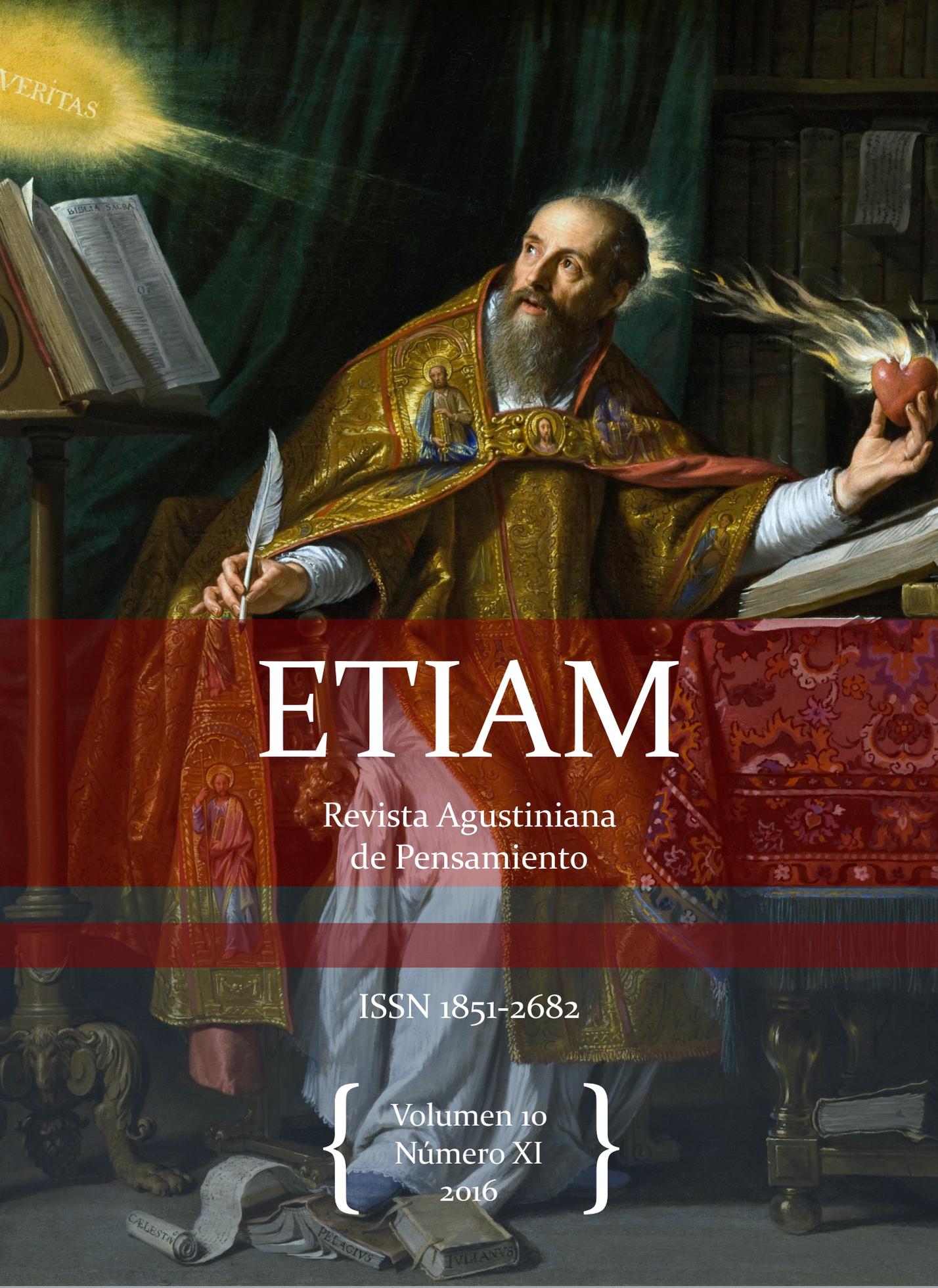


VERITAS



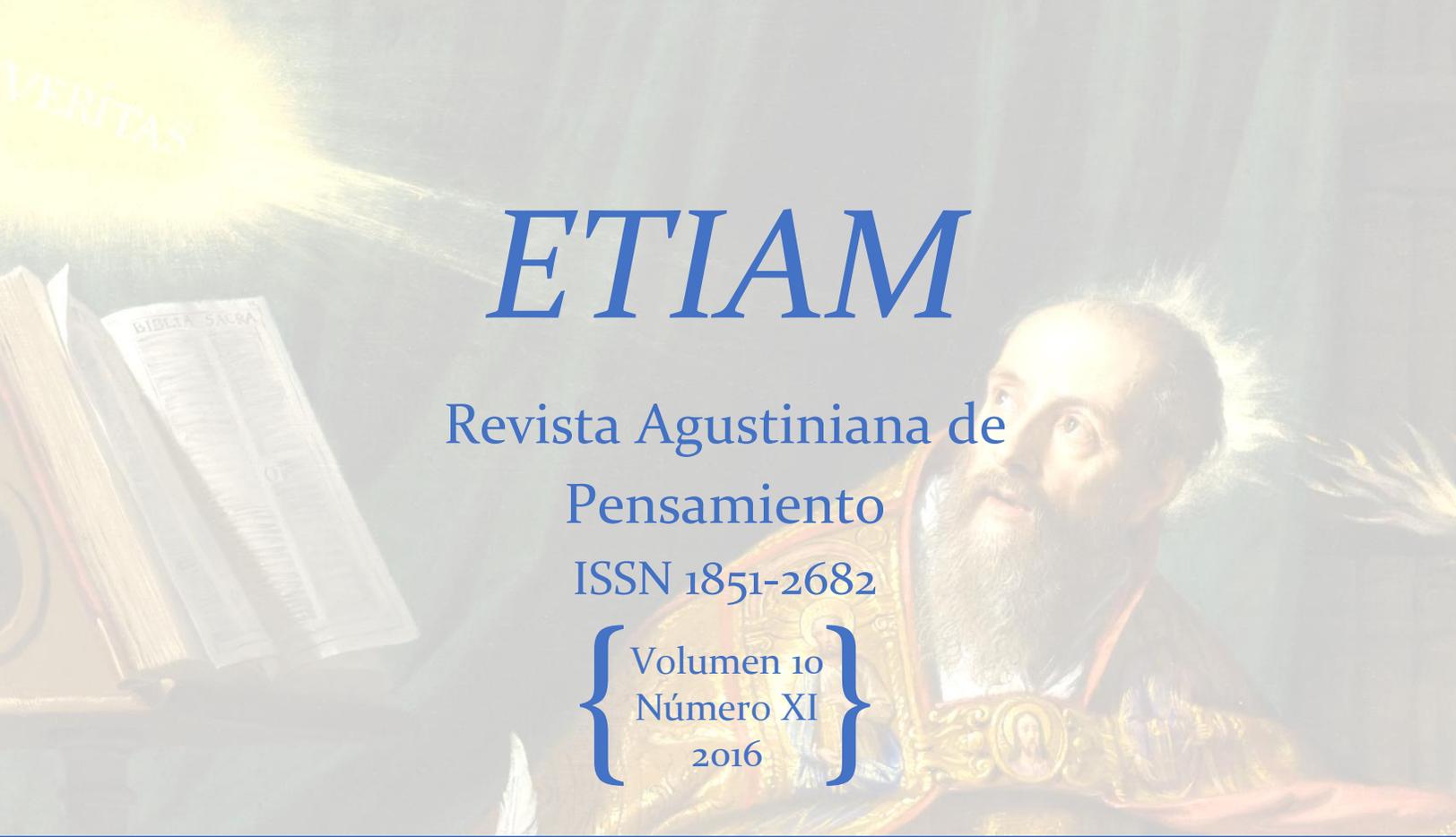
# ETIAM

Revista Agustiniana  
de Pensamiento

ISSN 1851-2682

{ Volumen 10  
Número XI  
2016 }





# ETIAM

Revista Agustiniana de

Pensamiento

ISSN 1851-2682

{ Volumen 10  
Número XI  
2016 }

## **Dirección**

Fr. Lic. Jose Guillermo Medina, OSA

## **Secretaría de Redacción / Supervisión**

Mg. María Eugenia Varela, UCA-Université Jean Moulin (Lyon III)

D. Pablo Guzman, AIEP-SAEMED

## **Consejo de Redacción / Colaboradores**

Fr. Pablo Hernando Moreno

Fr. Santiago Alcalde de Arriba, OSA.

Fr. Emiliano Sánchez Pérez, OSA.

Fr. Juan Antonio Gil Solórzano, OSA.

Fr. Ariel Fessia Presser, OSA.

Fr. Javier Otaka Higa, OSA.

Mg. Gerardo García Helder, A.M.I.CO

## **Consejo Científico**

Dr. Julián Barenstein, UBA-CONICET

Dra. Pamela Lucia Chávez Aguilar, Universidad de Chile

Lic. Diana A. Fernández, Universidad de Buenos Aires-FFyL

Dra. Silvia A. Magnavacca, Universidad de Buenos Aires-CONICET

Dr. Michael Vlad Nicolescu, Universidad de Bradley - AIEP

Mg. María Eugenia Varela, UCA-Université Jean Moulin (Lyon III)

*ETIAM Revista Agustiniana de Pensamiento* (ISSN 1851-2682) es una publicación online de acceso gratuito. Su único fin es la difusión de trabajos y publicaciones independientes, personales, grupales y/o institucionales. Ni la Orden de San Agustín ni *ETIAM*, se hacen responsables por el contenido de los artículos publicados. Los autores son los únicos responsables frente a terceros por reclamos derivados de los trabajos publicados.

La totalidad de los números está disponible en:

[www.bicisao.com/publicaciones](http://www.bicisao.com/publicaciones)

[sanagustin.academia.edu/bibliotecaagustiniana](http://sanagustin.academia.edu/bibliotecaagustiniana)

Para más información, envío de colaboraciones o publicaciones para ser comentadas, dirigirse a:

### ***Secretaría y Redacción***

*Biblioteca Agustiniana de Buenos Aires*

Av. Nazca 3909 C1419DFC

Ciudad Autónoma de Buenos Aires

República Argentina

Tel. 54 011 4571-9498

<http://www.bicisao.com/>

<http://sanagustin.org/word/Biblioteca/>

[www.investigacionagustiniana.blogspot.com.ar](http://www.investigacionagustiniana.blogspot.com.ar)

[www.facebook.com/bibliotecaagustinianadebuenosaires](https://www.facebook.com/bibliotecaagustinianadebuenosaires)

<https://sanagustin.academia.edu/BibliotecaAgustiniana>

### ***Maquetación / Diagramación***

Belén A. Carreira



# Índice

<b>Editorial</b> .....	8
La conversión de vida y experiencia de fe en San Agustín <i>Fr. José Guillermo Medina, OSA</i> .....	9
<b>Artículos</b> .....	48
La libertad como responsabilidad. Una lectura desde San Agustín Y Søren Kierkegaard <i>Alejandro Peña Arroyave, USAL-CONICET</i> .....	49
Entre memoria e ornamenta: o Beatus de Facundus como tesouro real <i>Fabiana Pedroni, Universidade de Sao Paulo</i> .....	76
El caso del santo aragonés Dominguito de Val (1243-1250) y su relación con el antisemitismo <i>Nazareth Pucciarelli, UBA</i> .....	: ;
<b>Traducciones</b> .....	329
Intériorité et Réflexivité dans la pensée de Saint Augustin <i>Jérôme Lagouanère, Université Paul Valéry - Montpellier Institut d'Études Augustiniennes</i> ....	32:

<b>Temas de actualidad</b> .....	357
Sacerdotes en salida para una Iglesia en salida: las exigencias éticas de los presbíteros en tiempos del Papa Francisco	
<i>Roberto Noriega, OSA</i> .....	358
<b>Notas Bibliográficas</b> .....	396
Bottin, F. (ed.), Alberto da Padova e la cultura degli agostiniani. Padova, Padova University Press, 2014.	
<i>Julián Barenstein, UBA-CONICET</i> .....	397
Van den Berg, H y Eichmann, A, (eds.) Alonso Ramos Gavilán. Historia del Célebre Santuario de Nuestra Señora de Copacabana y sus Milagros, e Invención de la Cruz de Carabuco, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, 2015.	
<i>Fr. Emiliano Sánchez Pérez, OSA-UBA</i> .....	398
Nazario, L.A., San Agustín de Hipona: pensamientos poetizados y otros temas, Ediciones Monte Casino, Zamora, 2008.	
<i>Caterina Stripeikis, UBA</i> .....	39;
Eguiarte Bendimez, E. OAR., Los ojos del corazón. Siete retos de la Fe según San Agustín. EA 8, Editorial Agustiniiana, Madrid 2013.	
<i>Caterina Stripeikis, UBA</i> .....	3: 3
Förster, G.-Grote, A. E. J.-Müller, Ch., Spiritus et Littera, Beiträge zur Augustinus-Forschung, Festschrift zum 80. Geburtstag von Cornelius Petrus Mayer OSA, Würzburg, Augustinus bei echter, 2009.	
<i>Julián Barenstein, UBA-CONICET</i> .....	3: 5
<b>Libros recibidos</b> .....	3: 7
<b>Normas de publicación</b> .....	3; 4
<b>Abreviaturas de las obras de San Agustín</b> .....	423



# Editorial

# ***La conversión de Vida y experiencia de Fe en San Agustín***

**Fr. José Guillermo Medina**  
OSA, Director de *Etiam*

*Está bien que recuerden lo que todos los años solen oír; como no basta con leer una sola vez lo escrito, así tampoco basta con exponer una sola vez lo que no se entiende. Por tanto, los que retienen en su mente y se acuerdan bien de lo que escucharon y entendieron, tengan paciencia mientras son instruidos quienes tal vez lo han olvidado o lo escuchan quienes quizás aún no lo han oído (Sermo 229k).*

El tema que nos ocupa en este 2016 como Comunidad es la Misericordia, e indudablemente la Conversión es un paso ineludible.

La conversión de vida y la experiencia de fe en san Agustín nos remiten indudablemente a una de las obras más importantes del Obispo de Hipona, Las Confesiones. Esta obra, escrita entre los años 397-401, en la que Agustín narra su evolución intelectual y espiritual, desde su nacimiento hasta su conversión en el año 386, a mediados del XIX, fue objeto de un intenso debate sobre todo en lo que se refiere a su valor histórico, que fue puesto en duda por algunos estudiosos. No volveremos ahora sobre todo este asunto tan complejo, pero sí retomaremos algunas tesis enunciadas en el debate, que nos pueden ayudar a comprender mejor lo que sucedió realmente en la vida de Agustín, cuyas memorias quedaron grabadas en este famoso libro, y la

relación existente entre la conversión de vida y la experiencia de fe que nos ocupa este espacio.

La primera la cuestión giraba en torno a la conversión de Agustín. Entre los estudiosos críticos de las Confesiones surge la pregunta ¿Qué es lo que sucedió realmente en el jardín de Milán? El tema de fondo que se plantea, en esta como en otras cuestiones, es la influencia que ejercieron los libros platónicos en Agustín y el modo de entender tal influencia. Partiendo de un análisis comparativo entre los Diálogos de Casiciaco – que representan las primeras obras del convertido- y su autobiografía – obra escrita durante su episcopado-, algunos estudiosos llegaron a la conclusión de que, en el momento de su conversión, Agustín no se convirtió al cristianismo, sino al neoplatonismo. El Agustín convertido y entregado a la oración y al arrepentimiento, que presentan las Confesiones, difiere del de los Diálogos que muestran a un Agustín entregado a los problemas filosóficos y literarios, un joven retórico y filósofo todavía. El Agustín de las Confesiones no sería el mismo del de los Diálogos de Casiciaco. Para Alfarić, el joven de Tagaste se convirtió primero al neoplatonismo y luego al catolicismo. En Casiciaco no existe el catecúmeno que, movido por el ideal cristiano, se prepara para el bautismo, sino el discípulo de Plotino, que se esfuerza en adaptar su vida al ideal de la sabiduría neoplatónica, tanto moral como intelectualmente se ha convertido al neoplatonismo más que al Evangelio. Estos autores interpretan y reducen la conversión de Agustín a una mera evolución intelectual que no debe atribuirse a la gracia divina, sino a las enseñanzas neoplatónicas o a fuerzas inmanentes del

espíritu. En la misma línea de pensamiento se coloca Wundt quien descompone en cuatro momentos la conversión de Agustín: la lectura del Hortensio, la lectura de los libros neoplatónicos, las escenas del jardín de Milán y la ordenación sacerdotal y concluye que solamente en esta última escena Agustín se habría convertido al cristianismo. Esta tesis provoca la reacción de muchos estudiosos que, defendiendo la historicidad de las Confesiones, reconocen un acuerdo sustancial, entre éstas y los Diálogos, aunque admitiendo algunas diferencias.

Resuelta esta cuestión, que reconoce no solamente la historicidad de la autobiografía sino también la conversión de Agustín al cristianismo antes del retiro de Casiciaco, surge a mediados de los años 50 otra cuestión tan importante como la primera, que busca todavía determinar el momento en el que se produce la conversión de Agustín al cristianismo. Lo obvio era que fuese el momento del *tolle lege, tolle lege*, en el jardín de Milán, pero esto no era tan así para muchos. El tema de fondo nuevamente era determinar la influencia que tuvo el neoplatonismo en el regreso a la fe de Agustín y el valor histórico literario que se le debía atribuir a la escena del jardín de Milán. Surgen así dos líneas de pensamiento. La primera que sostiene que Agustín se convirtió al cristianismo antes de la lectura de los libros neoplatónicos y que fueron estos libros precisamente los que le sirvieron para aclarar algunos problemas de orden filosóficos y para confirmarlo en la verdad de la fe. La segunda línea, en cambio, aplicando el método del análisis filológico, llega a la conclusión de que el ambiente católico de Milán estaba permeado de un neoplatonismo, representado en las figuras de

Ambrosio, obispo de Milán, el sacerdote Simpliciano y el filósofo Manlio Teodoro que formaron lo que luego se denominó el círculo Milanés; el hecho de que Agustín lo haya frecuentado, hizo que luego abrazara el cristianismo. Su conversión al cristianismo, por lo tanto, debe situarse después de la lectura de los libros neoplatónicos, quienes le ofrecieron una síntesis ya elaborada de la fe cristiana y de la sabiduría neoplatónica.

Si bien esta tesis liderada por Courcelle supera la de Ch. Boyer, quisiera que retomásemos algunas reflexiones que se desprenden de esta primera posición, sobre todo lo que afirma M. Sciacca en su libro sobre San Agustín. Partiendo de la idea de la conversión anterior a la lectura de los libros neoplatónicos el autor sostiene: No se olvide tampoco que Agustín, catecúmeno, había pasado al maniqueísmo, ya que éste (según recientes estudios, parece que también el originario) tenía un núcleo de cristianismo... Agustín volvió del maniqueísmo al cristianismo con una preparación más adecuada. Estas son las etapas principales de la evolución intelectual de Agustín: del cristianismo primitivo al maniqueísmo que tenía algo de cristiano, y de éste, de nuevo al cristianismo católico. Agustín ya católico antes de conocer a los platónicos, no poseía una filosofía adaptada al contenido de su fe religiosa. Creyó encontrarla en Plotino, como ya antes habían creído otros pensadores y escritores cristianos. Resulta interesante y llamativo- y es sobre la idea que quisiera volver ahora- la afirmación de la existencia en Agustín de un cristianismo primitivo que se remonta a los primeros años de su infancia el cual va evolucionando hasta llegar a un cristianismo católico; esto equivaldría a decir que en las Confesiones se nos narra la

evolución que Agustín hace de una fe rústica a una inteligencia de la fe o una fe madura y comprometida que lo lleva luego en la escena del Jardín de Milán a abandonar su vida pasada e ideales futuros para consagrarse plenamente a Dios. La conversión, según se desprende de esta afirmación, no sería la conversión de un no creyente a creyente, ni siquiera de un creyente que recupera su fe, sino de un creyente que hace su regreso a la fe o auctoritas de la Iglesia Católica.

