

Reseñas

Joseph Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, 2ª ed., Salamanca: Sígueme, 2005, 237 pp. Traducción de Constantino Ruiz-Garrido del original alemán *Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionem*.

La obra reúne diversos artículos publicados en revistas científicas durante el pasado decenio en materia de fe, religión, cultura, verdad y tolerancia, con excepción del primero de ellos, publicado originalmente en el año 1964.

La primera parte (“La fe cristiana en el encuentro con las culturas y las religiones”), indaga en el panorama de las religiones en su evolución interna a través de la historia, en sus estructuras y tipos esenciales. Se desarrolla un estudio fenomenológico a fin de definir los “tipos fundamentales” sobre los cuales efectuar ulteriores evaluaciones filosóficas y teológicas. La reflexión en torno de la cultura viene exigida por un horizonte histórico en el cual se plantean serias dudas acerca de la universalidad de la fe cristiana y se considera la pluralidad de culturas como la prueba de la relatividad de todas ellas. De este modo, se contraponen cultura y verdad. Frente a ello, Ratzinger reafirma la capacidad que tiene la fe cristiana para comunicarse a otras culturas, para acogerlas en sí y para transferirse a ellas; pues en esa “pluralidad de culturas es posible una universalidad real, sin que una cultura se presente como la única válida y llegue a oprimir a las demás” (p. 53).

En virtud de la “universalidad potencial de todas las culturas” –que se concreta en la aceptación de lo ajeno y el cambio de lo propio– las culturas pueden transformarse sin que ello constituya su alienación. De donde, en el ámbito de la fe propiamente, no cabe hablar de “inculturación” sino de “encuentro de culturas” o de “interculturalidad”. La inculturación presupone que una fe “culturalmente desnuda se traslada a otra cultura religiosamente indiferente; se encuentran así dos sujetos hasta ese momento extraños y efectúan entonces una síntesis entre el uno y el otro. Pero esta concepción es, en primer lugar, artificial e irreal, porque no existe la fe exen-

ta de cultura, y porque la cultura exenta de religión no existe fuera de la moderna civilización tecnológica" (p. 58). Más aún "la misma fe es cultura. No existe una fe desnuda, una fe como simple religión. Desde el mismo momento en que la fe le dice al hombre quién es él y cómo ha de comenzar a ser humano, la fe crea cultura, es cultura" (p. 61). La comunidad de cultura denominada "Pueblo de Dios" supone que la fe es un sujeto propio. Sin embargo, a diferencia de los sujetos culturales clásicos, definidos por la procedencia, la etnia o por las fronteras de un espacio de vida común, el sujeto "Pueblo de Dios" puede existir en diversos sujetos culturales que, por su parte, no cesan de ser también para el cristiano particular el sujeto primero e inmediato de su cultura.

Finalmente el autor aborda dos críticas: la opinión de que el cristianismo católico no es bíblico sino que constituye una amalgama de la Biblia con la filosofía griega y el derecho romano, y su presunto eurocentrismo. Ratzinger precisa que el encuentro entre el pensamiento griego y la fe bíblica no se llevó a cabo por primera vez en la Iglesia primitiva, sino que se produjo ya dentro del camino bíblico mismo. "Moisés y Platón, la creencia en los dioses y la crítica ilustrada de los dioses, el *ethos* y teológico y la instrucción ética procedente de la 'naturaleza' se encuentran ya dentro de la Biblia misma (...) el encuentro entre la fe de la Biblia y la filosofía griega fue verdaderamente 'providencial'" (pp. 83 y 85). El eje de la respuesta a la segunda crítica no es menos sorprendente: "el cristianismo, como es bien sabido, no surgió en Europa, sino en el Asia occidental, en el punto geográfico en que se tocan los continentes de Asia, África y Europa. No fue un simple contacto geográfico, sino un contacto de las corrientes intelectuales de los tres continentes. Por tanto la 'interculturalidad' pertenece a la forma original de lo cristiano" (p. 77).

