

dental —la *Philosophia Perennis*— que va de los griegos hasta nosotros, sin coincidir, como es fácil ver, con la forma concreta que esa corriente ha revestido en los movimientos filosóficos clasificados con el nombre de escolástica.

Como complemento de la obra de la revista, la misma editorial proyecta la publicación de una biblioteca filosófica compuesta de dos series de volúmenes: una, con obras de autores contemporáneos; otra, con obras filosóficas de la época Kant-Hegel “en la cual, la problemática misma ha encontrado su mayor desenvolvimiento”, según el criterio de los directores de la colección.

Como se ve, la revista pertenece a la corriente neotranscendentalista italiana y, desde su ángulo, promete ser un interesante campo de discusión e investigación en torno a la relación del pensamiento inicial de Kant y los idealistas alemanes con las formas clásicas del realismo. Problema que aun dentro de las formas contemporáneas de la neoescolástica ha apasionado a los mejores metafísicos sobre todo a partir de los trabajos de J. Marechal.

LA REDACCION.

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

ROBERTO ZAVALLONI, O. F. M. *Educazione e personalità*. Società editrice Vita e Pensiero, Milano, Italia. 1955, 18 x 12 cm. XII y 150 págs .

Este libro pequeño merece detenida atención. El autor con peculiar formación filosófica se ha dedicado luego a la psicología y ha trabajado un año con el profesor Carl. R. Rogers de la Universidad de Chicago. El autor en una síntesis clara expone los principios de la nueva técnica de psicoterapia aplicada por dicho profesor, la “client-centered-therapy”, terapia fundada o centrada en el paciente. Suponemos que al autor traduce fielmente el pensamiento y la técnica de su maestro, que por lo demás puede estudiarse en los diversos libros que sobre este tema han publicado el profesor Rogers y algunos de sus discípulos. Los títulos pueden verse en las páginas del libro que comentamos.

El método no pretende curar los casos más serios de neurosis, sino ayudar a integrar la personalidad de los que están atrasados. La integración de la personalidad depende de la recta percepción que se tenga de la realidad. Para ello requiere una actitud subjetiva sana. Es pues sumamente importante, para obtener una actitud favorable en un sujeto atrasado el variar su percepción subjetiva. Es lo que procura el método del Profesor Rogers, haciendo descubrir al paciente la realidad, sus propios valores, los ajenos, para llegar a una mayor adaptación a lo objetivo, a un mayor autocontrol, o sea a una mayor evolución de la personalidad.

Luego pasa el autor a lo que es más propiamente suyo: la aplicación de esta técnica al problema de la educación. La actitud primordial del educador no será la de un juez que dictamina, ni la de un clínico que diagnostica, sino la de un hombre que “comprende”. “Comprender” significa ver la situación del otro, su pasado y su persona, como él la ve. El autor insiste en la diferencia entre diagnosticar y comprender, inclinándose por esta segunda posición, como medio más adecuado para una buena educación. El conocimiento “comprensivo” es de distinta naturaleza que el conocimiento intelectual. El que estudia en forma abstracta la personalidad necesita multitud de “datos” para ubicar luego al paciente o educando, en sus categorías. Aquí se trata de un conocimiento más humano, intuitivo, inmediato, coloreado por la simpatía. El análisis conceptual disminuye la capacidad de penetrar en la individualidad de la estructura personal.

La función de la educación será la de ayudar a cambiar su mundo perceptual en armonía con su edad evolutiva. Deberá encontrar los medios

para llevarla a una actividad verdaderamente libre. Para ello no basta educar el intelecto y la voluntad. Ello no es posible, y pretenderlo proviene de una concepción abstracta de la educación. Hay que educar todo el hombre. Por ello el autor considera que la posición del P. Lindworsky, que hace hincapié en la formación de los motivos, es parcial. Si bien reconoce que es necesaria la formación de motivos, estos pierden su fuerza si no se procura el desarrollo integral de la personalidad. Los motivos no serán verdaderamente valores si no hay una riqueza y armonía interior capaz de captarlos subjetivamente. Decir que hay que formar motivos en una voluntad débil es proponer el problema sin resolverlo. ¿Cómo los formamos? El autor responde que hay que actuar directamente sobre la actividad subjetiva para que el educando sea capaz de captar los motivos como motivos. La pregunta más urgente para el autor no es, ¿cómo comunicar al alumno su ideal?, sino ésta: ¿cómo capacitar al alumno para realizar su ideal? La función esencial de la educación será pues el desarrollo de la integración y de la adaptación de la personalidad. Dos factores dominan el problema educativo: la presentación de los motivos, y el desarrollo integral de la personalidad, pero el segundo aparece como inmensamente más importante que el primero. Los motivos más nobles no tienen eficacia si no hay desarrollo normal.

La terapia de Rogers se basa en este principio: el individuo tiene en sí mismo la capacidad latente, si no evidente, de comprender aquellos aspectos de su vida que le causan infelicidad o pena; tiene la capacidad y la tendencia a autoreorganizarse y a reorganizar sus relaciones con el ambiente en la dirección de una actualización de sí, más llena y de mayor madurez, de manera que produzca un mayor grado de bienestar interno. De allí que el terapeuta y el educando deberán crear una atmósfera en la que la persona pueda ser sí misma, sin tener que "defenderse", en la que se siente aceptado y respetado. El educador ayudará a la autointuición y a descubrir en sí la capacidad del desarrollo integrativo de la personalidad. Por lo tanto aceptar y respetar será la primera actitud. La segunda será que debe dejar la valoración y la responsabilidad al sujeto. La tercera será el "comprender" los pensamientos, los sentimientos, los conflictos del sujeto desde el punto de vista del sujeto. La cuarta será que se usará sólo la técnica que favorezca las actitudes anteriores. Pero para que estas actitudes valgan deberán ser captadas por el sujeto.

En esa atmósfera cálida el sujeto penetra más profundamente dentro de sí, reconoce su propia responsabilidad. Es muy importante la actitud benévola del oyente, porque el sujeto al penetrar en zonas más profundas tiene que sentir la seguridad de que no hay ningún peligro al manifestarse. Ayuda la experiencia que va tomando el sujeto de su propio progreso.

Esta terapia aplicará el autor al campo educativo. Como la terapia se funda en las relaciones peculiares entre terapeuta y sujeto, la educación la fundará en las relaciones entre educador y educando. Habrá que encontrar la naturaleza del "diálogo educativo". Este diálogo no consistirá en presentar al educando los motivos que él no puede captar, sino en ayudarlo a valorar

los motivos que por diversos conductos (incluso el del educador) llegan al educando. Esos motivos no serán indiscutibles, porque así se llega al automatismo. El diálogo educativo propuesto lleva al educando a reorganizar su mundo perceptual. Verá las cosas "de un modo diferente". Y sobre todo, las personas serán diferentes para él. Porque la aceptación de los otros, los sentimientos con respecto al prójimo están en correlación con la aceptación, con los sentimientos que se tienen para consigo.

He querido resumir con cierta amplitud esta parte del trabajo de Zavalloni porque muestra la riqueza de sus observaciones. Este libro plantea problemas importantes, no sólo del punto de vista de la educación en los colegios, sino también de la educación religiosa en general.

La exposición es sumamente clara, sin tecnicismos inútiles; el progreso de las ideas muy bien ordenado. Creo que uno de los valores del libro es dar una base científica a algunos problemas y soluciones educativos, que muchos han intuido o realizado, pero que requieren una mayor fundamentación. Es urgente replantar algunos principios de educación y ya lo han dicho no pocas escuelas modernas. Pero las soluciones de la escuela nueva no son siempre teóricamente aceptables y en la práctica las marchas y contramarchas indican la poca seguridad de las posiciones. El autor no pretende dar una solución estructurada, ni sacar todas las consecuencias del principio educativo que propugna, ni establecer cómo debe llevarse a la práctica la "técnica", sino que se limita a dar los principios básicos sobre los que deberá fundarse una actividad verdaderamente educativa.

La bibliografía es casi exclusivamente norteamericana. El autor evidentemente no pretende hacer un trabajo exhaustivo, sino mostrar la aplicación de los principios psicoterapéuticos de un método particular a la educación, pero como toca temas relativos a las relaciones personales y a la percepción, llama mucha la atención que no mencione ni una sola vez los autores europeos que han estudiado estos temas.

No entro a discutir la eficacia terapéutica del Prof. Rogers. Pero una vez vista en general la obra del autor, deseo analizar en particular algún punto. El valor educativo del sistema lo basa en el tipo de relaciones personales que describe como "comprensiva". No se trata de una actitud fría, analítica, de diagnóstico, pero tampoco parece incluir una valoración. El terapeuta podrá ayudar a descubrir valores, pero en el estudio del autor no aparece que en estas relaciones pese lo que el terapeuta "piense", "espere" del paciente. Estas mismas condiciones deberían darse en el educador.

Si bien creo que algunos aspectos de la crítica al P. Lindworsky son acertados, pienso que el autor ha ido muy lejos en la otra línea. Los estudios de la simpatía, de las relaciones personales, nos indican que el valor formativo de estas relaciones reside en la formación de valores complejos y una de sus consecuencias es la posibilidad de una autovaloración. Según parece desprenderse del autor, las relaciones no deben implicar valoración de la persona. Creo que las relaciones personales que más hacen evolucionar la personalidad son aquellas en las que van implicadas relaciones de valoración. La madurez psico-

lógica implica preponderantemente poder tener relaciones personales, con mutua donación, mutuo conocimiento de los estados emotivos y volitivos, pero también y quizás preponderantemente mutua exigencia no sólo de lo que se hace si no sobre todo de lo que se es. El educador (o el amigo) no solo 'comprende' sino que valora al educando (o al amigo). Esta valoración es de suma importancia. Y no solo en el período de la adolescencia sino en toda la vida. La valoración de las personas con quienes entramos en relaciones profundas tiene una importancia decisiva en la vida de un hombre. Y no me refiero a la opinión de otros que pueden mover al hombre a "aparecer" ante las personas cuya opinión le interesa. Esta actitud es vituperable. Me refiero a esa valoración profunda y verídica que nos lleva a "ser" no a aparecer, de una manera determinada a causa de lo que nuestros amigos piensan y esperan de nosotros; valoración que nos mueve independientemente del hecho que nuestra acción sea o no conocida de ellos. No queremos descaecer de la valoración que han hecho de nosotros. Somos fieles a las personas que amamos y que nos aman. Y tomamos conciencia de nuestro valer a través de ese amor y de esa valoración de otros. No creo que una mera actitud "comprensiva" aunque coloreada de simpatía, llegar a establecer las bases de una personalidad evolucionada.

