

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Bulletin of the American Schools of Oriental Research (BASOR). Supplementary Studies. Nos. 2-3, The Legend of King Keret, a Canaanite Epic of the Bronze Age. By H. L. GINSBERG. Published by the American Schools of Oriental Research, New Haven, Conn., 1946.

Este segundo número doble de la serie *Supplementary Studies* contiene, como el primero, el texto, la traducción y comentario de una obra literaria del Medio Oriente Antiguo. En este caso se trata de una obra ugarítica, es decir, perteneciente a la literatura de una ciudad de la costa Norte de Siria, recientemente exhumada por las excavaciones de Claude F. A. Schaeffer, la ciudad de Ugarit. La literatura ugarítica tiene un doble interés para el estudio del Viejo Testamento: su época y su medio. Su época, porque pertenece a los siglos que inmediatamente preceden la entrada de los israelitas en Palestina (siglos 15 al 13 antes de Cristo). Su medio, porque es producto de una civilización semítica que se parecía mucho, sin duda, a la que los mismos israelitas encontraron en la tierra de Canaán y que tan poderosa influencia (positiva y negativa) ejerció sobre ellos. La misma lengua que utilizan los textos ugaríticos tiene un parentesco visible con el hebreo del Antiguo Testamento. De ahí la suma importancia de esta publicación del BASOR. Los textos ugaríticos no son fácilmente accesibles a los biblistas. Hoy existen, sin embargo, dos versiones completas, reunidas en un solo volumen, de los tres poemas mayores: la de C. H. Gordon en su *Ugaritic Literature* (Pontificio Instituto Bíblico, 1948) y la del mismo H. L. Ginsberg en la ya famosa colección de J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* (Princeton University, 1950). La presente edición limitada a un solo poema: la leyenda del Rey Keret, añade, además, el texto ugarítico en transcripción y un extenso comentario, sobre todo filológico. Inútil ponderar las excelencias de la edición: por mucho tiempo quedará como la *editio princeps* de este texto difícil. Pero se la debe considerar más bien como un punto de partida que como una meta, porque el gran ugaritista que es Ginsberg no pretende haber resuelto todos los problemas que su texto plantea. Al contrario, sus finos análisis y brillantes intuiciones pueden servir a futuros estudiosos de ejemplo y exhortación para encarar dificultades no resueltas e incluso para reformar sus mismas soluciones. Para quien se hace una idea de la extrema complejidad de los textos ugaríticos, éste no es ninguna cosa nueva. Citemos un caso entre muchos:

en un número posterior del BASOR (119, Oct. 1951, pp. 18-21) el gran lingüista que fué Ugo Cassuto propone una interpretación de las primeras líneas (conservadas) del Poema (KRT A, 1.10-22), que transforma completamente la interpretación de Ginsberg: el rey Keret, en lugar de haber perdido una sola mujer y luego toda su parentela, habría perdido o repudiado sucesivamente siete. El biblista puede aprender mucho de la lectura de este libro. No dejará de notar, por ejemplo, la importancia que tienen para la exégesis y traducción del Ps. 114 las observaciones lingüísticas que Ginsberg hace en p. 47 (sobre KRT C, 1. 10). También le llamará la atención encontrar una forma tan familiar a la sintaxis hebrea como el *waw* enérgico (Jo 115-116) en KRT C, 1. 18. Y, en general, advertirá que la poética hebrea tiene antecedentes muy precisos y muy ilustrativos en estos viejos textos ugaríticos.

JORGE MEJÍA, Pbro.

Bulletin of the American Schools of Oriental Research (BASOR). Supplementary Studies, N.º 5-6, The Ceramic Vocabulary of the Old Testament. By JAMES L. KELSO. Published by the American Schools of Oriental Research, New Haven, Conn., 1948.

El autor de este opúsculo, James L. Kelso, conocido por su competencia arqueológica (cf. p. 2, el *Editorial Announcement* de W. F. Albright), ha hecho un trabajo realmente útil. Todo biblista bien informado conoce la importancia que adquiere de día en día, desde los tiempos de W. Flinders Petrie, ese humilde material que es la cerámica. Gracias a ella, en efecto, es posible dar una fecha aproximada a los depósitos arqueológicos y establecer incluso relaciones cronológicas entre diversos sitios, a veces muy distantes. (Cf. a este propósito, el interesante volumen editado por Robert W. Ehrich por cuenta de la Universidad de Chicago: *Relative Chronologies in Old World Archeology*). El presente opúsculo quiere darnos una idea, lo más completa posible, de la terminología técnica de la Biblia hebrea, en el dominio de la cerámica. Y así estudia sucesivamente los términos que designan la arcilla, el vocabulario de la manufactura de cerámica, el de los utensilios de cerámica y metal y la relación entre unos y otros, para levantar luego, en la parte central del opúsculo (pp. 15-32), un catálogo completo de todos los términos que designan utensilios de metal o de cerámica, con la identificación cierta o probable y la mención de las principales referencias. A esto siguen varios catálogos más, en los cuales el autor examina la terminología de lo que podríamos llamar la cerámica aplicada, es a saber, en la edificación, en los materiales de escritura, en metalurgia, en los objetos de culto, en las construcciones para granos y en la industria del vestido, para concluir con un breve párrafo sobre el vidrio, la loza (faïence) y el barniz. La enumeración, como se ve, es completa y el lector no puede menos que asombrarse de la riqueza de la terminología del hebreo (tenido generalmente por una lengua pobre) en el terreno de la cerámica. A título de ejemplo se puede mencionar el hecho referido por el autor (pp. 11-12) de que la Biblia contiene más términos para designar utensilios de cocina de los que serían necesarios para identificar las

numerosas variedades hasta ahora excavadas. La importancia de este estudio, para el biblista, reside en que contribuye poderosamente a la solución de un problema en el cual, la mayoría, si no todos, tropiezan, especialmente en nuestra lengua: el problema de la traducción. Indudablemente, un pasaje puede perder mucho de su valor, e incluso de su sentido, si cada término del vocabulario cerámico no es traducido por un exacto equivalente, dentro de lo posible. E inversamente, un texto cualquiera puede adquirir nueva claridad si estos matices del vocabulario técnico son respetados. En este sentido, las reproducciones de vasos, tomadas de las excavaciones de Tell Beit-Mirsim, que publica Kelso en la lámina que cierra el opúsculo, lleva al lector a figurarse, en cada caso, la apariencia del utensilio de que se trata. Inútil decir que no todas las conclusiones de Kelso con ciertas.

Otros investigadores pensarán diversamente; basta consultar, para convencerse de ello, las identificaciones de términos propuestas por Kurt Galling, en el artículo *Keramik* de su *Biblisches Reallexikon* (col. 314-330), o simplemente el reciente *Lexikon* de Koehler-Baumgartner.

Pero esto no es una crítica: en adelante no se podrá prescindir, en cualquier trabajo de traducción seria, del concienzudo análisis de Kelso, abonado por su personal experiencia arqueológica. El uso del opúsculo es facilitado por un completo índice de términos hebreos y arameos, pero se nota la falta de un índice especial que identifique los vasos reproducidos en la figura.

JORGE MEJÍA, Pbro.

Bulletin of the American Schools of Oriental Research (BASOR). Supplementary Studies N.º 7-9, The early Arabian Necropolis of Ain Jawan, A pre-Islamic and Early-Islamic site on the Persian Gulf, By RICHARD LEBARON BOWEN Jr., with chapters by Frederick R. Matson and Florence E. Day. Published by the American Schools of Oriental Research, New Haven, Conn., 1950.

Este nuevo fascículo de la serie *Supplementary Studies* nos conduce a la ribera occidental del Golfo Pérsico, una región que puede parecer remota a un biblista, pero que no lo es tanto, si se considera la proximidad de la Mesopotamia, por una parte, y, por la otra, la importancia creciente de los estudios arábigos y sudarábigos en relación con el Medio Oriente Antiguo (Rhodokanakis, Ryckmans, Maria Höffner).

Precisamente porque la región es poco conocida, cualquier dato o conjunto de datos sobre sus aspectos arqueológicos será bien recibido por el estudioso de cuestiones orientales. Y esto es lo que ofrece el presente opúsculo: un conjunto de datos sobre un tipo de sepultura que parece característico, no sólo de la región estudiada (Ain Jawan), sino de la mayor parte de Arabia, es a saber, el túmulo o montículo funerario (burial mound). (Digamos de paso, y a título informativo, que un tipo semejante de túmulos existe también en Palestina, en los alrededores de Ain-Karim; pero las excavaciones llevadas a cabo hasta ahora por la señora Ruth Amiran parecen haber demostrado que no se trata en este caso de sepulturas, sino —es la hipótesis de la señora Amiran— de instalaciones culturales, cf *Revue Biblique*, LXI (1954), pp. 575-577. El autor,

que trabajó como ingeniero químico en la Arabia Saudita al servicio de la Aramco (Arabian American Oil Company), examina especialmente un grupo de esos túmulos en la zona donde ejercía sus funciones profesionales (cf. el mapa de la fig. 2), pero aduce a la par una cantidad de ejemplos, paralelos de otras regiones que no conoce personalmente, y toca una serie de interesantes cuestiones conexas (sistemas de irrigación, problema del desecamiento de las zonas desérticas, etc.). Todo esto hace de su opúsculo una mina de informaciones útiles y de provechosas sugerencias para ulterior estudio. El uso del material es considerablemente facilitado por la exactitud descriptiva del autor (que no es arqueólogo de profesión) y por la claridad de sus fotografías y dibujos. El trabajo ha sido completado por dos notas técnicas sobre la cerámica encontrada en Ain-Jawan, la primera de las cuales (por Frederick E. Matson, pp. 57-62) examina y clasifica los materiales y composición de la misma, mientras que la otra (por Florence E. Day, pp. 63-67) trata de ubicarla en los diversos períodos históricos. Las conclusiones de estas dos notas son tanto más interesantes cuanto más escasa y menos conservada es la cerámica que estudian, lo cual permite al profano hacerse una idea del rigor y la finura de los análisis que tienen por objeto este humilde material. El resultado del estudio de la cerámica supone, para los túmulos de Ain-Jawan, una fecha o serie de fechas entre el siglo cuarto antes de Cristo (pre-helenístico) y el siglo 12 ó 13 después (islámico-medio). El sitio podría corresponder, entonces, al menos desde el punto de vista arqueológico, a la localidad de Bilhana, mencionada en la lista del geógrafo Ptolomeo (siglo segundo después de Cristo) más o menos a esta altura (cf. p. 34 y p. 56,4). El biblista puede tomar nota de estas posibilidades y retenerlas para usar de ellas en sus futuras construcciones.