### **El núcleo primitivo de cristianismo en Agustín**

Intentemos ahora profundizar sobre esta idea de un cristianismo primitivo en la Vida de Agustín. Repasando las Confesiones encontramos en Agustín un núcleo de fe que permanece intacto en todo su proceso de conversión y que, según él mismo nos cuenta, lo recibió siendo aún niño no solamente de su madre sino también de otras personas que encontró en el camino: me encontré – en la escuela- cuenta Agustín- con hombres que te invocaban, Señor, y de ellos aprendí yo a sentir, en cuanto me era posible, que eres un ser grande, que puedes escucharnos y socorrernos aunque no te manifiestes a los sentidos . Agustín no dice nada quienes fueron estos maestros, pero sí recuerda que de ellos había aprendido a orar: así fue que, siendo aún niño, comencé a invocarte como a mi refugio y amparo. Otro pasaje clave que nos habla de este núcleo germinal es el que se nos relata en el momento de su grave enfermedad que casi lo lleva a su muerte: Tú viste también, Dios mío, pues eras ya mi custodio, con qué fervor de alma y con qué fe solicité la piedad de mi madre y de la madre de todos nosotros, tu

Iglesia, el bautismo de tu Cristo, mi Dios y Señor...En aquel tiempo, narra Agustín, fui signado con la señal de la cruz y se me dio a gustar su sal desde el mismo vientre de mi madre, que siempre esperó en ti, pero visto que comencé a mejorar se aplazó mi purificación (o sea su bautismo). De este modo, concluye Agustín, en aquella época yo era ya creyente, era creyente ella (su madre) y era creyente toda la casa, excepto mi padre, quien no contrarrestó en la influencia de la piedad materna para que yo dejara de creer en Cristo. El Obispo de Hipona de esta manera, recordando este episodio de su infancia, rememora y revive la profunda fe que ya desde niño tenía por Dios y por Cristo que lo llevó a solicitar el bautismo a su madre y madre de todos, la Iglesia. En aquel entonces el ya era creyente, es más, los signos que el evoca de la señal de la cruz y de la sal se refieren a los ritos principales con los cuales eran iniciados los catecúmenos, por lo que se puede inferir que también entró a formar parte del grupo del catecúmeno en cual permaneció a pesar de sus idas y venidas hasta el momento de su conversión.

No faltan en las Confesiones menciones a esta fe que había bebido piadosamente su tierno corazón con la leche de su madre, que la conservaba profundamente grabada y que lo había impregnado hasta la médula, como tampoco faltan pasajes en las que él mismo nos explicita el contenido de este núcleo de cristianismo primitivo . En el libro V hablando sobre los errores de los maniqueos comenta: y como la piedad, por poca que fuese, me obligaba a creer que un Dios bueno no había creado ninguna naturaleza mala, me imaginaba yo dos masas, una en contra de la otra. En esta primera breve y sintética profesión de fe,

Agustín reconoce por un lado la debilidad de su fe, por poca que fuese, y al mismo tiempo su firmeza que no le permitía concebir un Dios bueno capaz de crear las cosas malas. Más adelante, en el libro VI, se refiere en estos términos: nada ni nadie pudo alguna vez arrancarme que no creyera que tú existías, fueses el que fueses...esto lo creía yo unas veces con más firmeza y otras más débilmente. Pero siempre creí que existías y que tenías cuidado de nosotros, aunque ignoraba lo que debía pensar de tu sustancia, y cual era el camino para ir o volver a ti. Nuevamente aquí reafirma la fragilidad de su fe, pero al mismo tiempo la convicción de la creencia en la existencia de un Dios bueno que toma cuidados de los hombres. La dificultad para Agustín no estaba tanto en la existencia o no de Dios; no era ni fue nunca para él un problema, sino en cómo era ese Dios y cuál era el camino para regresar a él. Estos eran los motivos, como lo veremos más adelante, que le impedían pedir el bautismo y abrazar la fe católica definitivamente.

En el libro VII vuelve sobre el tema en dos oportunidades. En la primera confiesa que a pesar de que su alma se encontraba turbada por no encontrar respuestas a la profunda inquietud sobre la muerte – o sea el origen del mal- y por no haber encontrado la verdad, la fe de la Iglesia católica en Cristo, Señor y Salvador estaba firmemente arraigada en su corazón. Ciertamente en muchos puntos, comenta Agustín, era todavía una fe mal formada y fluctuando fuera de la norma de la doctrina, pero con todo, mi alma no la abandonaba, antes cada día se iba empapando más y más de ella. Esta confesión se destaca no tanto por el contenido, aunque notamos que aumenta algo, a las verdades ya enunciadas, la fe

en Cristo como Señor y Salvador, sino por la descripción que nos hace de cómo era su fe. El dice que poseía una fe mal formada y fluctuante fuera de la norma de la doctrina, pero ni aún así la abandonaba. En aquel entonces el joven Agustín no tenía bien en claro muchas de las verdades de la fe católica, buscaba comprenderlas con los límites que le imponía la razón, pero ni aún así llegaba a una comprensión plena de estos misterios. En otro pasaje, en el mismo libro, explicita estas verdades que, como él mismo confiesa, se encontraban de manera incuestionable arraigadas en su espíritu... Creía que tú existes, que tu sustancia es inmutable, que tienes providencia de los hombres, que los haz de juzgar, y que, en Cristo, tu Hijo y Señor nuestro, y en las santas escrituras, que recomienda la autoridad de la Iglesia Católica, habías puesto el camino de la salvación humana para aquella vida que ha de venir después. Estas son las verdades con la que Agustín llega a la lectura de los libros neoplatónicos; obviamente que no se trata de una fe perfecta como el mismo confiesa. Justamente serán los libros neoplatónicos los que le ayudarán a aclarar y superar muchas de sus dudas sobre todo el problema del origen del mal o temor a la muerte que tanto le angustiaba. La superación de este conflicto le permitió abandonar la teoría de las dos sustancias y reconfirmar su fe en Dios, de una única sustancia, creador de todas las cosas buenas.

Resuelto este tema angustiante, le quedaba aún por afrontar la otra cuestión que también lo desvelaba: que era la de encontrar el camino que Dios había escogido para la salvación humana. Notase ya un comienzo de la reflexión sobre este tema con la lectura de los libros

neoplatónicos en los que se encuentra la referencia al Verbo de Dios en cuanto a su divinidad y su preexistencia, pero no en cuanto a su encarnación, ni mucho menos como camino, verdad y vida. Yo buscaba, confiesa Agustín, el medio de adquirir la energía necesaria que me hiciese capaz de gozar de ti, y no la hallaba, hasta que me abracé con Jesucristo hombre, mediador entre Dios y los hombres, que está sobre todas las cosas y es Dios bendito por los siglos, el cual clama y dice: yo soy el camino, la verdad y la vida. Este paso lo dará recién con la lectura de las Sagradas Escritura relatado en el libro VIII.

Pero conviene que antes nos detengamos aún en el libro VII, donde Agustín introduce un punto que será determinante en su proceso de conversión. En él nos presenta el núcleo primitivo de su fe cristológica que por aquella época se acercaba más a una concepción Fotiniana de Cristo que católica. El mismo confiesa que todavía por aquel entonces, no conocía la diferencia que había entre la falsedad de Fotino y la fe católica y por eso pensaba a Jesucristo como un varón de excelente sabiduría, a quien nadie podía igualar sobre todo por haber nacido milagrosamente para darnos ejemplo de desprecio a las cosas temporales a fin de conseguir la inmortalidad. En el mismo texto, más adelante, Agustín hace notar un leve progreso en la comprensión de Cristo y su encarnación, conseguida gracias a los neoplatónicos, que hizo que tomara distancia de otro error cristológico del siglo IV, el apolinarismo, que negaba en Cristo el alma humana. Conocía, comenta Agustín, por las cosas que de él nos han dejado escritas, que comió y bebió, durmió, caminó, se alegró, se entristeció y predicó y que la carne se había unido a

tu Verbo con un alma y con una inteligencia humana. Esto lo sabe quien ha llegado a comprender la inmutabilidad de tu Verbo, la cual ya conocía... (la conocía gracias a los libros neoplatónicos) reconocía en Cristo al hombre completo, no solamente el cuerpo de un hombre o con el cuerpo un alma sin inteligencia, sino un hombre completo y verdadero. Cristo, pensaba yo, había de ser preferido a todos los demás...por la excelencia de la naturaleza humana y una participación perfecta en la sabiduría. Si bien Agustín reconoce en Cristo un hombre completo, todavía no habla de su naturaleza divina. Hay una excelencia en la naturaleza, pero no una unión sustancial con el Padre, lo que hace que le cueste aún identificarlo con la sabiduría del Padre y por ese motivo habla de participación. Esto le impedía reconocer a Cristo como mediador, salvador y camino que conduce al Padre. Hablaba con locuacidad, comenta Agustín, sobre estas verdades, como si fuera un perito en ellas, pero si no buscaba el camino de la verdad en Cristo, Salvador nuestro, no sería yo instruido, sino destruido. Las verdades, este núcleo primitivo, que desde niño constituyeron un peldaño seguro en que se podía apoyar, no bastaban, necesitaba dar un paso más, necesitaba la adhesión a Cristo y el reconocimiento en él de la verdad. Las verdades le habían ayudado a divisar la meta, la Patria feliz, pero faltaba algo, el camino que lo condujese hacia ella y mientras no lo hallase todo esfuerzo sería vano. Agustín se da cuenta de que la fe – el contenido de la fe – por más firme que en esto uno se pueda encontrar, no puede prescindir de la experiencia con Cristo camino, verdad y vida. La ciencia, por si misma, no es suficiente, le hace falta la fe que, lejos de

ser un conocimiento racional de las verdades reveladas, es un encuentro con la sabiduría misma que ilumina la inteligencia.

### **La conversión como experiencia de fe**

El largo recorrido intelectual y espiritual a través de la Confesiones nos condujo al punto clave de inflexión en la vida de Agustín. Francisco Moriones hace una observación interesante al respecto. En la evolución espiritual hacia la posesión de la Verdad se pueden distinguir dos tipos de sabidurías con las cuales el joven Agustín se encuentra: una metafísica y otra revelada. La primera la encuentra en dos ocasiones; primero con la lectura del libro del Hortensio de Cicerón y luego con las lecturas de los libros platónicos. Esta sabiduría metafísica se caracteriza por tener un contenido intelectual y moral íntimamente unidos. La verdad no es tan sólo un espectáculo que se contempla, sino un bien que es preciso poseer. Pero si bien ambos encuentros le trajeron muchos beneficios, no llegaron a satisfacerlo plenamente. En el Hortensio de Cicerón falta el nombre de Cristo y en los libros platónicos no halló nada escrito sobre la encarnación ni de la humillación y obediencia de Cristo. Esta plenitud de la Sabiduría la encontrará recién con la lectura de las Sagradas Escrituras que le proporcionaron un encuentro existencial con Jesucristo.

En las Confesiones notamos cómo Agustín va tomando conciencia paulatinamente de que la fe no es una adhesión fría y puramente intelectual de las verdades reveladas – sabiduría metafísica- sino una experiencia en la que Dios se revela y el hombre con su asentimiento

hace una entrega total de su vida al amor de Dios - sabiduría revelada-. Y por eso, en estos momentos últimos antes de su conversión, siente la inadecuación y la necesidad de pasar del plano intelectual a aquel experiencial, de la ciencia a la Sabiduría o - como veníamos diciendo - de la sabiduría metafísica a la sabiduría de la revelada. Paolo Siniscalco, hablando sobre la conversión de Agustín, comenta que la experiencia cristiana, cuando es auténtica, es decir, cuando se vive en el ámbito de la fe, lleva a percibir a Dios Padre, a Cristo, al Espíritu, a la Iglesia y a todas las realidades divinas como realidades concretas, obrando tanto sobre el plano intuitivo y vital como sobre el intelectual y cognitivo, incidiendo sobre todo el ámbito de la vida del hombre. El Joven Agustín había llegado, con el pensamiento, con segura certeza hasta Dios, pero no con el corazón. Hasta ahora había hecho una experiencia metafísica de Dios, que comportó para su vida una revolución intelectual y moral, pero todavía no había hecho una experiencia auténticamente cristiana. Su mente había cambiado, pero no había todavía alcanzado la purificación del corazón. Una conversión intelectual, sostiene John Oldfield, es una conversión incompleta. Más que un animal racional, el hombre del corazón es una criatura de voluntad, pasión y afectividad. Mientras el fuego de la verdad abre la inteligencia a la trascendencia divina y humana, el vivir diario de las implicaciones de tal descubrimiento exige el acercarse cada vez más al misterio del camino, esto es, de la encarnación. Y concluye: su conversión intelectual – refiriéndose a la de Agustín - detenida en sus comienzos por la parálisis de su voluntad, deviene coherente debido a la liberación moral que, por lógica del

proceso, llega a la plena madurez de un compromiso ratificado y sellado en la adhesión a la religión católica. Cualquier teoría de la conversión en san Agustín que uno pueda encontrar en sus obras tiene que considerar el encuentro cristológico como decisivo a lo largo de todo el proceso.

Este pasaje decisivo del plano intelectual-cognitivo al vital-intuitivo lo hace Agustín en el libro VIII de las Confesiones; por eso no debe extrañarnos que la narración comience dando cuenta de la visita realizada a Simpliciano y con el relato que él le hace de la conversión de un retórico literato famoso, Mario Victorino, y de Ponticiano, dignatario imperial de origen africano, quien, junto a sus amigos, leyendo la biografía del monje egipcio Antonio, se consagraron por entero al Señor. Los ejemplos concretos de conversión que precedieron su propia conversión son indicios de que en Agustín se va produciendo un cambio de plano: se ha pasado de la fe entendida como dogmas, verdades, a la fe que es experiencia de la gracia de Dios. La conversión se encamina de esta manera a convertirse en una experiencia vital – una verdadera metanoia - que toca todos los ámbitos del hombre transformándolo de esta manera en su totalidad. Este momento del que estamos hablando es el que luego Agustín en sus obras denominará del *credere in aliquem*.

En el pensamiento agustiniano encontramos, por el uso que el hace del verbo *credere*, tres distinciones con las cuales se describe la naturaleza de la fe y cuyas formulaciones pueden utilizarse como marco para el estudio de la comprensión agustiniana de la fe. La primera es la del *credere alicui* o *credere Deo*. Expresa la persona cuyo testimonio se acepta como fidedigno por estar revestido de notas de credibilidad que

garantizan su veracidad. Tratándose de la religión revelada, creemos en sus dogmas por la autoridad de Dios que revela. En este sentido nos exhorta san Agustín a creer a Dios. Esta primera distinción corresponde a la primera etapa de Agustín en la que confiesa en sus primeros libros su fe arraigada en la existencia de un Dios bueno. En este estadio todavía nos encontramos en lo que podríamos denominar de la fe natural o de la creencia. Luego en el proceso, avanzando un grado más, le sigue el *credere aliquem* o *credere Deum*, es decir, creer en la persona o cosas que son objeto de fe. Estamos en estadio de lo que llamaríamos del contenido de la fe, de los dogmas y verdades los cuales se hallan impresos en los corazones de muchos por medio de la enseñanza de la Iglesia y la fe como acto de muchos hombres. Esta etapa coincide con los momentos previos a su conversión en la que Agustín ha llegado a una conversión de la mente, pero que aún sigue siendo incompleta. Por último nos encontramos con el estadio del *credere in aliquem* o *credere in Deum*, es decir, del creer en alguien que no se trata sólo de la sumisión intelectual y volitiva a la autoridad de Dios (*credere alicui*), ni de aceptar como verdadero el depósito de la revelación (*credere aliquem*). Esta fe es mucho más que de la creencia de que Dios existe; una creencia que también se comparte con los demonios. La fe de los demonios es inútil porque esta desprovista de la *caritas*. Y es más que *credere Deo* porque es posible creer a una persona, pero no en una persona. Esta fe es la de la entrega confiada y amorosa al Dios que se revela, una adhesión personal o movimiento hacia Dios. Porque no todo el que cree en la existencia de una persona, cree necesariamente en ella.

Por eso es necesario dar ese paso del *credere Deo* al *credere in Deum*, es decir, hacia una fe viviente que obra por la caridad. En este estadio se coloca la escena del jardín de Milán que hace de la conversión una experiencia viva con el Cristo, camino, verdad y vida. En la plenitud de la fe la verdad buscada...asume un rostro personal y trascendente...la fe transforma la búsqueda de algo en respuesta de Alguien, situando en la dimensión espiritual más propia del hombre la revelación de un evento que constituye la existencia en su fundamento originario. La fe en esta fase alcanza su mayor plenitud pasando de una fe natural a una fe religiosa. Nos encontramos por tanto en el punto máximo de convergencia entre fe-experiencia-conversión, es decir, donde la fe se hace experiencia vital con Cristo y en donde la experiencia se hace conversión, metanoia o para decirlo con palabras agustinianas en conformación según la figura de Cristo humilde.

La profundización sobre la existencia de un núcleo primitivo de cristianismo en Agustín, que hemos elegido como punto de partida para nuestra presentación, ha hecho posible que tomáramos contacto en el carácter dinámico y global de la fe que caracteriza el pensamiento agustiniano de la fe. La fe para el joven Agustín es dinámica porque siempre está en crecimiento y maduración y es global porque compromete toda la existencia del hombre. Este carácter dinámico de la fe nos ha permitido a su vez pasar por las distintas etapas que constituyen el proceso natural de la fe que busca su maduración o plenitud. Este proceso dinámico queda representado en los binomios que hemos enunciado a lo largo de toda la presentación: fe rústica o

primitiva - fe católica; fe natural - fe religiosa; ciencia - sabiduría; sabiduría metafísica - sabiduría revelada; credere alicui - credere aliquo - credere in aliquem. El Agustín de las Confesiones se encuentra empeñado en este proceso que poco a poco le hace descubrir y entender que la fe está lejos de ser una mera creencia o una mera adquisición abstracta de un sistema de pensamiento. Ella no puede ser reducida únicamente al conocimiento de dogmas y verdades. La fe exige una plenitud para llegar a ser auténticamente religiosa. En las Confesiones encontramos toda una fenomenología de la fe que describe los distintos estadios hasta llegar a este último donde lo humano confluye con lo divino, lo eterno con lo temporal, la interioridad con la trascendencia; donde la Ciencia se hace Sabiduría, y donde la fe se convierte en experiencia personal con Cristo y adquiere un carácter global transformando la persona en su totalidad. La conversión de Agustín en el jardín de Milán es el punto de confluencia de todas estas realidades, es el punto de máxima maduración y plenitud de ese núcleo primitivo de cristianismo que desde pequeño había bebido del pecho de su madre y del cual nunca se había separado.

La experiencia de Agustín nos dice que la fe es una experiencia global, una descripción de un acto total del hombre y no sólo de una percepción intelectual. La fe es un encuentro vivo con Dios, un intercambio con su vida. Como acto total del hombre, no excluye la razón y la libre voluntad, así como tampoco el sentimiento y las aspiraciones de las fuerzas afectivas. Sin embargo, no se identifica con ninguna de estas potencias anímicas en particular y su desarrollo, sino

que las abarca como la más profunda actuación de la persona humana. Como acto de la persona en relación con la persona absoluta, la fe no puede identificarse con ciertos eventos y posicionamientos parciales. De ahí que no sea posible reducir la fe al sentimiento y, siguiendo a Friedrich Heinrich Jacobi, convertirla en una religión del sentimiento. Por la misma razón, se excluye el que la fe sea un impulso irracional del corazón hacia un misterio desconocido o un estremecimiento ante el misterio lleno de presentimientos. Esto sería una deformación mitológica de la fe, que como acto personal siempre se realiza en la claridad de la decisión personal y de la consciencia, incluso cuando la confrontación con la persona absoluta participa también del carácter misterioso de tal relación. Lo que se acaba de decir muestra que el concepto íntegro de fe no puede ser definido ni por el actualismo personal ni por una pura objetividad. En la fe, acto y ser, relación personal y contenido, tienen que estar unidos y mostrarse conjuntamente. El proceso de la fe no puede terminar nunca en lo objetivo o en la doctrina, sino que tiene que dirigirse siempre a la persona de Dios.

