

confesión y demás sacramentos que les administraban los sacerdotes de buena vida que para este fin moraban con ella. Lo que sobre todo pasmaba a Italia era que tenía en un costado una llaga abierta, como la de S. Francisco, de la cual manaba realmente sangre... Cuando después fui a Roma la primera vez, viniendo un día con el P. Ribadeneira a hablar sobre este caso, me contó cómo al tiempo que esta mujer gozaba de mayor crédito, vino a Roma cierto religioso, hombre de avanzada edad y de gran virtud y oración, que fue mucho tiempo... (el confesor de Ignacio en Bolonia); al cual, por ser muy amigo del P. Ignacio y de la Compañía, convidó el Padre a comer consigo en nuestra casa. Estando a la mesa, todo el tiempo gastó en contar maravillas de la santidad y virtudes de aquella mujer, principalmente de la llaga, de la cual afirmaba que había visto y experimentado cómo realmente echaba sangre. Mas a todo esto Nuestro Padre no le respondía sino con palabras vagas, aprobando lo que contaba. Después de ido el religioso, preguntó el P. Ribadeneira al Padre qué le parecía de aquella llaga y de las demás cosas de aquella mujer; y el Padre no le respondió sino las mismas generalidades como diciendo: 'Todo es bueno, todo es gracia de Dios', y otras semejantes frases. Instóle mucho para que en particular le dijese su parecer, hasta que al fin el Padre le dijo: 'Dios nuestro Señor puede y acostumbra hacer sus gracias y mercedes de dentro, en lo interior; el demonio, en cambio, no puede hacer nada sino en lo de fuera, y a veces permite el Señor que haga cosas semejantes...'" (MHSI. FN. I, pp. 645-646, n. 197).

Esperemos pues —dado que en la Iglesia se ha abierto, según nos dice nuestro autor, el proceso en orden a la beatificación de Teresa Neumann— que se demuestren realmente las virtudes heroicas de la "carismática de Konnersreuth" y entonces podremos creer en el mensaje que tienen sus carismas para la Iglesia de hoy y de todos los tiempos.

*Vivir en libertad y bajo la gracia*<sup>24</sup>, es un escrito sobre el espíritu y la espiritualidad de San Agustín y de los agustinos, tomado de los discursos de los Papas y Priores Generales de la Orden agustiniana entre los años 1953 a 1978.

Entre todos los Papas descuella Paulo VI, a quien se dedica la obra; y quien es también el fautor, en la Iglesia, de la formación, tanto la inicial como la permanente, y el Papa que más ha hablado, en los últimos tiempos, de S. Agustín.

El título de la obra está tomado del último capítulo de la Regla de S. Agustín, que tantas Ordenes y Congregaciones hicieron propia, por voluntad de la Iglesia: es, a juicio del autor de la presentación, una síntesis de su doctrina religiosa (p. 4).

Nos alegramos del mayor conocimiento que la obra nos da del pensamiento agustiniano, siendo S. Agustín, como decía S. Ignacio en sus reglas "para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener" (EE. 352), uno de "los doctores positivos"<sup>25</sup> (de quienes es más propio)... el mover los afectos para en todo amar y servir a Dios nuestro Señor" (EE. 363).

<sup>24</sup> *Vivere nella libertà sotto la grazia*, Curia Generalizia Agostiniana, Roma, 1979, 218 págs.

<sup>25</sup> Sobre el sentido específico que tiene, en el lenguaje ignaciano del libro de los Ejercicios, la expresión "teólogo positivo" distinto del que tiene la expresión "teología positiva" en las Constituciones, véase Stromata, 33 (1977), p. 365.