La actitud del terapeuta podrá llevar al hombre a caer en la cuenta de los juicios valorativos de lo demás, a descubrir así valores latentes y ser fiel a esos valores y a las personas que los formulan, pero no creo que tenga la terapéutica verdadero valor si no hace caer en la cuenta en esos valores.

He hablado de la "valoración" de los otros, y en particular de la del educador. Se trata de una valoración profunda, que no excluye un juicio exacto de la situación presente. Ese juicio llevará al educador a la corrección o al castigo. Llevará a advertirle al educando su falsa posición, lo vituperable que puede tener su actitud. Todo ello con la prudencia necesaria, sabiendo callar cuando el educando no pueda sobrellevar una visión exacta de sí mismo. Pero el educador deberá hacer experimentar dos valores por lo menos: las reales riquezas, quizás desconocidas del educando, y el ideal que puede y debe alcanzar y que los que lo aprecian esperan que con su esfuerzo alcanzará. Es decir, lo que es y lo que sus amigos y educadores esperan que sea.

El autor ha mostrado una faceta de los buenos efectos de las relaciones personales, y lo ha hecho brillantemente. Pero es necesario completarlo. Y al completarlo será necesario variar el método educativo. No niego que el método de Rogers obtenga buenos resultados, pero hay que establecer bien, antes de aplicarlo a la educación, en qué reside su valor.

Al criticar a G. Corallo dice que en su definición de la educación confunde lo que es el fin con lo que es el camino. Pero debe cuidarse de no caer en el mismo error al hacer las aplicaciones prácticas. Me parece que considera al educando como si ya fuese un hombre. Pretende la libertad que corresponde a un hombre que ya ha aprendido su recto uso. Hay una formación a la libertad que implica ciertamente que se conceda, porque de otra manera es

imposible que se sepa usar, pero hay necesarias restricciones propias de un hombre que está aprendiendo a usarla.

He mostrado cómo el autor considera que para que exista una motivación operante es necesario un equilibrio psicológico grande. Por lo tanto todo el énfasis se pone en la obtención de este equilibrio. No niego su importancia, ni que sea uno de los fines de la educación. Pero creo que hay que matizar estas afirmaciones. La práctica nos muestra que pueden existir personalidades muy bien equilibradas, psicológicamente maduras, pero con algunos valores importantes trastocados. Especialmente religiosos. El autor reconoce la necesidad de formar valores pero subordina demasiado esta formación al equilibrio de la personalidad. Pueden existir, y los conocemos, hombres con deficiencias más o menos serias en el orden psicológico que sin embargo poseen algunos valores morales y sobrenaturales muy fuertes. Quiero decir que poseen valores, porque para ellos el ser moral o sobrenatural es algo digno de alcanzar, se esfuerzan en ello, y aún con altibajos los van realizando. Los PP. L. Beirnaert S.J. y J. de Tonquédec S.J. han estudiado el problema de la santificación de los anormales. Dice el primero que sólo en el cielo veremos quién está más cerca de Dios. Y sin salir del orden humano vemos que muchos hombres que han producido mucho en diversas actividades, tenían algunas deficiencias psíquicas importantes. Algunos de los grandes artistas, descubridores, sabios, tenían junto a una riqueza interior grande, algunas deficiencias marcadas en su equilibrio y que constituían la fuente de impulso en su acción. No quiero con ello proclamar la ventaja de la neurosis. Quiero indicar que la formación de valores subjetivos puede realizarse a pesar de no existir una personalidad equilibrada. A veces las mismas causas que han determinado el desequilibrio han determinado los valores. Evidentemente debemos trabajar intensamente en la educación y en la pastoral por obtener una recta integración de la personalidad, pero los valores pueden formarse a pesar de que se retrase esta integración.

Los motivos adquirirán su mayor fuerza cuando sean plenamente conocidos y aceptados por el educando. Pero en muchos casos es necesario hacérselos vivir aun cuando no los comprenda. Ya grandes agradecemos emocionados a nuestros padres cuando han procedido contra nuestras inclinaciones, haciéndonos vivir un valor. Por ejemplo el respeto por todos los hombres, cualquiera sea su condición. Al evolucionar la personalidad habremos comprendido toda la riqueza que en ello había, pero en los casos concretos hemos tenido que proceder quizás obligados. Creo pues exagerado decir que se requiere la autodeterminación para formar un valor. Puedo obligar a un chico a que me acompañe en una ascensión difícil. Lo hará de mala gana quizás y porque tiene que obedecer. Pero lo más probable es que andando y superando la dificultad habrá gozado, habrá gustado la dificultad de superar un arroyo torrentoso, o unas rocas empinadas y habrá gustado el dormir al sereno cerca de una fogata. Después de la lucha vendrá a agradecerme que lo haya "obligado" a hacer ese esfuerzo. ¿Podemos siempre llevar al adolescente

a que *descubra* que es bueno el intentar la ascensión? A veces sí, pero no siempre. Como tampoco será siempre bueno obligarle a algo que tiene gran repugnancia. Hay que saber encontrar el equilibrio y por ello es tan difícil educar.

La función del educador será supletiva ciertamente, pero indispensable. Y sobre todo educará si verdaderamente encarna los valores que pretende enseñar. Un padre o una madre enseñan sobre todo por lo que son. La autoidad que emana de una persona amada y que ama es creadora de valores. Desgraciadamente no es siempre amor lo que parece tal, ni el que ama tiene toda la salud psíquica necesaria para no producir conflictos.

No quiero negar toda la importancia de las buenas cosas que dice el P. Zavalloni acerca del clima que debe existir en una casa de educación. He querido mostrar aspectos complementarios de su obra. Creo que su libro merece ser leído atentamente.

Para terminar me permitiré criticar unas páginas. El autor hace unas referencias al método "educativo" de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio según lo expone el P. Lindworsky. Creo que debería haber omitido la mención a los Ejercicios por falta de mayor conocimiento. Desde el P. Lindworsky es mucho lo que se ha investigado. En un trabajo serio no se puede hacer un análisis sobre bases tan endebles.

JAIIME AMADEO. S. J.

YVES BOUTHILLIER, *Réalisme ou Idolatrie*, (18,5 x 12 cms., 141 págs.). Les Editions du Cerf, Paris, 1956.

En la Segunda Semana de Intelectuales Católicos franceses, del año 1949, Jacques Maritain en el discurso de apertura de las conversaciones, al analizar detenidamente la posición del intelectual de nuestros días frente al problema de la Fe, hacía notar que uno de los caracteres típicos del mecanismo intelectual de nuestros contemporáneos es lo que él mismo llama: "el primado de la verificación sobre la verdad". Esta tendencia consiste, según Maritain, en la inclinación de los hombres de pensamiento a verificar la validez de los signos, símbolos o sistemas que han fabricado, más que a buscar objetivamente la verdad de las cosas, y conforme a ella, de acuerdo a su realidad y su verdad ontológica, saciar el apetito de verdad del entendimiento.

Yves Bouthillier analiza en la presente obra el mismo tema, pero a través de una visión panorámica de la historia del pensamiento en los tres últimos siglos; contraponiendo las dos posiciones fundamentales o actitudes intelectuales frente a los problemas del hombre y de la historia, que caracteriza felizmente con los sustantivos que intitulan el libro.

La publicación del "Dictionnaire historique et critique" de Bayle, y de la Enciclopedia, señala la época en que cristaliza la revolución de las conciencias

cuya gravitación en la vida humana estamos experimentando en las crisis múltiples de nuestros días. La historia moderna es un inmenso drama en tres actos, el primero de los cuales es la revolución metafísica del siglo XVIII; el segundo, la revolución política, y el tercero la revolución social, consecuencia de la revolución científica y la expansión industrial. Mucho se ha escrito ya sobre la crisis de la civilización occidental y cristiana. El autor no pretende resumir ni determinar sus notas típicas. Busca su razón última.

El pensamiento cristiano, que informa la vida y las estructuras de la civilización europea, se ha caracterizado siempre por un *realismo* que ante todo admite los hechos y las cosas tal como se dan en la realidad histórica, y parte de ellos para un esclarecimiento de su naturaleza, abierto siempre a las rectificaciones que la misma experiencia imponga, moviéndose siempre conforme a una dialéctica de dos movimientos: experiencia-reflexión. "El realismo católico no es simple dogmatismo. Es un realismo que exige la crítica incesante del aporte de la sensación, de las construcciones de la imaginación, de la elaboración de los conceptos, la interpretación de los acontecimientos y la búsqueda de la significación real de los hechos" (p. 101). Las antimomias que provocaron la admiración de todos los filósofos; espíritu-materia, razón-intuición, idea-realidad, particular-universal, Dios-hombre, etc., no son solventadas por la simple eliminación de uno de sus polos, sino por una ecuación paradójica de ambos elementos, pues la realidad misma nos lo impone.

El pensamiento moderno, a partir de Descartes, olvida ese realismo fundamental como actitud humana frente a los hechos, y partiendo de estructuras prefabricadas, todo lo coherente que se quieran en sí mismas y en la órbita de las ideas puras, elimina dichas antimomias y busca la verificación de sus sistemas. Desde la teoría de las ideas de Descartes, hasta el hombre de Marx, y la estética de Gide, las ideas a priori y sus diversas sistematizaciones pretenden imponerse al hombre por encima de su compleja realidad. Y se ha hecho de esos sistemas, de sus ideas y de esas categorías, verdaderos *ídolos*. Tanto más peligroso cuanto que la influencia se proyecta en todos los campos de la actividad humana. Las consecuencias del racionalismo, del idealismo en todas sus formas, del materialismo y del marxismo, que son el telón de fondo donde se mueven un mundo en disolución y un hombre sin sentido porque está sin Dios, las experimentamos hoy en día.