La segunda parte ("La cuestión de la verdad y las religiones"), aborda una de las cuestiones más comprometidas en la cultura contemporánea y uno de los principales desafíos de la fe: el relativismo. Los diversos artículos reunidos constituyen precisas reflexiones sobre la necesidad de articular la fe y la razón a fin de responder a los desafíos que se presentan en las distintas ramas de las ciencias, incluida la teología. El relativismo goza de amplio consenso en el horizonte político donde aparece como el fundamento filosófico de la democracia. Frente a ello, el autor apela a un justo equilibrio desde el cual se ponga de manifiesto que si bien no existe una única opción política que sea la correcta, pues "la construcción de la convivencia de los

hombres dentro de un ordenamiento en el que se disfrute de libertad, no puede ser algo absoluto” (p. 105); hay injusticias que nunca llegarán a ser justas y cosas justas que nunca llegarán a ser injustas.

Pero la cuestión más compleja que el relativismo ofrece consiste en su aptitud para situarse más allá de todo límite y aplicarse concientemente al campo de la religión y de la ética. Por ello, la cuestión acerca de la verdad resulta insoslayable. Ratzinger advierte que el abandono de la verdad nunca podrá ser definitivo; además, allí donde se declara la verdad como “algo oculto” el hombre queda sujeto a la dictadura de lo accidental, de lo arbitrario y de lo útil. Frente a ello, la “racionalidad de la fe” del cristianismo y su sentido pleno como *religio vera* constituyen la verdadera ilustración capaz de fundar en sólidas bases la tolerancia. En efecto, “si no hay verdad acerca del hombre, el hombre no tiene tampoco libertad. Sólo la verdad hace libres” (p. 222).

Mario Šilar

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

Mariano Crespo, *El perdón. Una investigación filosófica*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2004, 156 pp.

La reciente publicación, prologada por Josef Seifert, es una traducción realizada por el propio autor –quien se desempeña actualmente en la Academia Internacional de Filosofía en el Principado de Liechtenstein– a partir del original alemán editado por Carl Winter – Heidelberg, en el año 2002.

La obra, de cinco capítulos y conclusión, aborda el perdón desde una perspectiva inspirada en pensadores fenomenológicos, si bien también dialoga con los aportes de autores tales como Aurel Kolnai y Jean Hampton, entre otros.

En el primer capítulo, de índole propedéutica, se indagan las “características fundamentales que debe poseer el análisis filosófico del perdón” y la singularidad del método de exposición fenomenológico que establece un punto de partida doble para su estudio. En primer lugar, el perdón posee un “carácter intencional”, pues se trata de un fenómeno psíquico que se refiere a algo diferente de la conciencia misma. En segundo lugar, el perdón siempre se desarrolla en un “contexto personal”. Así, el autor destaca la incorrección del concepto de “perdón a sí mismo”, para lo cual circunscribe el objeto del

perdón: el “mal objetivo infligido” y no el “disvalor moral de la acción”. A fin de precisar esta distinción recurre al estudio del “fenómeno” del perdón como vehículo de comprensión de su “esencia”.

En el segundo capítulo se desarrollan –a modo de vía negativa socrática– aquellos “fenómenos que son diferentes del perdón”, distinguiendo entre los que son antitéticos (venganza, odio y rencor), y los que pueden identificarse erróneamente (condonación, representación, juicio, disculpa intelectual, liberación de una pena o castigo). También analiza dos actos a los que no puede ser reducido: el cese de un sentimiento negativo y el cese de un resentimiento. Finalmente, describe algunas formas de “pseudo-perdón” siguiendo a V. Jankélevitch (displicencia e integración) y a D. v. Hildebrand (por la transgresión de los derechos propios, por una susceptibilidad exagerada y por una actitud farisaica).

El capítulo tercero, breve pero denso, precisa lo que constituye el “objeto propio del perdón” distinguiendo diversos puntos de vista a partir de la intuición, fundamental para el autor, según la cual el perdón se refiere a la acción injusta únicamente en cuanto que “se le hace a una persona y no en cuanto posee un disvalor moral en sí”. Lo primero es lo propio del “perdón”, lo segundo de la “absolución”, dos “vivencias intencionales con objetos distintos”: “La absolución tiene como objeto el disvalor moral de una acción o la culpa que surge de ella, mientras que el objeto del perdón es un mal infligido a aquel que perdona” (p. 75). Esta distinción se torna necesaria por cuanto ‘las competencias metafísicas’ del ser humano no le permiten ‘absolver’ el disvalor moral de una acción” (p 75).