J. I. González Faus, *Este es el hombre*, Sal Terrae, 1980, 316 págs.

Esta obra, publicada en la colección Presencia Teológica, se configura en una serie de estudios sobre la identidad cristiana y realización humana, como lo indica el subtítulo. El autor comienza con lo que él llama *datos telógicos*, y que es un esfuerzo de precisión acerca de la identidad cristiana y su dimensión liberadora con las consecuencias eclesiológicas que éstas suponen. Sobre esta doble base aborda el tema de la *espiritualidad*, que él titula *hacia una praxis de la identidad cristiana*. En nuestro comentario nos centraremos precisamente en esta tercera parte y más precisamente en el n. 7, *notas sobre la experiencia espiritual de los Ejercicios de san Ignacio*; (pp. 219-248). Al respecto la observación fundamental que podríamos hacer es que una cosa es lo que dice y otra cosa cómo lo prueba. Lo primero es aceptable, no así lo segundo. La elección de las tres o cuatro expresiones de S. Ignacio como camino para la descripción de la experiencia de los EE. es buena: *misericordia, conocimiento interno, Divinidad que se esconde, oficio de consolar* (p. 220), y como expresiones de los objetivos de cada una de las cuatro semanas están bien elegidas. La explicación de cada una de las cuatro expresiones, en cambio, no es feliz. El autor parece inclinado a hacer "dicotomías" entre términos que juzga contradictorios, y luego "reduce" la alternativa a uno de los dos miembros, con desmedro del otro, p. ej. cuando dice que "la descripción ignaciana resulta en exceso individualista" (p. 227). Debe parecerle individualista porque S. Ignacio dice "el hombre es criado..." y no dice "los hombres" o "la sociedad humana". En realidad la expresión parece referirse a cada hombre, pero en un estudio contextual aparece claro que se refiere a todos los hombres. El sentido ignaciano en ese párrafo es el del universal concreto, "el hombre es..." significa "todos los hombres son".

El autor parece ver contradicción entre una primera semana que apunta a una confesión general y otra que apunta a la meditación del rey temporal (p. 230). Y sin embargo ambos aspectos de los Ejercicios (confesión y oblación al Rey Eternal) se integran en el mismo plan ignaciano. Y parece obvio, al menos en una concepción sacramental de la experiencia espiritual, pedirle primero perdón sacramentalmente al Señor, y luego ofrecerse a lo que El quiera en el futuro. Otra contradicción parece ver el autor entre "pasajes concretos" y "aspectos globales" de la vida de Jesús (p. 231, 239, 243); y sin embargo no la hay, sino que la presentación "concreta" apunta —como sucede también en los mismos Evangelios— a la presentación del "misterio de Cristo"; y por algo S. Ignacio presenta, al final del libro, "los misterios de la vida de Cristo nuestro Señor" (EE. 261) como expresión concreta del Misterio global. El mismo método "reductivo" aparece en la afirmación: "Jesús no es contemplado como 'modelo' ascético a imitar, ni como maestro que da lecciones, sino como opción última a seguir..." (p. 231). Otro tanto cuando, explicando la meditación de las dos banderas, el autor dice que "con terminología moderna... la meditación de las banderas intenta desenmascarar los obstáculos de tipo estructural que dificultan el seguimiento de Jesús..." (p. 232). Con esta simple frase, ya anunciada precedentemente (cuando en la p. 229 ha hablado de los

“principados y potestades” de que habla San Pablo como “estructuras e instituciones”), prescinde —de facto— de la existencia del demonio y lo convierte en “obstáculos de tipo estructural”.

Hasta aquí hicimos mención de ese método “reductivo” que señalábamos al principio. Hay también algunos desfasajes de concepción más global. P. ej., querer sustituir la consideración del Principio y Fundamento por el texto paulino de Rom. 8:19-39. Esto es posible hacerlo —con desmedro de la experiencia espiritual, como enseguida veremos— cuando se trata de Ejercicios de cinco u ocho días; pero no en un “mes” de Ejercicios. La Providencia de Dios, que hace que “todas las otras cosas... son... para el hombre y para que le ayuden...” preanuncia la Contemplación para alcanzar amor. El “tanto-cuanto” —que es el uso discreto de todas las cosas, materiales, espirituales, etc.— adelanta la meditación de las dos banderas. La “indiferencia” ignaciana adelanta la meditación de los binarios. El “deseo de más” con que termina el Principio y Fundamento, se explicitará mejor en la consideración de las tres maneras de humildad. Como veremos, a cada frase del Principio y Fundamento corresponden, en el mismo libro de los Ejercicios, sendas meditaciones o consideraciones fundamentales; y por ello no pueden ser sustituidas por un solo texto de S. Pablo, por rico que sea, porque —en el mes de Ejercicios— haría desaparecer las repeticiones de ciertos temas fundamentales (y la “repetición” es parte esencial del modo de orar ignaciano en los Ejercicios). En cambio, no se ve dificultad en sustituir —en los Ejercicios de cinco u ocho días— el Principio y Fundamento por el texto citado de S. Pablo.