Quisiera concluir esta exposición citando las palabras de Agustín que nos dice. ¿Qué es, pues, la fe en El o credere in Deum? Es una fe amante, una fe llena de amor, una fe que le lleva a El y le incorpora a sus miembros. Esa es la fe que Dios exige de nosotros; pero jamás podrá hallar lo que tiene derecho a exigir si El no hubiera dado lo que tiene derecho a encontrar. ¿De qué fe se trata sino de aquella de la cual dio perfectísima definición el Apóstol en otro lugar diciendo: ¿Ni la

circuncisión vale nada ni el prepucio, sino la fe que obra por la caridad?  
No se trata de una fe cualquiera, sino de la fe que actúa por el amor.  
Exista en ti esta fe, y comprenderás la doctrina.

## **Bibliografía**

M.S. Sciacca, San Agustín, Biblioteca Filosófica 9, Luis Miracle Editor, Barcelona 1955.

Fabo de Maria, La Juventud de San Agustín ante la crítica moderna, Bruno del Amo Editor, Madrid 1929.

A. Trapè, Autobiografía: valore storico, en Introducción a Le Confessioni, vol. I, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova Editrice, Roma 1965.

P. Tineo Tineo, Agustín de Hipona, Confesiones, Biblioteca de Patrística, Ciudad Nueva, Madrid 2003.

P. Siniscalco, Ratio y Auctoritas, Fundamentos del Acceso Personal de San Agustín a la Fe, en El Pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy, vol. II - Teología Dogmática, dirigido por J. A. Galindo, EDICEP C.B., Valencia.

J. Oldfield, Teología Agustiniana de la Conversión, en El Pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy, Vol. II - Teología Dogmática, dirigido por J. A. Galindo, EDICEP C.B., Valencia.

E. TeSelle, Fe, en Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo. Editorial Monte Carmelo, Burgos 2001.

L. Alici, Agostino tra fede e ricerca, en Agostino e La Conversione Cristiana, dirigido por A. Capriolo y L. Vaccaro, Edición Augustinus, Palermo 1987.



# Artículos

# La libertad como responsabilidad. Una lectura desde San Agustín Y Søren Kierkegaard

Alejandro Peña Arroyave<sup>1</sup>  
USAL-CONICET-UNGS  
[alejandropaister@gmail.com](mailto:alejandropaister@gmail.com)

## Resumen

El escrito presenta una relación entre Søren Kierkegaard y San Agustín a partir del problema de la libertad. Ello se hará en tres momentos. En los dos primeros momentos se realiza un acercamiento general a la comprensión de la libertad en los dos pensadores entendiéndola como la paradoja de superar una primera instancia negativa de la libertad —en tanto mera capacidad de elegir— deponiendo la voluntad propia en la voluntad divina. En el caso concreto de San Agustín, se hace el análisis ante todo desde la concepción de la libertad presente en *De libero arbitrio*. En el tercer momento se rastreará cómo en los dos pensadores la libertad verdadera tiene que ver con un llegar a ser sí mismo que se reconoce, frente al poder que lo fundamenta, en su particularidad y en la responsabilidad que tiene de su libre acción.

## Palabras clave

Albedrío, libertad, voluntad, acción, responsabilidad.

---

<sup>1</sup> Profesor de Filosofía por la Universidad de Antioquia. Doctorando en Filosofía en la Universidad del Salvador (USAL). Becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

## Abstract

The text shows a relationship between Søren Kierkegaard and Saint Augustine from the problem of freedom. This will be done in three stages. In the first two times a general approach to the understanding of freedom in the two thinkers understood as the paradox to overcome a negative first instance of freedom is carried out —while mere capacity to choose— by laying one's will in the divine will. In the case of Saint Augustine, the analysis is realized primarily from the conception of freedom present in *De libero arbitrio*. In the third time will be tracked how both thinkers true freedom has to do with becoming itself recognizes that, before the power that underlies it, in its particularity and the responsibility of his free action.

## Key words

Discretion, freedom, will, action, responsibility.

## Acercamiento

La intención del presente trabajo es presentar algunos elementos recurrentes en San Agustín y Kierkegaard desde sus respectivas concepciones de la libertad. A pesar de la distancia histórica y de los diversos contextos espirituales, hay una cercanía especial entre estos pensadores religiosos precisamente por su decidida determinación a serlo. En ese sentido, hallamos varias relaciones que han propuesto diversos especialistas. Así, por ejemplo, en nuestra lengua, se destaca el acercamiento que presenta María del Carmen Dolby. Según la lectura de Dolby, hay un paralelo en el compromiso de ambos pensadores con lo religioso en contraposición, o en polémica, con el pensamiento especulativo; San Agustín abandona la retórica, base y fundamento de la educación y la cultura durante el Tardoantiguo, y Kierkegaard la pretensión, general en su tiempo, de postular un sistema filosófico. En los dos pensadores se vislumbra, así, cierta oposición a su época como producto de un devenir espiritual particular, i.e., el compromiso interior de llegar a ser cristiano.<sup>2</sup> Vale la pena hacer notar que Kierkegaard mismo tomó a San Agustín como ejemplo del ser consecuente entre la obra y el pensamiento, es decir, de la honestidad interior. En efecto, en su crítica a la inconsistencia entre acción y pensamiento y la dilatación de la tarea de pensar la relación con Dios, Kierkegaard afirma que se ve

---

<sup>2</sup> Cf. Dolby, M. C., "San Agustín y Kierkegaard: dos filósofos religiosos" en *Revista Agustiniiana*, Vol. 36, 111, (1995), 791-807. A este respecto, de enfrentamiento de los dos pensadores con los sistemas de su propia época, véase Castellani, L., *De Kirkegard a Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1973, pp. 127-133.

por todos lados la dilatación y la división, “pero la reduplicación<sup>3</sup> casi nunca se ve. Yo realmente no conozco ni un sólo escritor religioso (excepto San Agustín), que realmente se reduplique en su pensamiento.”<sup>4</sup> En este sentido, Carl Dallago, quien ha hecho tal vez la primera relación entre San Agustín y Kierkegaard, ha visto como máximo punto de encuentro precisamente la confluencia en ambos pensadores entre pensamiento y existencia. Una existencia llevada a cabo, por ello mismo, siempre ante Dios: “En paralelo con Agustín, salta a la vista que en Kierkegaard todo empuja hacia la existencia, que para él todo sólo tiene valor como vivido, y, a decir verdad, como vivido ante Dios, el más alto juez.”<sup>5</sup> En ese volverse a la existencia y pensarla ante

---

<sup>3</sup> La reduplicación es esencial en la dialéctica de la comunicación que construye Kierkegaard. En las notas preparatorias al discurso “La comunicación ética y ético-religiosa” de 1847, anota el programa de lo que sería el parágrafo cuatro de dicho discurso titulado “Sobre la ‘reduplicación’”. De modo programático a este parágrafo Kierkegaard escribe: “Ser lo que uno enseña. Lo existencial. ¿Tiene uno derecho a las ‘ganancias’ humanas?” Kierkegaard, S., *Die Tagebücher*, Ausgabe in fünf Bänden, Düsseldorf/Köln, Eugen Diederichs Verlag, 1962, Band II, VIII B 85, 19, p. 114. La reduplicación es esencial al salto cualitativo que se produce en la comunicación y que tienen que ver con la honestidad. Así, por ejemplo, usar lo estético con otro propósito serio, como lo sería lo religioso implica la reduplicación. Cf. Kierkegaard, S., *Mi punto de vista*, Madrid, Sarpe, 1985, pp. 49-72. Esto quiere decir que, para Kierkegaard, en San Agustín también se da esa reduplicación de la escritura referida a un propósito superior, y, sobre todo, referida a “ser lo que uno enseña.” En ese sentido, en ambos pensadores estaría presente la búsqueda de ser consecuente desde el punto de visto ético entre ser y pensar más que la pretensión de una identidad conceptual entre ser y pensar.

<sup>4</sup> Kierkegaard, S., *Die Tagebücher*, *op. cit.* Band III, IX A 121, p. 26.

<sup>5</sup> Dallago, C., “Augustinus, Pascal und Kierkegaard” en *Der Brenner*, Vol. 6, 9, (1921), p. 672. Por su parte, en una recepción cercana en el tiempo a la de Carl Dallago, Erich Przywara ha sugerido que Kierkegaard realiza una lectura extraviada de San Agustín. Según Przywara, San Agustín ya habría superado algunas de las problemáticas que en Kierkegaard no se resuelven por completo. Para Przywara el Dios de Kierkegaard es un Dios desconocido que causa desesperación, y que quedaría superado en el Dios que está por encima de todo tal y como lo comprende San Agustín. De igual modo, Przywara ve en el temor y temblor de Kierkegaard una excusa para quedarse en sí mismo, lo que estaría también superado en el casto temor, del que habla San Agustín, en el que se aúna también un casto amor, pues huir de Dios implica estar en Dios: “para escapar de Dios vete al Señor. Porque no hay lugar adonde huyas en donde no esté Dios” (*en. Ps. XXX, 2 s. 1, 8*). Y ello implica a su vez aceptar “la intimidad divina del temeroso amor y del amoroso temor” Przywara, E., *San Agustín: trayectoria de su genio, contextura de su espíritu*, Buenos Aires, Revista de Occidente, 1949, p. 57. Para una visión general del contexto y ambiente espiritual de la primera recepción de Kierkegaard en el siglo XX, cf. Svensson, M., *El pensamiento de Søren Kierkegaard. Polemizar, Aclarar, Edificar*, Barcelona, Editorial Clie, 2013, pp. 9-13.

Dios, resulta consecuente que los dos pensadores se orienten precisamente hacia el elemento que en el hombre resulta decisivo para la conversión: la libertad.

En ese sentido, más inspiradora y determinante para este trabajo, ha resultado la relación que entre ambos pensadores realiza Juan Carlos Alby. Según la lectura de Alby, los dos pensadores se relacionan desde sus respectivas nociones de libertad, poniendo el acento en la tensión que se presenta entre lo temporal y lo eterno, rescatando que, a pesar de la distancia temporal, en los dos pensadores es central el problema de la libertad “como nota antropológica para una existencia auténtica.”<sup>6</sup> Si bien Alby pone el acento en la relación que en ambos casos se presenta entre la libertad y el tiempo, su lectura de la relación ha detectado el punto central de confluencia, la libertad. En ese sentido, este trabajo quisiera profundizar en algunos aspectos que, desde el problema de la libertad, nos puedan llevar a pensar el sentido de la acción humana entendida en el conjunto de una existencia que se realiza ante Dios. Para ello se enfoca el problema de la libertad desde la responsabilidad como categoría fundamental para la verdadera vivencia del ser libre y por tanto de una existencia auténtica.

### **La libertad en San Agustín**

El pensamiento de San Agustín sobre el hombre se plantea desde la realidad del pecado. El hombre pecó y ello le ha dado una naturaleza

---

<sup>6</sup> Alby, J. C., “La libertad entre lo temporal y lo eterno: Agustín y Kierkegaard” en *Logos*, Vol. 103 (2007), p. 10.

particular que le separa de su creador. Así, la existencia es entendida como enmendadura de una falla. Pero a esta condición ha llegado el hombre libremente, aunque no pueda por sí mismo salir de tal estado. Esta es la primera paradoja a la que en el planteamiento de la libertad se enfrenta San Agustín; ¿cómo puede el hombre salir del pecado auxiliado por Dios, pero sin perder la libertad? En efecto, hacer que Dios intervenga en la historia para socorrer a su creatura, hace que la condición humana quede en una peligrosa pasividad, casi un determinismo ante el que el hombre no tendría ni libertad ni responsabilidad. Según San Agustín, “Él [Dios] dio a la naturaleza intelectual el libre albedrío, de suerte que, si abandonara voluntariamente a Dios, fuente de su felicidad, caería en seguida en la más perfecta miseria.”<sup>7</sup> Aquí se establecen dos cuestiones fundamentales para el problema de la libertad. Por un lado, vemos que el hombre es libre de elegir, al extremo de poder ponerse contra su Creador, pero al mismo se establecen las consecuencias de ese ponerse contra el Creador, que indica que el hombre es fundamentado y que su libertad es ajena ¿Se trata entonces de una libertad a medias? Para responder a esta pregunta, San Agustín plantea que antes de la caída, el hombre poseía no sólo el libre albedrío por el que quiere ser feliz (y no hay nadie que no quiera ser feliz) sino además el libre albedrío porque deseaba además el bien.

El pecado irrumpe y pone la discordia en el hombre quitándole el deseo del bien, pero dejándole el deseo de ser feliz. Por el deseo del bien,

---

<sup>7</sup> San Agustín, *La ciudad de Dios*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1958, XXII, p. 1626.

San Agustín entiende ante todo el orden (*ordo*). El deseo de la felicidad no es suficiente, requiere del orden que se perdió al perder el deseo del bien. Todo querer pone una meta, y en virtud de ella condiciona la voluntad. Pero si se pierde el deseo del bien, la meta, la felicidad, se extravía porque no se pone en el único bien deseable. Como lo señala en *De libero arbitrio*, el mal que se introduce con el pecado no tiene medida, número y orden (*modus, numerus et ordo*), los atributos de Dios, del bien. Por ello, puede decirse que el pecado introduce un desorden en la Creación; una discordia del hombre consigo mismo que le aleja del bien y le va llevando a la miseria, es decir, a metas sólo relativas. Este quedarse en metas relativas es lo que San Agustín señala como “perversión de la voluntad.”<sup>8</sup> Esta perversión se da en diversos grados que van desde la lascivia (el hombre que pone su meta sólo en los placeres del cuerpo), la curiosidad (el hombre que se dispersa en lo que pertenece a otros) hasta la soberbia (la voluntad convertida hacia sí misma, absolutizada).<sup>9</sup> Siguiendo alguna de estas vías el hombre “entra en otra vida, que, comparada con la vida superior más bien se habrá de llamar muerte que vida.”<sup>10</sup> Pero ¿Cómo puede la voluntad volverse contra ella misma? San Agustín enfatiza en que la posibilidad de elegir, el *libero arbitrio*, no es la libertad plena. Es una libertad relativa a la elección. Por ello mismo la voluntad, como órgano de la libertad, es un bien intermedio. Ello no implica que no le pertenezca al hombre, pues

---

<sup>8</sup> San Agustín, *De libero arbitrio*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1951, II, p. 373.

<sup>9</sup> *Ibidem*

<sup>10</sup> *Ibidem*

“nadie quiere una cosa sin quererla”<sup>11</sup>; al contrario, precisamente porque le pertenece involucra responsabilidad frente a ella. Es decir, que lo que falla es la voluntad y esas formas de perversión le hacen perder al hombre la libertad. La voluntad, como la razón, puede desdoblarse, puede volverse sobre ella misma. Es decir, no sólo puede decidir cómo usar otros bienes, sino que puede asimismo decidir cómo usar de ella misma.<sup>12</sup> En ese desdoblamiento la voluntad puede considerarse absoluta y no reconocer otro fin más allá de sí misma. Es la voluntad que se enajena en sus obras.

El hombre, dice San Agustín, eclipsa la luz de la verdad eterna cuando “hace asiento en las obras de la carne, como en su propia sombra.”<sup>13</sup> Y esa seducción de sus obras le reduce la capacidad de juzgar porque ya no puede considerar como mal lo que se ha convertido en su finalidad.<sup>14</sup> Pero en la medida en que en el hombre hay algo eterno que reclama su parte, porque es creatura de Dios, esa absolutización de lo relativo sólo puede ocasionar discordia (lo que Kierkegaard retomará como *desesperación*). Efectivamente, una libertad relativa, si se absolutiza, acaba por generar esclavitud. El hombre se traiciona a sí mismo cuando pretende darse el absoluto. Con ello además se enfatiza la responsabilidad que tiene el hombre frente a sus decisiones, pues el mal no tiene una raíz externa, como hemos visto, sino que se halla en la propia voluntad. Por ello vivir en el pecado, en el extravío es al mismo tiempo el castigo del pecador. Este castigo se da en San Agustín como

---

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid*, p. 395.

<sup>13</sup> *Ibid*, p. 383.

<sup>14</sup> *Ibidem*

ignorancia y debilidad: “...es muy justo que pierda el conocimiento de lo que es bueno aquel que a ciencia y a conciencia no obra bien, y que el que no quiso obrar bien cuando podía, pierda el poder cuando quiera.”<sup>15</sup> Por ello según San Agustín, cuando el apóstol Pablo afirma: “no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero”<sup>16</sup> o “querer el bien lo tengo a mi alcance, mas no el realizarlo”<sup>17</sup>, hace referencia a almas perdidas: “...estas expresiones son aplicables únicamente a hombres condenados a aquella muerte, la muerte del alma.”<sup>18</sup> Pero, a su vez, esta responsabilidad tiene un fondo positivo, el hecho de que se fundamenta en la libertad. Es decir, si el hombre no pudiese ser culpado de su mal, de su pecado, ello implicaría que no pueda perfeccionarse y sería, para recurrir a una imagen que usa San Agustín, como una piedra que inexorablemente cae. Esto es determinante porque, como vimos, el principio negativo del ser caído del hombre es tensión hacia la posibilidad de perfección, hacia la verdadera libertad.

Según San Agustín, una vez que se da el pecado, el hombre no puede por propia voluntad redimirse. El hombre puede llevar a cabo el mal y caer en su extremo, realizarlo en toda su realidad por propia voluntad, pero después del pecado no puede por sí mismo restablecer el orden (*ordo*), es decir, el deseo hacia el bien. Por ello interviene Dios en la historia, pero lo hace de modo indirecto, para no quitar libertad a su creatura. Cristo aparece en la historia como la

---

<sup>15</sup> *Ibid*, p. 485.

<sup>16</sup> *Epístola a los romanos*, 7, 19. *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1998.

<sup>17</sup> *Ibid*, 7, 18.

<sup>18</sup> *Ibidem*

mano que Dios tiende al hombre.<sup>19</sup> Cristo aparece cuando el mal se ha convertido en opuesto al bien, cuando la libertad se ha perdido por completo. Según San Agustín, como veíamos, la libertad se pierde cuando no se considera como un bien intermedio, sino que se absolutiza. Este es el nacimiento de la soberbia, el peor de los pecados porque persiste en mantenerse contra la voluntad de Dios. Al respecto afirma San Agustín:

*“¿Qué es la soberbia sino un apetito de celsitud perversa? La celsitud perversa consiste en abandonar el principio a que el ánimo debe estar unido y hacerse en cierta manera principio para sí y serlo. Esto sucede cuando el espíritu se agrada demasiado a sí mismo, y se agrada demasiado a sí mismo cuando declina del bien inmutable, que debe agradarle más que él a sí mismo. Este declinar es espontáneo, pues si la voluntad hubiera permanecido estable en el amor del bien superior e inmutable, que la iluminaba para ver y la encendía para amar, no se hubiera apartado de él para agradarse a sí misma y entenebrecerse y enfriarse por este apartamiento.”<sup>20</sup>*

La soberbia es el principio de oposición con el creador, la voluntad que se establece como principio y lo mide todo por su propio juicio. La soberbia consiste en que se quiere llegar a ser como Dios por vanagloria. Por lo tanto, el hombre no quiere ascender, sino hacer que Dios descienda al nivel de sus juicios humanos: “...lo que desean ser iguales a los ángeles por vanagloria, no quieren llegar a ser iguales que los

---

<sup>19</sup> Cf. *Ibid.* pp. 399-401.

<sup>20</sup> San Agustín, *La ciudad de Dios*, op. cit. XIV, p. 955.

