

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

CASTELLI ENRICO. I. Presupposti di una Teologia della Storia. Milano, 1952. 204 páginas.

El profesor Enrico Castelli, Director del Instituto de Estudios Filosóficos y Profesor de la Universidad de Roma, acaba de publicar un libro ágil, denso, lleno de temáticas, que pretende dar las bases para una interpretación teológica de la historia.

El señor Castelli es reconocido en Italia como representante, con Bongioanni, de un existencialismo de derechas católico, no de tipo tomista, sino místico. Sostiene, en efecto, que en el existencialismo no hay lugar a la alternativa: idealismo o realismo, sino más bien a esta otra: ¿razón o fe? Esta nueva tendencia existencialista está señalada por tres aspectos muy propios de Kierkegaard: antisistematismo, pensamiento subjetivo apasionado, asistematismo. Ya en 1948 había publicado en París su principal obra titulada: "Existencialisme Théologique".

Se queja, y con razón, del progreso de una filosofía para la cual no tiene significado hablar de filosofía de la religión, y mucho menos de teología de la historia. Porque hay una filosofía que ha roto todos los puentes con la teología, y porque esta misma es una teología trunca y deformada. Es una gran verdad, y muy lamentable, tratándose de la gran mayoría de escritores laicos, inclusive de procedencia cristiana y católica. Porque los filósofos modernos, obsesionados por la manía de la objetividad, se han embarcado en la desafortunada empresa de explicar todo racionalmente. De ahí la fórmula: todo lo que es real es racional, y todo lo que es racional es real. Y han olvidado, en sus lucubraciones metafísicas, el contacto necesario y la comunicación vital con la palabra revelada.

En un estilo muy moderno en el que brilla toda la claridad latina, con pleno dominio del tema y conocimiento de los grandes Doctores y Padres de la Iglesia, como también de los escritores actuales, Castelli presenta fundamentales consideraciones sobre la actual condición de descontento agravado por la técnica del tiempo que apremia y que atenúa, con progresión geométrica, el sentimiento. Esta situación moderna de incomodidad y trastorno, la define como "un ritmo que pierde las pausas y se transforma en estruendo". Reacciona contra el pensamiento de hoy, para el cual la condición edénica perdida es un mito en el sentido peor del término, y no un misterio cargado de contenido, y estima que es insensato no hablar de un pecado de origen. Es esta precisamente la frecuente admonición de los Papas que, al dirigirse a los historiadores, a los políticos y a los sociólogos, a los filósofos y artistas, a los médicos, siquiátras y educadores, los previene contra los peligros de un falso naturalismo y les advierte no olvidar el gran dogma del pecado original, que ilumina con luz esplendorosa todos los misterios y las complejidades del alma humana.

Creo que ha calado muy hondo en la sicología del hombre contemporáneo, al afirmar que "la fenomenología del hombre de hoy es la de un eco prolongado, la resonancia de una profunda nostalgia por una situación destruída. La historia, como presentimiento de otro mundo, no es la historia de los historiadores, sino la de los teólogos". Y es evidente que esta nostalgia, que tiene sus raíces en la experiencia religiosa, viene a acentuarse, a actuarse, más aún, a articularse, en la reflexión filosófica.

Es esta la idea sustancial que alienta toda la obra de Castelli.

Cuando la humanidad se ve ante las grandes encrucijadas de la historia, y contempla el derrumbe de cuanto había venido construyendo pacientemente en largas y fecundas etapas, sufre un desconcierto que la lleva, o a la crisis de la desconfianza y de la incertidumbre, de la negación y de la duda, o a la afirmación de los valores eternos. Esta polarización de tendencias filosóficas la estamos viendo en el surgir de los dos tipos de existencialismo, el ateo y el religioso. El drama espiritual de nuestra edad, que tuvo su prólogo en el idealismo, ha culminado en el existencialismo, el cual se ha revestido, en forma antitética, de ropaje de ateísmo nihilista o de fe religiosa cargada de misticismo.

Ane los desastres terribles de las últimas guerras y el peligroso riesgo que corre el mundo de hoy por causa de los descubrimientos atómicos, el espíritu de los hombres, aun de los mismos cristianos, se conturba de angustia. En circunstancias históricas semejantes ha ocurrido igual cosa.

Cuando en el 410 Alarico sitió a Roma y la devastó, por todos los ámbitos del Imperio Romano-bizantino se dejó oír un grito de dolor. El mismo San Jerónimo, encerrado en su grata soledad de la cueva de Belén, no escapó a la angustia colectiva: "La llama del mundo —escribió con amargura— se ha extinguido, y con la caída de una sola ciudad todo el mundo perece".

Esta frase pesimista fue un eco del terror que invadió el ánimo de paganos y cristianos, que añoraban la grandeza milenaria de tan ilustre ciudad. Fue una desilusión para muchos cristianos que habían esperado hasta el último momento el evitar la trágica ruina, y una espina para los directos encargados de la propaganda cristiana, porque veían agudizarse el espíritu de lucha de los paganos contra el hombre y la doctrina de Cristo. Por ello, dejaban correr sus invectivas mordaces, narrando las opresiones, los estragos, los incendios sufridos por el pueblo de Roma.

El gran Doctor africano, enamorado como el que más de las glorias militares, artísticas y literarias de su patria, y encendido en celo de apostolado, estaba adolorido por los acontecimientos y por las artificiosas luchas de los paganos. Resolvió entonces, para consuelo de los unos y confusión de los otros, mostrar cómo aparece a las miradas del filósofo y del teólogo el gobierno de Dios en el mundo creado. Idea y propósito verdaderamente geniales y originales en la historia patristica. El Obispo de Hipona se entregó con entusiasmo a la obra de darnos una filosofía de la historia completa en las líneas generales, verdadera, objetiva y que aún conserva todo su valor y su frescura. Revivir la historia es conocer los designios de la Providencia.

En Pavía, en la basílica en donde se conservan los restos mortales de San Agustín, se admira un fresco que representa al Santo, mientras escribe, con la mirada fija en lo alto, hacia una ciudad centelleante de luces. El arte ha sabido unir la grandeza de Agustín a las radiantes bellezas de la Ciudad de Dios.

Siguer los pasos del genial filósofo y teólogo de la historia que supo alumbrar los caminos de la humanidad con luces providencialistas, cuantos se esfuerzan por remontarse de lo relativo y contingente a lo absoluto, de la "fenomenología del riesgo" a la concepción del supramundo de la serenidad y de la beatitud.

Al escrutar el autor con aguda mirada el sentido íntimo de la filosofía de la crisis que es el existencialismo, tiene atisbos admirables por la diáfana sencillez del razonamiento, para señalar las raíces más profundas de esa actitud ante la vida.

"Toda la crisis de nuestra época parece concentrarse en la crisis del coloquio, de la comunicación. En el tumulto del cotidiano que parece la suma de los rumores que chocan y de las velocidades que deben alcanzarse para llegar a tiempo —porque en definitiva se trata de no llegar tarde, de llegar a tiempo— evidentemente el coloquio está impedido y hecho a un lado ... Carencia de poeticidad, porque la poeticidad exige su tiempo. Los versos tienen su ritmo, aun los que no parecen brotar de la mente de un poeta. Poéticas las caricias de una madre, pero el mirar de la madre a su hijo pequeño exige ritmo, un tiempo; es decir, exige una sonrisa que no es el reír de quien no sabe contenerse, sino que es una nota de ternura, ligada estrechamente a una suspensión del tiempo, es decir, a un recuerdo buscado y a una expectativa sobre la cual se fantasea.