Estas reflexiones y ejemplos apuntan a explicitar mejor dos carencias del método del autor a lo largo de su obra: los reduccionismos y ciertas concepciones globales nacidas de ellos. A nuestro juicio no se trata de meros simplismos en su pensamiento: éste es, en González Faus, muy rico, diría que hasta inquieto. Hay un problema de lenguaje, brillante y fuerte, creador y original. Sin embargo es un lenguaje que no sacia ni convoca. Optimo para acentuar contrastes y contradicciones, pero muy pobre en la elaboración final, pues no llega a las formulaciones de las “antinomias” que son precisamente el género literario cristiano capaz de convocar y fundar. Por ejemplo expresiones como “pesimismo cariñoso”, “radicalmente teologal”, “provocativamente cristiana”, “obstinación cristológica”, nacen de una percepción aguda de las fuerzas en juego tanto en la experiencia espiritual como en la sociedad moderna, pero no alcanzan la madurez propia de toda antinomia, que convierte a una experiencia y su subsiguiente expresión en “clásica”, es decir, capaz de recoger en sí toda la tradición del pueblo de Dios y lanzarse a la inspiración de los caminos de seguir. No dudamos que esta suerte de adolescencia metodológica del autor (y dicho no en sentido peyorativo) irá madurando hasta poder presentar, en consonancia fundante, todo lo que su capacidad de pensador promete.

R. Michaud, *Moïse, histoire et théologie*, Cerf, Paris, 1979, 193 págs.

El autor, del que conocíamos otros libros sobre los Patriarcas, consagra éste —*Moisés, historia y teología*— al Exodo. Como suele, desarrolla su tema en dos partes: una, sobre la historia y la otra sobre la teología. En la primera parte, sale al paso de una lectura “ingenua” del Exodo como si fuera una biografía de Moisés, una narración fiel de los acontecimientos posteriores a una salida de Egipto, en sus tres grandes etapas: el paso por el mar, la alianza del Sinaí, y la llegada a las puertas de la Tierra prometida. La historia, en cambio, nos habla de varias salidas de Egipto o de varios

grupos, alrededor de la persona de Moisés, presente posteriormente en el momento de la Alianza. La segunda parte, teológica, nos hace ver cómo esos varios grupos, después de la entrada en la Tierra prometida, se fusionan. El libro es el resultado de la enseñanza del autor sobre los “géneros literarios”, de los cuales habla la “Divino aflante Spiritu”; enseñanza que encontró, como era natural, hesitaciones, temores e incomprensiones que motivaron al autor —entonces profesor— a profundizar y vigorizar sus investigaciones. El libro termina con una bibliografía (pp. 177-185). Como dice un crítico (cfr. *Esprit et Vie*, 90 [1980], pp. 401-403), “... se aprende mucho con la lectura de Michaud. (Un lector suyo) se familiariza con los grandes principios de la exégesis contemporánea del Pentateuco: distinción de documentos diversos, estudio de sus características literarias y del influjo ejercido sobre su contenido por la época de su redacción y por las preocupaciones de sus autores...” Por su parte otro crítico (*Vie Consacrée*, 52 [1980], pp. 312-313) afirma que “el cuadro histórico expuesto en la primera parte es bastante hipotético, aunque hay que confesar que no se da ninguna prueba formal, desde el punto de vista histórico, de un éxodo como se narra en la Biblia. Nada se puede afirmar ni debilitar... En cuanto a la segunda parte, se es muy prudente hoy en día respecto de la existencia y la data de las diferentes fuentes. Esto no impide que se deba recomendar este trabajo que constituye una excelente introducción a la lectura de un texto difícil”. M. A. F.

A. Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Du Seuil, Paris, 1980, 361 págs.

Esta nueva obra de Vanhoye —*Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*— perteneciente a la colección Parole de Dieu, viene a engrosar la abundante producción de este especialista del Nuevo Testamento. El problema de sacerdocio y ministerio adquiere en nuestros días una actualidad poco común, ya sea por el secularismo ya por las reacciones de tipo “clerical” que —pretenciosas de un restauracionismo— atentan contra la unidad de la Iglesia. Con todo, el autor no se deja atrapar por estos fenómenos, sino que más bien prefiere fundar su reflexión en un profundo estudio exegético del Nuevo Testamento. En la introducción Vanhoye señala que un primer inventario revela que el Nuevo Testamento contiene tres series de textos sobre el sacerdocio. En una primera serie, el vocabulario sacerdotal es solamente utilizado a propósito de los sacerdotes y grandes sacerdotes judíos y, en un solo caso, en referencia a sacerdotes paganos. En la segunda serie, todos los textos de la carta a los Hebreos, Cristo mismo es proclamado sacerdote y gran sacerdote, imponiéndose una comparación entre su sacerdocio y el sacerdocio antiguo. En una tercera serie de textos, finalmente, el sacerdocio es atribuido a los cristianos. Esta realidad exegética sugiere al autor el plan de la obra. Es laudable lo completa de la misma, el rigor exegético, la abundante bibliografía. Todo esto la convierte en obra de última palabra sobre el tema. Baste tomar alguno de los capítulos para caer en la cuenta de la amplitud y profundidad. P. ej., el dedicado al dinamismo interno del culto sacerdotal antiguo, donde, basándose o haciendo referencias a la obra de De Vaux, la supera en una síntesis mayor. Vanhoye es un gran conocedor del tema sacerdotal ya desde sus estudios sobre la carta a los Hebreos, los cuales también concluyen en esta obra reelaborados con miras al plan general. Y, a propósito, podríamos echar de menos una mayor reflexión acerca del tema de la *intercesión* (tocado en esta obra a propósito de la mediación sacerdo-

tal), puesto que ya lo exponía brillantemente en sus trabajos anteriores sobre la carta a los Hebreos. Una obra excelente en su tema y también en su método, pues resulta un acabado ejemplo de reflexión teológica en torno a la Escritura y de exégesis. Un buen número de índices facilita la consulta. J. M. B.

B. Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, tomo I. *Los Fundamentos*, Herder, Barcelona, 1981, 520 págs.

El autor enriquece, en esta obra —cuyo primer volumen comentamos—, su obra anterior, pionera en la teología moral contemporánea, titulada *La ley de Cristo*. En este volumen sólo se ocupa de los fundamentos de la teología moral. La introducción es como una “cuenta de conciencia” en la que nos revela la génesis de su pensamiento, hasta llegar al convencimiento de que “una teología moral cristiana específica para esta nueva época —que hoy vivimos— debe ser una teología de la responsabilidad —y no de la mera norma—, marcada esencialmente por la libertad, la fidelidad y la creatividad” (p. 20). Termina explicando el título de la obra (“libres y fieles a Cristo”) y su diferencia con su obra anterior (“la ley de Cristo”): “no es una edición abreviada o revisada de *La Ley de Cristo*... (en la que, sin embargo, se encuentra) la continuidad de pensamiento y de mensaje del libro anterior, centrado en el amor de Jesucristo” (pp. 21-22). En el decurso del libro existe gran preponderancia de los argumentos bíblicos, y un gran sentido pastoral: lo primero, fruto de sus estudios; y lo segundo, de la experiencia acumulada en sus frecuentes viajes y en el trato con personas de muy diversas culturas. El cap. 1 ofrece una visión de conjunto de las perspectivas bíblicas del A y del NT. El cap. 2 se pregunta en qué sentido fue y es libre la teología moral. El cap. 3 trata de la libertad y de la fidelidad responsable, tema que da título a toda la obra. El cap. 4 nos habla de la creación y la recreación en la libertad y para la libertad de Cristo. El cap. 5 trata de la opción fundamental. El cap. 6, de la conciencia, santuario de la fidelidad y de la libertad creadoras. El cap. 7, de las tradiciones, leyes y normas. El cap. 8, del pecado y de la conversión. Y en un último capítulo, conclusivo, se trata de la adoración como síntesis de la libertad y de la fidelidad. Un crítico (cfr. *Rassegna di Teologia*, 21 [1980], pp. 85-87) le objeta que el autor afirma, pero no prueba sus afirmaciones fundamentales, en las que se aparta de otros tratadistas; y que no es, por lo mismo, un libro apto para una clase. Lo mismo diríamos, prefiriendo la obra como libro de lectura, inspirador para los sacerdotes y laicos a los que el autor, en el subtítulo de la obra (“teología moral para sacerdotes y seglares”), la dedica. Otro crítico (RTh. 40 [1980], pp. 319-321) observa que “siempre ha habido, en el P. Häring, un cierto pietismo (lo tomo en el buen sentido). Esto es excelente para persuadir, no para convencer”. ¿No será más bien un cierto sentido pastoral, fruto de su experiencia, lo que más se nota en esta obra? En pastoral, es esencial el persuadir por sobre el convencer. M. A. F.