ángeles, sino que los ángeles vengan a ser iguales a ellos.”<sup>21</sup> La soberbia es entonces ir contra la naturaleza. Es la avaricia de querer más de lo que se tiene. Cristo aparece como la humildad, y el amor; los opuestos a la soberbia y al odio con los que indica de nuevo al hombre el camino de la redención, de la orientación de la voluntad hacia el bien. Lo Otro que se manifiesta al hombre en la historia es el amor que quiere atraerle hacia su naturaleza, hacia la relación con el fundamento. El hombre pecador y miserable sólo puede superar su estado atraído progresivamente por el amor. Así va excluyendo en él aquello que aborrece; no es el odio a lo miserable sino el amor a lo más perfecto lo que le lleva a reconocer su límite y superar la ilusión de poder.<sup>22</sup> Cristo, por medio del amor, vendría a sacar al hombre del pecado, de ese “estado accidental de desorden vergonzoso.”<sup>23</sup> Por ello la verdadera liberación del hombre está en reconocer su estado intermedio —entre el ángel y la bestia— y usar del don de la libertad devolviéndola a quien se la dio y con ello haciéndose un hombre completo. Es decir, poniendo la confianza en Dios. Pues como lo ha señalado el converso Giovanni Papini en su *San Agustín*, una vez que el hombre se decide por la libertad, Dios acude en su ayuda para favorecer la libertad humana. Es en la confianza que se puede volverse hacia el bien y ante la que puede actuar, en lo que Papini llama la alternancia de “las oraciones con las obras.”<sup>24</sup> Esto es, no la pasividad del que no es libre, ni la temeridad del que se cree en la ilusión

---

<sup>21</sup> San Agustín, *De libero arbitrio*, op. cit. II, p. 449

<sup>22</sup> *Ibidem*

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 447.

<sup>24</sup> Papini, G., *San Agustín*, Buenos Aires, Ediciones Córdor, 1940, p. 201.

de libertad absoluta, sino la armonía del que reconoce la fortaleza en su debilidad, es decir, el que actúa en orden a un fin superior.

El paso decisivo del pecador consiste en reconocer su impotencia y el sentido intermedio de su voluntad. Ese intermedio lo expresa notablemente San Agustín en *Confesiones*: "...mi impiedad era lo que me había dividido de mí mismo; era aquello un pecado más incurable porque yo pensaba que no era un pecador, y una maldad execrable, el preferir que tú, Dios todo poderoso fueras en mí vencido para mi perjuicio, más bien que yo por ti para mi salvación."<sup>25</sup> El pecador está dividido, desordenado en su finalidad y por ello no puede por sí mismo darse la redención. Puede deponer su voluntad y hallará con ello su encuentro con el fundamento y su verdadera naturaleza, no tan alta como la ilusión de la soberbia ni tan baja como la esclavitud del pecado; una naturaleza tensada y vinculada a su creador a tal punto que, como señala Karl Jaspers, "...su realización en el mundo es la referencia a Dios."<sup>26</sup> No es el dueño y el amo del mundo sino un ser finito que debe reconocerse en su realidad frente a la impotencia infinita a la que se debe. Un ser tensado hacia lo alto y no encorvado sobre la sombra que proyecta.

### **La libertad en Søren Kierkegaard**

En una entrada de Diario de 1851, Kierkegaard escribe en consonancia con lo que hemos visto desde San Agustín:

---

<sup>25</sup> San Agustín, *Confesiones*, Buenos Aires, Colihue, 2006, V, p. 110.

<sup>26</sup> Jaspers, K., *Los grandes maestros espirituales de Oriente y Occidente*, Madrid, Tecnos, 2012, p. 211.

*“Tanto San Agustín como muchos modernos han demostrado que es ilusión el concebir a ese libre arbitrio en abstracto liberum arbitrium; como si un hombre en todo momento de su vida se hallara siempre provisto de esa posibilidad abstracta, de manera que en el fondo no se movería jamás del puesto; como si la libertad no fuese al mismo tiempo un estado histórico.*

*Me parece que esto puede aclararse de una manera muy sencilla. Pensad en una balanza de precisión: luego de haber sido usada aunque sólo sea durante una semana, ya tiene historia. El propietario está ahora al corriente de este hecho histórico: que la balanza tiende a inclinarse hacia uno u otro lado; una historia que prosigue según el uso que de ella se haga.*

*También la voluntad tiene una historia, historia ininterrumpida, que puede hacer que un hombre pierda al final hasta la facultad de poder elegir. Aquí no acaba la historia. Porque como dice muy justamente San Agustín, ese estado es el castigo del pecado, y también es pecado.”<sup>27</sup>*

Vemos que la libertad en Kierkegaard aparece entonces como centro de una reflexión filosófica que tendrá como preocupación fundamental la relación que tienen el hombre con su propia libertad, entendiendo al hombre como síntesis de elementos heterogéneos y, por tanto, al mismo tiempo, a la libertad y a sí mismo como don que, sin embargo, él hombre mismo debe llevar a realización. Por ello se habla de una historia de sí mismo de la que cada uno es responsable. Y por ello, como

---

<sup>27</sup> Kierkegaard, S., *Diario íntimo*, Buenos Aires, Santiago Rueda Editor, 1955, p. 338.

se advierte fuertemente en esos pasaje, existe la posibilidad de que, con la misma libertad, el hombre se pierda a sí mismo. En la medida que Kierkegaard niega la posibilidad de lo que podríamos llamar una relación positiva con el fundamento, con Dios, es decir, una relación esclarecida, su pensamiento se adentra en fenómenos negativos precisamente como formas de relación con el fundamento. Así, se enfoca ante todo en analizar problemas como la angustia y la desesperación con miras a rastrear, no sólo aquello constitutivo del hombre, sino de qué manera el hombre podría llegar, por medio de dichas categorías, a ser sí mismo o también a extraviarse. Para Kierkegaard, llegar a ser sí mismo será la tarea fundamental de cada hombre y por ello no puede dejar de lado la responsabilidad de verse cara a cara con la angustia y la desesperación en tanto elementos constitutivos. En la posibilidad de angustiarse y la desesperación se cifra sin embargo el mayor rasgo positivo que pueda tener el ser humano, la libertad. Que el hombre pueda desesperar y pueda angustiarse indica en primer lugar que es libre, que tiene ante sí la posibilidad. Esto viene a revelar que el hombre no está sujeto a un destino ni a la mera necesidad; indica que puede actuar y que es responsable de su acción. La cuestión fundamental será entonces qué hacer ante esa posibilidad, pues la posibilidad misma, en tanto dialéctica, tiene al mismo tiempo el poder de extraviar y quitar la libertad. Por eso precisamente se genera angustia. En Kierkegaard la angustia no tiene objeto, es posibilidad pura.<sup>28</sup> Por tanto, la angustia es ambigüedad que impulsa a la reflexión.

---

<sup>28</sup> Es de este modo que Heidegger retomará posteriormente el problema de la angustia como algo

En la angustia, como se ve también en la desesperación, se revela que el hombre es un yo, es decir, una síntesis. En la angustia el hombre está relacionado consigo mismo, pero al mismo tiempo está separado de sí mismo en tanto le pone en relación con la posibilidad.<sup>29</sup>

Esta relación viene a mostrar que el hombre, en tanto síntesis, está compuesto de elementos desiguales, por lo que podría apartarse de sí mismo. En esta relación con la Nada, que es lo que causa angustia, el hombre es libre, tiene la posibilidad. Está ante el vértigo de la libertad. En tanto el hombre es una síntesis de cuerpo y alma sustentada por el espíritu, como se dice en *La enfermedad mortal*,<sup>30</sup> en la ignorancia de la inocencia el espíritu está soñando. Y es esa Nada que está ante el espíritu en reposo lo que genera angustia. Esa Nada es la realidad del espíritu que ve constantemente la inocencia. Por ello la angustia, en tanto vértigo de la libertad, genera ambigüedad. La inocencia misma es ambigua porque está ante la posibilidad; “éste es el profundo misterio de la inocencia: que es al mismo tiempo angustia.”<sup>31</sup> El tal estado, el hombre es tentado por nada, por la posibilidad. El hombre es así tensado por el espíritu que es lo hostil y al mismo tiempo lo amigo. Lo hostil porque merodea y perturba la existencia ideal de alma y cuerpo, pero lo amigo justamente porque quiere constituir la relación. Pues, en tanto ideal, dicha relación no tiene ninguna realidad. Para decirlo de modo directo,

---

indeterminado. A diferencia del miedo que tiene objetos definidos, la angustia es pura posibilidad en tanto ella implica estar ante la nada, cf. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, p.p. 204-211; Heidegger, M., *¿Qué es metafísica?* Madrid, Alianza Editorial, 2009, pp. 25-27.

<sup>29</sup> Grøn, A., “El concepto de la angustia en la obra de Kierkegaard” en *Thémata. Revista de Filosofía*, 15, (1995), 15-30.

<sup>30</sup> Kierkegaard, S., *La enfermedad mortal*, Madrid, Sarpe, 1984, p. 35.

<sup>31</sup> Kierkegaard, S., *El concepto de la angustia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, p. 59.

el espíritu es en la síntesis la introducción del sí mismo en la relación aún no constituida (por la falta de espíritu) y por ello ideal entre alma y cuerpo.<sup>32</sup> Pero, tal como lo expone Kierkegaard, de esta angustia por Nada se da un salto cualitativo y ahora la angustia tendrá una realidad, la del pecado. El pecado es el salto cualitativo que no puede explicarse y que introduce la realidad de la angustia, o, mejor dicho, que le da una realidad a la angustia. Ante el pecado la angustia ya no se relaciona con la posibilidad sino con esa realidad, la del pecado. El salto cualitativo del pecado introduce entonces una teleología en la libertad al delimitar y darle realidad a la angustia. Ello está marcado por el hecho de que el hombre es tentado por la posibilidad, es decir que en la realidad del pecado es responsable. Para Kierkegaard todos somos Adán, todos cometemos el primer pecado y esa es la responsabilidad “que le cae al individuo a plomo sobre la cabeza.”<sup>33</sup> En esa responsabilidad el individuo se juega su libertad, o más exacto, lo que hará de su libertad. La realidad del pecado no se deja abstraer porque ello implicaría huir a la responsabilidad de concretar una y otra vez una acción en el mundo.

Para Kierkegaard, el hombre es libre constitutivamente, pero también tiene que llegar a serlo. Es libre por la distancia de Dios, del creador. Pero tiene que devenir sí mismo, no nace como sí mismo. Para Kierkegaard, como para San Agustín, la libertad no es el mero libre albedrío, sino que en la medida que el hombre debe tomar parte activa en su camino, es responsable de su sí mismo ante Dios, la libertad verdadera debe corresponder por tanto a una finalidad. En tanto síntesis

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 61-62.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 56.

de lo temporal y lo eterno, la finalidad del hombre no puede estar más que en llegar a ser sí mismo en la plena realización de esa síntesis. Y tal realización no puede darse sin la libertad. La libertad es ontológica y por ello el hombre no puede dársela, tiene que vivirla y concretarla. Según Kierkegaard, Dios ha hecho al hombre libre y esta es la mayor paradoja para el pensamiento; “que Dios haya puesto frente a sí un ser libre, es la cruz que la filosofía no puede cargar sino a la que ha quedado clavada.”<sup>34</sup> Para Kierkegaard la gracia y el poder absoluto de Dios se da en el hecho de que ha podido hacer a una creatura libre y no sólo condenada a la ciega necesidad.<sup>35</sup> En ese exceso se cifra la distancia cualitativa que vence y pone límite a cualquier pensamiento. En Kierkegaard, como lo luego lo retomará Karl Jaspers, la imposibilidad de tener una relación positiva con Dios determina nuestra libertad.

En esa medida, el hecho de que Dios no sea un objeto del mundo y un objeto del conocimiento, ni sea un discurso, que sea el Dios desconocido, indica que quiere la libertad del hombre. La cercanía de Dios condenaría al hombre a ser sólo una marioneta de su voluntad.<sup>36</sup> La libertad es la distancia para la acción del hombre que, sin embargo, y precisamente por ello, no puede olvidar que su existencia misma es tarea. No puede olvidarse el hombre que es síntesis de libertad y de necesidad, síntesis de alma y cuerpo sostenida por el espíritu. El hombre no puede darse la libertad, tan sólo, y ya es mucho, puede vivirla. Ser

---

<sup>34</sup> Kierkegaard, S., *Die Tagebücher*, op.cit. Band I, II A 752, p. 105.

<sup>35</sup> Torralba, F., *Poética de la libertad: lectura de Kierkegaard*, Madrid, Caparros Editores, 1998, pp. 125-127.

<sup>36</sup> Jaspers, K., *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 39.

libre implica tener un centro de gravedad, una vida interior que se determina, paradójicamente, por el hecho de reconocer la impotencia de la voluntad frente al poder que le fundamenta. Es decir, la libertad es lo que abre al hombre hacia constituyente absoluto, hacia la infinitud, pues “detenerse en el extremo de la mera finitud, implica la erradicación del yo.”<sup>37</sup> La verdadera libertad se basa en una decisión interior, es decir, más que en la capacidad de elegir, en la certeza de conducirse hacia un fin superior. Por ello afirma Kierkegaard: “esto es tan cierto y tan vivido, que Agustín dijo sobre la verdadera libertad (distinguiendo de la libertad de elección): la fuerte sensación de libertad que tiene el hombre, cuando él con firme convicción trae a la representación aquélla necesidad interior en su acto, excluye la idea de otra posibilidad. Entonces el ‘martirio’ de la libertad de elección llega a su fin.”<sup>38</sup> En otro pasaje del *Diario* Kierkegaard expone así esa tensión: “la cosa tremenda que le ha sido dada al hombre es la elección, la libertad. Si la quieres salvar y conservar sólo hay un modo; en ese mismo momento sin reservas en plena devoción devolver la libertad a Dios. Si no obstante te tienta el aspecto de aquello que te ha sido dado, si caes en la tentación y miras con deseo egoísta a la libertad de elección, perderás la libertad.”<sup>39</sup>

Por ello, cuando el hombre olvida que es una síntesis, se esclaviza de su propia voluntad. La voluntad libre, como lo había expuesto San Agustín, es la que obedece al creador, la que coincide con la voluntad de Dios. La más alta libertad es la que se vincula a la trascendencia. Por

---

<sup>37</sup> Alby, J. C., *op. cit.* p. 31.

<sup>38</sup> Kierkegaard, citado por Dietz, W., “Selbstverhältnis und Gottesverhältnis bei Augustin und Kierkegaard” en *Kierkegaardiana*, 17, (1994), p. 116.

<sup>39</sup> Kierkegaard, S., *Die Tagebücher*, *op. cit.*, Band IV, X<sup>2</sup> A 428, p. 103.

ello, como profundamente lo señala Jaspers, “cuando soy realmente yo mismo, estoy cierto de que no lo soy por obra de mí mismo.”<sup>40</sup> Dios es cierto y cobra realidad sólo en la acción como cifra absoluta de libertad. Pero en tanto que el hombre tiene la posibilidad de elección puede elegir mal, es decir, la vía de la negación de su propia libertad y por esa misma posibilidad persistir en tal encierro.

Con ello surge entonces el problema de la voluntad y su papel para la determinación de la libertad. En efecto, y como lo señala Hannah Arendt, la voluntad es el órgano espiritual de la libertad.<sup>41</sup> (Cf. Arendt, 2002: 343). Es la voluntad lo que encamina y da una teleología a la libertad creando una historia de ésta en el individuo. Según Kierkegaard, una vez hecha una elección las demás estarán condicionadas en gran medida por esa primera elección; “también la voluntad tiene historia, historia ininterrumpida, que puede hacer que un hombre pierda al final hasta la facultad de poder elegir.”<sup>42</sup> Para Kierkegaard, hay dos voluntades implicadas en el fenómeno de la libertad, una voluntad fuerte y una voluntad débil. Siguiendo el esquema esbozado acerca de la libertad, la voluntad débil implica la apertura a la verdadera libertad, porque en ella el hombre ha puesto una finalidad a su libertad que va más allá del mero poder elegir. En el caso de la voluntad fuerte es el yo el que se afirma como absoluto en la voluntad del “yo quiero” que acaba en la pérdida de sí mismo. La voluntad fuerte se queda atrapada en el poder elegir y rechaza la libertad que abre hacia el fundamento. Hay una voluntad

---

<sup>40</sup> Jaspers, K., *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, op. cit. p. 37.

<sup>41</sup> Arendt, H., *La vida del espíritu*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 343.

<sup>42</sup> Kierkegaard, S., *Diario íntimo*, op. cit. p. 338.

fuerte cuando no se quiere el Bien, lo único, lo que no se puede relativizar, es decir, la libertad misma. Y esta voluntad acaba en desesperación que aparece como límite ante quien así se rebela.<sup>43</sup> Reconocer la trascendencia es reconocerse a sí mismo y negarla es negarse a sí mismo como síntesis y poner el fundamento en un vacío. Pero en la medida en que la libertad es constitutiva en el hombre y su espíritu tiende hacia ella, la voluntad fuerte siempre entrará en contradicción consigo misma. Por ello surge la desesperación como rasgo indicativo. Por lo tanto, quien se empeña en la voluntad fuerte, permanece en “la voluntad de la esclavitud,”<sup>44</sup> es to es, en la soberbia.

Es esto lo que Kierkegaard expone como la angustia ante el bien, es decir, como el mantenerse en el encierro, en la soberbia que no se abre ni a la trascendencia ni a los otros. En efecto, la soberbia, que como vimos en San Agustín es el pecado más grave porque busca contender con Dios, es también en Kierkegaard la muestra más grave de la pérdida de libertad y extravío del sí mismo. Por ello lo denomina como lo demoniaco. Según Kierkegaard, la relación con la realidad del pecado se da de dos formas posibles; como angustia ante el mal o como angustia ante el bien. Es decir, la angustia por la posibilidad de recaer en el pecado y la angustia por la posibilidad de salvación, ante el bien. Pero ¿cómo entender que el bien pueda generar angustia? ¿Cómo puede ser el bien la tentación? Para explicar ello Kierkegaard toma la categoría de lo demoniaco como forma de extravío del yo ante la posibilidad que

---

<sup>43</sup> Kierkegaard, S., *La pureza de corazón es querer una sola cosa*, Buenos Aires, La Aurora, 1979, pp. 70-72.

<sup>44</sup> Kierkegaard, S., *El concepto de la angustia*, op. cit. p. 168.

engendra la angustia precisamente como poder angustiarse. Para Kierkegaard, el hombre puede perder su libertad y por la posibilidad de elegir darse una, o más exactamente, cree que él puede dársela. Pero, por ser una síntesis, tal libertad sólo se da de forma ilusoria en la obstinación de la voluntad. Ser libre es precisamente deponer la voluntad al reconocer un fundamento y con tal comprensión encaminarse en la acción que hace concreta la libertad. Pero en la obstinación de la voluntad se da un encierro en el yo que impide el reconocimiento del fundamento. Así, el mundo se reduce al sí mismo que se cierra a toda comunicación, a todo encuentro con los otros. Por tanto, la voluntad fuerte que muestra el demoniaco le esclaviza poco a poco en la imposibilidad de elección, pues le estrecha el mundo al límite de su yo aún no comprendido plenamente, mientras que la libertad es lo amplio, lo dilatado. La voluntad del demoniaco se convierte en su destino que por ello mismo le encierra y le condena a la necesidad, negando la naturaleza heterogénea de la síntesis. En la voluntad fuerte, el yo, por no haberse constituido plenamente como tal en la apertura hacia su fundamento, se absolutiza y empalidece la realidad acusándola de ser insuficiente, imperfecta. Es ahí donde surge el encierro, la reserva.

