

la Política, sea combatiéndolas, sea continuándolas con mayor o menor fidelidad.

Aristófanes expuso a Sócrates a la burla de todos los griegos, atribuyendo a su Escuela una absurda concepción del Derecho, que en realidad sólo podía derivarse del modo de pensar de algunos sofistas. Sin embargo, coincide con él en su posición crítica frente a la democracia, y llega a fantasear independientemente una utopía política.

Isócrates, Aristipos y Antístenes combinaron tesis de sus primeros maestros sofistas con el moralismo socrático.

Isócrates, de este modo, amplía la esfera de vigencia de la concordia hasta fundar el ideal panhelénico, y es el único que no reniega de la democracia, limitándose a proponer la restauración de su forma tradicional y conservadora.

Aristipos sólo advierte el elemento utilitario, que interpreta en forma hedonista, y sostiene un individualismo que libera al hombre de todos sus deberes en el Estado.

Antístenes, al contrario, admira a Sócrates su dominio de sí y su independencia interior, y propone un ideal de existencia que hace superfluas todas las formas creadas por el hombre, entre ellas el Derecho y el Estado.

Xenofón y Platón, por último, no pierden de vista la totalidad de los valores que integran la ética socrática, afirman su validez dentro de la vida social, y, yendo más lejos, convierten la distinción de ignorantes y filósofos en punto de partida para reformas políticas. El primero, recogiendo su experiencia agraria y militar, concibe la idea de un gran Estado territorial, gobernado por un plantel de guerreros y un rey con educación filosófica. El segundo logra una síntesis magistral de los distintos aspectos de la doctrina del maestro, los elabora y profundiza, y traza el plan de un Estado perfecto gobernado por filósofos.—MANUEL JIMÉNEZ DE PARGA.

MARTIN (Víctor): *Sur la condamnation des athées par Platon au X<sup>e</sup> Livre des Lois*, en «*Studia Philosophica*», Zürich, vol. XI, 1951 (págs. 103-154).

En el estudio sobre la posición platónica respecto al ateísmo, el autor, citando al conde de Nony, examina la semejanza reinante entre la crisis de las con-

ciencias que sobreviene al mundo griego en tiempos de Platón y la que nos asalta a nosotros mismos. En uno y otro caso existen causas comunes: tal la irrupción de nuevas escuelas «científicas» bajo un módulo de materialismo racionalista.

Platón hará al ateo no sólo reo de las leyes divinas, sino también de las humanas. No son sólo sacrílegos: llevan en sí potencialmente todos los crímenes contra la ley. Ante ellos no cabe sino «esclarecer sus conciencias» o desgajarlas de la polis con el destierro o la muerte.

«El alma es ese movimiento que tiene el poder de producirse a sí mismo.» Fundándose en la existencia del alma individual y su inmortalidad, asciende Platón a la demostración de un dios, alma del universo, conservador de su íntima armonía. En el hombre, a consecuencia de sus tres almas, podrá reinar la disonancia.

Respecto a la lucha práctica contra el ateísmo en el sistema platónico, Martin anota una interesante actualidad: reeducación de los «ateos honestos», capaces aún de reforma; pero pena de muerte para los recalcitrantes (con agudeza evoca los procesos de Nüremberg).

Cita finalmente el ejemplo de Napoleón, «que estimaba el ateísmo como algo nefasto para la sociedad, a pesar de no ser él mismo creyente». Sin embargo, subraya Martin, esto no corresponde totalmente al concepto religioso de Platón, «intelectual a lo religioso o religioso a lo intelectual». Frente a la disociación mística de sus días, Platón intentó una renovación interior. «El culto exterior, sin el riego de lo interno, es un esqueleto sin vida.» La táctica socrática está de nuevo en juego. *Interiorización*: he aquí el lema para nuestra propia sociedad, tan semejante en muchos aspectos a aquella en que vivió el autor de *Las leyes*.—SALCEDO, S. I.

SULLIGER (Jacques): *Platon et le problème de la communication de la philosophie*, en «*Studia Philosophica*», Zürich, VI, XI-1951 (págs. 155-175).

Platón, por filosofía —cuenta el autor— no entendió sólo una cadena de pensamientos desvinculados de toda táctica. Platón pretendió con la filosofía «provocar en el hombre una auténtica vida espiritual». De aquí se desprende fácilmente que la filosofía, si quiere



ser fiel a sí misma, tiene que tener ecos sociales.