No hay más tiempo. Una de las notas esenciales es la crisis. No hay más tiempo para el coloquio. Como no hay tiempo para el recuerdo y, por lo tanto la historia aun de nuestra vida pasada, y no sólo la historia de los historiadores, se hace a un lado. Sería demasiado embarazoso si se quisiera evocar. Sería un peso demasiado grande si se quisiese introducir en la carrera que por bien o por mal debemos emprender cada día. Los recuerdos son un impedimento. Las palabras que los hombres se cambian son poquíssimas, aunque alguien haga notar que son demasiadas. Son demasiadas porque son demasiadas veces las mismas, pero en último análisis se reducen a pocos términos que convienen a hombres lanzados hacia intereses de naturaleza económica.

En resumen, el azar de la vida se hace insoportable, porque el aporte de la técnica científica ha puesto a la humanidad en condiciones de abreviar las distancias; ha hecho que una guerra que se combate en Extremo Oriente, hoy sea una guerra que se combate a nuestras puertas. Y si la guerra que se combate en Extremo Oriente es la guerra de nuestro vecino, es también un poco nuestra guerra. Estamos siempre en pie de guerra.

Y cuando se combate o se está por combatir, el filósofo que se presenta con su doctrina es invitado a alejarse. Es humano, se dice. No es tiempo de dar lecciones sobre el sér. Es tiempo de salvar ahora nuestra existencia. Si el filósofo insiste y advierte e invita a escuchar su doctrina del sér, y del pensamiento, se le contesta: no sabemos si podemos existir mañana, estamos empeñados de tal manera hoy, precisamente para garantizarnos lo inmediato del mañana, que no es el caso de venirnos a hablar de otro mundo; cosas todas interesantes las del otro mundo; pero aquí hay un infierno, aquí se trata de salir inmediatamente de este infierno, porque no sabemos ni siquiera detenernos para ver si vale la pena de seguir adelante. Si logramos alcanzar el mañana, entonces podríamos escuchar las meditaciones sobre el otro mundo. Pero mañana es como hoy, y ¿después? Siempre hoy. Esto es el infierno.

En este clima, el existencialismo ha nacido por una necesidad de sinceridad".

He querido traducir esta larga cita para presentar un ejemplo del estilo incisivo, breve, a través del cual moviliza sus ideas el profesor romano. Observaciones llenas de sentido común y, por consiguiente, de verdad.

Hay capítulos de un interés apasionante como el III, intitulado: "La caída: la tentación de la soledad", en el cual analiza el tema de la certidumbre, de la pesadilla, de la comunicación, del "significado" y el de la eterna respuesta. El IV trata de "Lo incontrovertible y la Historia". El V expone "Lo incontrovertible y lo objetivo: el riesgo". Uno de los más bellos en que con lenguaje filosófico moderno se expone la tesis católica es el titulado: El "Status desviationis".

Todo el meollo y la substancia del libro están contenidos, a nuestro parecer, en las siguientes consideraciones hechas al final y que constituyen verdaderos presupuestos de una teología de la Historia:

"La invocación, el llamamiento a lo divino, es fundamental en la historia del riesgo y de la tentación; porque ésta es la nota saliente de la historia. No por el hecho de que el mundo es teatro de una intención: directa sobre la tierra, está la 'Historia Sacra' a base de la 'Historia rerum gestarum', sino por el hecho de que el hombre del 'Status naturae lapsae' representa el nacer de la pregunta sobre el mundo y sobre sus fracturas. Para darse cuenta de las fracturas que atomizan los acontecimientos de todos los días no basta concluir que el mal es lógicamente inconcebible. Es verdad que lógicamente es inconcebible, pero precisamente por esto las fracturas adquieren una realidad sui generis, y tienen una extraña fuerza de persuasión. Hay un sentido común que mide su validez por esta extraña fuerza de persuasión. Y es verdad que la tradición, según ha observado un filósofo ruso, es una lucha contra el dominio del tiempo, una comunión con el misterio de la historia".

Dieciocho conclusiones expresadas en forma sintética, llenas de densidad y de una vivencia maravillosa, se desprenden de los anteriores postulados.

Cuatro capítulos del más subido interés han sido agregados a la obra como apéndice: "La dialéctica del pecado y el medioevo", "El significado del Humanismo", Maquiavelismo y Cristianismo", "Humanismo y Ciencia Política".

Con una obra como esta, el profesor Castelli se acredita como un hombre de pensamiento y de fe que sabe llegar con crítica rigurosa al fondo de los problemas angustiosos de hoy. Y al analizar la crisis moral y filosófica, saca valedera la sentencia de Chesterton según la cual, cuando un sistema religioso está trastornado, no sólo se desencadenan los vicios sino que también las virtudes desconectadas y abandonadas a sí mismas se convierten en fuerzas del mal. El mundo moderno está lleno de antiguas virtudes cristianas que parecen locas porque vagan desarticuladas y sin meta. Así algunos científicos cultivan verdades, pero son verdades sin calidad; así algunos altruistas humanitarios cultivan la caridad, pero esa caridad está frecuentemente desprovista de verdad.

Rafael Gómez Hoyos, Presbítero.

CLEMENT D'ALEXANDRIE. *Les Stromates—Stromate I*, Editions du Cerf, París, 1951.

Si Orígenes constituye con toda evidencia, en los primeros tiempos de la Iglesia, el elemento de más valor, sería un error ver en él un fenómeno espontáneo, cuya aparición no hubiera sido precedida por antecesor alguno. Por el contrario, la literatura cristiana de expresión griega puede presentar, junto a san Ireneo, la valiosa obra formada por los "Estrómatas" de Clemente de Alejandría, considerable tanto por su amplitud histórica como por las luces que proyecta sobre la posición del intelectual cristiano frente a la revelación, por una parte, y a la gnosis, por la otra.

Ambas cosas, en efecto, se encuentran en esta obra cuyo mismo título, "Estrómatas", cuyo significado es el de alfombra de colores vivos y variados, podría traducirse con bastante exactitud por el de "selección". Tal conjunto se compone, como lo saben los adictos a esta clase de estudios, de siete "Estrómatas", cuyo primer tomo sale ahora, en la pulcra edición bilingüe greco-francesa que nos ofrece la colección "Fuentes cristianas", con la traducción y las notas del lamentado Marcel Caster, y una erudita introducción del P. Mondésert, S. J.

Clemente de Alejandría, que escribe su obra al fin del II y al principio del III siglo, se propone informar a las generaciones venideras acerca de la verdadera filosofía cristiana, pero el aspecto nuevo bajo el cual presenta su propósito es el de recurrir a la filosofía anterior, y especialmente a los filósofos helénicos, actitud que lo coloca en lugar preferente entre los iniciadores del neoplatonismo. Otro aspecto por el cual se distingue de sus seguidores será una cierta tendencia a ocultar sus pensamientos y sus enseñanzas bajo un velo de símbolos y alusiones que lo empujan, en cierto modo, por las vías del esoterismo. Y lo menos curioso no es el recurso, a veces forzado, a los artificios de la sofística, aun cuando condene, en varias oportunidades con mucha violencia, las artimañas de sus defensores.

Si, como relator de la filosofía del Cristo, da puesto preferente a las Sagradas Escrituras y a la tradición venida de los Apóstoles, no por esto dejará de señalar lo que, en la cultura griega, le parece útil, pues la filosofía, lejos de ser enemiga de la verdad, representa, como lo dice él mismo, "en cierto modo una obra de la Providencia Divina"; mostrará que ella fomenta en el lector una como "gimnasia del espíritu", y que su fruto, la sabiduría, de origen divino, se aumenta en el cristiano de un "sentido espiritual" que permite el progreso en la vía de la fe; en esto se basa la principal enseñanza de Clemente: la filosofía como formación preparatoria al conocimiento de la fe.