JORGE MEJÍA, Pbro.

Bulletin of the American Schools of Oriental Research (BASOR). Supplementary Studies, Nos. 10-12, The Dead Sea Manual of Discipline, Translation and Notes. By WILLIAMS HUGH BROWNLEE. Published by the American Schools of Oriental Research, New Haven, Conn., 1951.

Inútil ponderar la oportunidad y el mérito de esta traducción del *Manual de Disciplina*, una de las primeras que aparecieron. Al tiempo de su publicación, la misma institución comenzaba a difundir la *editio princeps* del documento, con fotografías del manuscrito original y transcripciones en hebreo cuadrado. De manera que la presente traducción ha podido servir a muchos de introducción en los problemas de este difícil texto.

El fascículo consta de la traducción y comentario del Manual, dividido por el autor en secciones para facilitar la lectura, y de una serie de apéndices (A-I) que estudian puntos de detalle de la versión o del texto mismo. Un post-scriptum de W. F. Albright plantea de nuevo enérgicamente la debatida cuestión de la fecha de los manuscritos (entonces llamados) del Mar Muerto, conforme a los datos disponibles en 1951, pero aun así con notable y afortunada elasticidad (cf. p. 58 al fin, donde se nos dice que la cerámica puede acomodarse a una fecha del depósito en la caverna hacia el año 70 post-Christum —fecha que, después de las excavaciones del Kh. Qumran, resulta la única defendible).

El trabajo de Brownlee, meritísimo en su conjunto, se resiente también de los años transcurridos, que han sido tan increíblemente fecundos en nuevos hallazgos, y en este sentido podría parecer —como muchos otros estudios sobre los manuscritos del Desierto de Judá— un poco prematura. No obstante, es innegable que una *base* de este tipo es una ayuda valiosa para cualquier investigador que se dedique a trabajar sobre el mismo texto. La prueba está en el amplio uso que se ha hecho y seguirá haciendo de la versión de Brownlee. Por lo demás, el traductor cuida de acomodar su obra a posteriores descubrimientos e investigaciones, como se ve por un reciente artículo del BASOR, N.º 135 (oct. 1954, pp. 33-38). Sin entrar a hacer aquí el elenco de los puntos corregidos o corregibles, nos atrevemos, sin embargo, a notar un aspecto de la traducción que nos parece superado: la versión de hrbym por «The Many», cuando en realidad significa «los Grandes» o algo semejante, no toda la Comunidad sino la parte principal de la misma (Cf. A. M. Habermann, 'Edah we-'Eduth, Jerusalem, 1952, pp. 35-37, citado por G. Vermes, *Les Manuscrits du Désert de Juda*, Paris, 1953, p. 41, not. 19, y, sobre todo, M. Delcor, RB, LXI (1954), pp. 549 ss.). Del mismo modo, no se puede ya decir que las dos primeras columnas del manuscrito se encuentran entre los fragmentos adquiridos posteriormente por el Museo de Palestina. El fragmento en cuestión parece pertenecer a otro documento (Cf. D. Barthélemy, RB, LIX (1952), pp. 203 ss.).

Todo lo cual significa, no que el mérito de la traducción disminuye con el tiempo, sino al contrario, que Brownlee tiene cada vez más motivos para obsequiar a los eruditos con una segunda edición de su importante trabajo, que permanece indispensable.

JORGE MEJÍA, Pbro.

Bulletin of the American Schools of Oriental Research (BASOR). Supplementary Studies, Nos. 15-16, A Roman-Byzantine burial cave in Northern Palestina (The joint Excavation of the American School of Oriental Research in Jerusalem and McCormick Theological Seminary at Silet edh-Dhahr). By O. R. SELLERS and D. C. BARAMKI. Published by the American Schools of Oriental Research, New Haven, Conn., 1953.

La primera relación de esta pequeña excavación de una caverna funeraria fue publicada por O. R. Sellers en el *Biblical Archaeologist* XII, 3 (Sept. 1949), pp. 56-63. El presente número doble de los *Supplementary Studies* contiene una descripción ampliada de este sitio arqueológico y una cuidadosa clasificación de las lámparas allí encontradas. El interés de la caverna funeraria de Silet edh-Dhahr reside sobre todo en que ilustra con suficiente claridad el tipo de sepultura utilizado por los cristianos de Palestina durante el período romano y bizantino, hasta la invasión árabe. Exteriormente, este tipo de sepultura tiene un cierto parecido con la catacumba, con la diferencia de que los lóculos se ubican en cámaras y no en galerías, y que su orientación no es horizontal, sino vertical, de manera que los cuerpos son enterrados perpendicular y no paralelamente a la pared. La misma disposición era utilizada por los judíos en diversos

puntos de la diáspora, como en Gamart, cerca de Cartago, y por los gentiles en Palestina y en otras partes (cf. H. LECLERCQ, *Manuel d'Archéologie Chrétienne*, I, pp. 508, 523 ss.). La descripción de Sellers, abundantemente ilustrada, da una idea exacta de las características de estas sepulturas. Notamos, sin embargo, que en ninguna parte da las medidas de los *kokim* o lóculos, que —en los hipogeos judíos— deben tener 0,53 mts. por 2,05, conforme al Talmud.

El estudio y clasificación de la considerable cantidad de lámparas descubierta en las cavernas, es una prueba de la maestría de D. C. Baramki. Entre ellas señalaremos como especialmente interesantes las del tipo XV, con signos específicamente cristianos, e incluso con una inscripción cristiana (acerca de la cual cf. la nota de O. R. Sellers en *BASOR* 122, abril 1951, pp. 42-45, donde, en p. 42, se debe leer *Tito* en lugar de *Constantino*). Otros objetos encontrados son también cristianos y manifiestan la antigüedad y persistencia de ciertas devociones, como el anillo que lleva (aparentemente) una imagen de San Jorge.

Es de lamentar que un trabajo tan completo y concienzudo carezca de un índice apropiado, que facilitaría su consulta.

JORGE MEJÍA, Pbro.

WALTER BRÜNING, *Der Gesetzesbegriff im Positivismus der Wiener Schule* (15 x 23 cms.; 101 págs.). Beihefte zur Zeitschrift für Philosophische Forschung, 10. Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim-Glan, 1954.

Tomando como centro de su investigación el concepto de ley natural en el neo-positivismo del Círculo de Viena, el autor nos ofrece una comparación sistemática de las diversas teorías sobre el concepto de ley natural, que viene a ser una interesante excursión personal sobre la filosofía de la historia en este problema, en el cual se entrecruzan, a la vez, la gnoseología, la epistemología y las relaciones de las ciencias particulares con la filosofía, particularmente con la metafísica.

Con un esquema de trabajo muy ordenado, el Dr. Brüning ha seleccionado los elementos que interesaban para su estudio. Como es lógico, analiza primeramente las corrientes positivistas en el siglo XIX, en las cuales se ha inspirado, en buena parte, el Círculo de Viena. Señala, ante todo, que la filosofía de la primera mitad del siglo pasado se caracteriza por una tensión fundamental, entre ella y las ciencias particulares (p. 7). Pero las más inmediatas caracterizaciones de las tendencias naturalistas y positivistas aparecen en la segunda mitad del siglo XIX y, como es lógico, apunta el autor como principal representante del positivismo a Augusto Comte; de la tendencia relativista con sus consecuencias históricas, que también influyó en el Círculo de Viena, nos citará, en el campo de la biología, a Herbert Spencer, y en el de la sociología a Marx; y, finalmente, como representante del nominalismo, a Feuerbach. Sin embargo, agrega ya el autor su impresión de que el nominalismo de la segunda mitad del siglo XIX contiene elementos que llevan a una superación del mismo (p. 9). Este ritmo aparecerá a través de todos los análisis del nominalismo, ya sea de origen positivista o apriorista, y adelantamos que es, a nuestro parecer, el principal

valor de la obra: señalar la imposibilidad que el nominalismo puro tiene para sostenerse como pensamiento filosófico, ya sea aplicado a la fundamentación de las ciencias naturales, como directamente a la metafísica.

Las corrientes positivistas de las postrimerías del siglo anterior producen al autor la misma impresión (p. 10).

Tras esta introducción general, síguese la exposición de los presupuestos históricos inmediatos del Círculo de Viena, y se analizan los dos autores que más han influido en él: Ernst Mach y Henri Poincaré. Tanto en el primero, de tendencia experimental, como en el segundo, de raigambre convencionalista y matemática, vuelve Brüning sobre la observación de que en las respectivas teorías existen elementos de superación de su radical nominalismo metafísico (pp. 11-21).