El siguiente capítulo trata las “condiciones del perdón”. Aquí se describen las condiciones que deben estar presentes en la persona que perdona: libertad, reconocimiento del ser personal del destinatario, conciencia de la propia dignidad, comprensión del mal infligido, reconocimiento-superación de los sentimientos negativos y, finalmente, reexamen de la relación con el ofensor; y las que debe poseer el destinatario del perdón: responsabilidad y conciencia.

El quinto capítulo –en el que finaliza el itinerario de la investigación– es una aguda exposición de las “características del perdón”. En primer lugar, el autor afirma que el perdón es un “fenómeno moral”, de donde “la idea de un perdón ontológico”, tal como la expresa Robert Spaemann, resulta cuanto menos “problemática” (p. 91). Asimismo, el perdón supone “una toma de postura con notas propias de los actos”. En efecto, “en el perdón

‘sucede’ algo. Llevamos a cabo un acto por el cual cambia nuestra postura con respecto a la persona que nos ha infligido un mal objetivo. (...) En este sentido, podemos decir que el perdón presenta la estructura de un acto, aunque no lo es en sentido propio como lo son, por ejemplo, la afirmación o los actos volitivos. Pero perdonar es también tomar una postura. Si una persona nos ha agraviado, solemos tender a no respetar su dignidad como persona. Solemos perder de vista esta dignidad en la medida en que identificamos a la persona con su acción injusta. No hacer esto constituye el fundamento de la disposición a perdonar. Aquí nos las vemos con una actitud benevolente que ofrece el regalo del perdón” (pp. 95-96).

A continuación, bajo el título “qué sucede en el perdón”, el autor aborda el carácter “asimétrico” de éste, puesto que perdonar no supone la capitulación ante el mal sino el “reconocimiento y el rechazo” del mismo y, a pesar de ello, la “no identificación del ofensor con la ofensa”. Esto permite delimitar los dos componentes fundamentales que se encuentran en el perdón: la “purificación de la memoria” y la “afirmación del ofensor como persona”. En el apartado titulado “el sujeto del perdón”, el autor aborda algunas cuestiones problemáticas vinculadas con su “carácter social”, con la idea de un “perdón colectivo” y con la posibilidad de “perdonar en nombre de otro”. En este capítulo también se estudian el “destinatario del perdón” y la concepción del “perdón como virtud”.

En la *conclusión*, el autor realiza una recapitulación del perdón desde la “vía negativa” inicial hasta su captación como “vivencia ajeno-personal”, precisando sus “condiciones y su esencia”, vinculada a la necesidad de distinguir entre “persona y acción”, pues “si en aquel que nos ha infligido un mal objetivo vemos simplemente a nuestro ofensor, si no somos capaces de percibir que su persona no se agota en su mala acción, si no percibimos que su ‘ser así fáctico’ revelado a través de su acción no se identifica necesariamente con su auténtico ser así, nos resultará muy difícil perdonar” (pp. 135-136). El perdón, en cuanto constituye un “crédito de confianza” en la plenitud de valor de la persona perdonada, lo vincula con el carácter gratuito del amor, pues “en el acto de perdonar, el que perdona está dirigido por completo al destinatario de su acto y el “crédito” que a éste se le otorga es sencillamente “por él mismo” (p. 137).

Mario Šilar

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

Luis S. Ferro OP, *La sabiduría filosófica siguiendo las huellas de santo Tomás* – IIª parte. Tucumán: Editorial UNSTA, 2006, 363 pp.

I. Introducción

Este libro es el fruto del trabajo de muchos años del Padre Luis y de un proyecto de investigación que él presentó a la Universidad hace dos años. *Finis coronat opus*. Hoy se ven coronados tantos esfuerzos y dolores de alumbramiento. Gracias, Padre Luis, por el gran regalo que nos deja en estas páginas.