En tal estado, el individuo o bien no tiene conciencia de las categorías éticas, de lo general, o bien tiene conciencia de éstas, pero cifra su existencia en mantenerse por fuera de ellas. En el esquema que traza Kierkegaard de lo demoniaco, es fundamental la relación negativa que se establece con lo general, con el mundo ético, pues no en otra instancia se desarrolla la libertad. Ahí se ligan libertad y bien como

teleología propia de la libertad que, en este contexto, no significa otra cosa que llegar a ser sí mismo. Pero el demoniaco niega tal teleología en la medida que mantiene una relación negativa con su propia libertad y por ende con la realidad. En efecto, “lo demoniaco es una relación *forzosa* con el bien.”<sup>45</sup> En esa relación forzosa el demoniaco se mantiene en la reserva y en la angustia de entrar en relación con el bien, pues en lo demoniaco, señala Kierkegaard, “el bien significa, naturalmente, la reintegración de la libertad.”<sup>46</sup> La interioridad del demoniaco, del soberbio, es ilusoria por su negación del fundamento. Como en San Agustín, para Kierkegaard, la soberbia es hundirse todavía más en el pecado y ella misma se convierte en castigo, pues es la desesperación del que no logra estar de acuerdo consigo mismo y permanece lejos de la unidad que supone la obediencia, es decir, reconocerse, no vencedor sobre Dios, sino vencido por Él.

### **Algunas anotaciones finales**

Como hemos visto, el hombre está solo con su acción ante Dios. Libre, no por un mandato de su voluntad fuerte, sino porque actúa en la obediencia, en el saberse ligado a un poder infinito. Ello implica la responsabilidad de ser sí mismo, de ser, en términos de Kierkegaard, el Singular. En la tendencia hacia lo eterno que implica la libertad, hay en los dos pensadores una deposición de la voluntad fuerte para fundar la verdadera libertad en Dios: “la libertad que se afirma delante de Dios es el nuevo modo de la fe, es la subjetividad que crea el yo a partir del

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>46</sup> *Ibidem*

abandono en el Absoluto.”<sup>47</sup> El pecado de la soberbia, como lo vimos en San Agustín, engendra a su vez el castigo de no poder distinguir, el extravío de quien se pierde perdiendo el don de la libertad. una idea que Kierkegaard plantea como lo demoniaco, es decir, como incapacidad para elegir en el estancamiento del yo: “...esa idea [presente en san Agustín] de un extravío como reacción a la dispersión, tampoco es completamente extraña a Kierkegaard, desesperación y alienación (en el sentido de *La enfermedad mortal*), son el resultado de una deficiente interioridad.”<sup>48</sup> La paradoja de la deposición de la voluntad como verdadera fundación del yo, nos deja entonces ante las puertas de la responsabilidad en tanto apertura hacia el auténtico fundamento. Y es sólo en esa apertura donde se da el nacimiento del hombre. Un nacimiento que no puede entonces sino entenderse como cuidado, como responsabilidad. Y esa responsabilidad implica salir de sí, del encierro de la inacción, precisamente para constituirse como individuo. La individualidad plena se manifiesta entonces en la voluntad y el camino que da a la acción en la libertad. El hombre no puede entonces responder a la responsabilidad de ser sí mismo sin ser consciente de su libertad. Y sólo llega a serlo cuando actúa, cuando su voluntad encamina su libertad hacia un fin. El hombre es con su acción irrupción de la libertad en el mundo, fundación del tiempo, del devenir, del latido de la creación que se expande en y por esa acción libre. En tanto responsable de sí, el hombre no es entonces el ser para la muerte sino, como lo

---

<sup>47</sup> Alby, J. C., *op. cit.*, p. 32.

<sup>48</sup> Dietz, W., *op. cit.*, p. 117.

señala Hannah Arendt, el naciente; no es el mortal sino el natal.<sup>49</sup> Porque si bien hay un sentido en su muerte, lo hay con mayor peso en su existencia, en el desarrollo de sí mismo como verdad que se revela y se despliega en la acción; “la verdad sólo existe para el individuo cuando él mismo la produce actuando.”<sup>50</sup> Pero es al mismo tiempo una verdad que está, como la existencia, para todos. No es la verdad egoísta de la soberbia, por ello mismo una verdad falsa, sino eterna con la que cada hombre puede y debe relacionarse. “Lo que a ti te inspira, no espero que vuelva de ti para inspirármelo a mí; porque nada de la verdad se convierte nunca en cosa propia de alguno o de varios, sino que simultáneamente es toda común a todos.”<sup>51</sup> Hay un dinamismo de la verdad en tanto relación personal con la existencia que no es concebible sino se da en la conversión individual. En ese sentido, en San Agustín, como en Kierkegaard, la verdadera libertad es acción y la acción es conocimiento de Dios: “Dios no es un concepto por conocer sino una realidad viviente que gozar; lo verdadero no es algo que se aprende simplemente, sino un bien del que quiere apropiarse, una parte de su substancia cotidiana; el cristianismo no es una colección de doctrinas, sino una vida que es preciso vivir integralmente. Él [San Agustín] ha referido los problemas más trascendentales al propio yo, ha interiorizado la teología, ha fundado el pensamiento puro en la fragua

---

<sup>49</sup> Cf. Arendt, H., op. cit., p. 342. También esto puede rastrearse en *La condición Humana*, donde Hannah Arendt enfatiza en el hecho de la pluralidad como base de la creación y en la particularidad de cada hombre basándose en *Génesis* 1, 27, en el que se dice sobre la creación del hombre que Dios “macho y hembra los creó”, a diferencia de *Génesis* 2, 7 donde se dice “Dios modeló al hombre con polvo del suelo”, es decir, donde se hablaría de una creación singular. Arendt, H., *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2009, p. 22.

<sup>50</sup> Kierkegaard, S., *El concepto de la angustia*, op. cit., p. 163.

<sup>51</sup> San Agustín, *De libero arbitrio*, op. cit., II, p. 373.

de corazón, ha volado en el firmamento de la ideología, pero con alas de fuego.”<sup>52</sup>

Hay en estos planteamientos explícita una filosofía de la existencia que pone el acento en la individualidad, no de modo egoísta, sino ontológico. Se trata de una filosofía en la que los dos pensadores potencian el valor del individuo recordándole con ello a su vez la responsabilidad de ser libre. Por ello, anota San Agustín, a diferencia de los animales que Dios los creó, no de manera individual, sino muchos a la vez, “al hombre, llamado por creación natural a ser el medio entre los ángeles y las bestias, lo creó uno y solo.”<sup>53</sup> (*ciu.* XII, 837). Con cada nacimiento se inaugura la posibilidad de la libertad. Por lo tanto, como lo veíamos antes, para Kierkegaard, todos somos Adán porque con cada hombre se pone en movimiento la existencia. Así, libertad y nacimiento se ligan porque nacer es fundar el tiempo y es en éste donde se da la libertad en tanto acción. En ese sentido, el hombre *conoce* a Dios o es cierto de su existencia sólo en la acción. Es cierto de Dios, no por la certeza racional, sino porque Dios deviene en sus acciones un Dios vivo que, como a Abraham, dice a cada uno permanentemente; “anda en mi presencia y sé perfecto.”<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> Papini, G., *op. cit.*, p. 203.

<sup>53</sup> San Agustín, *La ciudad de Dios*, *op. cit.*, XII, p. 837.

<sup>54</sup> *Génesis*, 17, 1.

## Bibliografía

- Alby, J. C., “La libertad entre lo temporal y lo eterno: Agustín y Kierkegaard” en *Logos*, 103, (2007), 9-34.
- Arendt, H., *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2009.
- Arendt, H., *La vida del espíritu*, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1998.
- Castellani, L., *De Kirkegard a Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1973.
- Dallago, C., “Augustinus, Pascal und Kierkegaard” en *Der Brenner*, Vol. 6, 9, (1921), 641-734.
- Dietz, W., “Selbstverhältnis und Gottesverhältnis bei Augustin und Kierkegaard” en *Kierkegaardiana*, 17, (1994), 109-129.
- Dolby, M. C., “San Agustín y Kierkegaard: dos filósofos religiosos” en *Revista Agustiniana*, Vol. 36, 111, (1995), 791-807.
- Grøn, A., “El concepto de la angustia en la obra de Kierkegaard” en *Thémata. Revista de Filosofía*, 15, (1995), 15-30.
- Heidegger, M., *¿Qué es metafísica?* Madrid, Alianza Editorial, 2009.
- Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Jaspers, K., *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1962.
- Jaspers, K., *Los grandes maestros espirituales de Oriente y Occidente*, Madrid, Tecnos, 2012.
- Kierkegaard, S., *Diario íntimo*, Buenos Aires, Santiago Rueda Editor, 1955.

- Kierkegaard, S., *Die Tagebücher*, Ausgabe in fünf Bänden, Düsseldorf/Köln, Eugen Diederichs Verlag, 1962.
- Kierkegaard, S., *El concepto de la angustia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979.
- Kierkegaard, S., *La enfermedad mortal*, Madrid, Sarpe, 1984.
- Kierkegaard, S., *La pureza de corazón es querer una sola cosa*, Buenos Aires, La Aurora, 1979.
- Kierkegaard, S., *Mi punto de vista*, Madrid, Sarpe, 1985.
- Papini, G., *San Agustín*, Buenos Aires, Ediciones Córdor, 1940.
- Pzrywara, E., *San Agustín: trayectoria de su genio, contextura de su espíritu*, Buenos Aires, Revista de Occidente, 1949.
- San Agustín, *Confesiones*, Buenos Aires, Colihue, 2006.
- San Agustín, *De libero arbitrio*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1951.
- san Agustín, *Enarraciones sobre los Salmos*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1964.
- San Agustín, *La ciudad de Dios*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1958.
- Svensson, M., *El pensamiento de Søren Kierkegaard. Polemizar, Aclarar, Edificar*, Barcelona, Editorial Clie, 2013.
- Torralla, F., *Poética de la libertad: lectura de Kierkegaard*. Madrid, Caparros Editores, 1998.

# Entre memória e ornamenta: o *Beatus de Facundus* como tesouro real

Fabiana Pedroni<sup>1</sup>  
USP  
fabianapedroni@yahoo.com.br

## Resumo

O presente artigo propõe o entrecruzamento dos conceitos de *memoria* e *ornamenta* a partir da contextualização histórica e materialidade do manuscrito conhecido como *Beatus de Facundus*, sobretudo no uso de ouro, e do status do códice no reinado de Fernando I. Como parte de um tesouro real, este manuscrito assumia outros papéis além das funções teológica e litúrgica comuns a um *Commentarium in Apocalypsin*. Enquanto tesouro real, a materialidade do manuscrito conjuga-se aos valores teológicos e políticos para o desenvolvimento e perpetuação da memória espiritual de um lugar ou pessoa. Assim, o *Beatus de Facundus* converte-se em símbolo de celebração do comprometimento de Fernando I, de origem navarra, com o reino de Leão.

## Palavras-chave

*Beatus de Facundus*; Ornamentação; Memória.

## Abstract

This article proposes the interweaving of the concepts of *memoria* and *ornamenta* from the historical context and materiality of the manuscript known as *Beatus of Facundus*, especially in the use of gold, and the status of the codex in the reign of Ferdinand I. As part of a real treasure, this manuscript assumed other roles, besides the common theological

---

<sup>1</sup> Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo.

and liturgical functions to a *Commentarium in Apocalypsin*. While real treasure, the materiality of the manuscript conjugated to theological and political values to the development and perpetuation of spiritual memory of a place or person. Therefore, the *Beatus* of Facundus becomes symbol of celebration of commitment Ferdinand I of Navarre origin, with the Kingdom of León.

### **Keywords**

*Beatus* of Facundus; Ornamentation; Memory.

## O *Beatus* de Liébana e a cópia do *Beatus* de Facundus

Ao longo da Idade Média, o livro é tido como um objeto de grande valor, tanto material quanto simbólico-religioso. Não se pode esquecer de que o cristianismo é uma religião do Livro. As Escrituras narram a criação da humanidade, seu destino e carregam as palavras sagradas. Os livros também participam como elemento central em acontecimentos milagrosos e no quotidiano dos rituais religiosos. Instauro-se no imaginário medieval uma relação mágica e ritual com o livro, também potencializada pela dificuldade de sua produção nos *scriptoria*, termo que significa “que serve para escrever”, ou seja, os locais onde eram confeccionados os manuscritos, em geral, até o século XIII, no interior de mosteiros.

A preocupação dos homens do medievo em conservar a herança cultural escrita levou à elaboração de manuscritos por vezes de grandes dimensões e de grande custo. Ao lado daqueles feitos para o uso diário, para estudo, para a liturgia, ou para outras funções laicas, havia aqueles feitos quase como monumentos, mais para serem apreciados que lidos. Estes, em geral, possuíam maior número de imagens que os que poderíamos chamar de “mais próximos à prática”, o que encarecia sua produção.

Esse é o caso do manuscrito conhecido como *Beatus* de Facundus, procedente de Santo Isidoro de Leão, executado em 1047 pelo copista Facundus para os reis de Leão e Castela, Fernando I e Sancha. Conservado na Biblioteca Nacional da Espanha,<sup>2</sup> o *Beatus* de Facundus

---

<sup>2</sup> Beato de Liébana, *In Apocalipsin*, Códice de Fernando I y Doña Sancha, Ms. Vitr. 14-2.

possui entre seus 316 fólhos, um conjunto de 98 miniaturas, muitas das quais chegam a ocupar uma página inteira, e sete delas ocupam duas páginas. O variado número de imagens, marcadas por grande intensidade e variação cromática e pelo uso de materiais caros, como o ouro, intensifica o valor simbólico do objeto e o distancia de um uso diário, não comemorativo. É, sobretudo, devido a suas características materiais que torna esse manuscrito uma rica fonte para o estudo que aqui propomos: a análise das relações entre a ornamentação e o papel do livro como objeto de memória. Através da contextualização histórica e da descrição formal do manuscrito serão administrados os conceitos de *memoria* e *ornamenta* numa abordagem que sublinhará a variedade de funções da ornamentação. Desse modo, a análise do manuscrito constitui uma contribuição para a teoria mais recente do ornamento.

Vale ressaltar que o *Beatus* de Facundus é uma das trinta e quatro cópias de um manuscrito do final do século VIII, o *In Apocalypsin B. Joannis Apostoli Comentaria*. O protótipo foi compilado por Beato, monge do Mosteiro de São Martinho de Turieno (atual Mosteiro de Santo Toríbio de Liébana), na comarca de Liébana, Cantábria.<sup>3</sup> Dentre as trinta e quatro cópias datadas entre o final do século IX ao século XIII, cuja existência pode se comprovar, apenas vinte e três encontram-se atualmente conservadas e as restantes, incluindo o protótipo, perdidas

---

<sup>3</sup> É corrente a variação do termo *Beatus* para Beato ou Beatos. A fim de não criar conflitos pela proximidade, aqui utilizaremos a palavra Beato para nos referirmos ao abade do monastério de San Martín de Turieno, compilador do protótipo. Já o termo *Beatus* é utilizado em alusão aos manuscritos de sua obra, e particularmente ao manuscrito aqui estudado, o *Beatus* de Facundus, também conhecido como *Beatus* de Fernando I e Sancha, sendo o plural de *Beatus*, *Beati*.

(Escolar, 1996:102).<sup>4</sup> Essa estatística foi realizada pela Europalia, um grande festival internacional de arte que apresenta, a cada dois anos, um conjunto importante do patrimônio cultural, em colaboração com a Bibliothèque Royale Albert Ier.<sup>5</sup> Esse empreendimento deu origem a exposição "Los Beatos" cujo catálogo contou com a participação de cinco grandes referências: Luís Vázquez de Parga, Manuel Díaz y Díaz (na sua qualidade de filólogo latino), John Williams (para o estudo da imagética do *Comentário*), Anscari Mundó (atentando nas questões paleográficas) e Manuel Sánchez Mariana, diretor da Secção de Manuscritos da Universidade de Madrid.

Como um Comentário ao Apocalipse, os *Beati* possuem essencialmente o livro do Apocalipse, seguido de comentários de Santos Padres para a interpretação da Sagrada Escritura. Na compilação, Beato faz citações da exegese bíblica de autores como Santo Isidoro de Sevilha, São Jerônimo, Ambrósio, Santo Agostinho, Gregório de Elbira e Gregório Magno, bem como utiliza outros Comentários ao Apocalipse, principalmente os de Ticônio, Apríngio e Victorino. Apenas algumas palavras são de Beato, o restante consiste em justaposição de textos bíblicos e de autores que emprega como fonte. Assim, seu trabalho

---

<sup>4</sup> Há interessantes correntes de crítica textual voltadas a teoria filológica que discutem sobre a relação das cópias com o original quando este se encontra perdido. Se é possível, e mesmo desejável, fazer uma reconstrução compositiva do texto original ao analisar 'erros comuns' e variações nas cópias. Apesar de controverso em alguns pontos, os estudos do beneditino dom Henri Quentin, nos anos 1920, dá forma a uma teoria dos arquétipos, "forme du texte la plus voisine de l'original à laquelle on puisse arriver par la voie des manuscrits conservés". Também discute o abandono dos juízos qualitativos em comparação entre original idealizado e cópia: "Je ne connais ni erreurs, ni fautes communes, ni bonnes, ni mauvaises leçons, mais seulement des formes diverses du texte" (Quentin, 1926:37). Cf. dentre outros, Lluch, M., "Sobre el concepto de manuscrito original en la teoría filológica". Pandora: Revue d'Études Hispaniques, nº3 (2003), p. 45-54. Disponível em: <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=512195>>. Acesso em: 15 ago 2014.

<sup>5</sup> Disponível em: <<http://www.europalia.eu/>>. Acesso em: 13 ago 2014.

consiste, sobretudo, em criar relações entre as passagens e entre os comentários, intercalando textos e variando cláusulas. Portanto, mais que um autor de um Comentário ao Apocalipse, Beato é um compilador, que coleta e une passagens de outras obras e autores no sentido de compor uma *summa* exegética do livro do Apocalipse.<sup>6</sup>

O estudo das fontes utilizadas por Beato é feito a partir da análise das cópias posteriores, visto que o protótipo encontra-se perdido. As cópias guardam importantes diferenças entre si: variações literárias e pictóricas. Portanto, as cópias não se originam diretamente do protótipo do século VIII e, apesar de se tratarem, basicamente, da mesma obra, cada *Beatus* possui o seu próprio conjunto de textos e de imagens, estas por vezes com algumas similaridades iconográficas e estilísticas.

Diante das consideráveis diferenças textuais entre as cópias, afirma-se que nem toda a compilação do *Commentarium in Apocalypsin* é atribuída a Beato. A ele é atribuída a compilação e ordenação dos elementos essenciais da obra: o prefácio geral, dois prólogos, *Interpretatio* (espécie de resumo prévio da obra) e *Commentarium in Apocalypsin* (texto do Apocalipse e comentários).<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Em seu Comentário, Beato reúne em uma só obra um compêndio com passagens significativas de outros autores sobre o livro do Apocalipse. A obra é de grande valor também para se ter acesso a textos perdidos de outros exegetas cristãos anteriores. O *Beatus* é uma importante fonte de reconstrução do texto de Ticônio, pois Beato não fez uso apenas do conteúdo exegético, mas também, provavelmente, da própria estrutura do Comentário de Ticônio, também dividido em 12 livros.

<sup>7</sup> Sobre o texto do Beato cf., entre outros, o texto de Álvarez Campos, S. (1979). “Fuentes literarias de Beato de Liébana”. *Actas del Simposio para el estudio de los códices del Comentario al Apocalipsis de Beato de Liébana*. Madrid: Joyas bibliográficas, v. 1, pp. 119-162. Cf. Sánchez Mariana, M., “La tradición de los Beatos y el ‘Beato de Fernando I y Sancha’” en Williams, J. et al. *Beato de Fernando I y Sancha*, Barcelona, M. Moleiro, 2006, pp.34-35.



Pertencente à segunda família, o *Beatus* de Facundus possui uma série de características que o distingue das cópias de outra família: o tratado *De adfinitatibus et gradibus* (Afinidades e graus de parentesco) e o *Hieronymi in Daniele* (Comentário a Daniel por São Jerônimo).

O tratado *De adfinitatibus et gradibus* (ff. 264v-266v no *Beatus* de Facundus) é uma adaptação de um capítulo das *Etimologias* (Livro IX, capítulo 5) de Santo Isidoro que se ocupa dos grupos humanos, dos diferentes povos e de suas línguas. Define-se, neste breve tratado, um quadro de parentescos e uma árvore de consanguinidade. Não se sabe ao certo quais foram as motivações para a inclusão do tratado ao corpus do *Beatus*.

