

Fenomenismo - Agnosticismo. El panlogismo confunde la realidad con el pensamiento, el fenomenismo renuncia a la sistematización lógica al quedarse en la mera descripción, y el escepticismo afirma la realidad como incognoscible.

Todas estas hipótesis son incompatibles con su hacer metafísico especialmente por dos motivos, uno de orden positivo y otro negativo. En primer lugar estas posiciones no son puramente metafísicas (por eso no deben discutirse dentro de su terreno), sino «posiciones mentales». La argumentación en su libro *Appearance and Reality* en torno al escepticismo se fundamenta como acabamos de decir. La postura que hay que

refutar más directamente es la del fenomenismo. Para ello vuelve a tomar su tesis del «modo de darse», que no puede coincidir con la del fenomenismo.

Pero además de esta eliminación previa hay una eliminación posterior, una vez elaborado todo su sistema. Su filosofía supone un intento de superación de estos tres términos, por eso no los da de lado a lo largo de toda su especulación. Son cuestiones polémicas con las que no tendrá más remedio que debatirse. Por eso dice el autor que la metafísica bradelina consiste típicamente en las liberaciones de estos internos gravámenes de la mentalidad. — MARÍA RIAZA.

B) HISTORIA DEL PENSAMIENTO POLITICO Y SOCIAL

SHELLENS (Max Salomon): *Der Gerechtigkeitsbegriff des Thrasymachus*, en «Zeitschrift für philosophische Forschung», Band VII (4), Meisenheim, a. Glam, 1953 (págs. 481-492).

Se suele asociar el concepto de justicia de Trasímaco a la idea de fuerza; se conceptúa su punto de vista moralmente malo y aproximándolo a Calicles se reputa a este último como más decisivo y noble en la expresión de sus doctrinas. Pero la tesis de Trasímaco, tal y como la presenta Platón, no es la de Calicles. Este parte del supuesto de un derecho natural, un derecho natural que se identifica con la naturaleza en cuanto poder de unos sobre los otros. Trasímaco no se preocupa por el problema del ser y del deber ser, que en el fondo constituye la preocupación fundamental del *jus naturalismo* de Calicles. Trasímaco rechaza el deber ser y se queda en el ser, es decir, relativiza la justicia a un orden puramente social que se resuelve en distintas situaciones con distintas exigencias. Es precisamente esta ausencia del deber ser lo que Platón encontraba de pernicioso en la teoría de Trasímaco. La contradicción es plena, desde este punto de vista, al derecho natural. Esta colisión que alcanzó entre los griegos en el período sofístico el máximo de tensión, se repetirá en distintas épocas. Si la justicia es convencional en el sentido de que sea explícitamente resultado de las re-

laciones humanas, los valores perennes que el derecho natural defiende como fundamento de la justicia caen por su base. En el fondo, lo que se plantea en la problemática de Trasímaco es el posible alcance de una sociologización del concepto y de la realidad de justicia. Es consecuente que Platón desde el punto de vista de la moral derivada de su concepción de un mundo ideal, rechace la tesis de Trasímaco como perniciosa e intelectualmente indefendible. Desde esta perspectiva, Trasímaco aparece como el sofista arquetípico según la interpretación tradicional.—E. T. G.

MOREAU, J.: *Educação e Política segundo Platao*, en «Revista Portuguesa de Filosofia», Braga, tomo X, fasc. 2, 1954 (págs. 164-74).

Tanto por su origen, que le colocó en íntimas relaciones con los más opuestos círculos políticos, como por sus dotes personales y la completa y refinada educación recibida, Platón estaba destinado a ocupar un primer papel en la vida política. Dos decepciones dolorosísimas —la tiranía en que desembocó el gobierno de los Treinta, en cuyos miembros, muchos de ellos amigos y parientes, confiaba Platón, y la condena a muerte de Sócrates por la restaurada democracia— le desviaron de la política activa.

Este retiro no significó inacción.