Es cierto que son urgentes, dice el autor, las normas de acción rápidas y eficaces; pero más urgente es calibrar el espíritu con que se debe ir a ellas; es frecuente constatar que la adhesión a ideologías o sistemas es motivada más por disposiciones afectivas, que por la verdad misma de su contenido, seriamente analizado. Sólo las soluciones que se apoyan en la realidad de los hechos y de la naturaleza humana encajan efectivamente en la solución de la problemática del hombre. Y es precisamente el intelectualismo cristiano quien posee la actitud realista de buscar la verdad no en la idea-imagen, convertida en *ídolo*, sino en los hechos experimentados y pensados; abierto a todos los aportes y a una búsqueda incesante, incansable y dolorosa también, puesto que,

como dice el autor citando a Pascal, "la palabra de Dios es infalible en los hechos mismos".

Esa ausencia de realismo crítico en el origen mismo y en el desarrollo del pensamiento moderno es lo que lleva a querer la paz y la gloria militar, el poder sin límites y la justicia, la seguridad y la aventura, la revolución y la prosperidad. Tales son las consecuencias de las "idolatrías" en el orden específicamente humano, que es el orden moral. ¿Por qué? Porque la búsqueda de la verdad es el problema central de la moral. "El materialismo dialéctico, todo lo arbitrario y oscuro que se quiera, y el idealismo, todo lo vano y perjudicial que sea, han recorrido en carrera triunfal más de un siglo.

En el mismo tiempo y hasta el fin de la segunda guerra mundial, el realismo espiritualista de la Iglesia muere en las almas cada vez con menos fuerza. La vigencia de estos sistemas se deben a su mismo error. Su simplicidad y su intransigencia doctrinal permiten presentar el bien y el mal como entidades abstractas y puras". (p. 31). Pero son las mismas experiencias las que están acercando al hombre a la bella complejidad de la existencia, y a sus altos valores. El hombre es libre, pero libre para buscar el bien y la verdad. Y si el fin de la vida intelectual es moral, y el fin de la moral es el orden sobrenatural, al cual sólo se llega por la caridad y el amor, es el *amor a la verdad* el primer paso que debe andar el agitado hombre contemporáneo.

La presente obra es eminentemente un libro de síntesis. Por eso está sujeto a los defectos insalvables de las obras de este género: cierta simplicidad al juzgar los sistemas y los movimientos históricos sin distinguir suficientemente los condicionamientos sociales, políticos o religiosos que fueron el caldo de cultivo que hizo posible la fermentación de estos sistemas *idolátricos*; falta de esclarecimiento del concepto de tradición en esa lucha de *ideas-imágenes* que se disputan la tierra; un acentuado esquematismo en el análisis de la naturaleza de los problemas en juego: "razón, igualdad, progreso, ciencia, acción, historia, proletariado, nacionalismo, mito del estado", no son solamente categorías de que se valen maquiavélicamente los filósofos y políticos para distraer el dolor y la angustia del hombre; estamos persuadidos que tienen una vigencia real, son "hechos" de los que está prendido el dolor y la angustia de nuestros contemporáneos. Detalles estos empero que no quitan nada de valor a la obra, valioso y notable esfuerzo de síntesis e interpretación.

R. BRIE.

JOSEF PIEPER, *La fin des temps*. Méditation sur la philosophie de l'histoire. Traduit de l'allemand par Claire Champollion. (11 x 19 cms., 203 págs.). Desclée de Brouwer, París, 1953.

El autor toca un tema apasionante y diríamos actual.

Es imposible dar una idea cabal de su contenido en los estrechos límites de una reseña bibliográfica, pues son muy numerosos los puntos que toca,

las distinciones que hace y los matices con que procura perfilar sus conceptos. procuraremos con todo dar alguna idea de su rico contenido.

El hombre que reflexiona se pregunta si los acontecimientos históricos dicen algo más que el mero desarrollo de los hechos. Es más urgente la cuestión: ¿cuál será el fin de la historia? que esta otra: "¿cómo las cosas han acaecido realmente?".

Hoy día la primera es una cuestión obsesionante agudizada por los últimos acontecimientos históricos.

Hay una verdadera plaga de respuestas simplistas que hallan hondo eco en vastas multitudes.

Aristóteles creía que los acontecimientos de la historia, lo mismo que los de la naturaleza, constituían un ciclo indefinidamente repetido. El cristiano no puede pensar así. El mundo tuvo su comienzo, la creación, y tiende a un fin.

Los que hablan de *evolución histórica*, *progreso* dan a entender que la historia tiene una dirección, una tendencia.

La pregunta se impone al filósofo: ¿Cuál será el término final?

No hay cuestión filosófica, que si va al fondo del problema no se encuentra con enunciados teológicos. En la filosofía de la historia este hecho se manifiesta con un máximum de intensidad.

¿Qué pasa, en último análisis, en la historia? No sería una respuesta satisfactoria decir: la descomposición de una civilización; o, la formación de un imperio universal; o, una evolución económica; o, una lucha de clases. Lo que pasa efectivamente en el fondo de la historia es la salvación o la perdición del hombre. Pero estos conceptos no pueden ser captados sin la base de una revelación.

Eso no quiere decir que podamos conocer en detalle la verdadera y última realidad contenida en los hechos de la historia.

El autor afirma categóricamente que "rehusar recurrir a la teología es destruir, *realiter*, el carácter filosófico de la cuestión propuesta; la cuestión cesa, *ipso facto*, de tender a las raíces de las cosas, de sobrepasar el dominio puramente técnico, es decir, de tener importancia desde el punto de vista humano. Y esto es verdadero por excelencia tratándose de la filosofía de la historia..."

El recurso a la teología lejos de simplificar la tarea del filósofo la hace más difícil, principalmente en nuestra cuestión en que las afirmaciones pertinentes se presentan sobre todo en forma de profecía. La naturaleza de ésta, afirma el autor, es de "no ser descifrable que a medida que se vaya cumpliendo; y de no serlo, sino para aquel que cree".

Sobre la interpretación teológica del Apocalipsis, dice el autor "que la penetración filosófica de los datos históricos que son objeto de conocimientos y experiencia; y en los cuales esta profecía debe encontrar su realización, permite captar de una manera adecuada, o más adecuada que antes, la significación del contenido revelado, y creído como tal de la profecía".

Este ejemplo nos ayuda a ver la relación que hay entre la filosofía de la historia y la teología.

El autor defiende el *Credo ut intelligam*.

El contenido de verdad de la filosofía occidental es, en una larga medida, un conjunto de intuiciones adquiridas por medio de un *intelligere* sobre la base de un *credere*. Mas cuando este *credere* se secó o esfumó, se vinieron abajo las verdades de esa filosofía, como se comprueba en Kant, que califica a estos viejos teoremas de *estériles, vacíos, tautológicos*, y niega expresamente lo que afirman.

El fin del mundo no puede ser el aniquilamiento en un sentido absoluto, es decir, la vuelta a la nada.

El hombre con todos sus inventos destructivos no puede aniquilar el ser; sólo Dios lo puede hacer. Pero Dios no lo hará. Debe prepararse, pues, a un fin, de los tiempos en que el hombre no es condenado sino llamado a vivir. Esto no se *sabe*, sino que se *cree*.

Al cabo de muchos preámbulos y consideraciones, que abarcan casi la mitad del libro, el autor dice que puede formular de una manera más precisa el objeto de su meditación. Es el siguiente: ¿Cómo en la reflexión filosófica sobre la historia, hay que representarse el estado final, todavía interior a la historia, antes de su trasposición a lo intemporal? ¿Cuál será el aspecto del mundo en el instante en que el Ángel del Apocalipsis jure que ya no habrá más tiempo?

El sentimiento moderno sobre el porvenir no es unánime.

Antes, en el siglo de las luces, predominaba un optimismo, que los acontecimientos de los últimos años parecen contradecir, de tal manera que hoy día el pesimismo oprime en general el alma de nuestros contemporáneos.

En el informe de una Comisión nombrada por el Consejo Británico de Iglesias, compuesto de teólogos y sabios, leemos: "Hemos de contar con la eventualidad de que los hombres, en su locura o maldad, destruyan la civilización y la cultura, y aún pongan fin a la existencia del género humano".

Aunque la profecía nos dice que el fin de la historia será catastrófico; con todo nuestra actitud no puede ser la de la desesperación. La esperanza, que cree en la *trasposición* como una *liberación*, no está únicamente orientada hacia el más allá. Ejerce su actividad dentro de la historia. Un fin catastrófico no es necesariamente una ruina para el hombre.

El pesimismo extremo de nuestro tiempo es un síntoma de la decadencia de la idea racionalista del progreso.

Tanto el concepto de optimismo como el de pesimismo son insuficientes.

La teología nos dice que después del fin último de la historia, muchos hombres estarían en estado de salvación, otros en cambio estarán irremisiblemente perdidos.

El fin catastrófico del tiempo no es un verdadero fracaso en el sentido de la historia. El mundo, cualquiera sea su término, alcanzará el fin último y principal señalado por Dios.

La nueva imagen de la historia, imagen optimista, divorciada del elemento extratemporal, empezó a manifestarse en el siglo del Renacimiento.

Cada época, piensan, es mejor que la anterior y prepara un porvenir más feliz. El estado final de la historia verá la humanidad regida por las leyes de la razón; y la justicia será una realidad sobre la tierra.

Kalinine decía en 1933 que a medida que avance el comunismo la humanidad se acercará "cada vez más a una nueva sociedad, verdaderamente humana, que es el comienzo de la historia real, donde la razón conduciría al mundo".