La posición algo especial — y casi peligrosa — de Clemente frente a los creyentes de Alejandría, algunos de ellos opuestos a todo lo que recordara la cultura helénica, le obligaba a maniobrar con prudencia en este terreno: así que, al condenar la "fe desnuda", lo haga con toda clase de precauciones para llegar poco a poco a tratar el tema principal del primer "Estrómata": "la relación de la filosofía con la verdad cristiana". Cada escuela filosófica, dice, contiene una parte de la verdad, dispersa entre ellas, pero unificada por el Logos: insiste nuestro autor, por lo demás, en mostrar que el pensamiento griego debe mucho a los bárbaros que lo precedieron:

Egipto, y sobre todo los Hebreos. Y esto nos conduce al problema al que consagró Clemente buena parte de su búsqueda: el origen de la filosofía. Después de ofrecer varias soluciones, entre las cuales figura la del plagio de la ciencia mosaica por parte de los griegos, reconoce que a veces acertar: estos últimos hasta equivocarse menos que los creyentes. Existe, pues, en el hombre una facultad natural de alcanzar la verdad. Conocimiento imperfecto, sin duda; pero los mismos cristianos no pueden tener de Dios sino un conocimiento por reflejo. Termina este primer tomo por una de estas vastas cronologías en que tanto se complacían los autores antiguos, con el fin de mostrar la precedencia de la Ley de Moisés sobre las escuelas filosóficas del mundo antiguo.

La verdadera originalidad de Clemente de Alejandría consiste, pues, en enfocar con nitidez el problema de las relaciones entre el pensamiento clásico y la fe cristiana. Nadie antes de él se atrevió a penetrar en este terreno, que exploraría más tarde la apologética, al aumentar el número y la calidad intelectual de los convertidos. Precursor del platonismo cristiano, prepara las vías de Orígenes e instituye lo que será más tarde el humanismo cristiano.

Profundamente original en su concepto del pensamiento religioso, ve en el cristianismo, en su verdad profunda, menos una metafísica racional que un misterio de carácter esencialmente histórico. Al discernir en la filosofía una preparación eficiente a la gnosis, al transmitir incólume la herencia de Grecia y al integrarla en el concepto cristiano del universo, Clemente de Alejandría merece sobradamente la revaluación que, con toda seguridad, le proporcionará, entre los adictos a los orígenes del pensamiento cristiano, la presente edición.

Louis V. Ghisletti.

SUBSTANCIA Y FUNCION EN EL PROBLEMA DEL YO, por Risieri Frondizi, Editorial Losada, Buenos Aires, 1952.

La última obra del profesor Risieri Frondizi, publicada por la **Biblioteca Filosófica** de la Editorial Losada, se titula "Substancia y función en el problema del yo". Al mismo autor pertenecen también, entre otras, las siguientes obras: "El punto de partida del filosofar"; una traducción de la "Investigación sobre el entendimiento humano" de Berkeley, y un ensayo sobre la "Estética", de Hegel. De nacionalidad argentina, el profesor Frondizi estudió filosofía con Francisco Romero, en Buenos Aires. Ha sido Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Tucumán. En los Estados Unidos fue alumno del profesor Hocking. Ha dictado conferencias en varias universidades de las Américas, y fue profesor regular de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Caracas. Actualmente tiene la dirección del Instituto de Filosofía de Puerto Rico.

En la obra que hoy comentamos, se ocupa el autor del problema del yo, que es para él una estructura funcional, concepción lograda como un término medio entre las concepciones del substancialismo y del empirismo, para las cuales el yo era una substancia inmutable y una "colección de percepciones" respectivamente.

Partiendo del pensamiento de Descartes, en que el yo es una substancia pensante, el profesor Frondizi muestra el proceso de desintegración que en las Islas Británicas sufrió el substancialismo, al mismo tiempo que en el Continente se unificaba a través del racionalismo, llegando con Spinoza a la identificación de la substancia con Dios.

La substancia en Descartes es aquello que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra cosa para existir; en sentido riguroso, Dios sería la única substancia; pero aplicando la noción de substancia a las cosas, tanto inmateriales como corpóreas, se exige sólo que puedan existir sin necesidad de ninguna otra cosa creada. La substancia es para Descartes distinta de sus cualidades o atributos, pero está íntimamente unida a ellos. Reconoce él dos substancias cuyos atributos son respectivamente la extensión y el pensamiento. El yo para Descartes es, pues, una substancia pensante.

El empirismo inglés rompe luego la unidad de la substancia: si es cierto que ésta no puede existir separada de su atributo, que es lo único que co-

nocemos empíricamente, la substancia se transforma — como sucede en realidad en Locke y Berkeley — en un simple sostén de sus cualidades. Se desconoce pues el sentido de la substancia como cosa que existe por sí, para tomarla sólo en el otro sentido, como soporte de accidentes.

En la concepción de Locke se muestra una pugna interior entre el “método histórico experimental”, que él inició, y los supuestos metafísicos que en su espíritu persistían, debido a su formación dentro del substancialismo. Después de insistir en que “el yo no está determinado por la identidad o diversidad de substancia... sino tan sólo por la identidad de la conciencia”, reconoce la probabilidad de que la conciencia “esté unida o sea la afección de una substancia individual e inmaterial”. Dice el profesor Frondizi que al quedar la substancia reducida en Locke a un “no-sé-qué”, se facilitó a sus continuadores inmediatos la tarea de acabar con ella definitivamente. Es así como en Berkeley desapareció por completo del ámbito de lo material; conservó él, sin embargo, una substancia espiritual, cuya inexistencia mostró luégo Hume.

Después de haber destruído la unidad del yo, considerándolo en su “Tratado” como una “colección de diferentes percepciones”, se encuentra Hume (según se revela en el “Apéndice” agregado al tercer volumen del “Tratado”) ante el problema de la necesidad de hallar esa unidad que él mismo había destrozado.

Hasta aquí, y a grandes rasgos, la exposición que forma la primera parte de la obra. En la segunda parte, el profesor Frondizi hace la crítica a las anteriores concepciones, y ensaya construir una intermedia, conservando de la primera la permanencia del yo, y de la segunda, la mutabilidad del mismo. Presenta varios ejemplos que parecen llevar a la aceptación de un “algo” que no puede reducirse a una vivencia ni a la corriente vivencial, y que denominamos habitualmente el “yo”. La continuidad de nuestro yo se da como dato inmediato de la conciencia; a quien afirmare que se intuye a sí mismo como un sér cambiante, podría mostrársele que el cambio no puede captarse sino en comparación con algo permanente o continuo.

El error del substancialismo y del empirismo ha consistido en confundir la permanencia con la inmutabilidad, considerando que es imposible una compatibilidad entre permanencia y mutabilidad. Para el substancialismo era un hecho accidental la mutación del yo, mutación que para el profesor Frondizi pertenece a la naturaleza del yo tanto como la permanencia. El empirismo, por su parte, dedujo, a partir del carácter cambiante del hombre, que en el yo no hay nada permanente y que no somos más que el fluír de las vivencias. El profesor Frondizi presenta entonces su concepción del yo como un todo estructural organizado; las vivencias mantienen relaciones entre sí no a través sino dentro del todo. Esta concepción permite ver la mutabilidad y la permanencia como caracteres no sólo compatibles sino complementarios. Según dice el profesor Frondizi, “lo que nos pasa modifica la estructura del yo pero al mismo tiempo es lo que le confiere estabilidad”. Trata luégo de conciliar otros caracteres que hasta entonces se habían considerado como excluyentes entre sí: primeramente la immanencia y la trascendencia del yo, y luégo la unidad y la multiplicidad del mismo. La última parte del libro se ocupa del establecimiento de una tipología psicológica, que explique la posibilidad del cambio de los tipos dentro de la unidad estructural del yo.