Con esto entra el autor en la segunda parte de su trabajo, el análisis inmediato de la concepción de ley natural en el Círculo positivista vienés. Con una visión precisa y ordenada, caracteriza primero el espíritu del Círculo de Viena y la meta que se propuso, las corrientes emparentadas con el mismo que influyeron en él y la consabida observación de la superación del nominalismo positivista en las corrientes recibidas. No renunciamos a sintetizar la caracterización dada por Brüning de la escuela vienesa, porque sirve de apropiado enfoque para el estudio de fondo de nuestro problema.

La escuela de Viena, llamada también Círculo de Viena, es una reunión de pensadores neopositivistas que se propusieron como fin la investigación de una concepción científica del universo.

La tendencia fundamental de la escuela es la prolongación del positivismo de Mach, el cual debe ser considerado como el auténtico jefe espiritual del Círculo de Viena, según Frank (p. 22). De Mach ha recibido éste, principalmente, la actitud antimetafísica, y la ha prolongado (ibíd.). Junto con Mach señala Brüning también otros pensadores de la misma dirección, como Duhem, que ha ejercido gran influencia en la Escuela. Esta tendencia antimetafísica, no solamente se ha dirigido contra todos los restos de la metafísica en las ciencias, sino también contra las actitudes no científicas o anticientíficas que, especialmente, aparecieron en el siglo XIX.

El resultado más inmediato de la tendencia antimetafísica fué el nuevo criterio para la concepción del valor de las proposiciones científicas y filosóficas. Este consiste en su «significación». Las expresiones que no realizan este criterio, como son para ellos todas las metafísicas, son no solamente falsas, sino simplemente carecen de sentido. A este género pertenecen, en primer lugar, los problemas de la realidad del mundo exterior, esto es, si «lo dado» está solamente en nuestra conciencia o es real. Schlick afirma claramente que tal problema es una pseudo-cuestión sin sentido (das problem der Realität der Aussenwelt ist eine sinnlose Scheinfrage, p. 23). Y lo mismo se diga, como consecuencia inmediata, del problema del concepto de la ley natural. «La pregunta, sobre si nuestras experiencias sensibles y la permanencia de las leyes naturales con respecto a ellas es una ley natural objetiva real y permanente, que es del todo independiente de nuestra experiencia, resulta totalmente fuera de lugar. La cuestión sobre las leyes naturales se reduce para nosotros a «lo dado». ¿Son las leyes naturales para nosotros intersubjetivas, como las experiencias sensitivas, o más bien son un

agregado de la subjetividad humana a «lo dado»? (p. 23). Aquí se centra el problema de que se ocupará el Dr. Brünig. Pero recojamos otra observación. Los nuevos descubrimientos de la microfísica que parecerían echar abajo las leyes naturales, y plantean el problema de la acausalidad, no conmueven, mayormente, a los neopositivistas del Círculo Vienés; por cuanto tales problemas están más allá de la experiencia, y, por ende, carecen de significación; más todavía, ni siquiera pueden proponerse: «Lo que fundamentalmente no puede ser experimentado, no puede ser tampoco objeto de una pregunta con sentido» (p. 23). Por eso no conmueven a Schlick las teorías de los quanta, que limitarían el conocimiento de la causalidad. Y Franck nos dirá que «la pregunta acerca de si la capacidad de la ley natural ha quedado destruída en la naturaleza (a causa de la teoría de los quanta), es una pregunta sin valor científico» (p. 23). Como se ve, con cierta lógica, la Escuela de Viena, no solamente rechaza toda interpretación metafísica de las leyes de la naturaleza, clásicamente concebidas, sino también de las limitaciones que la moderna microfísica quiere imponerles. En uno y otro caso los decididos antimetafísicos vieneses ven «restos de la época animística del pensamiento humano» (p. 24).

Sin embargo, este fundamental nominalismo de la Escuela de Viena aparece ya con gérmenes de superación en las dos corrientes principales en que se inspira, es decir, las de Mach y Poincaré. Según el mismo Frank observa, ambas corrientes vienen a ser como dos ríos de un mismo movimiento. Los representantes de la Escuela de Viena completarán más tarde esta doble corriente con los puntos de vista logísticos y aprioristas, siempre con la tendencia a superar el puro nominalismo (p. 25).

A continuación desarrolla Brünig la parte central de la obra, mostrando cómo los mismos representantes de la Escuela van esforzándose por superar las situaciones extremas, sean empiristas o aprioristas. Así nos resume el proceso dialéctico de la mentalidad de los principales autores: Frank (primer período), Carnap y Neurath, de parte del economismo y apriorismo; Frank (en sus últimas tendencias), Schlick y Reichenbach de parte del empirismo. Nos limitaremos a dar una muestra del trabajo de Brünig, resumiendo su exposición sobre Rudolf Carnap, que puede servirnos de ejemplo tipo.

Carnap, en su obra *Über die Aufgabe der Physik* (1923), se vincula expresamente al convencionalismo de Poincaré (p. 31). «Para la construcción de la física y de sus leyes, aclara Brünig, deben alcanzarse determinaciones que están sometidas a nuestra libre elección» (ibíd.). Sin embargo, la elección de estas determinaciones no es enteramente arbitraria, sino que debe regularse por ciertos principios o axiomas, que Carnap reduce a tres: la del sistema espacial, temporal y de la actividad. En el sistema espacial, por ejemplo, admite la posición de Poincaré, según la cual «la pregunta si se ha verificado en la naturaleza la geometría euclidiana o no-euclidiana, carece de sentido. La física está libremente abierta a innumerables sistemas geométricos» (ibíd.). A pesar de esto, la libre elección debe ser dirigida por un axioma: la exigencia de simplicidad (*die Forderung der Einfachheit*, según expresión del mismo Carnap, citado por Brünig, p. 32). Como se ve, con esto ya se limita el puro convencionalismo. Pero todavía más: el principio de simplificación puede aplicarse según dos direc-

ciones, *a priori* o en virtud de los datos de la experiencia. Brünig nota que Carnap no se decide claramente por ninguna de ambas direcciones, pero su pensamiento gravita hacia el apriorismo, lo que aparece particularmente en su concepción de la ciencia, por la cual se vincula con las escuelas logísticas neokantianas (pp. 34-35). Es también curiosa la observación de Frank, quien en el principio de simplificación o de economía (que, en resumen, viene a ser la mayor o menor facilidad de manejo de una ley en sus aplicaciones), vincula a Carnap, el apriorista, con los «pragmatistas» norteamericanos. Todo lo cual muestra los desesperados esfuerzos de Carnap, sin lograr feliz resultado, por superar el nominalismo puro, que implica un relativismo o escepticismo (p. 38).

El análisis de las figuras nominalistas-convencionalistas del Círculo de Viena, es completado con la experiencia de las tendencias más sobresalientes dentro de las escuelas opuestas al convencionalismo, sean las *aprioristas*, como Cassirer y Kant, o las *empiristas*, en las cuales elige Brünig por ejemplos tipos, a Bernhard Baving y J. Stuart Mill.

Esta gran encuesta, realizada en torno al problema del concepto de ley natural y centrada en la Escuela de Viena, muestra que las formas extremas del nominalismo, ya provengan del positivismo o del apriorismo, son insostenibles, y que ellas mismas procuran buscar una compensación que las supere o, por lo menos, las complete (p. 92). Por lo mismo, aparece claro, concluye Brünig, que los tres tipos extremos (convencionalismo, apriorismo, empirismo) no pueden ya en la actualidad sostenerse, y que el problema legado a la filosofía de hoy, y especialmente a la filosofía natural, es buscar el camino adecuado entre las formas extremas (p. 94). Esta conclusión de Brünig, agregamos nosotros, es muy razonable, más aún, ella misma está ya apuntando cuál debe ser el camino: nuestro concepto de ley está formado simultáneamente por elementos subjetivos y de experiencia, pero de tal manera que entre ambos hay una adecuación, *a priori*, que el hombre debe respetar: por eso, las leyes se descubren más que se crean; aunque no podrían descubrirse «mecánicamente», lo que supone un elemento creador en nuestro espíritu.

I. QUILES, S. I.

HEIMO DOLCH, *Kausalität im Verständnis des Theologen und der Begründer neuerzeitlicher Physik*. Besinnung auf die historischen Grundlegungen zum Zwecke einer sachgemässen Besprechung moderner Kausalitätsprobleme (14,5 x 22,5 cms.; XI + 239 págs.). Herder, Friburgo, 1954.

En una cuidadosa edición, nos presenta la Editorial Herder la tesis de habilitación profesoral de Heimo Dolch para la Universidad de Münster, Westfalia.

El tema que aborda — eminentemente metafísico — fué puesto de actualidad por el aparente impacto que le infligió Werner Heisenberg en 1927 a la filosofía clásica, al afirmar en la revista *Zeitschrift für Physik* (43, pág. 197) que la cinemática y mecánica de los «cuantitas» había declarado la invalidez definitiva del principio de causalidad. Aunque dicha aseveración tenía como base un falso concepto de causalidad, derivado de la filosofía de Spinoza, considerándola como el

conocimiento determinista de la trayectoria del efecto —y que evidentemente se derrumbaba con las investigaciones físico-nucleares—, urgió, sin embargo, un estudio más profundo sobre esta materia.

La obra de Dolch tiende, precisamente, a entablar un acuerdo entre dos posiciones que parecían antagónicas: la del teólogo escolástico y la del físico moderno.