Y la Carta del Atlántico habla de una paz "que garantizará a todos los hombres, en todos los países, el poder vivir íntegramente su vida al abrigo del miedo y de la miseria".

El autor dedica un largo y profundo estudio a Kant por su importancia en sí y por el influjo inmenso que ejerce en el pensamiento moderno.

Una predicción, piensa Kant, puede abarcar tres hipótesis. "O el género humano está moralmente en regresión continua hacia lo peor; o bien en regresión hacia el bien; o bien permanece eternamente idéntico a sí mismo. No merece discutirse la primera hipótesis, pues significaría que la humanidad podría destruirse a sí misma. Kant abraza la hipótesis del progreso, aunque ve obstáculos. La Revolución francesa es un gran paso hacia adelante. Se formará un reino donde habrá perpetua paz y gran facilidad.

En la mentalidad postkantiana sobre la historia sigue su curso la descomposición.

El contacto inquieto y angustioso con la realidad, que aún se percibe en Kant, desaparece cada vez más. Las construcciones son no sólo gratuitas, sino también ciegas a las posibles objeciones.

Principalmente se fija el autor en Fichte, Novalis, Görres.

En la tradición del pensamiento histórico occidental, al estado final, dentro del tiempo, se le llama el reino del Anticristo.

Los modernos lo rechazan como cosas de la oscura Edad media.

Aun escritores ortodoxos creían que era muy difícil representarse una persecución que se extiende a todo el mundo. Pero el hombre contemporáneo, aleccionado por los horrores y totalitarismos recientes, se inclina a pensar todo lo contrario.

No se puede comprender bien al Anticristo si no se tienen presentes ciertas verdades teológicas: la existencia del diablo, del pecado original, de la redención de Cristo y del martirio que influyen en el curso de la historia.

El verdadero tema de la historia universal es la lucha alrededor de Cristo.

El Anticristo pertenece al orden político. El poder de este mundo es su verdadero instrumento.

Los perseguidores de la Iglesia son prefiguración del Anticristo.

Al final de la historia habrá un pseudo orden mantenido por el ejercicio de la fuerza.

Es posible que después de una época de revueltas y desórdenes en gran escala, el pseudo orden del reino del Anticristo sea saludado como una liberación.

El Anticristo ejerce su poder político sobre todo el mundo. Tal poder universal no les parece a los contemporáneos una quimera.

Este estado será *totalitario* en extremo. Un político moderno dice que el mundo evoluciona hacia un poder absoluto, centralizado y de un absolutismo universal.

El papel de la Iglesia no podrá ser otro que el de la Iglesia de los mártires.

Con la persona del Anticristo, instrumento del Ángel caído, llegará a su cumbre demoníaca la historia de los esfuerzos del hombre para deificarse a sí mismo.

El autor apoyándose en el Apocalipsis, y en la segunda carta a los tesalonicenses y siguiendo principalmente a Santo Tomás describe con más detalles el reino del Anticristo.

La segunda bestia del Apocalipsis está ordenada a la primera, el Anticristo, como la propaganda al ejercicio del poder.

Los judíos jugarán un papel importante en los últimos tiempos.

El Anticristo engañará a muchos por su santidad fingida.

Es sumamente interesante lo que Soloviev, a fines del siglo pasado escribió sobre este personaje. Entre otras cosas dice que el Anticristo es autor de un libro, traducido a todas las lenguas, que tiene por título: "El camino hacia la paz y felicidad en todo el mundo".

El Anticristo será el objeto del culto religioso. La adoración de su imagen será obligatoria y servirá de instrumento político para conocer a los amigos y descubrir y castigar a los enemigos.

Kant ya sabía que el miedo y el interés son probablemente el fundamento de la dominación del Anticristo.

El triunfo de la Iglesia será por el testimonio de la sangre.

En su conclusión el autor dice que no hay otra representación posible del fin de la historia para un cristiano.

Este no tiene que esperar ese final interior a la historia de otros elementos del fin de los tiempos, como son: la transposición fuera del tiempo para participar de la eternidad de Dios; el juicio, y el cumplimiento final, exterior al tiempo de la *Ciudad de Dios*.

La derrota del Anticristo acaecerá, en cierta manera sorpresiva, cuando éste se encuentre en la cumbre de su poder.

El fin catastrófico dentro de la historia no debe paralizar la actividad del hombre.

Aunque la esperanza, virtud sobrenatural y teológica, tiende a una salvación cuyo funcionamiento no está en esta tierra; con todo el mundo creado está incluido dentro de los ámbitos de esta virtud cristiana.

El que espera, manifiesta que esto terminará bien. Por de pronto para el individuo que espera pero también para este mundo, pues en el término habrá *cielos nuevos, tierra nueva*.

El cristiano tiene que afrontar valientemente su misión en la historia. No desprecia la creación, ni es adversario de ella, como el gnóstico.

El Anticristo es también enemigo de la creación. Contra él, la Iglesia de los mártires no sólo defiende lo sagrado y sobrenatural sino también los bienes naturales fundados en la naturaleza del hombre, como la dignidad y la libertad de la persona.

El autor concluye todo su trabajo diciendo que si no se acepta previamente una verdad revelada no sólo es imposible *filosofar* sobre la historia, sino que es también imposible *vivir* en el dominio de la historia real, como ser espiritual.

El libro está escrito con vigor filosófico y savia teológica. No faltan frases irónicas y sano humorismo. Selectos ejemplos ilustran y confirman conceptos.

Los que hemos vivido, en un pasado muy reciente, una rica y fecunda experiencia de una embrionaria "prefiguración del reino del Anticristo" nos sentimos más cautivados por la lectura de la obra.

Las afirmaciones del autor que la filosofía necesita de la revelación o de la teología, y que la profecía es sólo descifrable para el creyente, si se toman en un sentido universal y sin restricciones, nos parecen excesivas.

No todos tampoco estarán de acuerdo con lo que el autor dice que no hay otra representación posible del fin de la historia para un cristiano que la expuesta en su obra, ya que se funda en la tradición cristiana occidental.

Recientemente Pierre-Henri Simon en su artículo *El pesimismo histórico en el pensamiento del siglo XX* aparecido en *Criterio* (28 de junio de 1956) dice: "...en el pensamiento cristiano se comprueba una tradición pesimista que insiste sobre la separación de la ciudad del hombre y de la ciudad de Dios y que ve a la primera sometida a una ley fatal de violencia y sufrimiento, poniendo toda esperanza en la segunda y esperando el fin de los tiempos bajo la forma de un apocalipsis catastrófico". Más adelante dice que no es justificada esta opinión, pues "se inspira en una interpretación teológicamente discutible del Apocalipsis".

Aunque la sentencia del autor no se impone necesariamente, con todo tiene un amplio apoyo en la Sagrada Escritura y tradición cristiana.

De cualquier manera la lectura del libro es sumamente benéfica. Ilumina realidades y disipa fantasmas. Sobre todo aviva la reconfortante llama de la esperanza en un mundo terriblemente convulsionado por antagonismos irreductibles y que además es presa de indescriptible pánico ante un próximo cataclismo en que las armas atómicas podrán terminar con el linaje humano.

J. SILV

ROBERT A. HORN, *Groups and the Constitution*. (15,3 x 22,5 cms. X-190 págs.). Stanford University Publications. History, Economics, and Political Science. Vol. XII. Stanford, California, 1956.

Uno de los problemas más serios planteados en el siglo actual al pensamiento jurídico ha sido, ciertamente, el ordenamiento de las asociaciones intermedias dentro del Estado. El período político iniciado a mediados del siglo XVIII fue francamente adverso a los grupos sociales. Las corporaciones en decadencia

no parecían admitir otro remedio que su supresión lisa y llana. La revolución norteamericana, nacida en ese ambiente, no proclama la libertad de asociación. La revolución francesa encarna uno de sus principios en la tan mencionada Ley Le Chapelier que prohíbe toda clase de asociaciones intermedias, de acuerdo con una interpretación, quizás no totalmente exacta, del pensamiento rousseauniano.

Pero, todo el siglo pasado y lo que va del presente, se ve conmovido por la presión que las asociaciones promueven a fin de ser reconocidas en todos sus derechos. Y la dificultad está en que, si nos mantenemos demasiado apegados a los principios liberales, la asociación se nos presentará muy a menudo como una enemiga de los derechos individuales.

La gran labor de los juristas reside precisamente en comprender el paso del tiempo y reconocer que las leyes positivas humanas no gozan de ninguna intangibilidad contra el bien común y la ley natural. En el mundo occidental pertenece al Congreso y al Poder Judicial el realizar la necesidad de estos cambios. Y muchas veces el no comprender este deber ha provocado cambios violentos, y malgrado la evolución normal que en toda sociedad debe darse a medida que el tiempo y el pensamiento logran nuevos progresos.

Horn quiere mostrar en su libro la labor realizada a este respecto especialmente por la Suprema Corte de Justicia norteamericana. A través del análisis de más de 150 casos a los que tuvo que abocarse el Supremo Tribunal el autor nos muestra, con gran sagacidad jurídica, los principios que se van delineando para una futura ley de asociaciones o enmienda de la Constitución de su país.

Señala en primer lugar el origen ideológico de la situación legislativa por la Constitución de Estados Unidos en 1787. Destaca así la importancia de la influencia de Locke y cree que siguiendo sus mismas indicaciones puede corregir los defectos que se han notado hasta ahora, al tratar de los grupos intermedios.

En los cinco capítulos siguientes considera los diversos aspectos del problema de las asociaciones a la luz de los fallos de la Suprema Corte. Son capítulos densos que revelan un conocimiento acabado de la teoría y la práctica de la justicia norteamericana. La libertad religiosa, la separación de la Iglesia y Estado, la unión gremial, el partido político y las asociaciones subversivas han provocado la mayor actividad por parte de los jueces supremos. La evolución de la doctrina expresada se ha mantenido aferrada al buen sentido tan necesario siempre para obtener una legislación que realmente acompañe al progreso de un país y no le sea una traba.