Lissy Drews de David.

EL MITO DE LA NUEVA CRISTIANDAD, por Leopoldo Palacios. Ediciones Rialp. Madrid (1952). Segunda Edición. 153 págs.

En pleno fervor de la polémica suscitada por la obra de Jacques Maritain, Leopoldo Palacios, el notable pensador español, anunciaba un libro en el que ofrecía dar una interpretación nueva de ese movimiento aparecido en el ámbito de los pensadores católicos, con el nombre de “humanismo cristiano”, “humanismo de la Encarnación”, “de la Cruz”, “integral”, etc.

En ciento cincuenta y tres páginas que componen la segunda edición de su obra “El Mito de la Nueva Cristiandad”, Palacios ha sabido condensar una

interpretación original del pensamiento político-religioso más discutido e influyente en la actualidad. La obra se justifica por cuanto el autor considera que Jacques Maritain es una de las figuras más llamativas de la filosofía actual y que, con sus aciertos y sus errores, constituye un caso insólito dentro del ambiente del pensamiento católico.

En la introducción de su libro, Palacios parangona a Maritain con los polemistas cristianos, y opone a los polemistas de la Reforma protestante, que son escritores teólogos de profesión, con formación escolástica muy acertada y dotados de una perfecta técnica de los conceptos, los polemistas que surgen con motivo de la Revolución, menos cultos, menos teólogos, todos ensayistas y escritores de genio. En Maritain se combinan las cualidades de unos y otros. Es el teólogo cristiano riguroso y certero, pero también el ensayista y el escritor brillante. Con todo eso, el sentido de su doctrina difiere fundamentalmente de ambos grupos de polemistas.

Efectivamente, la doctrina de la polémica católica había sido de extremo. "Sea nuestra palabra: sí, si; no, no" parecía ser su lema. No se toleraba mediaciones. Maritain, en cambio, quiere mediar entre ambas partes. El Humanismo Cristiano busca un amor de Dios que no lleve al desprecio de la persona; quiere un amor centrado en el hombre mismo, que no conduzca al desprecio de Dios.

La obra está dividida en tres libros: En el primero se trazan las grandes líneas interpretativas del humanismo cristiano. En el segundo se examina detenidamente la idea de "la Nueva Cristiandad". En el tercero se extrae del conjunto de "la Nueva Cristiandad" el aspecto más esencial: la concepción comunitaria y personalista de la vida pública, alma de la "democracia cristiana".

Veamos algunos de los aspectos desarrollados en "El Mito de la Nueva Cristiandad".

En primer lugar, Palacios estudia el sentido del **humanismo** a través de las edades históricas. El hombre, siguiendo sus dos direcciones básicas de **animal racional** y **animal político**, ha elaborado dos productos esenciales: la **sabiduría** y la **ciudad**. La sabiduría humana es racional, y la ciudad humana, temporal: sin embargo, estas realidades humanas pueden entrar en contacto con las concomitantes **sabiduría divina** y **ciudad de Dios**. En otras palabras, la fe divina y la Iglesia de Cristo han logrado amigables relaciones con la razón y la república terrena.

Maritain sintetiza en tres palabras la fórmula de esta relación entre el mundo y el cristianismo: "Distinguir para unir". La razón no es la fe, el Estado no es la Iglesia: es menester distinguirlos, mas no para separarlos, sino precisamente para unirlos en íntima vinculación.

Después, el autor se detiene en el examen de la llamada "Ley de la Encarnación", utilizada para comprender el dinamismo de las edades históricas. Las relaciones entre el hombre y la Divinidad aparecen regidas por un doble movimiento: por un lado, el movimiento en que Dios desciende a la naturaleza humana en el instante en que el Verbo se hace carne y, por otro, el movimiento en que la naturaleza humana asciende hacia Dios como respuesta. Este doble movimiento está regido por una ley característica que se ha llamado "Ley de la Encarnación", según la cual el movimiento de Dios sería el primero, y el del hombre, el segundo. Ahora bien. Esta **Ley de la Encarnación**, que es, en realidad, una verdad explicativa de la unión del Verbo de Dios con el hombre, se ha considerado también como suprema verdad normativa de nuestras relaciones históricas con la Divinidad, a cuya claridad deben explicarse tres estados fundamentales de la historia humana: la Edad Media, la Edad Moderna y la "Nueva Cristiandad".

Según Maritain, las dos primeras edades tienen ventajas e inconvenientes, en cuanto se ajustan o no a la Ley de la Encarnación. Pero, en cambio, la tercera, tiene sólo ventajas.

Palacios admite las ventajas y desventajas que se anotán a la Edad Media y a la Moderna. La Edad Media, por una parte, obedeció a la Ley de la Encarnación, y por eso es teocéntrica; empero, carece de humanismo, y así se explica que la teología medieval sea ingenua e irreflexiva. La Edad Moderna tiene una ventaja importante: la del humanismo; pero también tiene el inconveniente de que desobedeció a la Ley de la Encarnación.

"La Nueva Cristiandad" realiza la síntesis de las dos épocas anteriores, es decir, tendrá las ventajas de las otras dos, sin sufrir sus inconvenientes. Será un "humanismo teocéntrico", un humanismo en donde el hombre res-

ponde al llamado de Dios, pero ya no en forma ingenua e irreflexiva, sino en forma humana.

En "la Nueva Cristiandad" se cumplirá también la ley de distinguir para unir. En la Edad Media lo profano y lo sagrado se unen hasta confundirse. En la Edad Moderna, se distinguen hasta separarse. En la Nueva Civilización se distinguen para unirse.

Este ritmo ternario con que Maritain caracteriza la historia, a partir de la Edad Media: Edad Media, teocéntrica, no humanista; Edad Moderna, humanista, no teocéntrica, y Nueva Cristiandad, humanista y teocéntrica, recuerda, por otra parte, los tres momentos dialécticos de Hegel: tesis, antítesis y síntesis.

Palacios no está conforme con esta concepción y la tilda de artificial y forzada. El se pregunta si el humanismo es realmente una ventaja o si, al contrario, constituye un inconveniente y, tras un corcienzudo análisis, se resiste a creer que el humanismo aparecido en la Edad Moderna sea una ventaja para el cristianismo. De antemano, en la civilización contemporánea, el humanismo es un movimiento antropocéntrico, prácticamente ateo, que rechaza todo socorro sobrenatural. De esta suerte el sentido del humanismo es esencialmente anticristiano, y una corriente cristiana que postula un retorno al humanismo, un humanismo cristiano, resulta algo paradójico.

Peró Maritain no se detiene allí. Observa que la ciencia de las costumbres ofrece dos aspectos. En primer lugar, la **filosofía moral**, ciencia de los actos humanos ordenados a su fin último terrenal. En segundo término, la **teología moral**, que también considera los actos humanos pero con referencia a la felicidad sobrenatural.

El pensador francés da a entender que ninguno de estos aspectos del mundo moral constituye una ciencia satisfactoria. Ambos tienen sus inconvenientes así como sus ventajas. Es menester entonces una nueva formulación de la ciencia de las costumbres, y entonces aparece la llamada "Filosofía Moral Adecuada" (*philosophie morale adéquatement prise*), que resume las ventajas, con prescindencia de los inconvenientes. Maritain dice que la filosofía moral se hace adecuada mediante una subalternación a la teología.