*Handbuch der Kirchengeschichte*, Band VII, Herder, Freiburg, 1979, XX-834 págs.

Acaba de aparecer el séptimo tomo de la obra monumental *Manual de historia de la Iglesia* publicada bajo la dirección de Hubert Jedin y Konrad Repgen. La calidad de esta obra la hemos comentado en recen-

siones anteriores, a propósito de los precedentes tomos. Repetimos que, a nuestro juicio, es lo más completo que se publica actualmente sobre la historia de la Iglesia hasta tal punto que se ha transformado en obra de consulta y referencia ineludible. El volumen séptimo está centrado alrededor del tema: *La Iglesia en el mundo en el siglo XX*. En una primera parte se estudia el tema de la Unidad institucional de la Iglesia universal. Los temas de la actuación política de los Papas durante las guerras tienen grande actualidad y están tratados con hondo conocimiento de los documentos, incluso los diplomáticos, de la época. La segunda parte de este volumen trata de la multiplicidad (variedad) de la vida interna de la Iglesia universal. En esta sección merecen especial mención los trabajos acerca de la espiritualidad actual de la Iglesia y el referente a las organizaciones de ayuda. La tercera parte se aboca al estudio de la Iglesia en cada país. En el análisis que se hace de la situación de la Iglesia en Argentina hay un excesivo acento al proceso religioso-social que llevaron adelante los Sacerdotes para el Tercer Mundo. Lo que se dice allí, al respecto, es objetivo; la falla reside más bien en las carencias de otras intuiciones pastorales de la Iglesia en la Argentina, como p. ej., todo el movimiento de pastoral popular, que selló, alrededor de 1974, opciones serias tanto de parte del Episcopado como de sacerdotes, religiosos y laicos. No parece del todo objetiva esta suerte de reducción del aspecto sociorreligioso al Movimiento para el Tercer Mundo. Con todo, tratándose de una visión de conjunto, es comprensible cierta simplificación. Lo mismo sucede al tratarse el conflicto con el gobierno durante los años 1954-1955. Una última observación: al enumerar las Universidades católicas (pp. 702-703) se omite una de las dos primeras universidades privadas (y católica) reconocida en el país: la Universidad del Salvador, a la que pertenecen las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel, editoras de esta Revista *Stromata*. Estas observaciones no quitan mérito a esta obra tan seria en su género. J. M. B.

