

desinteresado en Dios, cuyo amor lleva a la estimación de lo mundanal. Por otra parte, la caridad no es posible sin la fe ni la esperanza, de manera que la moral teológica que en la caridad se funda está al mismo tiempo vinculada a los otros dos fundamentos de la vida cristiana en su totalidad. En este sentido se expresa el padre De Broglio en su Tratado *De fine ultimo humano vitae*. El peligro que pudiera haber en esta concepción de la caridad como fundamento moral es el de incidir en una excesiva autonomía de la voluntad individual y estimar, por consiguiente, el valor de la opinión. Pero ateniéndonos a las exigencias de las virtudes teologales y sin perder nunca de vista la función de la Iglesia como Institución divina con poder de magisterio, el principio de la caridad en cuanto fundamento de la teología moral puede llegar a manifestar en este, como en otros tantos aspectos, su carácter de fundamento de la religión cristiana. — E. T. G.

CARPENTIER, R.: *Vers une morale de la charité*, en «Gregorianum», Roma, volumen XXXIV, año XXXIV, 1953 (páginas 32-55).

En su libro sobre *La enseñanza de la moral cristiana*, Jacques Leclercq trata del problema moral existente, no ya desde el punto de vista de la aplicación —las masas nunca han seguido exactamente la moral y es preciso siempre enseñársela—, sino desde el ángulo del estudio de la Teología moral. En ese estudio (formación sacerdotal, predicación hablada y escrita y especulación teológica) hay una crisis. Leclercq analiza las causas. Algunas renacen periódicamente; son un problema de presentación. Otras son consecuencia de un largo proceso. En los tres últimos siglos los manuales de moral católica se han completado y desarrollado, pero con un objetivo principal: resolver casos de conciencia en el confesionario; por tanto, tomando como materia de estudio las faltas confesadas. De aquí una exposición negativa, fragmentada y poco apta para formar el espíritu porque no tiene en cuenta el panorama de conjunto. Por otra parte falta síntesis: para facilitar la enseñanza se ha separado de la teología moral (que ahora es estrictamente

«moral del pecado») la espiritualidad o «moral de la perfección», rama desgajada que debe reunirse de nuevo para remediar la impresión existente de que hay una sola cosa obligatoria: evitar el pecado. La otra cosa, buscar la perfección, parece no obligar.

Leclercq propone una revisión a fondo del tema. Hay que construir una moral sobre los «preceptos generales», más claros que los particulares por más absolutos; el primero de esos preceptos generales es la caridad, que ordena la búsqueda de la perfección, deber primordial de todo hombre. Los preceptos particulares se estudiarán después y en función de los generales. La moral individual (la de cada uno en cuanto persona), dominada por el deber de perfección, debe ser seguida en el estudio por la moral social (la de cada uno en cuanto miembro de agrupaciones humanas), dominada por el deber de cooperación.

En este primado de los preceptos generales no hay nada revolucionario; ya eran conocidos de la moral de Santo Tomás. Tampoco quiere Leclercq menospreciar la finura técnica de la casuística. Pretende sólo colocar cada parte en su lugar propio. El Padre Carpentier simpatiza con la obra del profesor de Lovaina, sobre todo por el ambicioso deseo de restablecer una moral cristiana de perfección, pero muestra su desconfianza en otros aspectos: cree advertir «un sentido del Cristianismo de encarnación *más que* de redención, de humanismo actual *más que* de humanismo escatológico, según la expresiva fórmula del R. P. Louis Bouyer», y acusa también al autor de «escoger» entre los hechos, simplificar o generalizar según sus puntos de vista personales. Pero donde la disensión se agudiza es al llegar al estudio concreto de *cómo la caridad* (entendida naturalmente en su sentido de amor de Dios y por El, del prójimo), va a ser «el sol de la moral cristiana». A su entender, Leclercq no podría evitar los dos peligros que acechan su concepción: el rigorismo y el quietismo. La única forma de escapar a ese doble y opuesto escollo es poner de acuerdo la ilimitación del amor con la objetividad determinada y limitada de los deberes y los consejos, es decir, con una moral objetiva. Sin embargo, ni *La enseñanza de la moral cristiana* ni el conjunto de la copiosa obra de Leclercq muestran la despreocu-

pación por el valor objetivo de los actos humanos.