Una tarea como ésta podría haberse acometido desde diferentes puntos de partida. El teólogo podría haber exigido una solución vista desde su mundo no-cional; el físico en cambio podría reivindicar la evidencia de los experimentos, que parecían oponerse a las afirmaciones del teólogo, no llegando nunca a un encuentro por girar en planos diversos. Aquí reside, a nuestro parecer, uno de los méritos capitales de la obra de Dolch: su método. El va directamente al «taller del espíritu», es decir, allí donde se elaboran los conceptos y los términos, donde se pueden percibir los reflejos imprecisos de una intuición fundamental, que circundan el centro enfocado por la nitidez de un concepto. Sólo allí, penetrando en la «actitud creadora» del filósofo, busca la posición de Santo Tomás referente a la causalidad y, en segundo término, la de Descartes, F. Bacon y Newton, para finalmente confrontarlas con un sentido crítico.

En el análisis de la proposición de Santo Tomás, Dolch despeja las objeciones de antropomorfismo que se le han hecho al Doctor Angélico en este punto, poniendo en relieve que no se trata de una causalidad «en relación al hombre», a su conocimiento y su propia experiencia, sino «en relación a las cosas mismas»; en otros términos, que está en juego el valor ontológico del principio de causalidad.

Al final de la segunda parte, el autor ve un punto oscuro y lábil en la causalidad de Santo Tomás, a saber, en el juego de las causas segundas entre sí, donde se conjuga la eficiencia de las causas en «línea recta» con las causas en «línea lateral». Aquí ve también el punto de inserción para la desconfianza de las filosofías posteriores frente a la noción tomista y su búsqueda tras una nueva interpretación de la causalidad.

En la parte tercera, teniendo presente que los «términos técnicos perduran más que las ideas por las cuales fueron originariamente formulados» y con una actitud de «cordial adhesión» que facilite la búsqueda objetiva de las intuiciones fundamentales, Dolch se propone aclarar los conceptos de causa en Descartes, Bacon y Newton, para descubrir qué realidad hay detrás de ellos.

Con estos análisis histórico-genéticos procura responder —en la cuarta parte— a estos interrogantes que surgen de su estudio: ¿qué causa investiga la física moderna, si la filosofía medioeval más bien ha buscado la causa final y la física moderna la eficiente; y si la física medioeval fué una física de la «cualidad» y la moderna de la «cantidad».

El estudio de Dolch es un aporte valioso a la investigación metafísica actual, que atiende menos a la dialéctica y más a la génesis del pensamiento. A través de toda la obra demuestra una vastísima preparación remota y una erudición al día, que garantiza la seriedad del estudio. Esto se puede apreciar tanto en el texto mismo como en la copiosa documentación de las notas.

Como obra científica destacamos estos valores; sólo hubiéramos deseado un estilo más cohesionado que no diluya la exposición con algunos ejemplos un tanto triviales, como reconoce el autor, y con ciertas evasiones literarias que, a nuestro modo de ver, van en mengua del lenguaje conciso, necesario para esta clase de estudios.

RENATO HASCHE, S. J.

JOSEPH HUBY, S. J., *L'évangile et les Evangiles*. Nouvelle édition revue et augmentée par Xavier Léon-Dufour, S. J. (12,5 x 18 cms.; 304 págs.). Beauchesne et fils. Paris, 1954.

El libro es ya conocido de los estudiosos. Su primera edición apareció en París en 1929. Otras ediciones posteriores son testimonio del aprecio con que el público recibió esta obra, que, como todas las del P. Huby, es un modelo de ciencia y divulgación. Para los lectores argentinos se hizo una traducción en 1949, publicada por la Editorial Poblet, de Buenos Aires. Esta nueva edición de la obra, revisada y aumentada por Léon-Dufour, difiere de las anteriores en el capítulo primero, completamente corregido. Antes de los Evangelios escritos existía un evangelio que se enseñaba a los fieles. Ese Evangelio interesa a los estudiosos. A él está dedicado el capítulo primero, que, como dijimos, es casi la única novedad añadida a la obra del P. Huby. Decimos «casi la única» porque el P. Léon-Dufour completa la información de los otros capítulos con una bibliografía sumaria y elemental que coloca al final del libro. Creemos que la bibliografía será muy provechosa y orientadora para la gran mayoría de los lectores de esta preciosa obra.

JOSÉ IGN. VICENTINI, S. J.

ALBERTO CATURELLI, *El pensamiento de Mamerto Esquiú O. F. M.* Con un Apéndice sobre *El tomismo en Córdoba*. Prefacio por Nimio de Anquín (16,5 x 24 cms.; XX + 246 págs.). Universidad de Córdoba (Argentina). Facultad de Filosofía. Instituto de Metafísica B - V, 1954.

Con el mérito de haber entrado en un campo de investigación, casi inédito, y, por otra parte, de haber escogido una figura brillante de la cultura argentina, la tesis doctoral de Alberto Caturelli se presenta, además, en su estructura científica, como un trabajo metódico y disciplinado. Se trata, directamente, de una exposición del pensamiento de Fray Mamerto Esquiú. Podría parecer el tema un tanto paralelo a la historia de la filosofía en la Argentina. Esquiú no era, por cierto, un filósofo. Pero, como teólogo y como profundo pensador humano, tuvo que moverse con frecuencia en los confines de la filosofía. De ahí que se justifique una tesis filosófica sobre la significación de Fray Mamerto Esquiú en la historia de las ideas argentinas. Como dice el autor en su Advertencia: «a lo sumo, Esquiú representa, junto con algunos pocos más, los balbuceos primarios del florecimiento filosófico; de ahí que, en muchos aspectos, se trate de

un pensamiento expuesto no sólo de modo accidental, sino también ingenuo, lo empero, no le quita importancia» (pp. 1-2).

El autor no se limita a la exposición del pensamiento filosófico de Mamerto Esquiú en esta obra. Una mirada al temario nos muestra que los problemas teológicos se hallan mezclados con los filosóficos y, hasta cierto punto, dominan aquellos sobre éstos. Tras una biografía y referencias a las fuentes de estudio y formación intelectual de Mamerto Esquiú, Caturelli nos va presentando el desarrollo de su pensamiento como defensor de la fe (Cap. I), donde se incluyen las ideas de Fray Mamerto sobre la sabiduría, la filosofía del siglo XIX, la defensa de la Metafísica, la ciencia, el estudio y la restauración de la filosofía cristiana. El Cap. II, el de mayor interés para la filosofía, está dedicado a los problemas de Dios. Temas de la fe, la justificación y la gracia (Cap. III), el pecado y la libertad (Cap. IV), Cristo (Cap. V), la Iglesia (Cap. VI), la historia universal (Cap. VII), la sociedad (Cap. VIII), la vida espiritual (Cap. IX), muestran que el título de la obra está intencionalmente escogido, *El pensamiento de Mamerto Esquiú*, para indicar que se trata de una exposición general de las ideas de Esquiú, y no sólo del pensamiento filosófico. Pero, a la vez, nos descubre la vastedad del trabajo realizado por Caturelli, ya que ha tenido que manejar, ordenar y sintetizar las múltiples notas de Esquiú, sus libros, su correspondencia y sus sermones, lo que revela una labor ímproba, gracias a la cual se ha ido poniendo en buena luz la figura espiritual del Obispo de Córdoba.

Pero en la exposición del pensamiento de Fray Mamerto Esquiú, el autor ha tenido una orientación determinada: la de mostrar la influencia de Santo Tomás de Aquino sobre el célebre orador y escritor. Nos dice ya en el principio, que lo que cobró a sus ojos «inusitada importancia es el asiduo y amoroso estudio de muchos escritos de Santo Tomás de Aquino, por quien sentía (Fray Mamerto) gran veneración. Como se verá en los capítulos que siguen, fué el autor más utilizado por él, sobre todo en sus especulaciones teológico-filosóficas» (pp. 6-7). Y aunque subraya Caturelli la influencia profunda que en Fray Mamerto ejercieron San Agustín, San Juan Crisóstomo y algunos otros Santos Padres y teólogos católicos, sin embargo, repite que «ninguno aventaja a Tomás de Aquino» (p. 15); y justifica el haber elegido este aspecto para su tesis, porque su afirmación de que la influencia de Tomás de Aquino en Fray Mamerto es mayor que la de ningún otro autor «no está dictada por nuestro amor al tomismo, sino por una benedictina confrontación de textos, como lo prueban las páginas siguientes» (p. 15). De esta manera ha ido dándonos Caturelli una exposición del pensamiento de Fray Mamerto Esquiú en cuanto influenciado por Santo Tomás de Aquino.

Efectivamente, los textos prueban la influencia primordial ejercida por el Doctor Angélico sobre el culto franciscano. Las abundantes referencias que Caturelli va ordenando lo muestran suficientemente. Pero ello, tal vez, se ha prestado a una visión parcial de la obra de Fray Mamerto Esquiú, ya que aparece minimizada la influencia de los otros autores, especialmente San Agustín y San Buenaventura. El título más preciso de la obra hubiera sido «La influencia de Santo Tomás de Aquino en Mamerto Esquiú».

Pero, desde este punto de vista, la obra de Caturelli se presenta como un trabajo científico bien logrado, así por su método como por la exactitud del apa-

rato crítico. El método se basa, ante todo, en la exposición ceñida de los textos de Esquiú, iluminada luego por la investigación paciente de las fuentes, tanto remotas como próximas. Las influencias, especialmente de Santo Tomás, se describen en su fondo histórico, y, en general, no es posible negar la objetividad de las afirmaciones del autor, bien refrendadas por las citas. Decimos «en general», porque alguna que otra vez el espíritu mismo de las tesis parece que lleva a encontrar influencias tomistas no tan claras, como, por ejemplo, al conectar la frase de Esquiú sobre la ciencia «destello de la Razón eterna» (p. 20) de sabor tan agustiniano, con el texto de la *Summa* «Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia nobis demonstrantur» (I, 84, 5).