En este proyecto no estuvo solo; mi reconocimiento a quienes como discípulos lo ayudaron, tenaz y silenciosamente, en esta tarea de dar a luz esta obra, a la Licenciada Hedy Boero y al Licenciado Fabián Ávila.

No quiero dejar de mencionar también los esfuerzos editoriales que se han hecho por mejorar la calidad de presentación del texto, la cual es superior a la primera parte.

A. Criterio de traducción

Un elemento que recorre toda la obra es la versión bilingüe de los textos seleccionados. No es superficial el criterio que el Padre Luis ha tomado para realizar la traducción. En apariencia es una traducción “dura” o sin belleza literaria, y en parte es así, pero las traducciones “muy acabadas” hacen perder la referencia al texto original. Para ilustrar lo que digo recurriré a una imagen. Es una traducción para ser masticada y asimilada por quien lee, pues no ha sido presentada como ya resuelta por quien ha hecho de traductor. No sólo se ha querido evitar el *traduttore traditore* del adagio, sino que se quiere impulsar a recurrir a la fuente a quien lo lee. Podríamos decir que no es un libro para perezosos, “es un libro para investigadores de espíritu”.

B. Estructura arquitectónica de la obra

El prólogo de santo Tomás a la *Metafísica* de Aristóteles, mencionado hace un momento, ha servido de estructura arquitectónica a la obra del Padre Luis: metafísica, filosofía primera y teología natural, no son solamente nombres de una disciplina sapiencial sino perspectivas sapienciales de una disciplina filosófica. La segunda parte de la obra del Padre Ferro nos ubica en la segunda y tercera nave de esta inmensa catedral gótica que él ha construido con los materiales que seleccionó recorriendo toda la obra del Doctor Angélico.

Me parece que esto que acabo de señalar constituye la originalidad que presenta la obra del Padre Luis: ordenar toda la disciplina sapiencial en base a los criterios y a los materiales presentados por el santo Doctor. Su fidelidad no es repetitiva sino creativa, y su humildad no es empuqueñecimiento sino tomar altura sobre los hombros de alguien a quien se reconoce “más alto”.

C. *Claves de lectura*

¿Cómo leer un texto de estas características? Basta dar una primera mirada para darse cuenta que no es un ensayo, ni una novela con trasfondo histórico. Una mirada un poco más atenta nos lleva a descubrir que tampoco es un manual. *Manualia sunt per alia*, reza el adagio latino, indicando que están dedicados a quienes quieren correr en el camino de la ciencia y no para quienes deseen tener una analítica desde la perspectiva de la *via inventionis* o una mirada sintética desde la *via resolutionis*, disfrutando los senderos de la sabiduría.

Recuerdo cuando estudiaba en el viejo mundo y veía a los turistas japoneses circular a toda velocidad frente a los tesoros de arte de la humanidad, con tiempo para alcanzar a escuchar una breve explicación, sacarse una foto y seguir de largo. ¿Este es el modo de mirar una catedral, tal como se nos muestra este libro? Esta es una primera clave para leerlo: dedicación.

La segunda clave ha sido apenas anticipada: la mirada de todas las perspectivas tiene un movimiento circular y sus obras se estructuran epistemológicamente desde este salir de las cosas para volver a ellas o el salir de las cosas, desde Dios, para volver a Él: tanto la *via inventionis* como la *via resolutionis* son los caminos que le otorgan a la obra esa circularidad que le permite ascender sin quedarse en un abstractismo esencialista, y le permiten descender sin perder referencia a lo que está más allá.

D. *Noción*

Hace años un fraile estudiante, hoy Maestro de la Orden, puso el recorte de un diario en la cartelera del convento San Alberto, que decía lo siguiente: Ferro no define. La humorada contiene un fondo profundo del trabajo del Padre Luis; la metafísica no trabaja con definiciones sino con nociones, porque el ente en cuanto ente, que es su objeto, se encuentra por encima de todo género. Baste recordar el texto del *Comentario al Libro del*

Perihermenia (lec. 5, 20), T. I., p. 77, en el que encontramos que la definición significa la quiddidad de la cosa y no el ser, que es cosignificado en la misma.