Já os Comentários a Daniel por São Jerônimo (ff. 267-316 no *Beatus* de Facundus) foram incluídos provavelmente devido às alusões de Beato ao texto de Daniel em diversos momentos nos comentários. De caráter profético e com referências ao Anticristo, o *Hieronymi in Daniele* não está presente, no entanto, nos seguintes códices: Madrid (A<sup>1</sup>), Escorial (E), Burgo de Osma (O), Salamanca (Pp), Berlim (B), Roma (C) e Paris (Ar e N). (Sánchez Mariana, 2006:37).

As diferenciações entre as cópias alcançam variação não apenas no conteúdo literário, como também no conjunto de imagens presentes nos *Beati*. A principal mudança localiza-se após o século X, com a criação do arquétipo da família II, uma transformação nas ilustrações iniciadas (cronologicamente) no *Beatus* de Magio (Pierpont Morgan Library, Nova York, ms. m 644 - M), já que não se pode comprovar que outro anterior apresentasse tal mudança. Acrescentaram-se algumas imagens, como os

evangelistas embaixo de arcos, as tábuas genealógicas, a Arca de Noé, o Mapa-múndi, a Palmeira dos justos, e as ilustrações baseadas nos comentários ao livro de Daniel.<sup>8</sup>

Quando presentes, as tábuas genealógicas encontram-se no início do *Beatus*, lugar que também ocupavam, nas bíblias peninsulares, as grandes genealogias que iam desde Adão e Eva até a Virgem e Jesus. Nos *Beati*, as tábuas ocupam vários fólhos, com figuras, esquemas e informações genealógicas de numerosos personagens bíblicos, sob estruturas circulares e arcos (similares às tábuas de cânones). É difícil afirmar que nem todas as cópias possuam as tábuas genealógicas, uma vez que muitos dos *Beati* encontram-se mutilados, com fólhos faltando e, em alguns casos, houve até mesmo um câmbio de fólhos de um manuscrito a outro. Esse é o caso dos cinco primeiros fólhos do *Beatus* de Facundus, pertencentes ao *Beatus* de Valcavado. Abaixo, duas imagens presentes no *Beatus* de Facundus. A primeira é o fólho 2, de origem do *Beatus* de Valcavado (esquerda), e a outra, com uma representação de Abraão e sacrifício de Isaque, seria o fólho correspondente a mesma tábua genealógica do *Beatus* de Facundus.

---

<sup>8</sup> No *Beatus* de Facundus essas imagens localizam-se nos seguintes fólhos: evangelistas (ff. 7v-10), tábuas genealógicas (ff. 10v-17), arca de Noé (f. 109), mapa-múndi (63v-64), palmeira dos justos (f. 160) e as imagens do livro de Daniel localizam-se entre os fólhos 267 e 316.

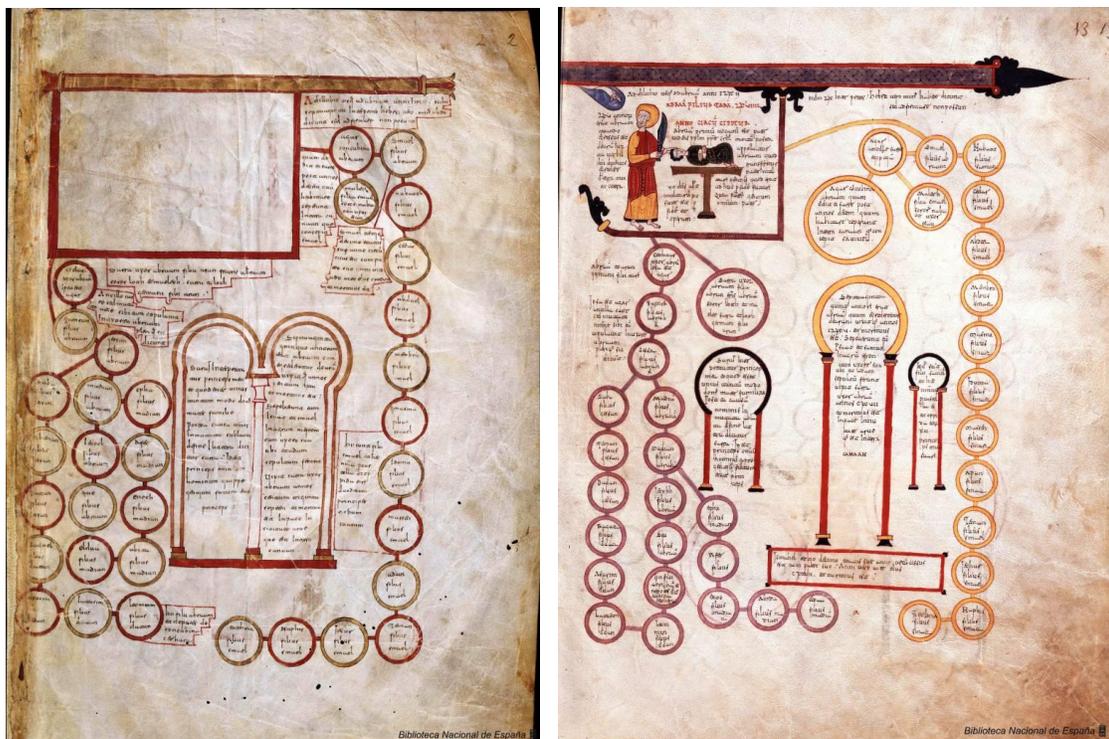


Figura 2. *Beatus* de Facundus. F. 2 e f. 13. Tábuas Genealógicas.

Fonte: [www.bne.es](http://www.bne.es)

Apesar de difícil constatação, John Williams (1994:179-180) propõe que as seguintes cópias possam tábuas genealógicas: *Beatus* de Girona (G), Tábara (T), Facundus (J), Cardeña (Pc), Rylands (R), Las Huelgas (H), Morgan (M), Saint Sever (S), Urgell (U), Turin (Tu). Dessas cópias, a de Girona, Facundus, Rylands, Saint Sever e Turin possuem todas as 14 imagens que compõem as tábuas genealógicas.

Portanto, muito embora alguns destes elementos textuais e pictóricos não se repitam em todos os *Beati*, podem ser considerados como parte integrante e recorrente que fundamentam a tradição dos *Beati*. Aqui destacamos que o que parece mais diferenciar o *Beatus* de Facundus de outras cópias, inclusive dos códices da família II, é a sua origem de

encargo real, ao contrário dos outros *Beati*, de origem monástica. John Williams,<sup>9</sup> em seu estudo sobre os usos destes códices, aponta que o patronato e a história destes manuscritos são essencialmente conventuais, baseando-se principalmente nas palavras de Beato no prefácio em que dedica a obra à edificação dos estudos dos irmãos.<sup>10</sup>

O *Beatus* de Facundus poderia ter servido a Fernando I como um objeto de devoção privada de uma maneira menos formal. Para Williams (1994:113), “A leitura pessoal do Comentário com o objetivo de iluminação espiritual seria uma prática especialmente apropriada, de fato tradicional, para a vida contemplativa” (tradução própria).<sup>11</sup> Não obstante, a encomenda real poderia ter sido destinada a comunidade religiosa que Fernando I servia. Na Idade Média eram frequentes a encomenda e doação de livros e outros objetos suntuosos a fundações reais, doações estas que adquiriam o prestígio do ‘presentear’. Segundo Sánchez Mariana,<sup>12</sup> a existência desta prática o faz pensar que o *Beatus*

---

<sup>9</sup> Cf. Williams, J., *The illustrated Beatus: a corpus of the illustrations of the Commentary on the Apocalypse*, London, Harvey Miller, vol.1, 1994, pp.103-142.

<sup>10</sup> “[...] Haec ergo sancte pater Etheri te petente ob aedificationem studii fratrum tibi dicavi, ut quo consorte perfruar religionis, coheredem faciam et mei laboris”, texto traduzido ao castelhano por Alberto Del Campo e González Echegaray (2004:33) como “[...] Todo esto, pues, santo padre Eterio, a petición tuya, para la edificación del celo de los hermanos, te lo he dedicado a ti, de manera que haré también coheredero de mi trabajo a aquel de cuya compañía gozo como religioso”. Apesar de traduzirem *studii fratrum* como “celo de los hermanos” (zelo dos irmãos), sugerem em nota a possível tradução por “la instrucción de los frailes” (a instrução dos frades). John Williams (1994:19) também é mais direto quanto ao papel de leitura exegética do *Beatus* na vida espiritual do monasticismo, traduzindo para “for the edification of the brothers in their studies” (“para a edificação dos irmãos em seus estudos”).

<sup>11</sup> “Personal reading of the Commentary with the goal of spiritual enlightenment would be a practice specially suitable, indeed traditional, for the contemplative life”. A leitura do *Beatus* pode muito bem ter se concentrado na época da Páscoa até Pentecostes, como previa o Cãnone XVII do IV Concílio de Toledo, 633, a leitura do livro do Apocalipse durante este período, mesmo antes da aprovação oficial do rito romano no final do século XI.

<sup>12</sup> Sánchez Mariana, M., “La tradición de los Beatos y el ‘Beato de Fernando I y Sancha’ en Williams, J. et al. *Beato de Fernando I y Sancha*, Barcelona, M. Moleiro, 2006, p. 47.

de Facundus, mais que a uma biblioteca régia, estava destinado a ser entregue em doação a um monastério. Em documento de 1063, intitulado "*Instrumenta. Ad insigne Sancti Isidori. Monasterium Legionense pertinentia*", constam várias doações do monarca, principalmente à Colegiada de Santo Isidoro de Leão. Apesar de não ter existido um programa muito ambicioso na arquitetura, excetuando a referida Colegiata, Fernando I destacou-se em significativas doações de objetos luxuosos, que viriam a formar o Tesouro Real de Leão. Também empreendeu esforços para tornar a cidade de Leão em um dos maiores centros de mecenato artístico por onde passariam os peregrinos a caminho do santuário de Santiago de Compostela. Não apenas a cidade, mas as obras que nela se ostentavam, transformava-se num símbolo de autoridade.<sup>13</sup>

Sendo, portanto, uma encomenda real, este *Beatus* possui, diante do alto valor econômico empregado, um tratamento ornamental diferenciado, não apenas em quantidade e qualidade de execução da ornamentação, mas em diversidade de materiais, como o uso de ouro e da cor púrpura.<sup>14</sup> Assim, tornava-se mais que um livro litúrgico, "prático": um objeto de prestígio, de memória; "[...] sem dúvida, seria

---

<sup>13</sup> Dentre as doações que compõem o Tesouro Real de Leão, encontra-se, por exemplo, o Crucifixo de Fernando I e Sancha, a Arca das bem-aventuranças e a Arca das relíquias de Santo Isidoro, bem como a encomenda de alguns manuscritos: um *Diurnal*, o *Liber Canticorum et Horarum*, uma cópia das *Etimologias* e o *Beatus* de Facundus.

<sup>14</sup> Jean-Claude Bonne (1996) propõe o uso do termo ornamental e ornamentalidade para sublinhar o caráter funcional da ornamentação, em contraposição aos termos ornamento e ornamentação, que se referem mais especificamente ao caráter formal. Aqui não adentramos nessa diferenciação, contudo, não podemos ignorá-las. Cf., dentre outros, PEDRONI, Fabiana. Sobre a ornamentalidade medieval: estudo do fólio 112v do *Beatus* de Facundus. *História e Cultura*, v. 2, p. 380-393, 2013. Disponível em: <<http://seer.franca.unesp.br/index.php/historiaecultura/article/view/1113>>. Acesso em: 11 set 2014. ISSN: 2238-6270

uma obra de prestígio que se relacionava com o desejo de proporcionar uma imagem leonesa a seus súditos e a sua igreja”.<sup>15</sup> É a partir do investimento econômico na obra e do conseqüente tratamento ornamental que encontramos no *Beatus* de Facundus um objeto comemorativo e de memória.

### **Memoria e ornamenta nas imagens do Beatus de Facundus**

Como parte de um tesouro real, o *Beatus* de Facundus assumia outros papéis além das funções teológica e litúrgica comuns a um *Commentarium in Apocalypsin*.<sup>16</sup> De acordo com o historiador francês Palazzo,<sup>17</sup> depois das relíquias, os livros são os objetos de tesouro mais representativos da *memoria*. "Ao lado de todos esses livros destinados ao culto, 'utilitários', presentes em um monastério, ou, mais geralmente em uma igreja, os livros (especialmente litúrgicos) do tesouro fazem figura de 'reliquias' no sentido de que eles não têm uma função 'prática', mas essencialmente 'memorial'" (tradução nossa).<sup>18</sup> Ou seja, a função de memória destes objetos luxuosos se sobressai a suas funções litúrgicas, sendo que a materialidade destes objetos conjugar-se-ia com os valores

---

<sup>15</sup> Yarza Luaces, J., "La ilustración del 'Beato de Fernando I y Sancha'" en Williams, J. et al. *Beato de Fernando I y Sancha*, Barcelona, M. Moleiro, 2006, p. 77. Tradução própria.

<sup>16</sup> Além do Cãnone XVII do IV Concílio de Toledo, 633, outros cânones conciliares da época visigoda, que ainda estavam em plena vigência na Alta Idade Média, também incluíam a leitura do Apocalipse na liturgia hispânica.

<sup>17</sup> Palazzo, É. "Le livre dans les trésors du Moyen Âge. Contribution à l'histoire de la Memoria médiévale": *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 52e année, N. 1 (1997), p. 116.

<sup>18</sup> "A côté de tous ces livres destinés au culte, 'utilitaires', présents dans un monastère, ou plus généralement dans une église, les livres (surtout liturgiques) du trésor font figure de 'reliques' au sens où ils ont pas une fonction 'pratique' mais essentiellement 'memoriale'".

teológicos e políticos no desenvolvimento e perpetuação da memória espiritual de um lugar ou de uma pessoa.

Assim notamos esses intrincamentos entre a ornamentação e a memória no *Beatus* de Facundus. Em 1047, o escriba Facundus nos deixou valiosas informações no último fólio do manuscrito que então finalizava por encomenda dos reis de Leão e Castela. No colofão, f.316, Facundus registrou a data, 1047, os comitentes, Fernando I e Sancha, e seu nome como copista,<sup>19</sup> mas não há nenhum dado sobre quem teria iluminado o manuscrito.<sup>20</sup>

As imagens aparecem dispostas entre as *storiae* (trechos do livro do Apocalipse ou de Daniel) e a *explanatio* (o comentário que explica e acompanha os trechos das *storiae*), ora ocupando meia página, ora

---

<sup>19</sup> Explicit explanatio Danie\lis prophete: Deo gratias | Facundus scripsit | Memoria eius sit semper | Sub era bis quadragies et V | post millesima | Regnante d[omi]no n[o]s[tr]o et gl[ori]oso | principe d[o]m[in]o Fredenando prolis | d[o]m[in]i Sanctioni. et coniunge sua | gloriosa d[o]m[in]a Sanctia regina | prolis Adefonsi principis. anno | regni sui fuit scriptum hoc liber" (Sánchez Mariana, 2006:49). A importância deste último fólio, assim como da cópia como um todo, é evidenciada por dois acréscimos posteriores na obra. Em 15 de setembro de 1879, Dom Francisco Assencio y Mejorada somou uma cópia fac-similar do colofão ao final do códice e acrescentou: "Esta subscripción es copiada de la que tiene este códice al fin en el pergamino pegado à la tabla ultima. Se ha trasladado aquí por estar ya algo carcomida del tiempo, e importar mucho su conservación por ser el Códice más antiguo que hay en esta Real biblioteca. Copio la al vivo como se ve."

<sup>20</sup> Yarza Luaces (2006, p. 81) sustenta a ideia de que as ilustrações foram trabalhadas por dois miniaturistas diferentes, e que nenhum deles era Facundus. Seu argumento inclui os muitos erros contidos nas legendas que acompanham as imagens. Como a transcrição de *hic* por *ic* (f. 141v) e outros erros que o fazem duvidar se o miniaturista sabia escrever ou ler, ao menos perfeitamente. Além disso, Yarza Luaces observa a execução plástica de cada miniaturista, que é visivelmente diferenciada. O primeiro miniaturista ocupa os ff. 6-17, executa a imagem com maior número de detalhes, desenha os personagens com traços firmes na silhueta e nos pontos essenciais de cada miniatura. O segundo, que ocupa o restante do códice, retoma o sistema representativo do primeiro, mas o simplifica. Um exemplo claro de diferenciação está nos riscos do rosto dos personagens e nos cabelos: o primeiro miniaturista desenha inicialmente as linhas do rosto com o preto e depois emprega o vermelho, e os cabelos adornam as cabeças de duas ou três maneiras diferentes. Já o segundo miniaturista utiliza linhas puramente negras no rosto e os cabelos são simples, apenas com um traço. Yarza Luaces (2006:79) ainda supõe que Facundus teria citado apenas seu nome e não dos miniaturistas porque até a data de 1047, provavelmente, os miniaturistas ainda não teriam começado seu trabalho. Mas isso, certamente, é difícil de comprovar.

página inteira e mesmo duas páginas. Das 98 imagens do *Beatus* de Facundus, a maioria refere-se a trechos do Apocalipse e do livro de Daniel, à exceção de quatro referentes aos comentários,<sup>21</sup> dezessete às tábuas genealógicas e outras tábuas<sup>22</sup> e nove imagens iniciais sem relação direta com o texto da obra.<sup>23</sup> Em geral, as miniaturas apresentam inscrições, isto é, palavras e frases a princípio funcionando como legendas; acompanham elementos da imagem e descrevem ações, contribuindo com a narrativa e identificação dos elementos, sejam estes personagens ou outras figuras importantes para o entendimento da imagem.

Não se pode negar que o propósito dos códices seja servido tanto pelo texto quanto pelas imagens. Para Williams,

*Em sua literalidade, as ilustrações do Apocalipse, e aquelas de Daniel, são recapitulações dos textos bíblicos. Elas podem servir como 'rubricas pictóricas', um prestativo guia para uma Storia particular, se não a sua interpretação; elas até podem, podemos imaginar, tomar o lugar da própria passagem para um espectador informado.<sup>24</sup>*

---

<sup>21</sup> Ff. 63v, 109, 160 e 197.

<sup>22</sup> Ff. 10v-17, 201, 201, 264v.

<sup>23</sup> Estas imagens tratam, sequencialmente, de: Representação do Alfa e Ômega (f.6), O Cordeiro e a Cruz (f.6v), Labirinto com dedicatória dos reis (f.7), e representações dos quatro evangelista (f.7v-10).

<sup>24</sup> "In their literalness the Apocalypse illustration, and those for Daniel, are pictorial recapitulations of the biblical texts. They might serve as 'pictorial rubrics', a helpful guide to a particular Storia, if not its interpretation; they might even, we may imagine, take the place of the passage itself for an informed viewer". Williams, J., *The illustrated Beatus: a corpus of the illustrations of the Commentary on the Apocalypse*, London, Harvey Miller, vol.1, 1994, p. 20. Tradução própria.

Portanto, a cada fragmento do texto do Apocalipse (*storia*) segue duas explicações: uma imagética e outra textual (*explanatio*). As imagens não se reduzem a uma representação das passagens bíblicas, não são ilustrações do texto, no sentido mais estrito e literal. Como 'rubricas pictóricas', aproximam-se de uma interpretação que mais que representar, presentificam as visões de São João, o invisível no visível.