Finalmente, no podemos dejar de subrayar el empeño mantenido por Caturelli de apoyar su investigación en notas muy documentadas. Según nos asegura Nimio de Anquín, «han sido cotejadas todas las citas de Esquiú, lo cual supone una labor muy difícil en nuestro medio, que carece de buenas bibliotecas públicas» (XX). Agreguemos nosotros que no es tampoco muy corriente encontrar este «espíritu de exactitud» que brilla en la tesis de Caturelli, quien muestra extraordinarias dotes para la investigación científica.

I. QUILES, S. L.

BENJAMÍN AYBAR, *El realismo intuitivo* (16 x 23 cms.; 100 págs.). Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras. San Miguel de Tucumán, 1954.

He aquí un estudio maduro, denso y ordenado sobre el problema que, tal vez, más acucia a la filosofía moderna. El profesor tucumano recoge, en breves páginas, las experiencias múltiples de tantas tentativas por resolver el problema del conocimiento y su conexión con la metafísica. Trabaja, por así decirlo, desde la filosofía escolástica, pero con atención a las exigencias planteadas, más de una vez con justicia, por la filosofía moderna.

Como el título nos lo indica, la base de la solución propuesta por el autor es la *intuición*. Pero, manteniendo del concepto de intuición la inmediatez, se reserva toda posible intuición en el hombre a la propia realidad, excluyendo las llamadas intuición racional, emocional y volitiva (p. 16). Distingue entre intuición y acto intelectual, aplicando esta denominación exclusivamente al conocimiento conceptual (pp. 9 y 16). «Por lo tanto —dice—, por intuición entiendo la visión directa, espiritual, de mi realidad, visión esencialmente distinta del acto intelectual, aunque ubicada en el plano especulativo» (p. 16). De este hecho o experiencia primordial parte todo el esquema del autor para resolver el problema gnoseológico. En la intuición de *mi realidad* yo capto sus tendencias, la voluntad y el amor, que tienden hacia el mundo exterior. Es natural que las intuiciones anteriores o «retrointuiciones» colaboran a la percepción de mi actual intuición. Pero todo lo que se ha captado hasta ahora es *mi realidad*, en una «intuición pura» (p. 20), es decir, sin ninguna conceptualización. El «yo» es ya fruto de una conceptualización (p. 33). De esta manera, la realidad captada hasta ahora es solamente una realidad en intuición. De aquí el nombre de «realismo intuitivo». El «realismo

metafísico» es ya una elaboración ulterior del intelecto: «queda para el realismo metafísico la afirmación de mi espíritu y del universo, conseguida por el intelecto de los datos intuitivos y sensoriales, en una extensión del realismo intuitivo» (p. 22). Como acabamos de ver, el intelecto elabora los conceptos con materiales recibidos de la intuición y de los sentidos: «el intelecto podría tener así dos fuentes: los sentidos, que lo vinculan con el cosmos, y la intuición, que lo pone en contacto con el espíritu, con el alma unida al cuerpo» (p. 9).

Dentro de este esquema todo el campo alcanzado inmediatamente por la intuición cuyo panorama es «alógico» (p. 31), es llamado por Aybar «premetafísica», ya que reserva la «metafísica» propiamente tal a la elaboración del intelecto. A la «premetafísica» pertenecen, en consecuencia, la realidad propia (mi alma), las tendencias con su intencionalidad (amor, voluntad y apetencia de verdad). La posibilidad del conocimiento, su origen y su valor objetivo, se fundan en el contacto o vivificación del intelecto con la intuición. «El intelecto, en su carácter de relator, expresa conceptualmente la realidad mía y del universo; pero esto no quiere decir que sea el único factor, como acabamos de verlo, ya considerado solo, ya en el haz sensorial-intelectivo. Interviene mi intuición, que me descubre mi realidad, y con ella mi tender y mi querer, el mundo de los valores y el universo real, actuando en conjunto en el haz intuitivo-intelectual» (pp. 92-93).

El autor critica la trascendencia puramente intelectual, porque, (aun en la filosofía tradicional, Aristóteles y Santo Tomás) no estableció suficiente contacto con la intuición (pp. 93-96). Asimismo, critica la inmanencia, explicable por el mismo motivo, pero que debe ser sobrepasada ante la realidad de la intuición espiritual. La trascendencia del mundo exterior se apoya en el «contacto de sus tendencias, amor y voluntad, con la realidad exterior» (p. 95).

Hemos indicado someramente la marcha del pensamiento del «realismo intuitivo» propuesto por el profesor Aybar. Nuestra opinión de conjunto es favorable al proceso. Estamos de acuerdo en que el contacto primero y fundamental de la inteligencia con el ser, se realiza en la propia realidad del hombre, que, por ser espiritual, se transparenta a sí misma. En nuestra filosofía in-sistencial partimos de la misma experiencia inicial. También estamos de acuerdo con el profesor tucumano en lo que se refiere al contacto con el mundo exterior, por medio de las tendencias, amor y voluntad, aunque esto no queda suficientemente esclarecido: si es «contacto» con la realidad exterior (p. 95), la intuición misma debe extenderse hacia ella, y el autor al limitar la intuición a la propia realidad, excluye la verdadera inmediatez del conocimiento intelectual del mundo exterior. A nosotros nos parece más conforme con la realidad de nuestra experiencia admitir la inmediatez de la propia realidad con el mundo exterior, en virtud de las tendencias y sensaciones, y, en consecuencia, extendemos el ámbito de la intuición mucho más que el profesor Aybar.

Otro aspecto, aunque tal vez sea de discrepancia verbal, en que no vemos clara la posición del autor, es en la determinación de la naturaleza de la intuición, como distinta de la intelección. La intuición es conocimiento pero no operación, según Aybar, y por ese motivo no sería necesaria la «specie impressa». «En nuestro caso me parece que, siendo la intuición una transparencia de

la realidad, este conocimiento no puede llamarse operación y, en consecuencia, no necesita un término o verbo, del acto productivo, en su carácter de cualidad accidental del sujeto. Sujeto y operación sólo tiene sentido en el intelecto» (p. 81). Nos parece algo difícil todo esto. La intuición es una «visión» de algo singular y actual (p. 17). La intuición es un «acto» y, si es un acto, es una «operación», que no necesita ninguna «specie» por la inmediatez del objeto. No hay que olvidar tampoco que la teoría de la «specie impressa» no puede pasar de «hipótesis» dentro de la escolástica, por lo cual no hay que urgirle con rigidez en todas las operaciones cognitivas espirituales, mucho menos cuando se trata de percepción inmediata de objetos.

También nos parece que exagera un tanto la distinción entre «intuición» y «concepto», reservando para éste el campo *lógico* y *psicológico* (pp. 30, 31, 34 y 35). Así, por ejemplo, el «yo» y la conciencia del «yo» y la conciencia de mi actividad, forman un bloque concreto de experiencia *inmediata* y, por tanto, al alcance de la *intuición*. El autor admite «la acepción más generalizada del término *psíquico*, por el cual se entiende un fenómeno de conciencia», y por eso dice que «la intuición no cae bajo el *psiquismo*» (p. 35). Pero si la intuición no es un «fenómeno de conciencia» ¿cómo la conoceremos? Es laudable el empeño por distinguir entre las vivencias puras y la expresión conceptual de estas vivencias. Pero en nuestro caso la expresión de estas vivencias es *inmediata*, y la transparencia de la «conciencia» alcanza por igual a unos y otros. Sería preferible reservar el nombre de «concepto» y «conceptuación» para los objetos abstractos y para los actos con que los representamos.

Hay, en todo el trabajo, referencias a la historia del problema, algunas de ellas muy sugestivas. Señalemos también la declaración de la evidencia del principio de identidad (p. 59), primer paso de la conceptuación. Por cierto, se halla tan cerca de la intuición, que, a veces, es difícil distinguir uno del otro. Se podría decir que la intuición es una vivencia transparente de dicho principio. También nos ha interesado el análisis que hace del dinamismo de las tendencias; especialmente recogemos con gusto una idea de expresión del amor como tendencia *hacia* en la que se logra la propia realización inmanente: «con el amor vamos *hacia*, perdiendo de vista nuestra realidad, y sin embargo, paradójicamente, así realizamos nuestra más auténtica realidad» (p. 43). Esta idea la expresamos coincidentemente, en la interioridad propia de la in-sistencia, la cual sólo se realiza plenamente cuando se abre hacia afuera.

Creemos que el autor ha logrado su deseo de acercar el pensamiento moderno a la filosofía tradicional, acercando también ésta hacia un mayor contacto con la filosofía vivida. Quedan todavía algunos tomistas que no quieren ni prefieren el «*primum factum*» de la evidencia abstracta como fundamento del conocimiento. Pero la tendencia a reconocer la intuición de la propia realidad como punto de partida, se abre cada vez más el camino: así Picard, de Vries, Pita, Bazzano, etc. El Prof. Aybar contribuye ahora con análisis que aportan valiosas precisiones, fruto de una meditación personal del problema y su historia. Contribución más original y sólida que muchas de las que nos llegan del extranjero, con firmas de fama internacional.

JOHANNES HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía* (16 x 23 cms; XVI + 516 págs). Biblioteca Herder, volumen 13, Sección de Teología y Filosofía. Presentación, traducción y apéndices de LUIS MARTINEZ GÓMEZ, S. I. Prefacio de JOAQUÍN CARRERAS ARTAU. Volumen I: Antigüedad, Edad Media, Renacimiento. Editorial Herder, Barcelona, 1954.