La reforma política, imposible de momento, podría realizarse quizá por medio de una coyuntura favorable o por un cambio gradual preparado por la educación. El hombre justo capaz de salvar la ciudad espera, como el médico, a ser llamado, y entretanto hace de la política su estudio. Por medio de la reflexión descubre los fines de la actividad humana, el bien del individuo y de la sociedad y lleva a otros a este mismo descubrimiento. Hace obra educadora como forma provisional de la acción política.

Sócrates también se había abstenido de la vida política directa. Platón le hace decir en el *Gorgias*: «Pienso ser uno de los raros atenienses, quizá el único que se entrega al verdadero arte político, y soy el único de mis contemporáneos que lo practica debidamente.» El arte político es el de vivir en sociedad. El que lo posee actúa como buen ciudadano y es capaz de formar buenos ciudadanos.

Platón quiso continuar la obra de Sócrates, pero su actividad se ejerció con otros métodos, por otros medios y en otro plano.

La misión educativa de Sócrates se dirigía a todos porque tenía confianza en la razón humana accesible a todo hombre. Las dolorosas decepciones que sufrió Platón le arrancaron la esperanza de convertir a la masa de sus conciudadanos a ese ideal de razón necesario para la salvación pública. En germen, la razón está en cada hombre y todos deben reconocer sus exigencias; pero sólo los pocos que llegan a establecer en sí mismos el reino de la razón son capaces de gobernar a los demás. Para formar esa *élite* funda la Academia.

El gobierno que desea Platón será una aristocracia, una minoría escogida para este fin no sólo por su inteligencia, sino por su desinterés. Únicamente para no dejar lugar a personas menos dignas acepta el poder un buen ciudadano. En la ciudad ideal de Platón, donde los filósofos serán reyes, no ejercerán ellos el poder voluntariamente, sino obligados. Gobernar es un deber de la inteligencia, no un privilegio, y su único premio es la satisfacción de prestar a los hombres el más alto servicio y realizar con ello para sí mismo todo el propio destino.

Platón sintió siempre la amargura de

no poder vivir esa llamada, dice Moreau al concluir su estudio.—M.^a ELISA MASEDA.

SPOREL (Johannes): *La teoría del tiranicidio nel medievo*, en «Humanitas», año VIII, núm. 10, octubre de 1953 (págs. 1009-1020).

El problema del tiranicidio en la Edad Media está aún sin un estudio suficiente: es —como dice el autor— un problema histórico todavía abierto. Durante el siglo xvii, fué cuestión muy discutida, pensemos en Mariana, que sienta las directrices del debate, en las que encajaron Grocio, Milton y hasta Leibniz. Pero esta doctrina tenía una raíz en lo anterior, en lo que opinó la Edad Media de este problema, tanto en su aspecto jurídico como ético-religioso. A esto se dirige el artículo.

La cuestión del tiranicidio viene encuadrada en la noción vigente de soberanía del período que se estudie. Según varíe ésta, podrán o no ser sostenidas distintas teorías sobre el tema que nos ocupa. El ámbito general, por supuesto, que afectará al primero de estos temas, será el común de catolicismo. El poder, puede pensarse, viene directa o indirectamente (a través del pueblo) de Dios. Pues bien, es desde este segundo supuesto cuando se empieza a dibujar la licitud de matar al tirano. Si se supone al príncipe directamente elegido por Dios, se interpreta la tiranía como un castigo que hay que soportar.

La Edad Media construye su concepto de tirano —lo primero que hay que hacer es saber a quien se debe llamar tirano— sobre dos coordenadas. Son las que Santo Tomás resume así: hay dos tipos de tiranos, el usurpador y el soberano que, siendo legítimo, abusa de su poder. En ambos casos puede llegarse a suprimirle por la muerte, aunque sólo después de agotar todos los otros posibles procedimientos. Los puntos culminantes de esta doctrina, con su elaboración especial son, durante el período historiado, Orígenes, Juan de Salisbury y Gregorio VII.

A este núcleo hay que añadir, discrepando de él, al que sostuvo Juan Parvus como «Justificación del Duque de Borgoña». A los modos de tirano tradicionales, jurídico y moral, se añadía ahora otro (y se buscaba también la