La sabiduría filosófica no olvida el ser, y no puede olvidarlo, sino quiere caer en una ontología simplista de la realidad. El ente es aquello que es (*id quod est*), donde la noción le viene de la forma verbal que no es copulativa (como en la afirmación y la negación) sino existenciaría, usando términos que no son ni de santo Tomás ni del Padre Ferro. El *est* es aprehendido y, al mismo tiempo, indefinible, por eso, si toda la metafísica trabaja sobre él, no podemos pedir que el Padre Luis sea un hombre de definiciones y tampoco que lo sea su obra.

E. Analogía

Para Tomás, todo lo que es o existe, todo lo real, se comunica entre sí porque participa en aquello que los trasciende: el ser; por otra parte, todo lo real, al mismo tiempo, es y se dice de múltiples maneras. Si estas múltiples maneras coinciden en su razón formal, las mismas son llamadas unívocas, y si son totalmente diversas son llamadas equívocas. Pero son análogas cuando su razón es parcialmente la misma y parcialmente diversa¹. Esto nos está marcando que hay grados entitativos.

A estos diversos modos de ser en lo entitativo corresponden los diversos modos de predicar, porque la diversidad es un agregado, real o de razón, al ser del ente. Esta razón, que es un concepto de la inteligencia, capta aquello por lo cual es diversa y también aquello por lo cual es la misma, y en la predicación (en la asignación del nombre) lo expresa.

El carácter análogo del ente viene dado no tan sólo como propiedad metafísica, sino también con una connotación lógica o de predicación. De esto inferimos que la analogía es mucho más amplia que el ente real y adquiere una dimensión de instrumento de aplicación, ya sea al ente real o al ente de razón. Así, podemos señalar la analogicidad de la analogía.

Los diversos modos de ser tienen una relación entre sí que puede ser limitada, determinada o indeterminada, de acuerdo con el modo de aplicar la razón a los diversos entes, en la cual se fundamentan los dos grandes modos de la predicación análoga: la de proporción y la de proporcionalidad.

¹ Cfr. *In IV Metaphisicorum*, lec. 1, n 535.

En la primera se remarca más la semejanza que la diversidad, en la segunda más la diversidad que la semejanza.

Sin la analogía no se puede avanzar por el camino de la disciplina sapiencial, señala el Padre Ferro (T. I, p. 124), y, podría agregar, ella nos permite abarcar todo lo real, lo cual libera a la sabiduría de los regionalismos de las ciencias.

F. *Virtus Agentis*

El tomo segundo abre las puertas a la perspectiva causal y de teología natural de esta disciplina sapiencial. La perspectiva analógica nos abrió el panorama a todo lo real, pero de ese todo real ¿hay algo primero o primer analogante? La consideración del ente en sí mismo no basta, el *est* nos remite a otro, que causa de algún modo lo que es, al ente, porque el *est* no es *simpliciter est*, sino que es *fieri*, y el hacerse, necesita de otro.

De todas las notas comprensivas que se señalan de las causas (principio, real, positivo con influjo entitativo) me quiero detener, como lo hace el Padre Luis, en este último aspecto (*In V Metaph.* 751).

El influjo entitativo está señalando la prioridad de la causa eficiente en el hacerse del ente, y por ello difieren la causa del efecto, pero el efecto participa de algún modo de la virtualidad del agente, porque el *fieri* se refiere al ser se atribuye como tal a la causa eficiente; cuando no se refiere al ser, la causa se llama moviente (T. II, p.77).

La virtualidad de los entes creados no puede producir al ente en modo absoluto, a no ser presuponiendo algo. Por eso el autor puede afirmar que la causa primera es más íntima que la causa segunda en cuanto su efecto es más íntimo y permanente en lo causado, aunque se asemeje más a la causa segunda (T. II, p. 88).