Acaba de llegarnos el primer volumen de esta obra, cuya importancia aparece ya indicada suficientemente por la ficha bibliográfica. Se trata de una *Historia de la Filosofía* de tipo intermedio entre un simple manual y un tratado de consulta, si atendemos a su extensión. Ha sido redactada por un estudioso serio, con experiencia didáctica y documentación histórico-filosófica muy bien asimilada. Entre los extremos, difíciles de evitar en una historia de la filosofía, de hacer demasiada historia externa y literaria o poca filosofía, o demasiada filosofía y poca historia, el autor ha seguido un arbitrio equilibrado. Así nos lo dice en el prólogo: «Por eso me propuse trazar aquí, trasparenteado en su propia luz, el proceso del pensar filosófico en su fidelidad histórica, y esto en gracia y por el amor del mismo pensar filosófico. Una historia de la filosofía así concebida no se contenta con referir, quiere también filosofar, y no precisamente fantaseando variaciones subjetivas sobre un tema ofrecido por la historia, sino de tal manera que se cumpla aquí la consigna dada por Ranke a la ciencia histórica: mostrar lo que fué y cómo fué» (*Prólogo*).

A este ideal se acerca el autor notablemente. La exposición sigue el hilo doctrinal de cada filósofo en sus puntos fundamentales, pero lo encuadra en el marco histórico, dando el sentido concreto al pensamiento teórico de cada autor. La claridad, el orden de la exposición, la documentación, y la suficiencia de material, para un tratado de este carácter, son más que suficientes. En cuanto al espíritu o actitud del autor, señalemos ante todo la objetividad científica; pero no se limita a una exposición material, sino que aparece también la impronta personal, la asimilación del material y su enfoque interno y externo. Esto es fruto del trabajo personal de comprensión y de crítica, que no puede estar ausente de un auténtico historiador. Hirschberger describe la historia de la filosofía con un verdadero sentido histórico, aunque no historicista, es decir, pone su esfuerzo humano para la comprensión de la verdad entañada en cada sistema y situación histórica, pero no es un espectador pasivo y neutral que se limita a fotografiar el cuadro mental de un filósofo, sin apuntar siquiera un indicio de valoración.

El espíritu de objetividad, propio del historiador, lo puede mantener Hirschberger porque él mismo no se halla mayormente atado a ninguna de las escuelas filosóficas. Se mueve con libertad, como discípulo directo de la verdad y de la historia. Su preferencia personal más pronunciada consiste en la confianza que presta a la eficacia histórica de una real «síntesis platónico-aristotélica, operante a lo largo de la historia a partir del propio Aristóteles, clave de bóveda de todo el edificio» (*Presentación del traductor*).

En cuanto al trabajo del traductor, R. P. Martínez Gómez, S. J., profesor de la Facultad de Filosofía de Chamartín de la Rosa (Madrid), no tenemos sino

elegios. En verdad, se ha tomado una tarea impropia, para dar una versión precisa y fluida del extenso texto alemán. Sólo esto ya significa un esfuerzo considerable, que admiramos. Pero alabamos con mayor placer y justicia el aporte personal del traductor, en primer lugar en lo que se refiere a los complementos bibliográficos, que presenta en el *Apéndice segundo* «Suplementos de bibliografía española», salvando de esta manera el defecto de que adolecen muchas traducciones del alemán, las cuales se limitan a transcribir la bibliografía de origen, casi exclusivamente alemana, e inútil para la mayoría de los lectores de habla española.

Pero todavía es de mayor ponderación el *Apéndice primero*, que, en las páginas 423-484, nos da un denso «Bosquejo de historia de la filosofía española», hasta el Renacimiento. Se trata de un trabajo muy meritorio, a nuestro parecer, y bastante completo, dentro de los límites que un apéndice exige. La exposición de los autores va seguida de su correspondiente información bibliográfica. Ha exigido del P. Martínez Gómez un trabajo del que puede estar satisfecho, y que reclama una ampliación y honores de publicación aparte y no como apéndice. Estamos invitando al traductor a escribir él mismo una historia de la filosofía española extensa como la materia lo pide. Y eso sí que sería llenar un gran vacío en nuestra literatura. Más todavía que el de la traducción de una historia de la filosofía, aunque sea tan meritoria como la de Hirschberger. El P. Martínez Gómez hubiera podido escribir una *Historia de la Filosofía* tan valiosa como la que traducido, a juzgar por el Apéndice de su «Historia de la Filosofía Española» y por otros trabajos que de él conocemos.

La versión de este tomo primero tiene ya en cuenta las enmiendas y adiciones que el autor ha incorporado a la segunda edición, que ahora se prepara por la casa Herder, en Alemania.

ISMAEL QUILES, S. I.

MARCEL DE CORTE, *Ensayo sobre el fin de nuestra civilización*. (15 x 20 cms; 260 págs.). Ed. Fondo de Cultura. Valencia, 1954.

El conocido profesor belga que en dos libros anteriores, *Incarnation de l'Homme* y *Philosophie des Moeurs Contemporains*, nos había dado análisis profundos de la actual situación trágica y decadente del hombre, nos presenta ahora una obra con finalidad constructiva, aun cuando es necesario reconocer que tal fué siempre la intención del autor: al señalar que la civilización moderna «continúa evolucionando en todas partes hacia la catástrofe», agrega que «es imposible descubrir una enfermedad sin referencia a la salud» (p. 8). Pero en esta obra la finalidad explícita es ya positiva, y no se limita al desbroce de la mole de escombros que presenta el mundo moderno. En el breve *Prefacio* apunta De Corte el principio de solución: «Digamos, para ilustrar al lector, que no vemos salvación para el hombre y para la filosofía más que en la sumisión del espíritu a las exigencias de la condición humana encarnada y a las leyes profundas del universo» (p. 8). Y más claramente todavía: «estamos persuadidos de que la filosofía del ser, a la cual toda civilización viviente sus-

pende, está indisolublemente unida a una filosofía del hombre, pues toda civilización que vive es una conexión del hombre al universo, así como lo exponemos más adelante» (p. 9). Aquí se halla esbozada la tesis central de este profundo ensayo: la civilización es, para De Corte, «la expresión, a veces compleja, del hombre ante la realidad en que debe vivir» (p. 14). Esta expresión implica una relación fundamental entre el hombre y la realidad, el ser, el universo. Dicha relación es algo vital, nos la da la vida misma, y la civilización debe ser una expresión que se alimenta de esta relación vital del hombre con el universo. Ahora bien, según De Corte, la tragedia de la civilización está en que se ha producido una «fisura» entre el hombre y el universo y se ha fabricado una civilización abstracta, es decir, aislada de la naturaleza misma, de la vida y del ser. Esta fisura la señala De Corte en diversos planos ontológicos, comenzando por el individuo, en el cual se agudiza el conflicto entre el espíritu y la vida (cap. I). La escisión se manifiesta por el rechazo que la libertad humana, dotada de este misterioso poder de rechazar o aceptar la participación al orden del ser, está permanentemente manteniendo frente a las exigencias de la realidad. Este conflicto «dirige todo el proceso de disolución de los valores en la civilización contemporánea» (p. 47). Y el autor analiza luego (cap. II), sus consecuencias en el plano de lo social, señalando la oposición, cada vez más acentuada, entre lo político, que representa la creación abstracta del hombre, y lo social, que es depositario de los contenidos vitales. La política desplaza lo social y crea, en vez de relaciones vivas entre los hombres, conexiones muertas y mecanizadas: «La política es así una *Weltanschauung*, y aún una religión. Es extremadamente notable a ese respecto que la política sea doctrinal y aun doctrinaria en la «sociedad» contemporánea; cuánto más las fallas de ésta son visibles, tanto más el sistema político es rígido y sin fisura» (p. 126). En consecuencia, observa acertadamente: «Lo que se llama lucha de clases, no es, desde ese punto de vista, más que el resultado previsible de una humanidad definida únicamente por sus necesidades económicas, de una parte, y de otra, por sus opiniones políticas, con exclusión del factor estrictamente social de las comunidades naturales» (p. 127).

Esta tensión entre lo político y lo social es paralela a la que existe entre la técnica y la vida. El cap. III «Técnica y Colectivismo», es extraordinariamente ilustrativo al respecto. Pero no menos original es el análisis del cap. IV sobre «Cristianismo y civilización moderna». Señala, agudamente, las deficiencias que un cristianismo artificial y un clero que no se sitúa en su verdadero puesto, de mantenedor de los valores cósmicos, entrañan necesariamente, y su repercusión infecunda en la civilización moderna. Este capítulo merecería comentario aparte. Tal vez hay párrafos en que se vislumbra cierto exclusivismo, en el sentido de encerrar al clero en su función específica, de tal manera que a veces parece negarle toda influencia en el orden temporal. El problema es delicado y no dudamos de la equilibrada mentalidad del autor, sino del acierto de algunas expresiones; que parecen exagerar el punto de vista que hemos señalado.

Como conclusión, observa que el elemento restaurador de ese desequilibrio entre el espíritu y la vida, entre el hombre y el mundo, no puede ser otro que el reconocimiento del vínculo común que los une, elemento metafísico «infinite-

simal», que es su relación al Absoluto: «sólo el pensamiento cósmico, del cual participan, puede impedir al orgullo humano dominar el mundo, y a la pesantez mundana aplastar al hombre» (págs. 228/29). No hay que esperar, repite audazmente el ilustre profesor, que el cristianismo salve a la civilización moderna: «esa civilización está condenada, porque ha separado el espíritu y la vida, porque se ha desviado de Dios, desviándose de la vida, porque macera en la certeza espantosa que «Dios ha muerto»... El cristianismo no ha impedido el hundimiento de la civilización antigua, aun después del Edicto de Constantino, que permitió a los cristianos ocupar los puestos más importantes del Imperio» (p. 231). Es que el cristianismo no está esencialmente ligado a ninguna civilización, sino que debe ayudarlas y vivificarlas a todas en el ciclo temporal de cada una de ellas.

