

te, repugna el argumento de autoridad que, siguiendo a su maestro Alberto Magno, declara en materia filosófica *infirmissimus*.» Recuerda Leclercq que el tomismo, hoy una filosofía tradicional, fué en sus tiempos profundamente renovadora y, al decir de Gilson, «vuelta a colocar en el conjunto del pensamiento católico, se puede decir que la filosofía albertino-tomista constituye la única tentativa de modernismo que ha tenido éxito». No se debe entender de ninguna manera, por tanto, que el pensador católico tiene que limitar sus ambiciones en moral a la exégesis tomista. El ejemplo y la opinión de Santo Tomás empuja, por el contrario, a tener en cuenta todas las conquistas del pensamiento. Esta abierta actitud se acentúa en la cuarta parte de la obra, dedicada a la vida moral. Los avances de las ciencias con ella relacionadas —medicina, psicología, sociología, etc.— están integrados al día, como observa el lector, por ejemplo, en el estudio del problema de la libertad.

El *leit-motiv* de la obra de moralista de Leclercq (que la búsqueda de la perfección es *el deber* fundamental del hombre, idea desarrollada de manera amplísima en las páginas de *La enseñanza de la moral cristiana*) encuentra en este tratado general un encuadre adecuado. En psicología, como en filosofía, separar deber y perfección es erróneo.

MARÍA ELISA MASEDA

MEYNARD, L. : *Le suicide*. Colección «Initiation Philosophique», París, 1954, 119 páginas.

En seis grandes apartados (suicidio y sociedad, suicidio y libertad, suicidio y valor, suicidio y sacrificio, suicidio y dignidad humana, suicidio y sentido de la vida), estudia L. Meynard un problema siempre vivo, pero de actualidad renovada en nuestro tiempo. Piénsese en el torrente de muertes voluntarias que trajo consigo la derrota del nacional-socialismo, en los aviadores suicidas y los hara-kiris japoneses, en las escuelas que en este terreno han tenido y tienen aún la confusión espiritual y las condiciones materiales de la postguerra, sin olvidar los suicidios en los campos de prisioneros, muchos de los cuales caen ya fuera de la órbita de actos humanos porque han sido llevados a cabo por seres a los que el increíble sufrimiento ha desposeído de independencia frente a las fuerzas orgánicas. Muchísimos casos presentan al espectador caracteres tan complejos que es preciso entrar a fondo en la estructura del problema para deslindar sus elementos. Veamos cuál es el hilo dialéctico que sigue el autor, y las consecuencias a que llega.

El hombre, *ese animal sabedor de que debe morir*, es el único ser capaz de disponer conscientemente de su vida. Entre las posibilidades de su existencia se abre una radical: acabar con ella. Esta posibilidad, ¿es un derecho? ¿Puede el hombre determinar legítimamente la duración de su existir?

Así planteado el problema parece de orden ético. Sin embargo, toda Moral, lo sepa o no, se basa en una Metafísica, y por ello no hay problema ético que no sea en última instancia un problema filosófico. De manera eminente este del suicidio que «nos arroja en el corazón mismo de la filosofía si la filosofía es la interrogación esencial del hombre sobre sí mismo». Con apasionada restricción dice Albert Camus en *Le mythe de Sisyphe*: «No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar si la vida vale o no vale la pena de ser vivida es responder a la cuestión fundamental de la filosofía.» Toda discusión sobre la muerte y más aún sobre la muerte voluntaria, se resuelve de forma inevitable en una discusión sobre la vida. La existencia es una realidad que se nos da. Podemos considerarla carente de valor o de una valía inestimable. En el primer caso, ¿es lícito escapar a una existencia no pedida cuando se torna abrumadora? Y si no lo es, ¿en nombre de qué se le prohíbe al desalentado, al cansado del peso de la existencia que lo arroje y se desentienda de ella?

Suponiendo, en cambio, el concepto de la vida como un valor positivo, ¿en qué circunstancias puede o debe el hombre desprenderse directa y voluntariamente de ese valor?

De Sócrates a Rousseau, pasando por Tomás de Aquino, la mayor parte de los moralistas han utilizado el argumento sociológico para condenar el suicidio. El hombre tiene deberes respecto a la sociedad, está en deuda con ella desde que nace por los beneficios recibidos del cuerpo social; no puede rehusarle su colaboración a capricho. Este argumento parece discutible. Remite, por de pronto, a otro problema: la autoridad de la sociedad en materia de Moral. Si se estima que la ley social extrae su autoridad de otra ley más alta, es en esa otra ley (llámese Razón, autoridad divina, etc.) donde se encuentra la justificación del deber social. Desprovisto de esa raíz última, el argumento ofrece quiebras visibles. No siempre podría asegurarse que la sociedad cumpla sus deberes con cada uno de los individuos que la componen. Hablar, además, de la Sociedad y sus derechos es hacer una abstracción. El hombre tiene conciencia de formar parte, no de un anónimo conjunto, sino de grupos sociales múltiples y definidos —profesión, familia, nación, Iglesia—. Los lazos que unen al individuo con cada uno de esos grupos sólo tienen fuerza para mostrarle la ilicitud del suicidio cuando se atan a consideraciones metafísicas o morales que trascienden lo puramente social.