L. F. Ladaria, *El Espíritu en Clemente Alejandrino*, U. P. Comillas-Madrid, Madrid, 1980, 288 págs.

Es un estudio teológico-antropológico sobre el tema del título. Pretende ser una monografía que “...trata de recoger, en una visión unitaria, la pluralidad de aspectos —los principales de los cuales se explicitan en sus diversos capítulos— que se entrelazan en el tema pneumatológico” (p. 19). Y, como dice un crítico, el autor lo ha logrado y por eso su obra es “...fundamental para la comprensión del Alejandrino” (*Salesianum*, 62 [1980], pp. 899-900). En una nota preliminar plantea el método, que no puede ser el que parte “...de los esquemas de la teología trinitaria posterior. Se requiere un método mucho más paciente, analítico, para no imponer al autor estudiado categorías que no son las suyas” (p. 19). Y también nos adelanta el plan de su investigación: “La pneumatología de Clemente no es rica, aunque sí sugerente. Destaca ante todo su subordinación a la teología del Logos y al papel de éste en la creación y en la salvación... A pesar de indudables oscuridades, se dibuja con suficiente nitidez una doble línea de presencia divina en el mundo, relacionada, una, con la creación y la providencia general divina; la segunda, con la salvación en sentido estricto y, por tanto, con la encarnación del Verbo...” (pp. 19-20): es el objeto de los dos primeros capítulos. El cap. 3, dedicado a la antropología, refleja la misma distinción en la presencia de Dios: “una, dada ya desde la creación, en el soplo divino que constituye al alma; otra, más definitiva, el don del Espíritu adquirido por la fe en Jesu-

cristo. Los capítulos 4 —sobre la “angelología”— y 5 —sobre el Espíritu Santo en las fórmulas triádicas— tienen como único objeto completar el tratamiento del tema pneumatológico y aportar algunas precisiones a los trabajos ya existentes sobre estas materias: en ningún caso pretender suplir a éstos” (p. 20). Precede una bibliografía, con una abundante bibliografía “secundaria”. Y el libro termina, después de la conclusión —en la que resume los resultados de la paciente investigación—, con un índice bíblico —la pneumatología de Clemente Alejandrino sigue de cerca la antropología bíblica—, un índice de los textos estudiados de este autor y un índice de nombres citados. M. A. F.

*Crónica del III Congreso Nacional de Filosofía* (Bs. As., 13 al 18 de octubre de 1980).

Convocado por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, y con carácter de adhesión de esa casa de estudios a los actos celebratorios del IV centenario de la Segunda Fundación de la ciudad, tuvo lugar en el Complejo Cultural General San Martín, entre el lunes 13 y el sábado 18 del pasado octubre, este Congreso que se inscribe como el tercero en la serie de los Congresos nacionales de filosofía realizados en la Argentina. Más de treinta años nos separaban del primero —aquel memorable Primer Congreso Nacional de Filosofía reunido en Mendoza en 1949, que en realidad tuvo carácter netamente internacional si se atiende a la cantidad y calidad de los participantes extranjeros, entre los que se contaban las principales figuras del pensamiento europeo y americano de aquel entonces— y casi una década había transcurrido desde el II Congreso Nacional, de más modestas proporciones, que se había celebrado en Alta Gracia (Córdoba) en 1971.

Oportuna era, pues, la convocatoria de este Congreso, y la respuesta casi diríamos masiva así lo demostró, ya que fueron más de setecientos los participantes argentinos (en su mayor parte, profesores y ex-profesores de Universidades nacionales y privadas y de otros centros de estudio de nivel terciario, o miembros de la carrera del investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas) entre los cuales, junto a figuras ampliamente consagradas, se hizo presente una notable cantidad de estudiosos jóvenes, que ya por sí misma constituía una respuesta —sorprendente para algunos de los invitados europeos en cuyos países la situación es muy distinta— al interrogante planteado por el tema central del Congreso, vale decir el *Sentido y vigencia de la filosofía en el mundo actual*.

En la sesión inaugural, tras las palabras que podríamos llamar “de ceremonia”, a cargo de las autoridades oficiales, pudo escucharse la exposición del Profesor Dr. Alwin Diemer (Universidad de Köln), actual Presidente de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía, quien hizo una amplia reseña acerca de la situación y perspectivas de la filosofía en el mundo de hoy. Completó esta jornada una comunicación del profesor argentino Dr. Eugenio Pucciarelli (emérito de la Universidad de Buenos Aires, y presidente de la Comisión Organizadora del Congreso), que versó sobre *Teoría científica, pensar filosófico y conflicto ideológico*.