Más aún. De acuerdo con el humanismo católico, es menester conservar todas las ventajas del Estado laico moderno, pero desechando sus defectos, es decir, su incapacidad para dar al hombre un apoyo adecuado a sus necesidades vitales o, en otros términos, la insuficiencia que padece el Estado laico desde el punto de vista sobrenatural y divino. Para completar ese Estado laico es menester ampliarlo con las energías procedentes del cristianismo. Este sería el "Estado laico cristiano".

El autor de "El Mito de la Nueva Cristiandad", siguiendo paso a paso a Maritain, se pregunta ahora: ¿Qué ocurrirá al pensamiento cristiano con la instauración de esta **Filosofía moral adecuada** y este **Estado laico cristiano**? La respuesta le parece obvia. Que la Iglesia se hallará en una situación imposible. Tendrá que dar el nombre de cristianismo a una sabiduría racional y a una ciudad temporal, que, en ningún caso, deben ser los instrumentos de Cristo, y en las que pueden participar tanto los católicos como los herejes y los infieles.

En esto, el autor se muestra extremadamente celoso por el mantenimiento de la doctrina en toda su castidad. Por eso agrega que la posición del humanismo cristiano es trágica porque regatea sus favores a Cristo: sólo se le entrega a medias. Finalmente, asienta una conclusión de tono un poco exagerado: "Tal es la situación de una doctrina que quita a las actividades humanas superiores la dignidad de ser instrumentos de lo sagrado, y pretende en su locura merecer así el nombre de cristiana y hasta adornarse con los resplandores de Tomás de Aquino".

Y así, con su habitual agudeza, Leopoldo Palacios sigue penetrando en las más áridas y sutiles cuestiones del autor de "Humanismo Integral" y las refuta con noble y sincera valentía. Lástima que en su entusiasmo arrebatado deja, a veces, los cauces de la mesura y equilibrio y, por ejemplo, tilda de monstruosa la concepción de la Filosofía profana cristiana y el Estado laico cristiano. Dice que esta ideología "tiene amistad con amigos y enemigos y termina enemistándose con todos. Cobarde por naturaleza, oscuro por vocación, confuso por procedimiento, este movimiento acabará siendo el pasto de sus enemigos".

El autor no quiere mediaciones. Vuelve a ser un polemista de extremos que no quiere pactar con el enemigo sino ladrarle amenazadoramente. Son sus palabras.

En total: un libro genuinamente español, escrito por un pensador de fino talento, sincero y apasionado, pero admirable en cada página.

Bernardo Trejos A.

LOUIS V. GHISLETTI, *El idioma mwiska y sus relaciones con el complejo lingüístico macro-chibcha*. Bogotá, 1952, 164 págs.

De la lengua mwiska se habían editado, antes de la publicación de la que nos proponemos comentar aquí, tres gramáticas: la *Gramática en la lengua general del Nuevo Reyno, llamada mosca.*, Madrid, 1619, de Fray Bernardo de Lugo, la *Gramática, vocabulario, catecismo y confesionario de la lengua chibcha, según antiguos manuscritos anónimos e inéditos, aumentados y corregidos por E. Ezequiel Uricoechea*, París 1871, y *El idioma chibcha o aborígen de Cundinamarca*, Bogotá, 1938, por Joaquín Acosta Ortégón. Pero como lo anota nuestro autor, los dos últimos trabajos no son, en último análisis, sino reediciones del texto de Lugo.

La obra del señor Ghisletti se nos presenta, dentro de la escasísima bibliografía gramatical del mwiska, como el primer ensayo serio y original de una gramática de esta lengua. Efectivamente, el P. Lugo, siguiendo un criterio, explicable en su época, pero del todo equivocado, sometió el idioma de nuestros aborígenes a los cánones de la gramática latina, falseando por consiguiente su exposición con clasificaciones y conceptos que no corresponden a la íntima y peculiar estructura del sistema lingüístico mwiska. Y lo que es peor, ni Uricoechea, ni Acosta Ortégón quisieron modificar tal estado de cosas. El señor Ghisletti, en cambio, partiendo del material recogido por Lugo y conservado por los otros dos autores citados, elabora una gramática sin prejuicios, atenta a una descripción más cercana a la realidad de la lengua, con la que, si bien se expone a inexactitudes y equivocaciones, contribuye eficazmente al conocimiento científico del mwiska.

El plan del trabajo del señor Ghisletti es el siguiente:

I. Introducción (págs. 7-16); II. Fonética (págs. 17-27); III. Morfología (págs. 28-50); IV. Lexicología (págs. 51-102); V. Sintaxis (págs. 103-108); VI. Semántica (págs. 109-112); VII. Relaciones externas de la lengua mwiska (págs. 113-145); VIII. Apéndices (págs. 146-151).

Fonética. "Tomo en este capítulo —dice nuestro autor— una iniciativa muy audaz: la de modificar radicalmente la ortografía adoptada por Lugo, por una más acorde con las normas aceptadas hoy día para las investigaciones lingüísticas. Los documentos y elementos que pude reunir para este trabajo son pocos: se reducen a algunas indicaciones de orden fonológico recogidas por el mismo Lugo, a los datos de que, gracias a la toponimia, disponemos, y —aunque con las reservas del caso— a las comparaciones logradas con las otras lenguas del grupo macro-chibcha". (pág. 17). El sistema fonológico del mwiska, tal como lo establece el señor Ghisletti, es como sigue:

Vocales: **i, ei, e, a, o, o, ou, u** (con los signos **ei** y **ou** se representan una **o** y una **o** más cerrada que **e** y **o** cerradas).

Semiconsonantes: **y, w**.

Consonantes: oclusivas: **p, b, t, k, g**; fricativas: **b, f, s** francés **ch**), **x** (alemán **ch** en **ich**), **g h** (aspirada sorda), **d** (aspirada sonora), africadas: **d** (= **dz**), nasales: **m** y **n**; laterales: **l** (empleada sólo en dos o tres palabras y vibrantes: **r**).

Puesto que se trata de una lengua muerta, de cuya pronunciación no se conservan sino raros e imprecisos testimonios, cada uno de los signos empleados apenas limita la categoría fonológica del sonido representado, sin llegar nunca a precisar rigurosamente el valor especial fonético del mismo.

Así, por ejemplo, sabemos que el mwiska tenía una oclusiva dental sorda, *t*, pero ignoramos de qué particular manera se articulaba en las distintas posiciones. Esto nos lleva a considerar hasta cierto punto inútiles, dentro del esquema fonológico que nos presenta el autor, distinciones como las que establece entre *b*, oclusiva bilabial sonora, y *β* fricativa bilabial sonora; *g*, oclusiva velar sonora, y *g* oclusiva postpalatal sonora; *n*, nasal dental, y *ɲ* postpalatal velar, etc.

A la descripción y clasificación de los sonidos del mwiska, sigue, en esta gramática, la exposición ejemplificada de los siguientes fenómenos: apofonía, asimilación, acomodación, enmudecimiento, contracción, síncope, metátesis, epéntesis y haplología. El acento, en cambio, no aparece tratado en ninguna parte.

Morfología y lexicología. En el primero de estos capítulos el señor Ghisletti hace una clasificación de los afijos —prefijos, infijos y sufijos— que intervienen en la formación de los nombres, adverbios y verbos del mwiska. En el segundo presenta, en un orden alfabético discutible, las raíces mwiskas y, agrupadas bajo cada una de ellas, las palabras derivadas que figuran en los textos. Sin necesidad de entrar en un examen detallado de los citados capítulos, que, además, nuestra ninguna preparación en lenguas americanas nos impide hacer, podemos decir que, por el criterio estrictamente científico con que están elaborados, revalidan los correspondientes de Lugo y Acosta Ortigón, perdiendo, sin embargo, el de Lexicología, por su organización, facilidad en el manejo para lectores no especialistas. Es efectivamente más fácil encontrar, por ejemplo, la palabra *si* | *ipkwa* = jefe, señor, en una lista alfabética en la que la palabra entra por su forma natural, que en otra en la que se agrupa con la raíz *psa*.

