sus adeptos se prepararon para polemizar con los apologistas cristianos, y categorías como substancia y accidente, y conceptos como eternidad y creación en el tiempo, que la teología cristiana había tomado de los filósofos griegos, [?] fueron abriéndose camino en las interpretaciones coránicas” (p. 453).

Pese a lo anterior, no dejan de mencionarse las ideas básicas que permiten conformar una visión general del legado. Resalta en el tratamiento la parte referente a la época de la educación clásica, desde la polémica sobre Homero en el siglo XVIII y las tesis de J.J. Winckelmann sobre el arte griego y su influencia en los románticos hasta el tratamiento de los mitos griegos por Freud y Jung y la influencia de la tragedia griega en la dramaturgia moderna. Hacia el final el autor hace caer en la cuenta del enorme vacío del siglo XX respecto a los estudios clásicos pero “paradójicamente, esta decadencia se ha dado en un momento en que nuestro conocimiento del mundo antiguo es mayor que nunca” (p. 474). Probablemente, esta enorme especialización requiera de una visión integradora de la que está ayuna nuestra época pero compartimos el optimismo del autor cuando afirma que “lo permanente es que para cada generación tenía Grecia un rostro distinto y no hay razón para suponer que estamos en el final de sus metamorfosis potenciales” (p. 475).

No queremos finalizar esta reseña sin hacer mención al meritorio esfuerzo del traductor Antonio Moya, quien con sumo cuidado realizó la adaptación de las secciones bibliográficas al español, indudablemente de suma utilidad para los lectores de habla hispana.

RODOLFO VÁZQUEZ