De ahí en más, las cuatro jornadas siguientes se desarrollaron con un ritmo de trabajo intenso, pero bien organizado, que dividía la tarea entre las sesiones de Comisión (al comienzo de la mañana y al comienzo de la tarde) y las sesiones plenarias (también una por la mañana, a las 11 horas, y otra por la tarde, a las 18.30). Esta distribución permitió considerar y discutir sin excesivas prisas en las sesiones de comisión (correspondientes

a las distintas ramas de la filosofía y funcionando simultáneamente seis comisiones, ya que los intereses de los respectivos participantes en general no se superponían) algo más de un centenar de trabajos, a razón de dos en cada sesión vespertina, ya que la duración de estas últimas era algo mayor. Todas estas comunicaciones, junto con algunas más que no alcanzaron a ser incluidas en este diagrama o que no pudieron ser leídas por hallarse ausentes sus autores, se publicarán en las Actas correspondientes, y su número constituye un indicio elocuente en cuanto a la vigencia de la filosofía en nuestro país, máxime si se tiene en cuenta que las comisiones de lectura encargadas de decidir acerca de la aceptación de los trabajos presentados actuaron con un nivel de exigencia, en cuanto a la calidad y rigor intelectual, que no es frecuente entre nosotros.

Pero, indudablemente, el mayor interés de los participantes del Congreso se centró en las sesiones plenarias, dedicadas a considerar los diversos aspectos del tema central ya enunciado. En ellas se pudo escuchar, junto a algunos de los filósofos argentinos de mayor prestigio, a los participantes extranjeros, dieciocho en total, que habían sido especialmente invitados por la Comisión Organizadora. Fueron estos invitados, a más del ya mencionado Profesor Diemer, que leyó una comunicación sobre *La filosofía y la situación humana actual entre la historicidad de la tradición y la pluralidad y diversidad de las culturas*, otros dos profesores alemanes: Gerard Funke (Universidad de Mainz), que trató sobre *La técnica como proyecto y como tarea*, y Walter Biemel (Universidad de Colonia), que abordó el tema *Filosofía y arte*.

Los filósofos italianos estuvieron muy bien representados por los profesores Giovanni Reale (Universidad de Padua), que ofreció una interesantísima comunicación sobre *Il significato attuale del concetto greco di filosofia*; Marco Mario Olivetti (Universidad de Roma) que a través de una comunicación titulada *Il tempo nella cultura contemporanea* esbozó una interpretación filosófica de la arquitectura sacra de nuestros días; Pietro Prini y Sergio Cotta, ambos también de la Universidad de Roma, que trataron respectivamente, *La soggettività nella antropologia y Riflessioni sui diritti fondamentali*. Por otra parte, el francés fue la lengua dominante en la sesión consagrada al tema “Filosofía y religión”, que se integró con las comunicaciones del P. Joseph de Finance, S.J. (Pontificia Universidad Gregoriana) que habló sobre *Métaphysique et religion*; el P. Michel Corbin, S.J. (Institut Catholique de Paris) que trató sobre *Foi et raison*, y el teólogo Gabriel Vahanian (Universidad de Strasbourg), cuya comunicación versó sobre *L'Utopie: la religion face à la technique*. Cada una de estas comunicaciones dio lugar a un animado debate, en el que intervinieron buena parte de los invitados extranjeros y varios profesores argentinos.

El grupo de filósofos franceses se completa con la recia y dinámica personalidad del P. Stanislas Breton, que en otra sesión presentó una comunicación sobre la *Fonction problématique dans la Cité*.

Concluyendo esta enumeración con los invitados de habla hispana, señalaremos que en la sesión dedicada a “Filosofía y lenguaje” pudimos escuchar al Prof. Dr. Joaquín Barceló Larraín, de la Universidad de Chile, en una comunicación sobre *La función cognoscitiva de la metáfora en la retórica antigua*, y al catedrático de la Universidad de Madrid, P. Alfonso López Quintás, que fue especialmente brillante en su disertación sobre *El juego, el encuentro y el sentido del lenguaje*. Asimismo en otras sesiones expusieron sus comunicaciones el Prof. Danilo Cruz Vélez, de Colombia, sobre *El sentido de la Lógica*, y Manuel Granella de Venezuela, sobre *La vigencia del filosofar*.