Hemos comentado, aunque brevemente, los tres capítulos a nuestro juicio más interesantes del libro del señor Ghisletti, con el único objeto de destacarlos como los más característicos de la obra, donde el autor ha tenido que luchar con mayores dificultades y ha logrado realizar su método en cuanto de más significativo valor científico posee. Da el autor como final de su trabajo, una extensa bibliografía (págs. 152-162), con la cual presta un servicio notable a quienes deseen emprender nuevos trabajos sobre las lenguas y culturas indígenas de Colombia. De paso, anotaremos que falta en ella el libro de José Pérez de Barradas, *Los muisca antes de la Conquista*. Madrid, tomo I, 1950; tomo II, 1952.

Para terminar, es de lamentar que la presentación del libro esté afeada por frecuentes erratas de diversa magnitud, y que la redacción se resienta bastante de galicada.

Jorge Páramo Pomareda.

LA CRISIS DE EUROPA, por el Duque de Maura. Ediciones Rialp, Madrid, 1952.

Este libro lo ha consagrado su autor al examen de los acontecimientos políticos de nuestro siglo. Está seguido por dos más, pero estos últimos están dedicados exclusivamente al análisis de la situación nacional e internacional de España.

El Duque de Maura es un historiador de primer orden, y su obra "La Crisis de Europa" está traspasada por un fuerte espíritu crítico, agudo y altamente responsable. Su estudio se concentra en el fracaso de las instituciones políticas edificadas en el tiempo comprendido entre 1907 y 1948.

El autor expone en forma polémica, pero atendida rigurosamente a los hechos, una visión del mundo europeo, y propone diversas sugerencias sobre el futuro del Viejo Continente y el desenlace de sus instituciones gubernamentales.

El estilo es ameno y brillante, y el interés se mantiene sin mengua hasta el final de la obra.

El autor comienza por un examen detenido de las condiciones ambientales que se ofrecían en la paz europea de 1907. Nada se podría adivinar entonces con respecto al trágico cataclismo de los años subsiguientes. La estabilidad y el orden eran el alma del dinamismo social. El Duque analiza pormenorizadamente las causas de la crisis portuguesa, rusa, del Imperio alemán, austro-húngara, etc.

Después detalla el establecimiento definitivo del comunismo en Rusia y los fenómenos concomitantes. El triunfo soviético de 1917 tuvo efectos demoralizadores en todas las colectividades proletarias del mundo. El peligro ruso puso alerta también a los gobiernos democráticos, a las burguesías, a las clases conservadoras y aun a la opinión pública europea en general. Se adoptaron entonces medidas preventivas, y en muchos países el voto se declaró obligatorio, se hizo extensivo a la mujer y se rebajó a los 21 años la mayoría de edad política.

El autor se detiene, a continuación, en el examen de algunos hechos políticos, entre ellos el sufragio universal, la dictadura y los regímenes totalitarios. "El sufragio universal inorgánico", dice, "es la más antidemocrática de las instituciones del Derecho público. Sinceramente practicado, no puede menos de conducir a la demagogia, puesto que provee de armas a la **cantidad** y deja indefensa a la **calidad**". Y agrega: Los ciudadanos de la Atenas clásica (arquetipo histórico de la República) se habrían alejado del ágora, con gesto de asco o de repulsión, si la hubiesen visto invadida por beocios, ilotas, mujeres y jóvenes imberbes.

Además, el sufragio electoral universal se convierte inevitablemente en racha destructora cuando no lo canalizan o encauzan vigorosos partidos de gobierno y de oposición colaboradora.

Enfrente del tremendo caos provocado conjuntamente por las crisis económicas sobrevenidas en la primera postguerra y por el mal ejemplo soviético, gobernantes y gobernados de los países europeos, sobre todo, de los meridionales, más impulsivos que reflexivos, reaccionaron en dos direcciones distintas. Adoptaron unos la política del saneamiento constitucional hasta lograr la mayor armonía posible entre las costumbres ciudadanas y las instituciones vigentes. Propugnaron otros por derogar la Constitución, implantando la dictadura, y arrancar de raíz el sufragio en todas sus formas.

Bien por lo primero, pero la dictadura prolongada tiene por fuerza una grave objeción siempre —sigue diciendo el Duque de Maura—, y es la de maleducar a la nación que le padece, dañar las clases populares, porque clausura, durante años, los centros cívicos de enseñanza. Además pervierte todas las oposiciones obstruyendo a su ideario la vía legal del triunfo y confinándolas en la sombra donde traman nefastas conspiraciones. Amor-daza, por otra parte, la saneadora fiscalización pública y, finalmente, pone en peligro a los mismos regímenes que dice querer salvar, porque los coloca, mientras ella dura, fuera de la legitimidad jurídica. "Entrar una nación en dictadura equivale a ingresar un padre de familia en una clínica quirúrgica".

En cuanto a los **totalitarismos** el autor afirma que, en lo que va de siglo, Europa ha conocido cinco nada menos: el totalitarismo de la confianza, el de la desconfianza, el de la guerra, el de la libertad o anarquía y el de la autoridad o dictadura.

El rasgo característico de todo régimen totalitario es la exageración. Los dictadores modernos, aun los que sostienen con mano férrea la tranquilidad pública, no dejan en paz a nadie. ¿Cuál es la causa de esta irregularidad? Y el autor concuerda, en todos sus puntos, con lo afirmado por el historiador Guillermo Ferrero. La causa de todo es el miedo invencible que, sin remedio, se apodera de todos ellos. Todo gobierno colocado en estas circunstancias está condenado a una horrenda angustia y desazón, porque el terror que le inspiran los peligros reales o imaginarios circundantes, crece tanto más cuanto mayor es el esfuerzo que se hace para deshacerse de ellos.

Este régimen caracterizado por la exageración, el desasosiego y la mentira, no podría tener larga duración ni buen fin, y en efecto, no los tuvo, aunque el régimen totalitario gozó durante algún tiempo de fervorosas adhesiones.

Haciendo un balance a partir de la Europa de 1907, solamente Suecia y Suiza se mantienen incommovibles. Todas las demás naciones han experimentado transformaciones de muy diversa índole que han modificado más o menos su fondo histórico tradicional. Consecuencia de ello es que reina en Europa una profunda decepción que ha desvarecido en los hombres del Viejo Continente sus anteriores esperanzas. La inestabilidad constituye la esencia íntima de todas las instituciones vigentes. Por eso el europeo de hoy está agotado por tantos padecimientos y tanta escena de horror que

ha transcurrido bajo sus ojos. El recuerdo de lo pasado subsiste en su mente.

En la parte final el libro contiene varios pronósticos sobre el porvenir del mundo europeo, aún incierto, e igualmente varias reflexiones orientadoras de su singular destino en el futuro. El dilema de la Europa de hoy es, fatalmente, federarse o perecer. De otro lado, el único régimen posible habrá de ser exclusivamente monarquía o república, siempre democráticas, con la salvedad de que cualquier presidente de república será inevitablemente hechura parlamentaria o popular del partido o de los partidos que apoyaron su elección. En cambio, "la monarquía restaurada representará institucionalmente la reconciliación después de lo pasado, la estabilidad en lo presente y el equilibrio en el porvenir".