Como conclusión de su estudio Horn cree poder afirmar que el liberalismo de su país, a través de la labor de la Suprema Corte, se ha salvado de la siguiente crítica: "El moderno liberalismo, desgraciadamente, ha tendido a pasar del individualismo exagerado del siglo XIX al mito del Estado omnipotente del siglo XX. Mientras se ha mostrado a menudo, intolerante con las asociaciones intermedias, en cambio, muy rara vez se ha preocupado de formular una teoría de la democracia liberal que las incluya y que las haga indispensable

para un gobierno libre y representativo" (Robert A. Nisbet: *The Quest for community*. New York, 1953. Citado en Horn, p. 152).

El reconocimiento de esa necesidad natural del hombre de asociarse provoca en el liberalismo clásico un cambio tan radical, que podríamos preguntarnos, entonces, si realmente es el mismo liberalismo. La necesidad de la asociación para mantener la libertad de los individuos no siempre ha sido aceptada por los liberales. En nuestro país, sobre todo y en estos momentos, se ve claro esta posición frente a las asociaciones obreras.

Concluye Horn su interesante libro resumiendo las líneas generales que debe contemplar una futura ley de asociaciones: libertad frente a la interferencia gubernamental; ayuda pública a las asociaciones; libertad de las asociaciones ante un ataque privado y posibilidad de recurrir, para defenderse, a la ayuda del Estado; limitaciones a la actividad del grupo contra otras personas y especialmente, la limitación más fuerte para las asociaciones que atenten contra el bien común.

Admiramos la concienzuda labor realizada por el profesor Horn y si bien no estamos totalmente de acuerdo con sus principios, creemos que su libro es muy útil y aclara, valientemente, una de las causas de fricción en la sociedad liberal contemporánea. Como nuestro país vive también influenciado por esa mentalidad liberal, consideramos que este libro puede ser de utilidad para la meditación de los hombres que todavía se aferzan a un modo de considerar la sociedad y al hombre con mentalidad individualista.

F. STORNI.

SALVATORE SCIMÉ, *Studi sul Neoplatonismo. Filosofia e Teologia nello Pseudo Dionigi* (17 x 25 cms. 235 págs.). Messina, 1953.

El autor presenta traducidas por primera vez al italiano las dos obras del Pseudo Dionisio Areopagita: *Los Nombres Divinos* y *La Mística Teología*.

Su intento es contribuir al mejor conocimiento de un pensador cuya doctrina se ha revelado como básica para entender la compleja especulación medieval y que además, juntamente con la de San Agustín, es la que más ha influido en la educación metafísica y religiosa del occidente latinogermano.

En su traducción sigue el texto griego de la Patrología de Migne, que actualmente es uno de los mejores.

Precede a la traducción una muy interesante y extensa introducción crítica.

Con su traducción, afirma el autor, se podrá ver cuánto difiere el pensamiento auténtico de Dionisio de las traducciones latinas de Hilduino, Escoto Eriúgena y de la empleada por el mismo Santo Tomás. Aun la misma traducción que se encuentra en la Patrología de Migne no es siempre fiel al original griego.

El autor ilustra su versión con no pocas notas. En ellas utiliza los comentarios de San Máximo, Santo Tomás, del P. Corderio S. I. y de algunos otros.

Aunque las obras del Pseudo Dionisio parecen más bien teológicas, sin embargo su influjo filosófico no ha sido menor.

Lutero ciertamente exagera cuando le tacha de más platonizante que cristiano.

El Pseudo Dionisio es realmente un espíritu altamente metafísico que siente la necesidad de investigarlo todo.

El Pseudo Areopagita ha superado el monismo neoplatónico con su radical exigencia de imanentismo. El pensamiento cristiano es esencialmente dualístico y trascendentalista.

El Pseudo Dionisio ha prestado un servicio inmenso al cristianismo. Otros Padres utilizaron sólo extrínsecamente el pensamiento filosófico griego. Orígenes, Gregorio de Nacianzo, Gregorio de Nisa, Atanasio y otros son únicamente teólogos que utilizan términos platónicos y neoplatónicos.

Será propio de San Agustín y Dionisio entrar por el sendero de la metafísica y ser al mismo tiempo teólogos y filósofos. Por esto la Edad media los prefirió a todos los demás.

El autor tiene una admiración sin límites al Pseudo Dionisio. Entre otras cosas dice que jamás la razón había volado más alto que con Agustín y Dionisio, de manera que las inteligencias más poderosamente especulativas sienten vértigo a su contacto. La belleza de algunas páginas de *Los Nombres Divinos* y *La Mística Teología* no tiene rival.

El medioevo encuentra en Agustín y Dionisio la existencia del dualismo entre natural y sobrenatural.

Dionisio es un místico enteramente ortodoxo.

Sin duda que acrecentó enormemente su influencia el creerlo discípulo del gran apóstol Pablo.

La especulación teológico-filosófica de Dionisio se puede compendiar en esto: "Deum et animam scire cupio nihil plus, nihil omnino".

Con justicia le han llamado algunos el primer teólogo escolástico.

Con el Renacimiento declina bastante su influjo; porque, piensa el autor, ya no se tenía más el ideal cristiano del hombre.

Acentuó este declinar la crítica que atribuyó las obras a un hereje, como Apolinar, Dídimo, Severo de Antioquía.

El mundo moderno no se comprende bien sin el medioevo, y éste sin conocer a San Agustín y Dionisio, que tan inmensa influencia tuvieron en su formación.

El autor procura indicar los puntos fundamentales del pensar dionisiaco para que se pueda abordar con más fruto y gusto la lectura de las obras mismas.

La tarea principal en *Los Nombres Divinos* será precisar con exactitud teológica e insuperada metafísica las relaciones entre lo finito y lo infinito, entre la criatura y el Creador.

Sería muy vago decir que la esencia de la especulación dionisiaca consiste en una armónica fusión del neoplatonismo y cristianismo.

La filosofía es simplemente un medio para elevarse más alto en el mundo místico-teológico.

Ocupan lugar destacado las doctrinas del Logos, de la gracia y de la vida sobrenatural.

Siguiendo a Corderio indica los puntos más fundamentales. Son los doce siguientes: 1. Bonum omne a Deo datum est... 2. omne donum perfectum esse a Deo... scilicet ut principio effectivo, exemplari et finali... 3. Omne donum perfectum desursum esse... 4. Donum omne perfectum descendere a Patre luminum... 5. Patrem esse principium emanationum, tum earum quae ad intra quam quae ad extra nominantur... 6. Bonum esse sui diffusivum... 7. Deum omnia facere propter suam bonitatem... 8. Lumen gratiae gratuito Dei munere nobis inspirari, et consequenter non dari nobis ex meritis nostris... 9. Lumen gratiae a solo Deo immediate animae infundi... Item excedere conditionem naturae creatae, et esse ordinis supernaturalis... Consequenter hominem sine gratuito Dei auxilio non posse se ad gratiam disponere... 10. Gratiam habere vim coniungendi hominem cum Deo... 11. Lumen gratiae mentem elevare supra conditionem naturae humanae... Item nos ad Deum convertere... 12. Deum esse rerum omnium principium et finem...

Para que mejor se vea la influencia inmensa y constante de Dionisio el autor recorre cronológicamente sus principales admiradores, entre los que ocupa lugar destacado Santo Tomás de Aquino, que lo cita centenares de veces y comenta su obra *Los Nombres divinos*.

Dedica el autor bastantes páginas para estudiar la cuestión dionisiana, que todavía presenta mucha oscuridad en no pocos aspectos importantes.

Juzga que no es tiempo perdido el dedicado a esta investigación, ya que mucho debe la civilización occidental y especialmente la especulación medieval y moderna al pensamiento del Pseudo Dionisio.

Aunque el autor admite que realmente las obras tal cual se presentan actualmente fueron escritas en la segunda mitad del siglo V; sin embargo cree y procura probar que un núcleo viene del mismo Dionisio Areopagita.

Los escritos auténticos, poco conocidos durante los primeros siglos, sufrieron sucesivas manipulaciones y transformaciones.

Sólo así, dice el autor, podemos comprender cómo las obras presentadas en el año 533 por los severianos pudieron, después de algunas resistencias de parte de los católicos ser reconocidas como auténticas por toda la Iglesia.

Trata después el autor detenidamente de la trascendencia del Absoluto y del problema del bien y del mal en el Pseudo Dionisio.

La concepción del Absoluto en Dionisio es producto de todo un mundo que se crea en el Oriente cristiano por un complejo de factores religiosos y culturales.

Parece que en la formación de tal concepción concurre de una manera muy singular la metafísica ateniense; el espíritu místico propio de Oriente y el sincretismo específico alejandrino.

En Alejandría nace, como en lugar propio, la síntesis filoniana y sobretodo el místico y luminoso pensamiento de Plotino "que es el genio religioso y metafísico más profundo de todo el Oriente grecizado".

Su particular concepción del uno y del ser será la de Dionisio, quien introducirá en ella el concepto de creación que modificará profundamente la concepción emanatística del Plotino.

El uno, según Plotino, trasciende el ser. El Uno no es ser, sino engendrador del ser, el cual viene a ser como su primogénito.

La mayoría de los Padres preferirán la metafísica plotiniana; y el medioevo, siguiendo sus pisadas, la utilizará para sus audaces construcciones metafísicas y místicas.

El Pseudo Dionisio más que un griego alejandrino es para el autor un oriental grecizado, íntimamente familiarizado con el pensamiento de la escuela alejandrina neoplatónica.

El problema de la trascendencia del ser es preponderante en toda la filosofía clásica.

Ningún problema es visto con tanta claridad y tratado con más amplitud por Dionisio, "el más perfecto y uno de los más ortodoxos neoplatónicos cristianos", que el problema de la trascendencia del Absoluto.

Los Nombres Divinos y *La Mística Teología* son los dos tratados más impregnados de neoplatonismo que haya escrito un filósofo y teólogo cristiano.