Desde los diálogos socráticos, de carácter moral, a los escritos posteriores, al *Phedón*, de índole más metafísica o política, notamos una modificación en el pensamiento platónico. Sin embargo, tanto en unos como en otros se advierte un módulo común y unificador: esfuerzo de seguridad ambiental y no sólo ciencia encerrada en la vitrina de lo puramente especulativo.

Jacques Sulliger comenta con acierto la formación científica a que eran sometidos los discípulos de la Academia y el encadenamiento disciplinar de sus estudios. Pasa luego a exponer y comentar la carta VI, que constituirá la exposición de los criterios platónicos para una socialización del saber. Hace ver Platón la imposibilidad de esta socialización en ciertas materias, bien se enseñen oralmente o por escrito. Hay materias que escapan a una posible comunicación. Entonces se apela al mito, ese supremo esfuerzo de lo dialéctico por hacerse comprender. El mito es el esfuerzo más racional que se ha hecho para explicar lo irracional. He aquí el sentido más huidamente platónico del mito que ha sido, a juicio de Sulliger, tan poco comprendido por otros filósofos. Platón desconfía de las palabras, de las definiciones mismas. Las palabras no pretenden sino «desvelar» las cosas. ¿Lo consiguen? No. He aquí por qué necesitamos de un *maestro*, un hombre que allane nuestros caminos. Los diálogos platónicos son sólo despertadores de espíritus dormidos, manos invisibles que arrancan notas en un caos de sonambulismo. Desconfíe el maestro de su propia misión si no logra estos efectos. *Conversión a la espiritualidad*. He aquí, según Platón, la labor y la ruta para socializar el saber filosófico.—SALCEDO, S. I.

DI GONA (Goriano): *Noterella Agostiniana*, en «Humanitas», enero 1953, núm. 1 (págs. 32 y s.).

Sucintamente trata el tema de la relación entre razón natural y fe sobrenatural según San Agustín. Rechaza la concepción de Gilson, para quien el presupuesto fundamental del santo sería que la verdadera filosofía se apoya en un acto de adhesión al orden sobrenatural que libera la voluntad, de la carne, por la gracia y el pensamiento,

del escepticismo, por la revelación. Al contrario, afirma que San Agustín parte del orden natural e indaga en qué medida las verdades racionales son el fundamento de las verdades de fe. Señala cómo la marcha del pensamiento agustiniano va desde el mundo externo a la intimidad y desde ésta a Dios: «ab exterioribus ad interiora, ab interioribus ad superiora».

Distingue luego la doctrina auténtica de San Agustín de las interpretaciones exageradas del siglo XIV. De este modo se revela la importancia del tratado *De civitate Dei*, donde no se niega la validez de la Historia, sino que se la interpreta a la luz de la revelación. De aquí Di Gona pasa a refutar la interpretación pesimista de San Agustín, indicando que una concepción de la creación que tiene a Cristo como centro de gravedad y aun como alfa y omega de la Historia, no puede ser tenida por pesimista. El providencialismo de San Agustín, que es la síntesis concreta de lo temporal y lo eterno, parece al articulista el punto más exacto para enjuiciar debidamente la construcción del *De civitate Dei*.

La interpretación que pudiéramos llamar optimista de las concepciones de San Agustín —añadiremos por nuestra parte— se ha impuesto también en trazo firme entre los agustinistas españoles. Recordemos el notable estudio del señor Truyol Serra sobre «El Derecho y el Estado en San Agustín», que expresamente se decide en esta dirección, e igualmente V. Capánaga, O. R. S. A., en su reciente antología comentada de San Agustín. En análogo sentido se inclina el P. Bonifacio Díez en su tesis doctoral sobre las ideas jurídicas de San Agustín, presentada para el Doctorado en la Facultad de Derecho de Madrid, en el curso académico corriente.—R. CASTEJÓN.

SEMI (Francesco): *L'umanesimo di Dante*, en «Humanitas», febrero 1953 (páginas 209 y ss.).

Para desenvolver su argumento aprovecha F. Semi dos obras de reciente aparición dedicadas al estudio de la *Divina Comedia*: la del italiano Fausto Montanari y la del francés Agustín Renaudet.

La tesis central del trabajo de Semi es la continuidad del movimiento literario en Italia desde sus remotos orí-