"La Crisis de Europa" es, desde todo punto de vista, un libro interesante que ejemplifica admirablemente las tesis propuestas con casos concretos de la realidad histórica. Puede tomarse frente a él posición de adversario o no, pero en todo caso su lectura es fecunda en sugerencias para todo espíritu inquieto que mire la caótica situación europea de los últimos decenios con ojos inquisidores, arhelantes de una respuesta final.

Bernardo Trejos A.

LA JOROBA DE KIERKEGAARD, por Teodoro Haecker. Ediciones Rialp, Madrid (1948). 200 págs.

Teodoro Haecker es un convertido. Falleció el 9 de abril de 1945, a los 66 años, dejando una gran producción católica. Dentro de ella, el presente libro sobre Kierkegaard es el último de la serie de sus libros que comenzó con obras también sobre Kierkegaard. Entre "Sören Kierkegaard y la Filosofía de la Interioridad" y "La Joroba de Kierkegaard" se desarrolla el curso de Haecker como agudo pensador cristiano, al par que refinado estilista de la prosa alemana.

Haecker no dejó un sistema filosófico propiamente. La razón de ello es que no se lo propuso deliberadamente. Fue un pensador a la manera de Sócrates. Sus escritos son de ocasión, de casualidad. Su mente ávida e inquieta no podía resignarse a la predeterminación de las ideas que implica todo encadenamiento sistemático. La prosa de Haecker es fluida y amena, a menudo vigorosa, y siempre llena de cierto ritmo interior que más la acerca a la poesía que a la prosa.

"La Joroba de Kierkegaard", cuyo título original en alemán es "Der Bückel Kierkegaards", es una obra fundamentalmente polémica. En ella se trata el tema eternamente vivo y fecundo de las relaciones entre cuerpo y espíritu en el hombre y, en este caso, con referencia al gran filósofo danés, padre espiritual del existencialismo.

La obra tiene un brillante estudio preliminar por Ramón Rócquer y ha sido traducida al español por Valentín García Yebra.

El nacimiento de este libro se explica como el efecto de una reacción. Rikard Magnussen había publicado por aquel tiempo dos libros: "Sören Kierkegaard, set udafra" (Sören Kierkegaard visto por fuera) y luego como apéndice pero formando libro independiente "Det saerlige Kors" (La cruz especial). El primer libro afirma la tesis de que Kierkegaard pertenece a ese grupo de hombres desgraciados, tarados físicamente desde su nacimiento. A la verdad, Kierkegaard era de constitución débil, contrahecho, jorobado, enclenque. La tesis del otro libro es que "La cruz especial" de que tan reiteradamente habla Kierkegaard, era precisamente su joroba, y que esta deformidad física definió su estructura psicológica.

Haecker apreció siempre a Kierkegaard. Le había despertado del "sueño protestante" y le había hecho ingresar, así lo dice, en la siempre "joven vigilia del catolicismo". Por eso le mira con cariño. Es su "pedagogo". Por eso también no vacila en intentar una refutación definitiva contra las tesis de Magnussen. "La Joroba de Kierkegaard" es precisamente el nombre con que Haecker bautizó esta refutación.

Desde el principio el autor aborda el problema directamente. ¿Qué relación puede tener el análisis de lo externo, de lo corporal de una persona

con respecto a su estructura interior? ¿Acaso son una sola cosa lo externo y lo interno, lo cual niega precisamente Kierkegaard? Haecker demuestra que lo externo no es identificable con lo interno. Al contrario. Con suma frecuencia lo externo es la antítesis de lo interno o parece serlo. Sin embargo, lo externo puede, en ciertas circunstancias, facilitar o dificultar, por ejemplo, la fe en Dios o en su bondad.

Magnussen afirmaba categóricamente que, en la realización espiritual de Kierkegaard y en su obra, había colaborado definitivamente la joroba, juntamente con la presión espiritual que ésta lleva consigo. Mas Haecker se deshace del prejuicio biosomático, y asienta que, aunque el cuerpo es una existencia de primer orden, no constituye exclusivamente la persona. Un cuerpo deforme, además, puede ser el portador de un alma vigorizada por la propia conciencia de su elevación espiritual frente a la pobreza innata del elemento corporal. No obstante, Haecker no niega rotundamente la influencia corporal y hasta se vale de ella para explicar ciertas contradicciones y debilidades en el pensamiento de Kierkegaard.

Kierkegaard había distinguido tres categorías en la existencia humana: estética, ética y religiosa. Haecker observa que en Kierkegaard el acento lo lleva la categoría ética. Kierkegaard no es metafísico. No tiene conciencia del ser como Parménides o Platón o Aristóteles. Por otra parte, este aspecto ético se manifiesta singularmente en la fervorosa pasión que el pensador danés siente por la verdad. Mas Haecker encuentra precisamente aquí una grave falla: Kierkegaard, buscando afanosamente la verdad, no se preocupa por encontrar la doctrina verdadera: basta obrar con rectitud, no se debe hablar tanto de la rectitud de la doctrina misma. Al contrario, dice Haecker, ambas partes, la doctrina y las obras, ambas partes y no cada una por separado, componen el todo. Un santo no es pura y simplemente vida espontánea, acción: detrás hay siempre una arquitectura formativa, una estructura dogmática de principios que armonizan y dan sentido al obrar. ¿Cómo explicar esta debilidad en el pensamiento de Kierkegaard? Haecker lo explica basándose en la circunstancia externa, en el cuerpo achacoso del eminente danés, sin olvidar su disposición preferentemente ética.

En el Capítulo XXIV de su obra, Haecker hace frente al problema de la influencia psicofísica y se pregunta: "¿Puede una joroba hacer pesimista u optimista a un filósofo? No faltará quien responda, agrega, que lo hará pesimista, y citará el caso de Leopardi. Con todo, esto no puede admitirse sin restricciones. El filósofo puede ser pesimista en sí mismo, en cuanto persona, mas puede, no obstante, considerar el mundo en forma luminosa, intuirlo como plétórico de belleza. Kierkegaard así lo hace en muchas ocasiones. En cambio, un filósofo físicamente normal puede tomar frente al mundo una actitud pesimista. Tal fue el caso de Schopenhauer: de salud rebosante, cuerpo normal, sin deformidad alguna, de apetito voraz y sin inquietudes económicas. De suerte que no existe ninguna relación necesaria entre una deformidad física y una filosofía pesimista. Kierkegaard nunca escribió propiamente un sistema filosófico pesimista porque creía, y quien tiene fe no puede ser pesimista.

Puede darse un tipo de pesimismo religioso, característico, por ejemplo, en el cristianismo. El hombre, con la mirada puesta en Dios y su confianza depositada sobre la Providencia, puede pensar, sin embargo, que el mundo está inficionado de maldad, pensar como Santo Tomás que "Malum in pluribus", es decir, tomar una cierta actitud de pesimismo ético. Haecker observa que en Kierkegaard hacen su aparición, a veces, ciertas notas falsas que ya no son este pesimismo típico del cristiano y cuya fuente podría hallarse en Schopenhauer o en los gnósticos. Es un pesimismo que niega la vida e interpreta el goce como anhelo de olvidar nuestro infortunio. Este pesimismo, según Haecker, acaso sí tenga origen en la miseria física de Kierkegaard. "Traer hijos al mundo, dice el danés, es obra de irresponsables". Esto no puede tener sino un motivo personal, una explicación en su deformidad corporal, en su joroba.