Trata-se, portanto, de interpretação textual em imagem, de narrativa pictórica dentro de seu próprio domínio, com suas especificidades. Assim como a imagem participa no ritmo da leitura, aquilo que Mary Carruthers<sup>25</sup> chama de painéis indicadores: elementos que norteiam a leitura, marcam início, final de textos, e passagens importantes, a que o leitor deve estar mais atento. Podemos mesmo pensar em uma orientação rápida ao conteúdo do códice e, de modo ambivalente, um aprofundamento que exige reflexão e maior tempo dispensado ao entendimento de sua linguagem (*meditatio*). Assim, a relação entre texto e imagem não se dá em caráter de subordinação, como é comum se pensar ao dizer que as imagens "ilustram" o texto. Mesmo que deste ela se derive, ou, de modo mais brando, a ela se refira, a imagem guarda aspectos próprios de sua linguagem, que não são norteados direta e exclusivamente pela carga textual. A relação entre os dois domínios é dialógica e não de dependência. Tal observação é de extrema importância ao pensarmos nas imagens não presas a uma ideia única de

---

<sup>25</sup> Cf. Carruthers, M. *The Medieval Craft of Memory*, United States, University of Pennsylvania, 2002, p. 153.

representação, mas próximas ao caráter de objeto, munida de usos e funcionalidades.

Por esse motivo, Jérôme Baschet se refere às imagens medievais como “imagens-objeto”, a fim de frisar, por um lado, a materialidade das imagens, e, por outro, seus usos e funções, notadamente de caráter litúrgico e devocional, aderentes ao objeto. Considera, ainda, que o status de tal objeto pode ser determinado a partir do valor econômico e simbólico dos materiais empregados e de suas propriedades estéticas.<sup>26</sup>

*[...] Propomos a noção de imagem-objeto a fim de sublinhar que a imagem é inseparável da materialidade de seu suporte, mas também de sua existência como objeto, agiu e continua agindo, em lugares e situações específicas, e implicada na dinâmica das relações sociais e das relações com o mundo sobrenatural.*<sup>27</sup>

Em sua dimensão de objeto, o valor material dos *Beati* se sobressai enquanto códice de luxo, valor que implica não apenas em riqueza material (valor financeiro dispensado na encomenda), mas em sua importância simbólica. Os materiais empregados na composição das

---

<sup>26</sup> Para maiores informações sobre as imagens medievais e a *imago*, ver o artigo de BONNE, Jean Claude (1991). “À la recherche des images médiévales”. *Annales Histoire, Sciences Sociales*, 46e Année, No. 2, pp. 353-373.

<sup>27</sup> “[...] on propose la notion d’image-objet, afin de souligner que l’image est inséparable de la matérialité de son support, mais aussi de son existence comme objet, agi et agissant, dans des lieux et des situations spécifiques, et impliqué dans la dynamique des rapports sociaux et des relations avec le monde surnaturel”. Baschet, J. *L’iconographie médiévale*. Paris. Gallimard, 2008, pp. 33-34. T tradução própria.

imagens legitimam seu uso e pertinência ritual, como o ouro e a luz que dissipa, e a própria origem da palavra iluminura: *illuminare*, colocar luz. Na Idade Média, sobretudo durante o período carolíngio, o livro se reveste de objeto de luxo e prestígio. Exerce outras dimensões que vão além da prática da leitura religiosa, torna-se uma autoridade com dimensões simbólicas e políticas.<sup>28</sup>

Nesse sentido observa-se que nas imagens do *Beatus* de Facundus, sobretudo aquelas que não possuem relação direta com o texto, as imagens iniciais do manuscrito, há um tratamento ornamental em maior grau que nas outras imagens e o uso de material não encontrado em outros códices, o ouro. Assim, em maior grau, também, quando comparada as outras cópias. Trata-se da encomenda de um manuscrito que deveria estar à altura do status dos comitentes.

A fim de discutirmos as relações entre a materialidade das imagens do *Beatus* de Facundus e suas funções simbólicas e de memória no reinado de Fernando I, analisaremos duas miniaturas: Letra Alfa e Ômega (f.6) e o acróstico (f.7).

A primeira imagem, que também é o fólio inicial do manuscrito, fólio 6, baseia-se no texto do Apocalipse 1, 8: “Eu sou o Alfa e o Ômega, diz o

---

<sup>28</sup> Desse modo, cabe dizer que cada cópia do *Beatus* poderá exercer funções diferentes em cada contexto de produção e em seu percurso até a atualidade. Com a ideia de “imagem-objeto”, entende-se que a imagem medieval encontra seu lugar no rito, no gesto, na *imaginatio* (sonho, visão, imagem mental). Embora tal afirmação possa assumir tons de “definição total”, este não é o caso. Não nos interessa cristalizar a imagem e torná-la inerte em uma só extensa definição-atuação. A imagem, e o objeto, vivem no tempo de um ritual, na oração do fiel. Modificam-se com a passagem do tempo, não apenas materialmente, em seu desgaste, mas em sua função e poder. Cf. Pedroni, F.-Hipólito, R., “El lugar sagrado de la imagen medieval: imagen-objeto e site specificity” en *XIV Jornadas Internacionales de Estudios Medievales y XXIV Curso de Actualización en Historia Medieval*. Buenos Aires: Argentina. Disponível em: <<http://notamanuscrita.com/2014/09/08/o-lugar-sagrado-da-imagem-medieval-imagem-objeto-e-site-specificity/>>. Acesso em: 11 set 2014.

Senhor Deus, ‘Aquele-que-é, Aquele-que-era e Aquele-que-vem’, o Todo-poderoso”.



Figura 3. *Beatus* de Fernando I e Sancha. F 6: letra Alfa

Fonte: [www.bne.es](http://www.bne.es)

As letras alfa e ômega, primeira e última letra do alfabeto grego, são comumente associadas nas imagens medievais a Cristo (e indiretamente

a Deus, pelo caráter divino de Cristo) o que na arte astur-leonesa alcançou um alto grau de importância, aparecendo em obras religiosas e profanas.<sup>29</sup> Tem-se no f. 6 uma dupla alusão a Cristo, pela presença das letras gregas (Alfa e Ômega) e por sua própria presença dentro do Alfa, associações que reforçam seu caráter divino.<sup>30</sup>

A miniatura do Alfa não se apresenta em todas as cópias, mas a semelhança entre algumas pode indicar uma proximidade quanto ao códice de origem, como entre o *Beatus* de Facundus e o *Beatus* de Girona, de 976 (Museu da Catedral, Ms.7). Algumas similaridades destacam-se entre as duas representações do Alfa, como a monumentalidade.

---

<sup>29</sup> Yarza Luaces, J., “La ilustración del ‘Beato de Fernando I y Sancha’ en Williams, J. et al. *Beato de Fernando I y Sancha*, Barcelona, M. Moleiro, 2006, p. 92.

<sup>30</sup> A relação entre Deus e as letras gregas mostra-se também em outros textos bíblicos como: Apocalipse capítulo 1, versículo 17 (Ap.1, 17): “Ao vê-lo, caí como morto a seus pés. Ele, porém, colocou a mão direita sobre mim assegurando: ‘Não temas! Eu sou o Primeiro e o Último (...)’”; Ap. 2, 8: “Ao Anjo da Igreja em Esmirna, escreve: Assim diz o Primeiro e o Último, aquele que esteve morto mas voltou à vida”; Ap. 21, 6: “Disse-me ainda: ‘Elas se realizaram! Eu sou o Alfa e o Ômega, o Princípio e o Fim; e a quem tem sede eu darei gratuitamente da fonte de água viva (...)’”. Ap. 22, 13: “Eu sou o Alfa e o Ômega, o Primeiro e o Último, o Princípio e o Fim”. Assim como dois trechos do livro de Isaias (Is. 41, 4 e Is. 44, 6).



Figura 4. *Beatus* de Girona. F.19: letra Alfa.

Fonte: [www.moleiro.com](http://www.moleiro.com)

Contudo, algumas peculiaridades justificam-se pelos diferentes investimentos econômicos: a riqueza expressa pelo uso do ouro, a complexidade da realização dos entrelaços é claramente mais explorado no *Beatus* de Facundus, elementos estes que contribuem funcionalmente para o embelezamento estético da imagem e projetam a função primeira da ornamentação segundo Jean-Claude Bonne:<sup>31</sup> a

---

<sup>31</sup> Bonne, J., “De l’ornement à l’ornementalité: La mosaïque absidiale de San Clement de Rome” en *Actes du Colloque International: Le rôle de l’ornement dans la peinture murale du Moyen Âge*. Saint-Lizier, 1-4 juin 1995, Poitiers, Université de Poitiers, 1997, p.103.

celebração. Esta função relaciona-se com o poder da ornamentação de marcar plástica, cromática e esteticamente um objeto, fazendo uso das propriedades materiais e sensíveis como possibilidade de conferir honra e beleza. A função de celebração é preferivelmente percebida quando a ornamentação é expressa por um caráter formal, ou seja, quando exclui a ideia direta de signo, como é o caso dos entrelaços ou de outras composições com motivos mais ou menos geométricos.

A dimensão estética do ornamental destaca-se antes de qualquer possibilidade deste vir a assumir outras funções. Possivelmente é esta característica que fez a ornamentação, muitas vezes, ser confundida apenas com o decorativo. Este se constitui como uma de suas possibilidades funcionais, que diz respeito a um caráter de preenchimento de uma superfície com motivos ornamentais que a embelezam. Na origem latina *decor*, está o ato de embelezar, mas *decor* não se aplica apenas neste sentido, unido à concepção de *decus*, confere valor e honra ao objeto. Na fórmula de Isidoro de Sevilha, retomada por Bonne, “*Decus ad animum refertur, decor ad corporis speciem*”.<sup>32</sup> *Decor* é a beleza externa conferida a um objeto, relaciona-se à forma do corpo, e o *decus* constitui-se como o caráter de honra atribuído ao *decor*.

Encontramos assim, no *Beatus* de Facundus, além de entrelaços e composições geométricas, ornamentos formais, outro elemento ornamental que trabalha em consonância com o status do códice e do casal real: a cor púrpura. Na imagem do f.6, a cor púrpura compõe o

---

<sup>32</sup> Bonne, J., “De l’ornemental dans l’art médiéval (VIIè - XIIè siècle): Le modele insulaire” en Schmitt, J; Baschet, J. (coord.), *L’image: Fonctions et usages des images dans l’Occident médiéval*, Paris, Le Léopard d’Or, 1996, p. 218.

fundo da imagem, mas é utilizada de modo comedido em outras imagens. Uma cor que se apresenta carregada de intencionalidade simbólica, relacionada ao seu caráter imperial. Segundo a tradição romana, “a cor púrpura era um privilégio ferozmente defendido por aqueles que gozavam de certa proeminência social. [...] Mas essa também era a cor preferida do imperador, o último grito naquele meado de século, e Nero achou por bem impor regras bastante rígidas que controlassem seu uso”.<sup>33</sup> Assim, a cor púrpura associou-se ao simbolismo do imperador celeste ou terrestre. Tal valor advinha da dificuldade e do encarecimento de sua feitura. Os imperadores otonianos recuperaram essa tradição e o rei de Leão, Fernando I, também, provavelmente por seu intermédio.

A associação entre a cor púrpura e os comitentes denota a intencionalidade de conferir ao códice um caráter imperial, de impor-se enquanto obra de maior valor que outros manuscritos, e enquanto comitentes, como superiores aos outros reis da península. Ela aparece na imagem inicial não só do *Beatus*, como elemento inaugural do caráter imperial, como aparece também no *Diurnal*, outra encomenda do casal real. A cor aparece no primeiro fólio de modo adjacente à representação dos reis no fólio 3.<sup>34</sup> Nessa mesma obra também é utilizada no início dos

---

<sup>33</sup> Butterworth, A.-Laurence, R. *Pompeia, A cidade viva*, Rio de Janeiro, Record, 2007, p. 260.

<sup>34</sup> É interessante notar que neste manuscrito há uma possível representação dos reis, no fólio 3, ladeando um personagem laico. Hipólito Escolar (Escolar, H. (Ed.), *Los manuscritos: historia ilustrada del libro español*, Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 1996, p. 310) afirma que tradicionalmente esta miniatura é associada a uma dedicatória, em que se identifica entre o casal real a representação do miniaturista, Fructuoso, que apresenta o livro e o entrega aos comitentes. Escolar ainda fala da hipótese de Yarza Luaces- em que o casal real estaria acompanhado do rei Davi, representação comum à arte carolíngia tardia e à arte otoniana. Mostrar-se-ia, assim, a glória do rei e seu caráter de eleito por Deus por seu paralelismo com o rei Davi. No entanto, pensamos que a

salmos (fólio 7v) e, sobretudo, no colofão, quando se atribui a encomenda à rainha Sanha, e realização a Pedro e Frutuoso (fólio 208v).



Figura 5. Diurnal de Fernando I e Sancha. F. 1: letra Alfa.

Fonte: Williams (2006)

A cor púrpura não possui significado quando pensada em desconexão com um contexto, ou seja, a significação dos elementos em uma imagem se dá na sua utilização. Quando a cor púrpura é inserida no contexto da

---

ausência de coroa no personagem ao centro exclui a ideia de que seja representação do rei Davi. De todo modo, não há dúvidas quanto à representação do casal real.

miniatura do Alfa ela passa a ser ornamental, tem seu peso estético destinado a uma significação simbólica, de representação do caráter imperial. Desse modo, o sentido pode permanecer potencial em um elemento de ornamentação, não constituindo signo, símbolo ou outra funcionalidade. O ornamental só passa a trabalhar numa imagem quando sua potência é atualizada no processo de inserção num determinado contexto.

Assim, a funcionalidade do elemento ornamental justifica-se dentro de uma tradição ao ser combinado com outros elementos, por meio de composições significativas e ao exprimir as necessidades de emblematizar e de celebrar uma ordem identificável numa determinada sociedade. No caso da cor púrpura, ela trabalha identificando um status, fornecendo significações à imagem, ao manuscrito, ao comitente e à identidade do reinado de Fernando I. Seu uso constante nas encomendas reais torna a cor púrpura um instrumento que demonstra fecundidade da tradição simbólica e evoca a memória dos reis.

No f. 7 a relação entre o uso da ornamentação como elemento de alteração do status do objeto e a ideia de conservação e celebração da memória dos comitentes é também vista de modo mais claro que em outras imagens do manuscrito.

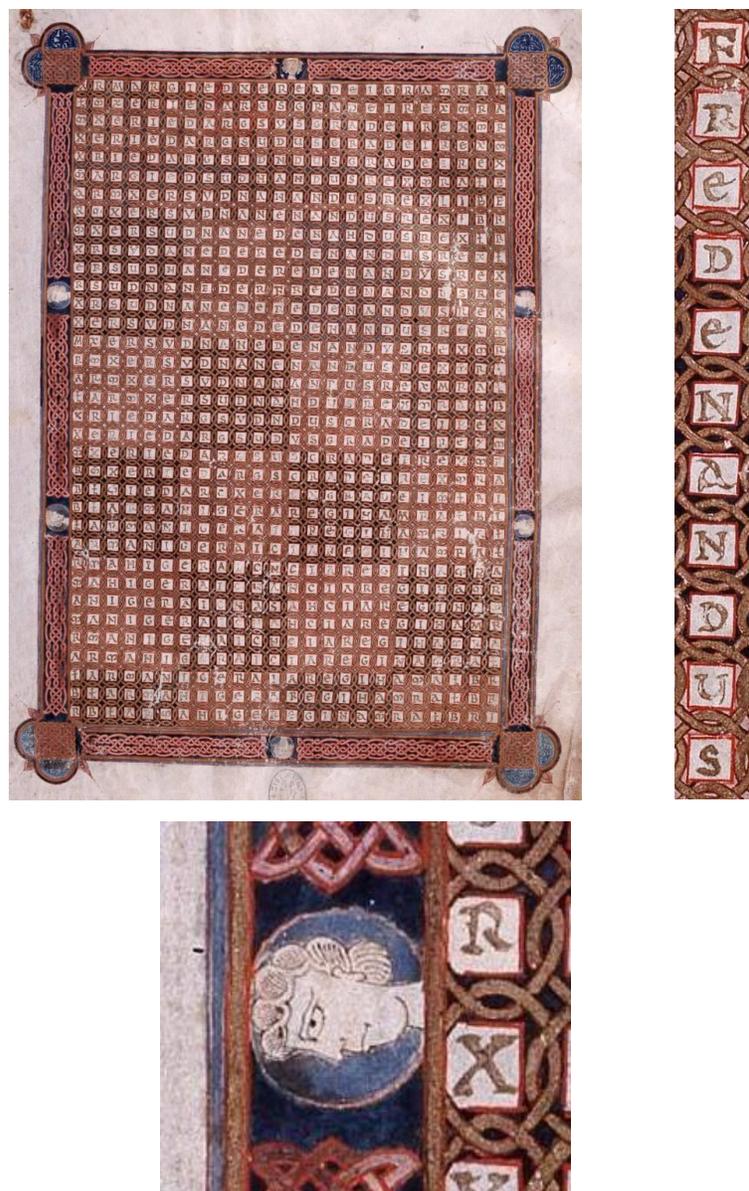


Figura 6. *Beatus* de Facundus. Fólio 7 (acróstico) e detalhe.

Fonte: [www.bne.es](http://www.bne.es)

O acróstico presente no *Beatus* de Facundus carrega a dedicatória da obra aos comitentes. Um labirinto formado por 35 linhas e 24 colunas, que resultam um total de 840 quadrados que contêm uma letra. Cada quadrado é formado por uma elaborada rede de entrelaços executados

em ouro. Apresenta-se no quadrante 12x12 a letra F da qual parte, nas quatro direções, o nome de Fernando I, e no quadrante 29x12, a letra S de Sancha, de modo similar. Em meio aos elementos ornamentais (ouro, entrelaços, letra monumental, camafeus, dentre outros) pode-se ler, por exemplo: “*Fredenandus rex Dei gra[tia] m[emo]r[i]a l[ibri]*” e “*Sancia regina m[emo]r[i]a libri*” (Sánchez Mariana).<sup>35</sup> Segundo Yarza Luaces<sup>36</sup> a data de encomenda deste manuscrito luxuoso não era casual. Alfonso III encomendou a Cruz da Vitória em 908 para doá-la à igreja de São Salvador, em Oviedo, exatamente cem anos depois de Alfonso II ter doado a Cruz dos anjos como relíquia a esta mesma igreja. E em 1047 completavam-se dez anos desde que Fernando I fora coroado na catedral de Leão, após a morte de seu cunhado em campo de batalha. Seria este um objeto de comemoração à sua conquista, ao seu triunfo enquanto rei, sendo o *Beatus* um manuscrito apropriado à ocasião por conter a temática da vitória maior, a do bem contra o mal expressa no Apocalipse, bem como por já possuir um status como objeto luxuoso mediante a encomenda anterior de outras cópias. O *Beatus* de Facundus convertia-se em símbolo de celebração e memória do comprometimento de Fernando I, de origem navarra, com o reino de Leão.

Assim como na imagem anterior encontrávamos a cor púrpura como símbolo do status do objeto no reinado de Fernando I, nesta, f.7, encontramos o caráter imperial expresso nos seis camafeus que mostra a

---

<sup>35</sup> Sánchez Mariana, M., “La tradición de los Beatos y el ‘Beato de Fernando I y Sancha’” en Williams, J. et al. *Beato de Fernando I y Sancha*, Barcelona, M. Moleiro, 2006, p. 49.

<sup>36</sup> Cf. Yarza Luaces, J., “La ilustración del ‘Beato de Fernando I y Sancha’” en Williams, J. et al. *Beato de Fernando I y Sancha*, Barcelona, M. Moleiro, 2006, p. 92.

influência de uma tradição da Antiguidade que novamente funciona como símbolo imperial e que reforça e ecoa a dedicatória dos reis Fernando I e Sancha. Ao compararmos o acróstico do *Beatus* de Facundus com outras cópias que lhe são mais próximas temporalmente, observamos uma clara diferenciação entre as imagens.