Para la futura civilización apunta De Corte la necesidad de volver a lo social, liberándose de lo colectivo; de restaurar el contacto con las realidades metafísicas infinitesimales, lo que implica la restauración de la naturaleza (p. 236). Un llamado candente hacia el contacto con el ser, con la realidad, con la naturaleza encarnada, llamado salvador, cierra esta obra tan rica en sugerencias: «*veritas de terra orta est*. Tomar de nuevo contacto con el humus fecundo de lo que subsiste de natural en nosotros» (p. 240).

Sólo hemos apuntado la idea medular de este ensayo. Pero es necesaria la lectura atenta de cada una de las iluminadas y atrayentes páginas del profesor De Corte, pues su pensamiento trabaja a la vez con penetración metafísica y con visión estética; es una mente delicada, que avizora una apertura en el cerrado horizonte de nuestro tiempo.

I. QUILES, S. I.

LUIS ALONSO SCHÖKEL, S. J. *Pedagogía de la comprensión*. Colección «Remanso» II, 2. (10,5 × 19 cms.; XII + 276 pp.). Juan Flors, editor. Barcelona, 1954.

Conocíamos uno de sus capítulos, tal vez el más acabado, que bajo el rótulo «Pueblos y actitudes», apareció en la revista «Estudios» (Bs. As., Julio-Agosto 1954).

«Los ingleses son un pueblo de opiniones. Los alemanes un pueblo de problemas. Los españoles un pueblo de convicciones». Es una de sus actitudes; no la única, pero sí la más característica. Y ese primer buceo en la actitud básica de España es importante. Se trata de reestructurar una nación y es necesario, ante todo, ponerse de acuerdo en el punto de partida (I parte). Esto supone comprensión de las distintas posturas de los hombres que nos han precedido y de los que nos rodean; posturas que, en definitiva, son la expresión del ser nacional (II parte). Y para lograrlo es urgente una pedagogía de la comprensión que abarque todas las áreas humanas, desde la charlatanería ventanera hasta el mutismo fecundo frente a la probeta científica. Educarnos para saber ver, leer, pensar, para saber meditar, para saber amar, que es saber comprender. Sólo entonces es posible entablar el diálogo. Y sólo los pueblos que dialogan viven (III parte y finalidad del libro). Son las tres partes que surgen naturales de la obra. El autor prefiere otro esquema, tal vez porque en su proyecto inicial —se-

gún su «Carta envío»— no entraba el primer paliqne sobre las manifestaciones revisionistas en la España de postguerra.

El libro de Alonso Schökel podría ser un excelente directorio para nosotros, los argentinos. En nuestro ambiente borbota, cada vez más alta, la inquietud por la búsqueda de nuestro ser auténtico. Confesemos que el trabajo es arduo. Un pueblo en formación no se presta a definiciones nítidas. ¿Cuál es nuestra actitud fundamental, aquella que no puede perderse impunemente? Y de las otras manifestaciones ¿cuáles se sumergen en las raíces de la nacionalidad? ¿cuáles pueden ser injertadas, cuáles exigen una poda cuidadosa, si no su arranco total? Una sana actitud crítica o, mejor, una abierta «autocrítica» sin antiojeras de prejuicios, «cuando la crítica se junta a la actitud dogmática, el resultante es una fuerza destructiva colosal» es el paso previo. Crítica en primera persona, que es la que «lleva en sí una garantía de comprensión que compensa del peligro de laxitud; porque con nosotros mismos fácilmente somos comprensivos». No necesitamos retrotraernos a la época de unitarios y de federales para convencernos de nuestra tendencia a la crítica en segunda o tercera persona... Somos tremendamente duros y crueles aun con los que militan en nuestro propio campo.

No somos «dilemáticos» y por eso el extremismo no es nuestro pecado; nos atrae más la síntesis. Frente al «dogmatismo» español o al «criticismo» francés, siempre tendremos al punto medio. Nos choca la cerrazón en filosofía y nos causa risa el cotidiano descubrimiento de «ismos». Rechazamos el liberalismo e insoportamos el absolutismo. Estamos así a un paso de entablar el diálogo revisionista —del que tan magnífico elogio hace Schökel—. A un paso, que es difícil dar, porque impone pensar hondo, reflexionar —no es lo mismo parlotear que dialogar— impone abrirse a los valores reales, hállese donde se hallen; urge desgajar egoísmos y mancomunar esfuerzos.

Toda una gama de «actitudes» analizadas con justeza y brulantes —Schökel es un gran estilista— que él aplica a su España y yo en borrador —algo también aquí— a mi Argentina. Porque es imposible leer este libro sin que broten espontáneas las aplicaciones, las tomas de conciencia y el diálogo deseado por el autor: «Si yo pudiera, este libro dejaría páginas alternas en blanco para el diálogo con el lector...».

El aspecto negativo del libro se define por la limitación de todo hombre. Alonso Schökel da sus experiencias de formador y éstas, en algunos casos, se cierran demasiado tras las puertas de un claustro o un seminario.

Finalmente, el capítulo último, tan real, por otra parte, «Teología de la comprensión», no nos parece del todo logrado; no encaja con naturalidad en el conjunto.

Dos aspectos, dos detalles, que no sólo no oscurecen la obra, sino que le dan toda la calidez y sinceridad de una experiencia, de una vida ansiosa de tender puentes hacia otras experiencias y otras vidas. Ansiedad de comprender al hombre en su realidad plena, en su devenir terreno hacia la fijación definitiva en Cristo «y así restituiremos a la palabra «comprensión» su sentido primigenio y su sentido último: su sentido etimológico de «abarcar, comprender», y su sentido teológico «en Cristo».

PEDRO MIGUEL FUENTES, S. I.

AUGUSTE VALENSIN, S. I., *Le Christianisme de Dante*. (14 x 11,5 cms.; 196 págs.). Colc. «Théologie. Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon Fourvière», 30. Aubier, Éditions Montaigne. Paris, 1954.

El P. Augusto Valensin dejó al morir numerosos escritos que manos fieles han preparado para la publicación. Era el Padre conocido especialmente como conferencista y su influencia en Francia e Italia era notable a través de sus giras de conferencias, que mostraban las cualidades de un excelente humanista, un profundo filósofo y un teólogo enamorado de su dogma y de Cristo.

Profesor de filosofía durante más de veinte años, no se había confinado en un frío escolasticismo y su razón nunca llegó a secar las claras fuentes del humanismo que una formación familiar, confirmada en la Orden a que perteneciera, había impreso en su alma juvenil.

Y entre todos los autores su alma escogió a Dante, quién sabe por qué secretas afinidades, y en la Divina Comedia profundizó los sentidos y develó algunos de sus misterios.

Ya en 1937, radicado por razones de salud en Niza, dió una serie de conferencias en el Centro Universitario de esa ciudad, sobre las amistades del Alighieri. Desde entonces puede asegurarse que no pasó año en que el Padre no dedicara alguna época a dar a conocer el público lo que sus meditaciones sobre la obra magna de la literatura medieval le sugería. «La juventud de Dante», «El misterio de Beatriz», «El Ulises dantesco» son algunos de los temas en los que el P. A. Valensin mostró la seguridad de su juicio y la profundidad de sus miras, unidos a la finura de su gusto humanista. Ni siquiera durante la guerra su actividad acerca de Dante enmudeció y la conferencia sobre el Cristianismo del poeta le permitió recordar verdades necesarias ante la presión de las circunstancias.

Trabajador incansable, su última lectura dantesca pronunciada en público está separada de su muerte solamente por seis días.

La obra publicada por Aubier contiene el artículo sobre el cristianismo de Dante que el Padre escribió para el monumental «Dictionnaire de Spiritualité». Pero se han añadido numerosas notas y correcciones que preparaba el autor para una más amplia sobre el mismo tema.

Nos encontramos, pues, ante un libro que, a pesar de no estar revisado de última mano por su autor, contiene, sin embargo, el pensamiento largamente madurado del mismo. La autoridad del P. Valensin como dantólogo era reconocida en Francia e Italia y por eso era necesaria esta publicación, a fin de que sus interpretaciones, algunas de ellas muy novedosas o concluyentes, estuvieran al alcance de quienes no han podido asistir a sus conferencias. Es indudable que el Padre aporta a la comprensión del poeta florentino puntos de vista que no harán sino destacar más la grandeza de la concepción de la Divina Comedia.

Aun en la redacción actual, esta obra queda como una muestra del humanismo cristiano, que constituye una de las joyas más preciosas de la humanidad, porque une armoniosamente la seguridad de una filosofía y una teología con la gracia y la belleza de la expresión.

Como introducción, el P. Valensin señala el valor que debe darse a la interpretación en el estudio de Dante. Y este capítulo es importante para contener desde el principio la serie de interpretaciones que se han querido hacer del pensamiento dantesco. Entra luego inmediatamente en tema, es decir, a probar abundantemente que toda la Divina Comedia no puede ser entendida sino como la obra de un católico. Por eso el capítulo primero en sus dos partes señala el respeto y la veneración que Dante sintió y expuso en la Comedia respecto de la Iglesia, piedra de toque del catolicismo de todo autor. Para el Alighieri la enseñanza de la Iglesia debe ser reconocida por todos y sus expresiones acerca de la Fe, la Esperanza y la Caridad están inspiradas, a veces con notables semejanza, en la Summa Theologica del «buen hermano Tomás», como él lo llama.