En éstos la trascendencia divina es tratada en términos que dan vértigo a las cabezas más metafísicas.

El Ser absoluto trasciende todo concepto de ser, de tal modo que no puede llamarse propiamente ser.

El entendimiento humano es impotente de entenderlo. Aun elevado por la luz mística, que lo introduce en un mundo trascendente, debe confesar su incapacidad de balbucear algo.

Dionisio se ve obligado a inventar palabras nuevas para poder verter en moldes mentales y lógicos todo el rico y desbordante contenido de su pensamiento en una cuestión fundamental para toda la teología y la filosofía.

Para poder decir algo del absoluto hay que partir de las criaturas por negaciones; luego utilizar la Sagrada Escritura, que le da muchos nombres. Pero, sobre todo, Dionisio, como Plotino, tiene confianza en el éxtasis, es decir, en aquel conocimiento místico que desentendiéndose de los sentidos y, de todo lo corporal y espacial, se une íntimamente con Dios en una mística tiniebla, en la que hay mucha más luz que la natural.

Los dos atributos divinos más interesantes son el bien y el uno. En esto muestra también su mente neoplatónica.

Pasa luego a tratar del Problema del bien y del mal, que es uno de los más importantes de la obra *Los Nombres Divinos*.

Dios se identifica con la misma idea del bien y es la fuente del bien. Todo ser en cuanto participa de El, es bien.

Dice el autor que la concepción del ser de Parménides o Heráclito o Aristóteles es plenamente superada. El ser es un atributo del bien y no viceversa.

Para Santo Tomás el ser es un trascendente. Fuera de él y encima de él no puede darse sino la nada.

El doctor Angélico explica a Dionisio, comenta *Los Nombres Divinos*, lo cita centenares de veces sin reparar, según parece, en esta diferencia. Quiere seguir sus huellas. Se trata para él del discípulo de San Pablo. Sería irreverente y peligroso apartarse de tan gran maestro. Tiene, pues, que acudir a la acrobacia en la interpretación para guardar las propias líneas maestras de su filosofía aristotélica.

Muchos eruditos están de acuerdo en ver la diferencia de las dos escuelas cristianas. Así Gilson, hablando de Dionisio, dice: "Profundamente penetrado de neoplatonismo, este cristiano no llega a superar la prioridad del Bien para elevarse a la prioridad del Ser".

Corderio no tiene dificultad en reconocer, tratando de un texto de Dionisio, que: "docet hic bonum latius patere quam ens..."

La imagen de la luz es a la que acude más frecuentemente el Pseudo Dionisio, como los otros neoplatónicos, para dar una pálida idea de lo que es el bien.

El Pseudo Areopagita está en la posición de San Agustín que veía en Dios aquella "intelligibilis lux in quo et a quo intelligibiliter lucent quae intelligibiliter lucent omnia".

Aún mejor resalta el neoplatonismo del Pseudo Dionisio en el problema de lo bello. Afirma vigorosamente su trascendencia. Otra es la doctrina de Santo Tomás, que se esfuerza en interpretarlo según sus principios.

El autor se encuentra a veces con frases desconcertantes de Dionisio y cuya interpretación no es fácil; con todo nunca parece desconfiar de él.

Se ocupa el Pseudo Dionisio ampliamente del grave problema del mal. Abarca todos sus aspectos y busca su solución radical. Cuando juzga necesario acude a la Revelación. Se mueve en la línea agustiniana.

El autor dice que Santo Tomás se apropia plenamente el pensamiento agustino-dionisiano y que hace un análisis verdaderamente perfecto de esta parte de Dionisio. De ahí que lo utilice y lo siga para ilustrar la mente del Pseudo Areopagita.

Este combate el dualismo maniqueo que fascinaba a muchos.

Toda cosa mala es por su esencia buena, sólo es mala porque no tiene un bien que debe tener.

El autor trabajó con ahinco y sin desmayos a pesar de lo complicado y difícil que se le presentaban muchos temas. Le alentaba su entusiasmo por la doctrina del Pseudo Dionisio, a quien no escatima elogios, que a no pocos les parecerá algo excesivos.

Quizá extrañe a algunos que el autor apenas mencione a Proclo, que es uno de los inspiradores del Pseudo Dionisio, principalmente en el problema del mal.

Lamentablemente se han deslizado algunas erratas.

La contribución del autor no deja de tener su valor y es ciertamente útil. Tiene síntesis grandiosas, aspectos originales y sugerencias interesantes.

FERRERES-MONDRÍA, *Epítome de Teología Moral*. Octava edición, cuarta en castellano. (10,5 x 16,5 cms.; 823 págs.). Subirana. Editorial Pontificia. Barcelona, 1955.

El P. Mondría en su prólogo a la nueva edición del Epítome de Teología Moral nos dice: "vivamente deseamos que esta obra siga siendo útil no sólo a los sacerdotes y estudiantes de Teología, sino también y de una manera especial a todos aquellos a quienes por ejercer profesiones culturales y económicas (abogados, médicos, farmacéuticos, industriales, etc.) interesa estar al corriente de los principios de la ley divina natural positiva, y de la eclesiástica y civil en lo que ésta grava la conciencia humana, para lo cual les será siempre práctico y ventajoso tener a la mano en lengua vulgar un breve compendio de Moral".

Ciertamente llena este objetivo el Epítome de Teología Moral por que ha sabido presentar los problemas actuales con toda claridad y precisión dentro de su extensión. Así cuando trata, en el uso del matrimonio, del *abrazo reservado*, expone con toda claridad la moralidad del acto y la extensión del decreto del Santo Oficio (18-8-50) al ordenar retirar de la venta dos libros en donde se recomendaba mucho esta práctica. Basta la lectura de esas breves líneas para solventar varias de las dificultades que se presentan a los fieles al leer el decreto citado. En la fecundación artificial, de la misma manera, después de dividirla en inseminación artificial propiamente dicha e impropia-mente tal nos da clara y brevemente la moralidad del acto: "la inseminación artificial propiamente dicha es siempre ilícita, la inseminación impropia-mente dicha artificial es discutida entre los autores".

Debido quizá a la misma naturaleza de "Epítome" se notan, a nuestro parecer algunas fallas que hubiésemos deseado ver corregidas por la gran utilidad que reportaría al estudiante que desea orientarse más ampliamente en el campo de lo Moral. ¿Por qué no poner, cuando habla del antes citado decreto del Santo Oficio sobre el *abrazo reservado*, la obra que se ordena retirar de la venta y el nombre de su autor? ¿Por qué no indicar, en la misma materia, los autores que defienden la malicia intrínseca del *abrazo reservado*? Una breve nota hubiese sido de grande ayuda. De la misma manera juzgamos de gran conveniencia haber traído como confirmación de la moralidad de la fecundación artificial el discurso de S. Santidad Pío XII.

Una duda no vimos resuelta en el Epítome de Teología Moral: ¿Por qué no se dan algunas nociones acerca de los Institutos Seculares? Actualmente muy necesarias para los fieles que trabajan en el apostolado seglar. Es un campo nuevo que la Iglesia presenta con su legislación para la vida de perfección en los tiempos modernos. Quizá se deba que la orientación primera de este Epítome era llevar una ayuda al sacerdote y estudiante teólogo? Pero hoy la obra llegará a manos de no sacerdotes que desean tener nociones claras y breves de esa Institución.

Los deseos del P. Mondría que la obra sea útil a los profesionales creo que se verán cumplidos con creces, pues no sólo los profesionales harán uso del Epítome, sino también muchos otros seglares deseosos de conocer la moral

de la Iglesia por la facilidad que se les ofrece con la presentación de la obra en castellano. La oportunidad de ver citados los propios Códigos Civiles da mayor interés y utilidad a la obra.

La distribución de la materia en principios y aplicaciones lleva al lector a resolver con más seguridad los casos que se le presentaren. La presentación externa complementa el valor intrínseco haciendo la obra agradable y manuable.

H. SALVO

RUDOLF SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe*. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, herausgegeben von Alfred Wikenhauser, Bd. XIII, fasc. 3) (16 x 24. XX-300 págs.). Herder, Friburgo Br., 1953.

Este comentario a las epístolas de Juan pertenece al nuevo comentario alemán al Nuevo Testamento. Obra que viene a llenar un importante vacío para los católicos alemanes y que de entrada con el primer tomo se coloca a la altura de "Etudes Bibliques" y los comentarios protestantes alemanes.

La Editorial Herder se hace así nuevamente merecedora de las felicitaciones más efusivas por su comprensión de las necesidades de los católicos.

El comentario tiene como finalidad principal destacar las riquezas teológicas de los textos, pero lo importante es que para alcanzar tal resultado no se ha escatimado esfuerzo y conocimiento en todos los demás campos, como son la crítica textual, la filología bíblica, la arqueología, etc. Pero, y esto es un acierto del autor, lo difícil es la elección para no recargar el comentario. Schnackenburg ha resuelto magníficamente el problema. Dejando lo esencial en el texto, con un criterio que llama poderosamente la atención, coloca en nota lo accesorio para no entorpecer la lectura directamente "teológica".

Nada ha escapado al estudio del autor. Aun los últimos comentarios sobre los distintos textos son acertadamente valorados y tiene en cuenta no sólo el campo católico sino también el protestante. Bultmann, por ejemplo, es considerado frecuentemente.

La introducción se preocupa de dilucidar los puntos más difíciles, sin dejar ninguno de lado: estructura de la primera epístola, los adversarios considerados, el autor y el auditorio permiten a Schnackenburg dar claras muestras de su erudición e ingenio.

El comentario propiamente tal es un modelo de penetración. Cada sección importante de la epístola va precedida de un breve prólogo con su idea principal y su división, le sigue una traducción del texto griego (es de lamentar que no se haya agregado el original); por último la exégesis versículo por versículo. Bien dividido y señalado todo tipográficamente la lectura se hace agradable y convincente.

