

seguramente ser juzgadas bajo estrictos criterios de ortodoxia y heterodoxia impuestos más tarde por la teología de la reforma católica. Destaca sobre todo la dejación de sutilezas jurídicas y escolásticas, y la tendencia a considerar la religión como elemento directamente encaminado a la reforma de las costumbres humanas más que al esclarecimiento de la dogmática divina. Bajo el lema de la unidad y pureza del cristianismo se intentan conciliar los polos más opuestos doctrinalmente.

En la teología de aquellos humanistas, el rigor no es tanto de orden especulativo como de orden práctico. El conocimiento teológico es el más elevado, pero también el más sencillo y evidente, por estar consignado en unos pocos textos límpidos y definidos.

La concordia entre las ciencias filosóficas y naturales por un lado y las teológicas por otro, aparece indiscutidamente estable. No se distinguen categorías de bien supremo. Dios es el objeto de todas las ciencias, de un modo o de otro, y todos los saberes se necesitan y perfeccionan entre sí.

Los métodos se hacen intuitivos. La confianza en la validez de la contemplación intelectual puede ser calificada de realista. La naturaleza humana tiene en este mundo su medida de desarrollo y de comprensión.—A. S.

OESTERLE (John A.): *St. Ignatius on Education*, en «The New Scholasticism», vol. XL, 2, 1956 (págs. 224-231).

La contribución de las universidades y colegios jesuíticos al desarrollo de los estudios filosóficos pone de relieve el aspecto educacional de la Orden, y que el espíritu ignaciano parece haber sido el que primero fundó una Orden religiosa para educar tanto los aspectos religiosos como los profanos.

El articulista quiere dar a conocer el desarrollo de las instituciones docentes jesuíticas durante la vida de San Ignacio, así como sus ideas sobre la educación filosófica y teológica y sobre la mentalidad pedagógica del fundador.

Los colegios abiertos por San Ignacio estaban dedicados: a facilitar a estudiantes jesuítas la asistencia a universidades; a la educación de los estudiantes jesuítas por profesores de la misma Orden; a enseñanza tanto de estudiantes jesuítas

como de extraños; a formar aspirantes a ejercer el sacerdocio en ciertos países.

En 1953, llevando sólo dos años de funcionamiento, el Colegio Germánico tenía ya facultades universitarias de teología y filosofía. En las Constituciones de la Compañía razona así su establecimiento: «Como sea el fin de la Compañía y de los estudios ayudar a los próximos al conocimiento y amor divino y salvación de sus ánimas; siendo para esto el medio más propio la facultad de Teología, en ésta se debe insistir principalmente en las Universidades de la Compañía...»

En teología implanta como texto la *Summa Theologica*, de Santo Tomás. A la orientación filosófica se refiere en las Constituciones: «En la Lógica y Filosofía natural y moral y Metafísica seguirse ha la doctrina de Aristóteles, y en las otras Artes Liberales.»

El plan educativo de San Ignacio es básicamente un esquema para una educación liberal. La retórica y la elegancia expresiva tenía gran importancia. Así también el núcleo de filosofía, matemáticas y ciencias naturales era fundamental. La teología era la corona de una formación católica liberal prevista en las Constituciones.

(El artículo comenta el libro de George E. Gans: *Saint Ignatius' Idea of a University*, Milwaukee, 1954).—A. S.

RABENECK, S. J. (Johannes): *Grundzüge der Prädestinationslehre Molinas*, en «Scholastik», XXXI, Jahrgang, Heft III, 1956 (págs. 351-369).

La teoría de Molina de la predestinación constituye, sin duda, una de las soluciones más brillantes al viejo problema de la relación, tanto ontológica como de justicia moral, entre la divinidad omnisciente y omnipotente y la voluntad humana. Sabido es que Molina se mueve en la órbita de la «concordia», palabra que aparece en el título de su libro y que más o menos indica cuál era su actitud con relación a la tradición teológica. Su libro apareció en 1568 y, por consiguiente, disponía de un amplio caudal de antecedentes. Para Molina, *Praedestinatio est ratio ordinis seu mediorum in deo quibus praevidet creaturam rationalem perducendam in vitam aeternam cum proposito eundem ordinem exe-*

quendi. En conexión con esta definición está el problema de la libertad. ¿En qué medida la criatura queda libre dentro de este orden y sus medios? Y las cuestiones conexas que no ofrecen menos dificultad como aquellas que se refieren al concurso de la gracia, y, en un caso más concreto, a los méritos de Cristo.