Todo lo aquí tratado tiene su fundamento en una afirmación del Aquinate: "*Deus simul dans esse produccit id quod recipit esse*". La donación del ser se diferencia de la producción de aquello que lo recibe; la causa primera es lo más íntimo porque el ser, donación de esa causa, es algo absoluto, y la producción requiere la mediación de las causas segundas. Mientras más universal es una causa, mayor influjo entitativo tiene y se asemeja más a la causa primera.

En la causa eficiente según la producción se puede ascender hasta el infinito, pero en la donación del ser no cabe tal ascensión y se debe llegar a algo primero que fundamente lo dado. La causa eficiente en el libro del

Padre Luis tiene un tratamiento muy extenso y preciso; sólo me permití señalar algunos aspectos que me resultaron novedosos frente a los tratados escolásticos clásicos. También quiero darles la oportunidad de que lo lean por ustedes mismos.

G. Dios no existe, "Deum est"

Desde la perspectiva sapiencial el tema crucial es preguntarnos qué es lo que podemos conocer filosóficamente sobre Dios. ¿Es posible conocer algo sobre Él? Sin la analogía causal se hace muy difícil, y al mismo tiempo porque las soluciones encontradas en el tratado de las causas no son suficientes para englobar la totalidad de lo planteado por Aristóteles y el comentario de santo Tomás en el prólogo de la Metafísica: es decir, a los más inteligibles en sí mismos, que son los desprovistos de materia.

Una razón objetiva de peso para negar a Dios es la aparición del mal, ya que los contrarios no pueden permanecer. Esta duda, esta dificultad, está aclarada en el libro del Padre Luis, y yo no haré referencia a ella para invitarlos a su lectura. Además hay razones subjetivas, ya que en las cosas arduas de investigar serían pocos los hombres que podrían dedicarse a las mismas por pereza o por estar dedicados a la administración de las cosas temporales, y finalmente porque son pocos los que se someten a este trabajo por amor a la ciencia (T. II, p. 144) y los que lo alcanzan lo hacen luego de mucho tiempo y con mezcla de error. Todas estas razones no invalidan la búsqueda racional, sólo indican la necesidad de una revelación, que a Tomás le preocupaba por ser un verdadero teólogo.

La primera afirmación, con la que el Padre Ferro nos sorprende, es la siguiente: "Dios no existe, Dios es". De allí nos hace recorrer las "vías", conociendo su estructura interna, las nociones de causas implícitas o explícitas en la misma, los desarrollos silogísticos, el modo de argumentar por el absurdo para terminar atribuyendo realidad a lo que denominamos "Dios". En el libro, este tema está presentado en forma esquemática y también descriptiva, con una serie importante de textos, pero la I, q. 2, a. 3 c, es el texto eje de todo este capítulo (T. II, p. 199.231).

La consideración de Dios en sí mismo parte de su simplicidad y nos hace recorrer el camino de sus atributos, porque todos ellos se derivan de la simplicidad: unidad, bondad, infinito, eterno.

El último capítulo del libro está dedicado a la visión resolutive de

toda la disciplina sapiencial, que partiendo de la noción de orden vuelve a ella desde el gobierno del mundo por parte de Dios: principio ordenador, que dirige todas las cosas al fin (T. II, p.332), moviendo a cada cosa según su propia *virtus*, porque es algo propio de las criaturas.

II.- Conclusión

Nos encontramos ante una gran obra, que despliega un desarrollo metafísico en toda su amplitud, partiendo del ente como lo más evidente ante nosotros para alcanzar a Dios, lo más evidente en sí mismo, usando las herramientas epistemológicas de la analogía y de la causalidad con el fin de alcanzar la sabiduría: el gozo de contemplar superada la fatiga de la búsqueda.

Rafael R. Cúnsulo OP

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

Francisco Moriones, *Teología de San Agustín*. Madrid: BAC 649. 2004.