Para destacar los aspectos teológicos el autor agrega doce excursus. Cada uno de ellos es un modelo de profundización dogmática y son dignos de señalarse a los mismos profesores del Dogma. La comunión con Dios, el conocimiento cristiano de Dios opuesto al de la gnosis herética, el amor fraternal;

la prehistoria del Anticristo, que tan poco debe al pensamiento judío y es realmente un aporte de la primitiva comunidad cristiana; nuestra filiación y generación divinas son algunos de los temas. Todos ellos demuestran la vastedad de conocimientos del autor y ofrecen amplio material para la meditación, especialmente a los sacerdotes demasiado absorbidos por sus ministerios para recurrir a obras más científicas.

Algunas de las lecciones adoptadas dejan margen a la discusión; pero, es sabido, que en esta materia no puede pedirse un total acuerdo. Sólo señalaremos que el criterio de adoptar algunas meramente por el apoyo patristico es muy débil científicamente.

En castellano no poseemos actualmente nada semejante a esta colección. ¿No sería posible que la Editorial Herder en España estudiara la traducción de este hermoso comentario teológico?

Saludamos la aparición de esta monumental obra como un nuevo signo de la madurez alcanzada por los estudios bíblicos católicos y confiamos en que los demás tomos vayan apareciendo cuanto antes y con la misma riqueza científica y teológica.

J. IG. VICENTINI

EDUARD NIELSEN. *Oral Tradition, A Modern Problem in Old Testament Introduction*. (Studies in Biblical Theology N° II). 108 págs. Allec R. Allenson, Blessing Book Store, Chicago, USA, 1954.

El problema es ciertamente nuevo en introducción al Antiguo Testamento. Tan nuevo en efecto, que sus implicaciones y consecuencias no se perciben todavía en el planteo de las cuestiones clásicas: composición literaria del Pentateuco, origen de los escritos proféticos, etc. En este sentido, el presente libro debe ser cálidamente recomendado, porque ofrece una exposición fundamental y precisa de la nueva posición exegética de los escandinavos. Publicado originalmente en forma de artículos en el *Dansk Teologisk Tidsskrift* XIII (1950) y XV (1952), en lengua danesa, los editores de los *Studies*, y en particular H. H. Rowley (quien pertenece, como dice el autor en el prólogo, a los círculos de la crítica literaria), han juzgado oportuno hacer accesible su contenido a un mayor número de exégetas mediante la presente traducción inglesa, obra del mismo E. Nielsen. Y con razón, porque los cuatro capítulos de que consta el libro describen concisamente cuanto es preciso saber para hacerse una idea de la teoría y el método de trabajo de la "historia de las tradiciones". Es sabido que este reciente ensayo de explicación del origen del Antiguo Testamento reacciona vivamente (y a veces algo injustamente) contra la concepción dominante en la exégesis de los últimos cincuenta años, que hace de la Biblia una obra ante todo literaria, y trata de explicar su origen en virtud de las leyes de la composición literaria. Esta teoría es descartada en bloque por los histórico-tradicionistas escandinavos. El Antiguo Testamento sería una obra sólo secundariamente literaria, y, en realidad, la clave de su explicación habría

que buscarla en la tradición oral que precede los escritos actuales, todos ellos postexílicos. En consecuencia, Nielsen comienza por mostrar el valor preponderante de la tradición oral en el Medio Oriente Antiguo, la importancia superior de la palabra hablada sobre la palabra escrita. Y el lector se apercibe de que detrás de los datos concretos, algunos de ellos muy interesantes (cf. por ejemplo, p. 29, el carácter más oral que escrito de la correspondencia paleo-oriental), hay aquí en juego una teoría sobre el sentido original de palabra y escritura en la cultura, y su posición respectiva. Léase la pág. 33, con la correspondiente referencia a Engnell, *Gamla Testament*, y la pág. 37 s. donde el autor parece exponer su propio pensamiento (It may seem that I tend to consider the appearance of writing in tradition as a sign of cultural degeneration). Es posible preguntarse qué grado de certidumbre y legitimidad posee esta teoría. En todo caso, el libro de Nielsen parece escrito para demostrar la verdad de la misma en el Antiguo Testamento, lo cual disminuye su valor probativo. Resulta desconcertante, por ejemplo, encontrar una negativa tan radical como inmotivada del carácter preexílico del Deuteronomio (pág. 56: we regard it as impossible to consider the Deuteronomy we know as a sample of pre-exilic literature), simplemente porque es, sin lugar a dudas, una obra escrita. El recurso a la lectura pública de la ley en Israel (pág. 57 s.), y el discutible paralelo con Islandia (pág. 46-48) no bastan para convencer al lector de lo contrario. Todo lo cual no significa, lejos de ello, que en la obra de Nielsen y en la teoría escandinava en general, no haya una tendencia sana y un aporte positivo a la solución de los viejos problemas críticos. La importancia de la tradición oral, punto de partida de la mencionada escuela, no será discutida ya por nadie. Pero hay que reconocer que ya Gunkel y Gressmann, es decir, la "formgeschichtliche Schule", se orientaban en la misma dirección. Y por otra parte la tradición oral no puede ni debe ser convertida en una especie de fórmula mágica que resuelva todas las dificultades conocidas, si realmente ha de servir para explicar algo. A mi manera de ver, el descubrimiento más fecundo de la escuela nórdica y aquel quizás del cual ni ellos mismos han extraído todas las posibles consecuencias, consiste en haber puesto en claro de una vez por todas que los autores del Antiguo Testamento, o compiladores, si así se prefiere llamarlos, no componían sus libros de una manera puramente mecánica, recortando y combinando textos, *sola completionis gratia*, sino que tenían motivos para elegir ya ésta ya aquélla fuente, y que esos motivos en el caso eran doctrinales. Se puede decir que esta idea al fin y al cabo no es tan nueva, y que más o menos los exégetas de la escuela crítico-literaria la tenían presente cuando hacían sus sutiles análisis documentales. Pero la verdad es que, si pensaban así, los procedimientos exegéticos parecían demostrar lo contrario, y ciertamente la imagen que sus trabajos nos daban de los autores bíblicos tenía mucho de artificial y arbitrario. Esta época está, creemos, definitivamente superada, y es justicia reconocer que son los exégetas católicos de tendencia documentista, como Robert, de Vaux y Cazelles, los que primero han manifestado la absoluta necesidad de este cambio de ruta. No se puede negar, como pretenden hacer los tradicionistas, que la crítica literaria

representa un adelanto verdadero en el estudio de la Biblia, y que de ella no se podrá prescindir nunca más en exégesis. Pero es igualmente verdad que una purificación radical de sus métodos era cada día más necesaria, y que la escuela escandinava ha contribuido valiosamente a que se hiciera. El importante trabajo de Nielsen nos sugiere toda estas reflexiones y es una prueba, nos parece, de su exactitud. Querríamos añadir todavía que demuestra, por su mismo tono de absoluta convicción, hasta qué punto es preciso, en exégesis como en cualquier otra cosa, reconocer que la verdad nunca está toda de parte nuestra.

JORGE MEJÍA.

GEORGE WILLIAMS, *The Norman Anonymous of 1100 A. C.* (28 x 15 cms.; XIV. - 236 págs.). Harvard Theological Studies, XIII. Harvard University Press, Cambridge 1951.

El autor se ocupó ya de este tema en su tesis doctoral *The Bearing of Christology on the Relationship between Church and State as Illustrated by the So-Called Anonymous of York*, Union Theological Seminary, New York 1946.

La investigación en el presente estudio tiene una base más amplia, ya que puede utilizar los Tratados que no se habían publicado del MS 415 del Colegio de Corpus Christi, Cambridge.

Después de recorrer las diversas opiniones sobre los tratados de "York", el autor va rastreando las huellas y buscando las fuentes de las mismas para descubrir sus varias incógnitas.

Las conclusiones que parecen imponerse después de un largo y minucioso estudio son que el manuscrito es originario de Rouen, y que por lo tanto en adelante debe designarse al autor como *Anonymus Rothomagensis*; que, exceptuado el tratado J 10/W, proviene todo de un mismo escritor, quien aparece como un alto eclesiástico docto, versado en la Sagrada Escritura, liturgia, derecho canónico y especialmente en los escritos de San Agustín. Se tiene la impresión que el que habla lo hace en nombre de su Capítulo o de algún otro cuerpo al cual pertenece.

Williams cree que el autor más probable del Códice es el arzobispo Guillermo Bona Anima y que después de éste el que tiene más probabilidad de serlo es su arcediano Fulbert.

Pasa finalmente el autor a estudiar detenidamente y avalorar la concepción del Anónimo de Rouen sobre la relación entre la Iglesia y el Estado.

La unción, enseña, confiere al rey un carácter indeleble y le da un poder real o real-presbiteral más bien que un poder puramente apostólico sacerdotal.

Por encima del clero secular y regular está la dignidad arzobispal y sobre ésta, no se encuentra el Papa, sino el rey sacerdotal que no es un lego, sino *rex et sacerdos y praesul princeps et summus*.

Como vicario del celestial Melquisedec procura la unidad religioso-política.

Impugna el Anónimo la concepción gregoriana, que identifica, según dice, la *ecclesia* con el *sacerdocium* internacionalizado y consecuentemente laiciza el *regnum*.

Williams juzga la doctrina del manuscrito según un criterio heterodoxo.

El autor, dice, impugna la reprobable y pagana concepción de la universal jerarquía de Hildebrando; pero cae en otra idolatría, la del rey.

En un Apéndice publica los fragmentos del MS 415 que habían quedado inéditos hasta la fecha.

J. SILY

GEORGES DIDIER, *Désintéressement du chrétien. La rétribution dans la morale de Saint Paul.* (23 x 14 cm.; 254 págs.). Aubier. Montaigne. Paris, 1955.

Son a menudo los adversarios de una doctrina los que ven más claro en la misma, porque el odio gusta adivinar, y así, logra una profundidad en el análisis que el pacífico poseedor de la doctrina no siente necesidad de realizar.

El P. de Lubac hace notar, en esta línea, cómo Rousseau y otros han llegado a la conclusión, ante las dificultades creadas por las relaciones entre la Iglesia y el Estado, de que sería más conveniente suprimir la Iglesia.