Molina resuelve el problema, como es conocido, por medio de su teoría de la *antepraevista mérita*. En el plan divino, los méritos de cada criatura están previstos. Esta previsión es menester entenderla con rectitud para comprender el fundamento de la teoría de Molina. Los actos de las criaturas son queridos por ellas, según juicios volitivos, pero *omnino id totum in liberam ac misericordem Dei voluntatem qua solo suo beneplacito id ita voluit, sit referendum*. De aquí la necesidad de la ciencia media. Según esta ciencia, la divinidad conoce a aquellos que quieren en conexión con las exigencias de la salvación. No se puede entender la ciencia media como un saber en desconexión con los restantes saberes divinos. El conjunto de lo que Dios conoce es lo que le permite elegir de acuerdo con la libertad individual, sin incurrir en contradicción moral.

Desde el punto de vista de Molina, se resuelve la dificultad de una predestinación que destruya por completo los méritos individuales y al mismo tiempo se justifica la absoluta razón y voluntad de Dios. El problema radica en si esta solución realmente resuelve la totalidad de las dificultades y si la libertad queda realmente salvada en la explicación. E. T. G.

FESSARD (Gaston): *D'Ignace de Loyola à Hegel par Hölderlin. Circularité des Exercices Spirituels et Circularité du Savoir Absolu*, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», volumen XLII-4, 1956, págs. 541-554.

El tema de la actualidad de San Ignacio en el tiempo presente no sólo ha sido apuntado en relación con la filosofía existencial de dirección católica, o, mejor dicho, de la filosofía católica de matiz existencial. Gaston Fessard relaciona aquí los *Ejercicios* con la circularidad del saber absoluto en Hegel, a través de Hölderlin, a pesar de lo que de desconcertante tiene a primera vista tal relación.

Esta asociación se establece por Fessard entre los *Ejercicios* y la *Fenomenología del espíritu*, a través de la metáfora de la circularidad espiritual en ambas obras. El saber absoluto es para Hegel devenir de sí mismo, círculo, pero no geométrico, dado que la proyección del centro a la periferia cobra existencia independiente de él. El alma en los *Ejercicios* adquiere esa expansión y contracciones y anuncia, a juicio de Fessard, esta concepción del saber absoluto que viene a Hegel de su camarada de juventud, Hölderlin. La vinculación se verifica a través del epitafio jesuíta: «Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est», en cuya máxima se comprende el orden divino y el humano.

La frase comentada por el autor que enlaza a San Ignacio con Hegel por la circularidad implícita en la frase: lo máximo y lo mínimo con relación a un centro, fué para Hölderlin, quien la reveló a Hegel, no lema a seguir en busca de la verdad abstracta, sino lema para su espíritu poético, subjetivo: «Lo que para mí no es todo y eternamente todo, nada es.» La circularidad contenida en la frase alcanza en Hölderlin un matiz subjetivo; en Hegel, objetivo; en Ignacio de Loyola, absoluto.

Un ideal común anima el sentido de la frase para cada uno de los tres: el reino de Dios. El origen del conocimiento de esta frase por el gran poeta y el gran filósofo se encuentra en que la *Imago primi saeculi Societatis Iesu* no era ignorada en el Seminario de Tübingen, donde estudiaron Hölderlin y Hegel. A ella atribuye, a la frase, el origen de la acusación de infatuación dirigida tradicionalmente a los jesuitas, por la peligrosa inclinación a que ella invita, a poseer y dominarlo todo.

Lo que en San Ignacio de Loyola es centrismo cristiano reconciliador, simbolizado en la frase aludida, en Hölderlin, inserto en mil setecientos noventa y tantos, en pleno clima prerromántico, es ideal de amor y muerte totalizador. Ignacio de Loyola pasa a ser indirecto ideal de *Hyperion*, de modo que entre el «id quod volo» y la atmósfera de sueño y deseo de la poesía hölderliniana se hace posible esta relación. Pascal pudo también recibir el impacto de la frase.—E. S. E.