La segunda parte del trabajo del Padre Carpentier está dedicado al análisis de otro libro: *Le primat de la charité en théologie morale*, del P. Gérard Gillemann, S. J. El autor considera este volumen como la obra propiamente metodológica de la moral de la caridad. El amor implícito es en moral la regla universal, la orientación no sólo subjetiva, sino objetiva al Fin último; pero el acto moral resulta de una información particular del amor en una materia dada. El acto obedece no sólo a la regla universal, sino a la particular, y es ésta la que decide la naturaleza y gravedad de cada obligación determinada. Sin embargo, la regla particular no se impone a la conciencia más que bajo la influencia (implícita) del amor del Fin.

Puesto que nuestra vida moral nace de la presencia eficaz del amor-caridad, el problema de la enseñanza moral consiste esencialmente en la formulación concreta, especificada, de la caridad. Esta es la síntesis del pensamiento del Padre Carpentier.—M.^a ELISA MASEDA.

ASTRADA (Carlos): *El humanismo y sus fundamentos existenciales (El ser del hombre y la libertad)*, en «Cuadernos de Filosofía», fasc. VI, Buenos Aires, 1952.

Desde que la Academia Francesa hizo aparecer en su Diccionario la palabra humanismo (que definió como «movimiento de retorno a los estudios griegos y latinos que se produjo en la Europa occidental durante los siglos xv y xvii»); Pedro Nolhac la introdujo en la lengua oficial de la Universidad en 1886, y seis años después se publicaba en la propia Francia *Petrarca y el Humanismo*) ha sido éste uno de los términos sobre cuyo significado más se ha escrito, no siempre con evidente acierto. Hoy se habla de humanismo nuevo, humanismo científico, humanismo moderno, humanismo cristiano, indú, chino, árabe, etc., extraños muchos de ellos a aquel primitivo concepto académico.

Un nuevo aspecto del humanismo nos presenta aquí el ilustre director del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, Carlos Astrada: el «hu-

manismo existencial o de la libertad».

Considera al humanismo como movimiento espiritual no bien diferenciado de otros movimientos (Renacimiento, Reforma, clasicismo) que con él interfieren, y como actitud intelectual que traduce la aspiración del hombre por dar un significado plenamente humano a su vida, «rescatando lo humano de las potencias y estructuras en que en el curso de la historia se ha ido paulatinamente autoenajenando». Esta es la idea capital del profesor argentino: lo humano en el hombre, la libertad humana como tal rescate de su ser de toda autoenajenación.

El hombre tiende integralmente a ser libre para su humanidad, hacia la conquista de su *humanitas*. Y solamente en tanto que es humano en la mismidad de su ser puede advenir a su libertad.

Esto plantea, una vez más, la eterna lucha del hombre con la técnica y sus poderes de organización, y una afirmación existencial reactiva ante la progresiva disolución de l'hombre en las estructuras económicas, políticas, etc., para devenir plenariamente humano en la conquista integral de su ser, oponiendo consciente y porfiadamente la necesidad de su libertad.

El humanismo de la libertad, insiste repetidamente Astrada, se define como una afirmación y rescate del ser del hombre. Por lo tanto, se funda en una ontología existencial, encaminándose a una concepción de la vida como *existencia*. Este rescate del hombre ha de efectuarse por las solas fuerzas residentes en el propio ser humano. Aislado ontológicamente en su ipseidad, se integra el hombre en su unidad entitativa, se identifica con su finitud, concibiéndose como hombre. Es este el término *a quo* en la taera de humanizarse, y la verdadera raíz de un humanismo que se atiene a lo que el hombre efectiva y originariamente es.

Contrapone este filósofo su flamante humanismo a los humanismos «estilados hasta ahora», que por estar bajo la «hegemonía de la metafísica» atienden solamente al ente y no al ser; al definir al hombre partían de la *animalitas* y no en dirección a la *humanitas*. No existe el hombre escindido en naturaleza y sobrenaturaleza, dice, contra el humanismo cristiano, sino que el hombre es un «ente natural» con posibilidad ontológica funcional de elevarse