Obviamente es imposible, por razones de espacio, reseñar la actuación de los participantes argentinos sin tener que caer en una selección que siempre implica omisiones. Ello nos priva de señalar algunos trabajos que, incluso entre los leídos en las simples sesiones de comisión, llamaron la atención por su calidad.

En resumen, el III Congreso Nacional de Filosofía fue un hecho altamente positivo, auspicioso para el porvenir de la inteligencia en el país, especialmente por el interés que suscitó entre la gente joven y por la presencia de numerosos pensadores en plena madurez y dueños de un pensar riguroso y personal.

## NOTICIAS BIBLIOGRAFICAS

### SAGRADA ESCRITURA

A. Paul, *Le fait biblique*, Cerf, Paris, 1979, 228 págs. El autor, en continuidad con otras obras ya publicadas —y apuntando a una “semántica bíblica”— trata, no de la Biblia como tal, sino de lo que llama el “hecho bíblico”: o sea, la Biblia, situada en su historia y en su génesis, su posteridad y sus caprichos. Conocíamos ya a nuestro autor por su anterior obra, el *Intertestamento*, Editorial Verbo Divino, Estela (Navarra), 1978. En una introducción nos presenta la génesis bíblica (no su origen), la historia bíblica (manifestada en sus traducciones), y el texto bíblico. Es importante leer esta introducción porque nos introduce en las categorías fundamentales de nuestro autor, que aclara —cuanto es posible en una obra que, como un crítico ha dicho (cfr. *Vie Consacrée*, 52 [1980], pp. 311-312), está escrita con un “lenguaje difícil, a veces torturado, no habitual...”— el objetivo de esta obra. De los doce estudios contenidos en este volumen, cuatro son inéditos (p. 7), y los otros ya han sido publicados con anterioridad. Otro crítico señala (cfr. *Science et Esprit*, 32 [1980], pp. 238-239) que “...hay que esperar la obra definitiva —anunciada por el mismo autor— antes de pronunciarse (sobre la presente obra). Porque por una parte, desarrolla intuiciones, pistas, que prometen mucho; pero, por la otra parte, aún faltan eslabones como para preguntarse sobre ciertas afirmaciones que exigen, a nuestros ojos, una demostración más rigurosa”.

J. L. Espinel Marcos, *La Eucaristía del Nuevo Testamento*, San Esteban, Salamanca, 1980, 300 págs. Su autor se dirige, no sólo a los especialistas, sino al lector común. Trata de la Eucaristía en tres grandes partes. La primera, sobre las palabras y acciones de la Última Cena de Jesús a la luz de su predicación y de su vida. La segunda, sobre la reflexión teológica que el Nuevo Testamento hace de la Cena recibida de Jesús. Y la tercera, sobre la liturgia de la Cena en el Nuevo Testamento. Una conclusión cierra el libro, en la que el autor se expone sobre las ventajas de una actualización del lenguaje litúrgico actual, que no puede reducirse a una traducción de los textos latinos antiguos, ni a una innovación anárquica. Es un libro que juzgamos hará mucho bien para continuar en la renovación litúrgica, pedida por el Concilio Vaticano II, y realizada muy despaciosamente —a juicio de nuestro autor— en el tiempo del postconcilio.

R. de Sivatte i Algueró, *Relació de coneixement entre Déu i l'home a l'Antic Testament*, Facultad Teológica de Barcelona, San Cugat, 1980, 35 págs. Es una lección inaugural de cursos en una Facultad de Teología, sobre la relación del “conocimiento” entre Dios y el hombre en el AT.: relación existencial, que en Dios es la de Creador y de Salvador; y, en el hombre, la experiencia de un Dios así. Se fundamenta en los textos bíblicos, que el autor cita en notas (pp. 33-35). La conclusión resume la conferencia y, en unas reflexiones finales, se insinúa la conexión con el NT.