Disponer de la propia existencia parece a no pocos el gesto de la suprema posesión de sí mismo, la prueba última de la independencia del hombre, de su completa libertad. Pero ¿se da en la práctica el suicidio reflexivo, ponderado, llevado a término lúcidamente? Difícil parece. La mayor parte de los suicidas actúan bajo el dominio de la pasión invencible o la enfermedad mental o física, que si bien en muchísimos casos no destruye tan por completo la libre actuación como para borrar la responsabilidad, en cambio empaña la luz de frío razonamiento y serena decisión precisa para invocar el suicidio como

cumbre y ejemplo del acto libre. Queda, además, entrar a fondo en la estructura de la libertad. Si se considera que en su íntima esencia no es un privilegio que se nos conceda hecho, rematado, sino una suma de posibilidades que debemos realizar, el suicidio resulta la destrucción, el aniquilamiento, el fin de la libertad.

Porque el privarse voluntariamente de la vida precisa ir contra un instinto profundo —la propia conservación—, es fácil ver en el suicidio un acto valeroso. Esta apariencia reposa sobre la confusión de dos conceptos diferentes: suicidio y sacrificio. Cuando darse la muerte se debe sólo al deseo de escapar de la vida el valor no aparece por parte alguna. Es más fácil morir que soportar valientemente una existencia de dolor, dice Alberto a Werther. El sacrificio supone no buscar la muerte, sino aceptarla. «Sacrificarse es saber morir eventualmente para que la vida no pierda su justificación.» Pero es preciso tener en cuenta el valor objetivo de las razones que justifican la propia vida, para que el sacrificio lo sea con autenticidad.

A pesar de su etimología el suicidio no interesa solamente al individuo, sino a la humanidad. Se le podría llamar un crimen de esencia. El asesino no maldice el principio de la vida, «cree en ella, al menos en la suya propia que ha querido afirmar insolentemente negando la del otro». El suicida maldice la vida. Chesterton se pregunta cuál es el verdadero objeto del suicidio. «¿Es verdaderamente mi yo lo que destruyo? Es el mundo lo que yo querría destruir.»

«Sólo la afirmación de que la vida tiene un sentido y vale la pena de ser vivida nos da la justificación del deber de vivir.» Ciertamente que no han faltado filósofos del absurdo —Schopenhauer, Camus, por citar dos característicos— que disocian el convencimiento de la falta de sentido de la existencia del derecho o el deseo de la muerte voluntaria, pero sus brillantes paradojas no resisten un serio examen filosófico. Para la mayoría de los hombres la convicción de que la vida carece de sentido desemboca en el suicidio cuando el peso de vivir es en exceso doloroso. «En el fondo, todas las razones que incitan al suicidio se reducen a una sola: el sufrimiento», y por ello, este problema lleva sin remedio a una filosofía del sufrimiento, «en función de la cual parezca posible condenar o absolver el suicidio.»

Sólo una filosofía religiosa —concluye el autor— que considere la existencia como el medio de acceder a un estado más perfecto, en el cual todas las formas del mal queden vencidas, reabsorbidas, puede dar un fundamento a la prohibición de quitarse la vida, una justificación al deber de vivir.

M.^a ELISA MASEDA.

LEPP, Ignace: *La Philosophie Chretienne de l'Existence*. Aubier, Ed. Montaigne, París, 1953; 186 págs.

En este libro se resumen y ponen a contribución, con finalidad divulgadora, publicaciones anteriores del autor: *Existence et Existencialismes* (1948), *L'Existence Authentique* (1951) y *La Communication des Existences* (1952). Esta serie de escritos son la prueba de una dedicación filosófica que I. Lepp emprende después de una primera época de producción exclusivamente literaria.

Dicha circunstancia no deja de reflejarse en la obra comentada, donde se unen la facilidad de expresión con la limpieza de estilo, y en ocasiones, los acentos persuasivos o convincentes. Dado el carácter de este resumen se explica la falta de notas bibliográficas, y también la brevedad de muchas de las referencias a ideas y hechos importantes.

El tema estudiado es la posibilidad de una filosofía de la existencia compatible y coherente con la religión cristiana. Empieza con una ojeada a la Historia de la Filosofía acerca del problema. Destaca debidamente la importancia de Kierkegaard, incluye a Heidegger en el grupo del existencialismo ateo, sin aducir mayor prueba, y dedica especial atención a la representación francesa de esta tendencia.

Hace luego un resumen de la doctrina existencialista, a la que prefiere llamar filosofía de la existencia, para distinguirla del sentido destructivo que suele asociarse al término «existencialismo», y procura contraponerla a las otras corrientes filosóficas que engloba bajo la denominación de «nacionalistas», aunque mejor diría abstractas. Naturalmente, esta partición resulta excesiva, y sólo a título de abreviación puede mantenerla el expositor. Aquí se deja ver el influjo de Bergson con más fuerza que el de los escritores propiamente existencialistas. También se observa una equiparación entre las aportaciones filosóficas y meramente literarias a la dirección existencialista.

La parte central del libro son los capítulos sobre la tradición existencial del pensamiento cristiano y la presente situación de la filosofía cristiana de la existencia. Ciertamente, no se presenta mayor dificultad para encontrar precedentes en San Agustín y los místicos medievales. A la escolástica ya no se la incluye, a no ser fragmentariamente, en esta tradición, quedando también Duns Scoto al margen. La referencia a la mística española es sumamente breve.

Concede gran importancia a Pascal y, entre los contemporáneos, a Jaspers, aunque reconoce que éste es más bien panteísta que cristiano. Hace referencia particular de las posiciones de Max Scheler, Louis Lavelle le Sage, Gabriel Marcel, Berdiaeff y Emmanuel Mounier, para dedicar breves líneas a la posibilidad de una Teología con matiz existencial. Bien es verdad que la significación de esta palabra es tan amplia que oscila desde el nihilismo de Sartre al personalismo de Mounier, y el mismo Blondel es citado, ya que no como pensador existencial, al menos como concomitante, al igual que Bergson. En todo ello es más bien de alabar el deseo de síntesis que la precisión terminológica.