Más argumentos a su favor tienen los partidarios de la moral totalmente desinteresada ante el verdadero "negocio" que significa para el cristiano sufrir y mortificarse aquí en la tierra para conseguir nuevos grados de gloria en el cielo.

Así, Thorez, secretario del Partido Comunista francés, en el prefacio al libro de R. Garaudy, *Le communisme et la morale* (Paris, 1945) y Kolonickij, *Morale communiste et morale religieuse* (Moscú, 1952), han señalado la grandeza moral de quienes convencidos de caer en la nada, han dado sus vidas por el futuro paraíso proletario en el que no tendrán parte alguna.

El cristianismo, por el contrario, parece estar siempre especulando sobre el mérito, mayor o menor, de sus acciones respecto de una felicidad eterna y extrahistórica. ¡Y si fuera una degeneración dentro del cristianismo, imputable a pocos y los más débiles miembros de la comunidad! Pero los adversarios hacen notar con razón que la misma Revelación está plagada de esos llamados a trabajar, confiados en la retribución de la menor de las obras realizadas por el Reino de los Cielos.

El problema se ha planteado muchas veces en el curso de la historia. Desde el pelagianismo hasta la revolución protestante, y desde Kant hasta nuestros comunistas contemporáneos, la moral cristiana ha sido demostrada mezquina y excesivamente humana o mejor, burguesa.

Porque el odio tiene una profundidad para llegar a la entraña de las cosas que la posición mediocre de un cristiano no llega a captar.

Pero el odio divide, analiza y así llega a cierta comprensión. La doctrina cristiana jamás será agotada por tal sistema.

Necesitamos la mirada del amor para comprender qué lugar ocupa en ella la retribución. Siempre será ridículamente falsa la interpretación que el odio dividiendo y analizando nos dará del milagro cristiano.

El análisis del amor con su visión total de la cosa es el único que nos hará entender el juego armonioso de todas las partes de la moral cristiana.

Tal es la tarea que se ha impuesto Georges Didier, S. J. en su notable obra *Désintéressement du Chrétien* publicada por Aubier en la colección, ya tan rica, de estudios dirigidos por la Facultad de Teología S. J. de Lyon-Fourvière.

Como lo indica el subtítulo, el autor ha deseado señalar especialmente la posición de San Pablo y por eso el libro fuera de su primer capítulo en que plantea el problema, y el último que resume sus conclusiones, discurre constantemente por el análisis prieto y profundo de los textos más significativos del Apóstol de las Gentes.

La verdad es que Pablo no ha regateado emplear el estímulo de la recompensa y del castigo al escribir a los fieles cristianos. Y esta actitud es reconocida y admitida por muchos teólogos protestantes, aun los más reacios a aceptar la noción del mérito. Pablo al adoptar tal actitud no hacía más que seguir el ejemplo de Su Maestro.

Pero si llevamos más adelante el análisis, como lo hace el autor, encontramos las verdaderas proporciones del tema. Entre todos los móviles propuestos al cristianismo para su actividad espiritual, el tema del castigo y la esperanza de una recompensa, ocupa un lugar modesto. Los grandes móviles de la ética paulina se sitúan en un plano totalmente diverso. El P. Prat, con su habitual y seguro golpe de vista, ha enseñado que no es mera casualidad el hecho que las tres descripciones del Cuerpo Místico sirvan de prólogo a consideraciones morales. La perfección de los miembros es la de Su Cabeza, y por la tanto el móvil de su moral es la conformidad con Cristo. La moral es una consecuencia del dogma de nuestra salvación obtenida en Cristo. La moral es, pues, una consecuencia, no un medio; y refleja en el plano de la acción cotidiana la realidad del nuevo ser, el ser en Cristo.

La identificación con Cristo da la verdadera visión de lo que significa el movimiento del alma cristiana. No por interés sino por amor, y no por un amor cualquiera, sino por el mismo Amor con que el Padre ama al Hijo. Este amor habita en el cristiano y es la verdadera y última razón de toda su moral.

La caridad merece una recompensa en la medida de su desinterés, y esta recompensa no es más que un aumento de caridad.

Así el P. Didier alcanza la síntesis y el verdadero valor del acto moral cristiano imposible de parangonar con el más alto acto de una moral laica. En ésta permanecemos en el terreno de lo humano por más que los entusiasmos líricos de comunistas y laicistas pretendan otra cosa; en aquella el hombre logra toda su plenitud y su trascendencia, introduciéndose en el río de la vida divina.

F. STORNI.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

DANIEL MENDELLOWITZ, *Children Are Artists. An Introduction to Children's Art For Teacher and Parents.* (22,5 x 15 cms.; 140 págs.). Stanford University Press. California, 1953.

El libro de Mendelowitz es algo más que una introducción. Por lo menos para nuestro ambiente. No es nuevo entre nosotros el uso de las artes psicológicas y plásticas en la educación, pero encontramos en este libro una fundamentación psicológica y una técnica que puede ayudar notablemente a padres y educadores.

Con buena voluntad se cometen no pocos errores provenientes del escaso o nulo conocimiento de la psicología infantil. Siguiendo al autor se podrá aprovechar un medio, diríamos, casi indispensable de formación.

El autor analiza las exigencias de las diversas edades y la forma de aprovechar la inclinación del niño a expresarse en forma artística.

Insiste particularmente en la función formadora del arte como expresión libre, que está muy por encima de la formación de una técnica. Por desgracia, en particular los padres y a veces los educadores, procuran primariamente la formación de la técnica.

Al educador fundamentado en psicología, la expresión artística libre, puede serle sumamente útil para conocer los problemas que pueda tener el niño, puesto que usará signos, cuyo significado se conocen.

Recomendamos vivamente su lectura.

HENRI SEROUYA, *Le Mysticisme*, (17,5 x 11 cms.; 128 págs.). Col. "Que sais-je?". Presses Universitaires de France, Paris, 1956.

Un nuevo volumen de la ya prestigiosa colección de divulgación "Que sais-je?", sobre un tema difícil de tratar en breves páginas, no sólo por la densidad de su contenido, sino principalmente por la ausencia de elementos de juicio en la inmensa mayoría de los lectores en temas como el presente. De ahí que los análisis y las caracterizaciones sean armas de doble filo para un lector ignaro, por el sentido impreso a las interpretaciones de los fenómenos

místicos, tanto cristianos como no cristianos. Leuba, autor que se ha ocupado largamente de la psicología religiosa, marcadamente materialista y determinista, es citado con una frecuencia inusitada, frente a la ausencia casi absoluta de autores espiritualistas o cristianos. Por otra parte los análisis someros y sintéticos no llegan a esclarecer las distancias entre el éxtasis y las experiencias místicas en su sentido más estricto, que es el religioso, y aquellas experiencias que en poesía o en arte suelen llamarse místicas. Por último, hoy en día es ingenuo intentar reducir los fenómenos místicos a reacciones psico-fisiológicas; la psicología y las ciencias teológicas van muchos más adelante como para que puedan aceptarse tales interpretaciones. Mucho menos para la divulgación.

R. GARCÍA VILLOSLADA, *Ignacio de Loyola: un español al servicio del pontificado*. Segunda edición del Centenario patrocinada por los Ayuntamientos de Guipuzcoa. (24 x 17 cms.; 463 págs.). Hechos y Dichos. Zaragoza, 1956.

Al celebrarse el IV Centenario de la muerte de San Ignacio de Loyola, Fundador de la Compañía de Jesús, las autoridades civiles de Guipuzcoa, ciudad natal del santo, quisieron ofrecerle un homenaje.

La idea maduró, y así se desprendió de la pluma del P. García Villoslada este retrato de San Ignacio. Su autor, competente profesor de Historia Eclesiástica en la Universidad Gregoriana de Roma, quiere precisamente eso; que sea un retrato más del santo.

La base de este estudio está en las 160 páginas que en su "Manual de Historia de la Compañía de Jesús" (Madrid 1954, segunda edición) dedica a San Ignacio.

La editorial "Hechos y Dichos" le propone publicarlas para fines de divulgación y propaganda en el IV Centenario. Agregados y retoques fueron reforzando la obra. Aunque adquirió algún aspecto crítico, el autor reconoce que podrá perfeccionarse en otras ediciones.

El escritor, una y otra vez, va poniendo en contacto al lector con los escritos de San Ignacio. Asimismo utiliza las páginas que dejaron sus compañeros de Roma: Diego López; Polanco, su secretario; Jerónimo Nadal; Pedro Ribadeneira, que es al mismo tiempo su primer biógrafo; Oliverio Manare, y Lancicio. Con mucha prudencia y discernimiento pone las manos en los testigos consignados en el proceso de canonización. Por último utiliza el material recopilado en "Monumento Historica Societatis Iesu"; los escritos de su venerado maestro el P. Pedro de Leturia S. I. y los documentos relacionados con la familia y juventud de San Ignacio.

No encontramos en el libro una perfecta valoración crítica, ni del significado histórico de San Ignacio, ni de su contenido espiritual. García Villoslada parece quedarse con el detalle del episodio, las fechas y el documento. Pero

más allá, no pasa. Faltará ahora un estudioso que nos orientara y nos interprete al biografiado.

No busquemos en estas páginas un enfoque a la Hugo Rahner, sino más bien una cuidadosa recopilación de documentos originales fáciles de usar, debido a la división en capítulos y subtítulos de la obra.

Advertimos que también se hacen presentes el amor filial del hijo de la Compañía de Jesús para con su Fundador; la admiración subyugadora del que dedica su tiempo y esfuerzo en la biografía de un héroe, y finalmente el parentesco de la hispanidad, para traernos con frecuencia manifestaciones exageradas.

La buena presentación de la obra, está enriquecida por limpias láminas de retratos, lugares y autógrafos.

Se trata entonces de una bien documentada biografía de San Ignacio de Loyola. Un logrado obsequio en el IV Centenario de su muerte.