En suma, Haecker no niega la influencia del elemento corporal sobre el espíritu humano. Se contenta con ponerle límites. Kierkegaard queda así a salvo de los que pretendían reducir su caso al reflejo psíquico producido por sus condiciones temperamentales y su deformidad corporal. Haecker cumple con su misión. Sabe conceder la razón al adversario, cuando éste efectivamente la tiene, pero le hace frente con valor, en el caso

contrario. Estudia detenidamente las objeciones y luego las desmenuza con firme y segura argumentación. Por otra parte, todo ello transcurre hasta el final en el ámbito de una prosa galana que deleita por su fina combinación de contrastes y que mantiene en suspenso el ánimo del lector hasta la página postrera.

Bernardo Trejos A.

EL ESPIRITU MILITAR ESPAÑOL, Réplica a Alfredo de Vigny, por Jorge Vigón. Ediciones Rialp, Madrid (1950).

Jorge Vigón es un militar de estirpe y de profesión. Por eso ninguno más indicado que él para emprender la tarea de determinar esta personalidad combatiente, típica en la historia de la Nación Española, a través de todos los tiempos. Es intelectual por propias aptitudes y por dedicación profunda, cualidades que se dejan traslucir en la presente obra. Su estilo es vigoroso y fácil. En cuanto a su ideario es una réplica fina y valiente a un libro clásico de Alfredo de Vigny.

El libro en cuestión es "Servidumbre y grandeza de las Armas", de Alfredo de Vigny, obra que ejerció una viva influencia, a menudo nefasta y perjudicial en sus lectores, al lado, no obstante, de algunos beneficios reportados. Vigón desmonta la obra: la enclava en la personalidad típica del autor y en el ambiente en que floreció, para comprender mejor su especial sentido y revelarnos sus fallas.

Así analiza, por ejemplo, las notas características del ejército de la Revolución Francesa, al que considera como esencialmente político y nacional.

Examina el caso napoleónico en los momentos de su triunfo como en los de su derrota, y estudia con agudeza la dinámica de los sucesos a los que intenta descubrir la raíz fundamental.

El ejército aparece a sus ojos, como desarrollando la especialísima misión de ser árbitro de los acontecimientos, y el autor español afirma con el poeta francés que la grandeza del oficio de las armas "está menos en la gloria de combatir que en el honor de sufrir en silencio y de cumplir, con constancia, deberes con frecuencia odiosos".

En seguida, Vigón se detiene en un profundo análisis de la paradójica personalidad del autor de "Servidumbre y grandeza de las Armas". Vigny era un resentido. Desde la infancia la misantropía se va apoderando de él. No encuentra buena acogida en el colegio. Es físicamente débil y sus discípulos abusaron brutalmente de su debilidad. Desde entonces siente, es verdad, afición a las armas, pero la suya no es vocación sincera sino falsa. En el fondo, lo que busca es proveerse de armas, de medios de defensa contra sus desconsiderados compañeros.

En 1816 Vigny está de guarnición en Versalles. No podía ser grata para él la vida en un ejército acuartelado que sustituía al viejo ejército cubierto de laureles. De esto surge una decepción fundamental en su alma, un desdén por todo lo militar. "Un ejército", escribe, "es una cosa detestable".

Además, como ya se dijo, Vigny era débil, y el rudo servicio del ejército le acarrea molestias físicas considerables que llegaron hasta a hacerle odioso el servicio de las armas. Sin embargo, el autor señala que más influye en Vigny su falta de personalidad moral. A veces éste trata de disimularlo, apareciendo como desdenoso ante ciertas debilidades de sus compañeros de oficio y les censura con acritud. Pero la realidad es que Vigny se deja vencer por el resentimiento y, al desahogarse, se revuelve contra "las viles costumbres del ejército, donde no escasearon fatigas y disgustos".

Más Vigón no se olvida del delicado artista que palpita en el alma de Vigny. En cuanto a tál, dice, "no tiene uno nada malo que pensar". Benedetto Croce le ha llamado el mejor poeta francés del siglo XIX, y, aunque esta opinión le parece un tanto exagerada, no la condena.

El resentimiento de Vigny hombre se derrama en Vigny poeta. El espectáculo del mundo se convierte a sus ojos en un inmenso campo de infortunio. Vigón analiza la personalidad poética de Vigny hasta en sus más íntimas contradicciones, pero, a mi ver, exagera un poco en algunas de sus opiniones. En todo caso, el autor observa que un hombre que no se cansaba

de lamentar los trece años en que había ejercido "el duro oficio de las armas" podría ser cualquier cosa, menos el poeta de las armas.

A Vigny le preocupa el problema intrincado del deber obedecer y sus limitaciones, y expone toda una doctrina ética en torno a este punto, que finalmente refuta Vigón, apoyándose en las viejas y bien conocidas tesis del P. Francisco Vitoria.

A juicio del gran poeta francés, el más poderoso de los estímulos que invitan al militar a cumplir con su deber es el concepto del **honor**, al cual da cierto valor religioso, típicamente jansenista, aunque él mismo no era jansenista.

La respuesta de Vigón al respecto traspone el simple análisis común y penetra en el reino de la especulación filosófica de la ética. El honor para él no es más que un sustitutivo de otras virtudes, y esto recuerda lo que decía Burckhardt: "El honor es la mezcla misteriosa de conciencia y egoísmo que le queda al hombre moderno cuando, por su culpa o sin ella, ha perdido lo demás: fe, amor, esperanza". Vigón dice textualmente que el honor verdadero es "el estímulo humano que nos induce a cumplir rectamente nuestros deberes, cuando nuestra vida no está impregnada de un sentido religioso".

Luégo dedica un bello capítulo al estudio de la moral y, en especial, de la moral militar, la cual enfoca desde un ámbito de rigurosa ortodoxia cristiana. Frente al relativismo ético introducido por kantianos, neokantianos, hedonistas, utilitaristas, evolucionistas, positivistas, nietzschiianos y axiólogistas, el autor presenta la existencia de una sola ética, informada por una aspiración absoluta, concentrada en un bien necesario, de categoría superior a todos los bienes contingentes: Dios.

A Vigny se le hacía intolerable la idea de **servir**. Vigón replica que el soldado tiene un servicio máximo: el de la patria, y el patriotismo para San Agustín "es el único amor que merece ser más fuerte que el de los padres". Aprovecha entonces la ocasión para hacer una disertación sobre el sentido del patriotismo, y profundiza el concepto de **patria**, al que considera, con García Morente, como constituido así: amor al pasado (amor histórico, amor filial, amor de gratitud), amor actual (amor conyugal, amor de fidelidad) y amor al futuro (amor patetral, amor de sacrificio).

Finalmente, Vigón dedica su atención a las características especiales del espíritu militar de España. "El español", ha escrito García Morente, "ha sabido realizar, con una maravillosa naturalidad y sencillez, la síntesis más difícil que pueda imaginarse: servir con dignidad, estar en su sitio sin humillación ni vergüenza y desempeñar con desenvoltura y gravedad al mismo tiempo los más humildes menesteres".

En España se ha realizado el fenómeno de la consustancialidad entre la Religión y la Patria, en forma tal, que servir a Dios es servir a España, y servirla a ella es servir a Dios. El hombre español tiene siempre una concepción religiosa de la vida que trasciende a otros ámbitos de mayor intimidad. Así la disciplina militar nace de su firme convicción de que la autoridad del rey viene de Dios, y aquél la confiere a algunos de sus subalternos: no obedecer a éstos significa, en último término, no obedecer a Dios, y no obedecer a Dios resulta algo imposible y sin sentido para el hombre de España.

Las últimas páginas de la obra contienen una detallada información bibliográfica sobre los temas desarrollados en ella, lo cual realza aún más su importancia. No puede negarse que Vigón acierta en su refutación a Vigny, aunque su entusiasmo, a veces, perturba el alcance de su apreciación crítica.

Bernardo Trejos A.