El capítulo II demuestra que el poeta florentino profundizó su religión hasta ser un verdadero teólogo. Problemas teológicos tan abstrusos como la presciencia divina y la esencia de la beatitud son tratados con alteza y profundidad: referencias constantes a los ángeles, manteniéndose junto a Santo Tomás para explicar su creación, naturaleza y funciones; el Purgatorio y la doctrina de las indulgencias están tratados por Dante con la seguridad de un teólogo de buena ley que puede permitirse explicarlos en los ricos versos de un poema inmortal.

Con estos dos primeros capítulos queda firmemente establecido que Dante no puede ser considerado sino como un cristiano convencido y un católico que se ha preocupado de profundizar su dogma.

En los capítulos siguientes el P. Valensin se dedicará a solucionar las dificultades que se pueden presentar a sus conclusiones anteriores a base de lo que él llama «audacias de pensamiento» y «audacias de comportamiento». No es necesario que sigamos paso a paso las explicaciones, por lo demás breves y convincentes, que nuestro autor emplea para refutar las objeciones. Baste destacar la refutación que hace de la que atribuye a Dante haber condenado a un Papa a quien la Iglesia ha colocado en los altares. Se trata del Papa Celestino V, San Pedro Morone, que renunció a su cargo de Sumo Pontífice después de cinco meses de reinado. Según muchos comentaristas, Dante, en el canto III del Infierno, se refiere a él con las palabras «che fece il gran rifiuto». El P. Valensin demuestra acabadamente que tal personaje, que «ha querido permanecer neutral, rehusando el comprometerse, no puede ser otro que Pilatos». Su demostración, acabada y convincente, creemos que se impondrá a todas las anteriores.

En el capítulo V, por último, el autor señala las cualidades de la religión de Dante. Destaquemos el papel que en esa religión da a la alegría, la alegría en el Purgatorio: «e letizia era ferza del paleo»; la alegría de Cristo al morir, paradójica y, sin embargo, real.

«Che meno Cristo lieto a dir «Eli» quando ne libero con la sua vena».

Y, en fin, marial, con una devoción a la Santísima Virgen cuya fuente indudable es San Bernardo, el Doctor Mariano por excelencia.

Como testimonio externo sobre la religiosidad del Alighieri trae el autor algunos testimonios de los Sumos Pontífices, comenzando por León XIII, quien sabía de memoria la Divina Comedia.

En las notas agregadas al fin del volumen como indicaciones, cuya elaboración final no pudo realizar el P. Valensin, conviene destacar el pequeño estudio sobre el Demonio en la Divina Comedia que señala la extraordinaria visión del poeta sobre el anti-Dios, colocando a Satanás en el extremo más degradado en la escala del Ser, cuya cúspide es el Primer Motor y el Primer Amor.

FERNANDO STORNI, S. I.

RENÉ BERTRAND-SERRET, *Le mythe marxiste des «Classes»*. Préface de C. J. Gignoux. (11,5 x 18,5 cms.; 234 págs.). Les Éditions du Cèdre. Paris, 1955.

Bertrand-Serret es un revisionista del pensamiento creado por Marx. En este ensayo ha descubierto que conceptos e ideas originariamente abstractas han quedado fundamentalmente adulteradas, o han perdido todo significado, en las mentes marxistas, por el abuso de ellas en prosopopeyas y otros ropajes de polémica.

El análisis de Bertrand alcanza el máximo de fecundidad y riqueza en sus dos capítulos centrales: «Classe Bourgeoise» y «Classe Ouvrière». Historiando someramente las funciones reales de estos dos medios, llega Bertrand a la conclusión de que resulta imposible concretar en un grupo definido las características o notas con que el marxismo definió a cada una de esas «clases».

El pecado de idealismo, que el autor descubre en Marx, no queda sólo en lo intelectual; tiene consecuencias fatales en la práctica. Un ejemplo: El concepto «clase» —categoría agrupadora de seres distinguidos por uno o muchos caracteres comunes— sacado de su campo abstracto y tomado como realidad concreta, adquiere, en Marx, una personalidad, se le atribuye una conciencia y termina por constituir un «subjectum capax» de derechos y de deberes. Las expresiones marxistas con conocidas: «Lucha de clases», «Conciencia de clase» etc... En este caso ese «hombre social» que se llama «clase» —y que nadie sabe quién es— comenzará exigiendo los servicios y terminará aplastando y sometiendo a sí al «hombre persona» —único que existe.

Es ésta una de esas modernas estructuras tan lloradas por «La Hora Veinticinco» y la filosofía existencial.

Pero los fines del autor de este ensayo —no me animaría yo a llamarlo libro—, van más allá de la pura crítica a Marx. Bertrand presenta al final de su obra la elaboración jecista del concepto «obrerismo» y «vida obrera» como legítima superación del problema proletario de Marx. La doctrina de la Iglesia apoya a cada paso el último tramo de su obra.

SIXTO CASTELLANO, S. I.

FRANCISCA MONTILLA, *Influencia de la Educación en la vida sobrenatural*. Prólogo del R. P. Francisco Javier Lucas, S. I. (15,5 x 21,5 cms.; 184 págs.). Madrid, 1953.

La Autora presenta una buena síntesis de la doctrina tradicional escolástica acerca del hombre y su destino sobrenatural, en conexión con la plena educación humana.

Las ideas están certeramente guiadas por Santo Tomás y comentarios clásicos.

En suma, un exacto esquema racional sobre el tema, que sería de mucho provecho espiritual para tantos pseudo-educadores naturalistas (o sea, paganos) que pretenden amaestrar al hombre como a un animalito evolucionado y nada más.

Quizás el libro sea un poco difícil de seguir y asimilar para los no iniciados en filosofía escolástica, a causa de su abundante textura técnica.

GUSTAVO ADOLFO CASAS, S. I.

JUAN ALONSO ORTIZ, S. I., *Casadas*. (10,5 x 15,15 cms.; 199 págs.). Editorial «Sal Terrae». Santander (España), 1954.

Con lenguaje sencillo, pero escogido, el P. Alonso dialoga con la esposa, con la madre. En este pequeño libro, dividido en 16 capítulos, el autor habla con la mujer casada sobre los distintos períodos de su vida matrimonial.

Placenteramente conversa con ella haciéndola reflexionar sobre la época de su vida ya vivida o preparándola para vivirla. Su lectura puede ayudar en gran manera a la mujer casada para enfocar su misión con los rayos de la Sagrada Escritura, sobre la que fundamenta el autor su conversación.

¿Va a ser madre? ¿Las amigas la distraen de sus funciones matrimoniales? ¿Dios no fecundizó su amor? ¿Es feliz en su hogar? ¿No halla correspondencia en su cónyuge? Sobre estas realidades el P. Alonso Ortiz alterna con la mujer casada, dando siempre la doctrina atinada y segura. En estos tiempos de crisis de madres cristianas y mujeres íntegras, el libro del P. Alonso puede avivar la llama que aún humea en el alma de alguna mujer de buena voluntad y hacerla rendir el 100 por 100 en su dignidad de Madre o Esposa.

JUAN CARLOS PANGRAZI, S. I.

FICHERO Y SELECCION DE REVISTAS

El deseo de realizar un trabajo útil a nuestro medio ambiente, nos ha sugerido una modificación en esta sección ya antigua de nuestra revista. La dividiremos en dos partes: una, destinada a revistas de países ibero-americanos (España, Portugal, México, Centro y Sud-América), conservará el nombre de FICHERO DE REVISTAS; otra, dedicada a publicaciones de otros países europeos y norteamericanos, se llamará SELECCION DE REVISTAS.

Con el cambio de nombre deseáramos dar una idea del criterio que nos guía en la elección de los artículos fichados en una y otra sección.

En la primera, nuestra intención es ofrecer un «fichero» lo más completo posible de cuanto se publica en revistas de lengua hispana y portuguesa.

En la segunda parte, en cambio, nos contentamos con una «selección» de las revistas publicadas en otras lenguas.

El motivo de este cambio es de orden práctico. Ya existen ficheros de revistas muy completos, que generalmente presentan deficiencias en lo que toca a publicaciones hispano-portuguesas, especialmente sudamericanas.

Además, la situación geográfica de nuestro centro de estudios nos obliga a esmerarnos en lo que nos toca más de cerca, satisfaciendo a la vez el deseo de quienes, fuera de América, echan de menos un instrumento de trabajo que los ponga al tanto de lo publicado en América.

La misma «selección» de revistas europeas, mira más directamente a los centros de estudios ibero-americanos, que no cuentan con todas las revistas europeas, sino con las principales en cada especialidad, y a quienes, por lo mismo, les resultan excesivos los ficheros europeos.

No queremos terminar esta presentación sin hacer a los lectores el sincero pedido de que nos hagan llegar sus ideas y observaciones sobre esta sección a fin de que ella preste una verdadera utilidad a todos.

SIGLAS DE REVISTAS

AA = *Anthologica Annua*. Roma.

ACME = *Acme*. Milano.

AHDLM = *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*. Paris.

Ang = *Angelicum*. Roma.

Anth = *Anthropos*. Freiburg.

Anton = *Antonianum*. Roma.

Aph = *Archives de Philosophie*. Paris.

Arb = *Arbor*. Madrid.

Ark = *Arkhé*. Córdoba (Argentina).

Atas = *Atenas*. Madrid.

ATG = *Archivo Teológico Granadino*. Granada (España).

AUCE = *Anales de la Universidad Central del Ecuador*. Quito.