Esta obra, compuesta cuando el autor tenía ya entre 90 y 93 años, y era la primera vez que ponía sus dedos en un teclado de computadora¹, es no solo una antología de textos de san Agustín como la primera gran obra del mismo autor², sino un comentario y tratado teológico, interpretando a Agustín, y teniendo en cuenta para ello a los mejores agustinólogos. El autor no ha obviado ninguno de los temas difíciles de Agustín, como teología y filosofía en Agustín, predestinación, concupiscencia, pecado original, eficacia de la gracia y libre albedrío, escatología, matrimonio, ciudad terrena y ciudad celestial, etc. Es sin duda una acabada síntesis y presentación del pensamiento agustiniano, y en todo tratando de ajustarse a esa fantástica y polifacética personalidad de Agustín y hacerle justicia. Lo cual no es tarea fácil ni rápida, a pesar de contar con tantos precedentes en este mismo propósito.

¹ Así lo asegura en el Prólogo el P. Javier Guerra Ayala, Prior General de la Orden Agustina Recoleta, a la cual Orden pertenece este prestigioso agustinólogo Francisco Moriones.

Lo único criticable, tanto en este autor, como a veces en otros, es que uno queda con la sensación de que todo lo dicho y enseñado por Agustín fuera originario de él, como si el resto de los padres de la Iglesia, anteriores y contemporáneos, no hubiesen enseñado los mismos temas teológicos, aunque cada uno desde su perspectiva, estilo personal y objetivo pastoral. Para San Agustín mismo, es siempre muy importante no enseñar sino lo que ha encontrado en la Iglesia y eso transmitir³. Sin duda, que autores de la valía y calidad de Francisco Moriones, saben esto y de ningún modo pretenden que Agustín sea el comienzo de todas las doctrinas que enseña, ni mucho menos. Solamente, apunto, que leyendo la obra, al darse por supuesto esto, el lector no avisado y escasamente instruido en Historia de la Iglesia, en Patrística o Historia de la Dogmática católica, puede pensar que Agustín es el autor original de toda la dilatadísima ciencia que enseña.

También esta segunda obra de Moriones -la *Teología de San Agustín*-, como en la primera, contiene un índice de citas bíblicas, un índice onomástico y de materias.

La obra consta de 45 páginas de Introducción (I-XLV) y 750 páginas de texto. La Bibliografía que presenta es corta (cuatro carillas y media),

² Cf. Moriones, Francisco, *Enchiridion Theologicum Sancti Augustini*. BAC. Madrid 1961 (agotado), es el fundamento de la segunda obra del mismo autor, la *Teología de San Agustín*, que ahora comentamos. La primera fue compuesta en latín, con extractos de la misma obra de San Agustín, haciendo un ordenamiento temático que abarca prácticamente toda la teología agustiniana. Dice expresamente el mismo autor en la Introducción a la segunda obra hablando del *Enchiridion*: "tenía como objetivo primario el proporcionar a los estudiosos de San Agustín una síntesis textual y sistemática de su teología, que les ayudara a familiarizarse con el pensamiento teológico del obispo de Hipona"; y, continúa: "en 705 páginas ofrecíamos 2425 textos espigados de sus obras, muchos de ellos muy extensos, y catalogados todos según su contenido doctrinal". "Los textos de Agustín iban siempre precedidos por un sumario explicativo de la doctrina contenida en ellos", como dice Moriones, y continúa afirmando: "eran aclarados con notas cuando la obscuridad del asunto lo requería". Este *Enchiridion* incluía, además de una amplia bibliografía, un índice cronológico de las obras de Agustín, e índices escriturísticos, onomásticos y alfabéticos.

³ En efecto, Agustín enseñó en el año 421: "lo que han encontrado (los padres anteriores) en la Iglesia, eso han sostenido, lo que han aprendido eso han enseñado; lo que han recibido de los padres, lo han transmitido a los hijos" (*Contra Iulianum* 2, 10,34: PL 44, 698).

muy seleccionada y toda referida a la problemática doctrinal abarcada en su síntesis del pensamiento agustiniano.

Sin duda, es una obra que honra nuestra lengua castellana y que es una apretada y justa síntesis (a pesar de su gran extensión), del pensamiento del mayor padre de la Iglesia en occidente.

Diego José Correa OP

Este libro se terminó de imprimir
en el mes de julio de 2006
en los talleres gráficos
de **Imprenta Chamaco**,
Perú 2334 - Tucumán