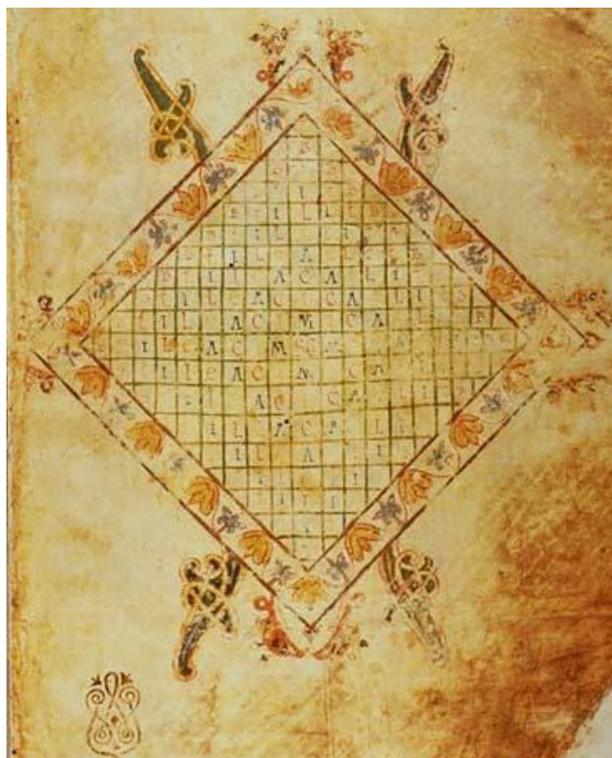


Figura 7. *Beatus* de Morgan. F.1 (acróstico)

Fonte: [www.themorgan.org](http://www.themorgan.org)

## Considerações Finais

No *Beatus* de Facundus seguia-se, portanto, a uma conveniência entre o status da obra e dos comitentes. Segundo Bonne<sup>37</sup> há uma conveniência (*deceat*) axiológica em que o caráter estético dos elementos ornamentais se adequaria ao valor suposto do objeto. Por exemplo, a coroa de um rei determina o status e poder de um rei, e para que ela o legitime como tal, a coroa deve conter elementos ornamentais decentes, convenientes (*deceat*) a tal propósito. Logo, agrega-se ouro, pedras preciosas e formas decorativas que se adéquam a essa legitimação do poder e status.

Nota-se o importante papel da ornamentação na composição das imagens medievais, o que em muito se afasta das idéias formalistas tradicionais da História da Arte, que via no ornamento um elemento acessório e externo à composição. Segundo essa visão tradicional, o ornamento poderia ser excluído sem causar qualquer prejuízo nos sentidos da imagem, apenas em sua beleza, no significado mais comum do termo.

Ao contrário, a palavra *ornamentum*, que faz parte de um grande conjunto de palavras da família do *orno*, *ornare*, possui uma grande gama de sentidos, que não se restringem a beleza. Dentre os sentidos, destacamos seu significado como objeto precioso e insígnia de poder.<sup>38</sup>

De acordo com Palazzo,

---

<sup>37</sup> Cf. Bonne, J., “De l’ornemental dans l’art médiéval (VII<sup>e</sup> - XII<sup>e</sup> siècle): Le modele insulaire” en Schmitt, J; Baschet, J. (coord.), *L’image: Fonctions et usages des images dans l’Occident médiéval*, Paris, Le Léopard d’Or, 1996, pp. 207-249.

<sup>38</sup> Cf. artigo “ornamentum” in: *Novum Glossarium Mediae Latinitatis*. Copenhague: Munksgaard, fascículo Ordior-Oz,1983. Disponível em: < <http://www.glossaria.eu/ngml/>>. Acesso em: 15 jun 2014.

No tesouro é conservado tudo o que foi oferecido à Igreja em honra da casa de Deus, tudo o que serve para decorar e celebrar dignamente o culto: 'Ut thesaurus, sive ministerium vel ornamentum ecclesiarum, fideliter devotioni eorum, qui haec vel ad honorem domus dei, vel ad sustentationem familiae ecclesiasticae, si necessitas egerit, obtulerunt, custodiatur', diz um cânone do concílio de Valência em 855.<sup>39</sup>

A divisão dos objetos do tesouro em duas categorias, *ministeria* e *ornamentum*, prevaleceu em época anterior à carolíngia. Depois deste período, a distinção tornou-se mais tênue e os objetos passaram a servir tanto ao culto, *ministeria*, quanto como elemento de decoração durante as celebrações, *ornamentum* (pinturas, esculturas, cortinas, mobiliário litúrgico, relicários, etc.), o que implica uma conotação estética. Tem-se, dessa maneira, nas *ornamenta ecclesiae* todos os bens preciosos que compõem um “tesouro” e são a riqueza de uma igreja (e em extensão também aos equivalentes laicos) – o plural *ornamenta* sublinha o valor que se adere a sua acumulação.

Como tesouro real, o *Beatus* de Facundus assume a união entre *ministeria* e *ornamentum* através de sua riqueza material. A natureza dos materiais empregados no tesouro real tem lugar fundamental no valor

---

<sup>39</sup> Palazzo, É. “Le livre dans les trésors du Moyen Âge. Contribution à l'histoire de la Memoria médiévale”: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 52e année, N. 1 (1997), p. 100. Tradução própria.

estético, e mesmo teológico e político do objeto em questão. Elementos ornamentais como o ouro, o tom púrpura ao fundo, os camafeus e o detalhamento dos entrelaços criam um diálogo com os reis que se fazem presentes por meio da dedicatória. E esse diálogo reforça o poder, associado à ideia de realeza.<sup>40</sup>

Os elementos ornamentais inserem-se nesta miniatura, mas não de modo exclusivo, exercendo algumas funcionalidades, como a simbólica (cor púrpura e camafeus como símbolos imperiais) e a função de celebrar e honrar a imagem (como o uso de ouro, entrelaços e os demais ornamentos). Estes elementos ornamentais participam intrinsecamente na construção da imagem, não se reduzem a um repertório de motivos que apenas se justapõem à imagem sem dela fazerem parte, como elementos acessórios à composição. O entrelaço em ouro presente na imagem do fólio 7r é marca plástica, cromática e estética, devido às suas propriedades materiais e sensíveis, que se aplica como uma possibilidade de honrar, embelezar e de organizar as letras que o compõem.<sup>41</sup> Assim como as cores, para os homens medievais o ouro é matéria e luz, e ainda possui um status particular ao participar da simbologia dos metais, sendo calor, peso e densidade.<sup>42</sup> O ouro assume função artística, estética,

---

<sup>40</sup> “[...] tales laberintos con exlibris fueron frecuentes solo en los códices hispanos, y no se hicieron en Centroeuropa, pero la decoración de éste sobrepasa todo lo que se encuentra en otras combinaciones de letras similares, no solo por la riqueza ya la habilidad en el empleo de los tonos del oro y colores para producir el efecto de ajedrezado del fondo, sino por la utilización de camafeos figurados en el encuadramiento, que parece recordar los símbolos imperiales centroeuropeos”. (Sánchez Mariana, 2006:47)

<sup>41</sup> Sobre o que chama Bonne por *opération du marquage*, cf. BONNE, 1996 :215.

<sup>42</sup> Otto Pächt versa sobre o valor ornamental do ouro: “A causa de su sustancia metálica, el oro es el único de los colores que tiene una connotación de materialidad con características objetivas intrínsecas; su calidad de metal precioso le otorga un extraordinario valor ornamental, es ornamento

bem como litúrgica e política, uma vez que permite à Igreja ou ao seu detentor afirmar seu poder, sua autoridade. Não apenas o ouro, como outros elementos ornamentais indicam para a mudança do status da imagem e dos detentores. Como afirma Jean-Claude Bonne, “Por conseguinte, a decoração ornamental (ou não) pode regularmente exercer função de emblema do status, da posição ou do prestígio de seu detentor e da identidade social dos seus dependentes materiais ou espirituais”<sup>43</sup> Assim, pode-se observar a conveniência do Beatus como um *ornamentum* e objeto de *memoria* através da materialidade do objeto.

---

por mera presença, incluso sin ningún tipo de articulación decorativa.” (Pächt, O., *La miniatura medieval: una introducción*, Madrid, Alianza Editorial, 1987, pp. 140-141).

<sup>43</sup> “Par conséquent, le décor ornamental (ou non) peut régulièrement faire fonction d’emblème du statut, de la position ou du prestige de son détenteur et de l’identité sociale des dépendants matériels ou spirituels de celui-ci.” Bonne, J., “À la recherche des images médiévales” en *Annales Histoire, Sciences Sociales*, 46<sup>e</sup> année n. 2 (1991), pp. 221. Tradução própria.

## Bibliografía

Álvarez Campos, S., “Fuentes literarias de Beato de Liébana” en *Actas del Simposio para el estudio de los códices del Comentario al Apocalipsis de Beato de Liébana*, Madrid, Joyas bibliográficas, 1979, v. 1, pp. 119-162.

Baschet, J. *L'íconographie médiévale*. Paris. Gallimard, 2008.

Bonne, J., “À la recherche des images médiévales” en *Annales Histoire, Sciences Sociales*, 46<sup>e</sup> année n. 2 (1991), pp. 353-373.

-----, “De l'ornement dans l'art médiéval (VII<sup>e</sup> - XII<sup>e</sup> siècle): Le modele insulaire” en Schmitt, J; Baschet, J. (coord.), *L'image: Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval*, Paris, Le Léopard d'Or, 1996, pp. 207-249.

Bonne, J., “De l'ornement à l'ornementalité: La mosaïque absidiale de San Clement de Rome” en *Actes du Colloque International: Le rôle de l'ornement dans la peinture murale du Moyen Âge*. Saint-Lizier, 1-4 juin 1995, Poitiers, Université de Poitiers, 1997, pp.103-119.

Bolman, E.S. “De coloribus: the Meanings of color in *Beatus* manuscripts” en *Gesta*, 38 -1 (1999), pp. 22-34.

Butterworth, A.-Laurence, R. *Pompeia, A cidade viva*, Rio de Janeiro, Record, 2007.

Carruthers, M. *The Medieval Craft of Memory*, United States, University of Pennsylvania, 2002.

----- *A técnica do pensamento: meditação, retórica e a construção de imagens (400-1200)*, Campinas, São Paulo, Unicamp, 2011.

De Morales, A., *Los cinco libros postreros de la Crónica general de España*, Córdoba, 1586, ff. 43-47.

Del Campo Hernández, A., "Introdução" en González Echegaray, J. (ed). *Beato de Liébana: Obras completas y complementarias*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, pp. 5-26.

Escolar, H. (Ed.), *Los manuscritos: historia ilustrada del libro español*, Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 1996.

Lluch, M.C. "Sobre el concepto de manuscrito original en la teoría filológica". *Pandora: Revue d'Etudes Hispaniques*, nº3, 2003, pp.45-54.

*Novum Glossarium Mediae Latinitatis*, Copenhagen, Munksgaard, fascículo Ordior-Oz, 1983. Disponível em: <<http://www.glossaria.eu/ngml/>>. Acesso em: 15 jun 2014.

Pächt, O., *La miniatura medieval: una introducción*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

Palazzo, É. "Le livre dans les trésors du Moyen Âge. Contribution à l'histoire de la Memoria médiévale": *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 52e année, N. 1 (1997), pp. 93-118.

Pedroni, F. "Sobre a ornamentalidade medieval: estudo do fólio 112v do *Beatus de Facundus*", *História e Cultura* v. 2 (2013), pp. 380-393.

Pedroni, F-Hipólito, R., “El lugar sagrado de la imagen medieval: imagem-objeto e site specificity” en *XIV Jornadas Internacionales de Estudios Medievales y XXIV Curso de Actualización en Historia Medieval*, Buenos Aires, Argentina. Disponível em: <<http://notamanuscrita.com/2014/09/08/0-lugar-sagrado-da-imagem-medieval-imagem-objeto-e-site-specificity/>>. Acesso em: 11 set 2014.

Quentin, H., *Essais de critique textuelle (Ecdotique)*, Paris, Éditions Auguste Picard, 1926.

Risco, M, *España Sagrada*. XXXVI, Madrid, 1787, pp. CLXXXVIII-CXCII. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.jcyl.es/i18n/consulta/registro.cmd?id=4608>>. Acesso em: 03 jun 2014.

Sánchez Mariana, M., “La tradición de los Beatos y el ‘Beato de Fernando I y Sancha’” en Williams, J. et al. *Beato de Fernando I y Sancha*, Barcelona, M. Moleiro, 2006, pp.31-58.

Yarza Luaces, J., “La ilustración del ‘Beato de Fernando I y Sancha’” en Williams, J. et al. *Beato de Fernando I y Sancha*, Barcelona, M. Moleiro, 2006, pp.59-90.

-----, “Las miniaturas”: Williams, J. et al. *Beato de Fernando I y Sancha*. Barcelona, M. Moleiro, 2006, pp.91-300.

Williams, J., *The illustrated Beatus: a corpus of the illustrations of the Commentary on the Apocalypse*, London, Harvey Miller, vol.1, 1994.

# El caso del santo aragonés Dominguito de Val (1243-1250) y su relación con el antisemitismo

Nazareth Pucciarelli

FFyL-UBA - Instituto de Historia de España Sánchez Albornoz  
Fundación para la Historia de España  
[pucciarelli.nazareth@hotmail.com](mailto:pucciarelli.nazareth@hotmail.com)

## Resumen

Un uso extendido de la hagiografía en la península ibérica durante buena parte de la Edad Media fue la de una persona elevada por la devoción popular tras haber sido martirizada por los enemigos acérrimos de los cristianos: los judíos. En efecto, una de las hagiografías de origen aragonés de contenido antisemita y antijudío es la del santo niño Dominguito de Val.

Analizando este caso podremos discernir diversos aspectos acerca de la elaboración hagiográfica en el ámbito aragonés durante el siglo XIII además de la funcionalidad de esta elaboración, que excede el marco religioso. Será interesante identificar dicha elaboración como un mecanismo para controlar la influencia de la comunidad judía en el medio social aragonés.

Pretendemos realizar un aporte a los estudios sobre la hagiografía aragonesa del siglo XIII, denotando las influencias que la construcción de una vida de santo puede implicar a nivel social.

## Palabras clave

Antisemitismo, elaboración hagiográfica, crimen ritual, medio social aragonés

## Abstract

A widespread use of hagiography in the Iberian Peninsula for much of the Middle Ages was that of a person elevated by popular devotion after

being tormented by the bitterest enemies of the Christians: the Jews. Indeed, one of the Aragonese hagiographies with anti-Semitic and anti-Jewish content is the holy child Dominguito del Val.

Analyzing this case, we can discern some aspects about the hagiographic development in the Aragonese field during the XIII century in addition to the functionality of this development, which exceeds the religious framework. It will be interesting to identify such development as a mechanism to control the influence of the Jewish community in the Aragonese social environment.

We intend to contribute to studies on the Aragonese hagiography of the thirteenth century, denoting the influences that building a holy life may involve social level.

### **Keywords**

Anti-Semitism, hagiographic development, ritual crime, social environment Aragonese

Dominguito de Val era monaguillo de la Catedral de Zaragoza y corista. Alcanzó fama de piedad muy pronto por su dedicación al oficio divino, teniendo sólo siete años. Todas las mañanas debía pasar por el barrio judío para llegar a la Seo, según dice su hagiografía del siglo XVII: “Ofendia a los Iudios la devocion de Santo Domingo de Val porque algunas noches pafando por fus cafas cantaba algunas alabaças a la Virgen facratifsima”<sup>1</sup>. El miércoles 31 de agosto de 1250, los judíos consiguieron de una mujer que fue a misa una hostia consagrada. También necesitaban la sangre de un niño cristiano para completar el ritual, por lo que esa noche, el tendero judío Mose Albayucet, interceptó a Dominguito y lo secuestró. Se decía también que quien llevase un niño cristiano a la judería quedaba eximido de impuestos. Albayucet lo llevó esa noche a casa de un rabino y se congregaron otros en el lugar para preparar el ritual. Buscaron que abjurara de su fe, pero el niño persistió en la religión de Cristo. Entonces, los judíos lo crucificaron, cortaron sus manos y cabeza, y sepultaron su cuerpo a orillas del río Ebro.

Durante algunos días, una luz resplandecía en esas orillas llamando la atención de los vecinos. Cuando se acercaron a investigar encontraron el cuerpo mutilado del niño. Algunas versiones indican que sus manos y cabeza fueron encontradas en un pozo por el perro de la familia; otras versiones, que el pozo se llenó de agua y arrojó dichos restos para que fuesen descubiertos. El judío Albayucet se arrepintió, contó la verdad, se convirtió y bautizó, y luego fue condenado a la horca. El cuerpo del niño

---

<sup>1</sup>De Uztárroz, A. *Historia de Santo Domingo de Val, martyr Cesar Augustano, Infante de la Santa Iglesia Metropolitana de Zaragoza*, 1643, p. 28. En: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000089844&page=1>

se llevó en procesión por Zaragoza y se difundió el caso. Fue depositado en una urna de La Seo, que actualmente se conserva con la siguiente leyenda en alabastro: “Santo Domingo de Val, fue martirizado por los judíos en el año 1250, en Zaragoza, su patria, a la edad de siete años. Sus reliquias encontradas milagrosamente se veneran en el templo del Salvador de dicha ciudad y su culto se extendió por prescripto del Papa Pío VII de 9 de julio de 1808”. Hasta aquí lo que se indica para la vida del santo.

### **Principales componentes de esta hagiografía**

Para la reconstrucción de esta hagiografía debemos retomar la obra de Andrés de Uztárroz, del siglo XVII, que nos permite discernir la estética de esta vida de santo y el despliegue de sus tópicos. Por ejemplo, el historiador aragonés da cuenta de un destino martirial marcado desde el nacimiento del niño Domingo de Val, no sólo “por tener feñalada la cabeça con una Corona, fino también por tener dibuxada vna cruz en la efpalda derecha”<sup>2</sup>.

Otro elemento que debemos destacar es su forma de muerte, que rápidamente se identificó como martirial, es decir, una ejecución por mantenimiento de su fe. Y no menos importante es el descubrimiento milagroso de su cuerpo, y la mención de un perro como el descubridor, que es parte también del tópico hagiográfico<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> De Uztárroz, *op cit.*, p. 9.

<sup>3</sup> Monsalvo Antón, J. M. “Algunas consideraciones sobre el ideario antijudío contenido en el Liber III del Fortalitium Fidei de Alonso de Espina”, en *Aragón en la Edad Media*, Nº 14-15, 2, Universidad de Zaragoza, 1999, p. 1078.

Podemos mencionar que la manifestación externa de esta hagiografía, es decir, su representación artística iconográfica, busca completar el paralelismo entre la tortura y crucifixión de Jesús con la del niño Domingo de Val, colocando en un mismo plano no sólo la santidad del mártir sino también evidenciando a los judíos como los torturadores de ayer y de hoy. En efecto, como indica Ángel Peña Martín,

*“Dominguito de Val se representa como un niño de siete años crucificado, con tres clavos, sobre una cruz de madera, mostrando, a semejanza de Cristo, la lanzada en su costado derecho. Aparece vestido con la indumentaria de los niños de coro de la catedral de La Seo, al que pertenecía y del que a su muerte se convirtió en santo patrón, consistente en una sotana roja y roquete blanco, y como toque de gala un lazo rojo de raso que cubre la parte superior y central del roquete. En algunas ocasiones cubre su cabeza con un bonete rojo de cuatro picos y borla roja, que también puede aparecer en el suelo junto a él”<sup>4</sup>.*

Y esta ligazón entre los judíos bíblicos y los medievales se aprecia en pasajes de su hagiografía como el que indica que

*“Le defpojaron fus vestiduras y le açotaron fierifsimamente; no fabemos el numero de los açotes; pero fe puede creer de fu coraje, que feria mas de cinco mil, porq renovando fu faña la paffion de*

---

<sup>4</sup> Peña Martín, A. “Del pesebre a la cruz”, en *Los crucificados, religiosidad, cofradías y arte: Actas del Simposium 3*, 6-9-2010, coord. por Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, 2010, p. 742.

*Chrifto no olvidarian el numero de los que dieron fus afcendientes fobre fus fantifsimas efpaldas*<sup>5</sup>.

Por otro lado, la historiografía no se pone de acuerdo sobre la veracidad de este crimen ritual. El obispo que creó el acta en el siglo XIII fue Arnaldo de Peralta (Huesca, +1271). De ilustre familia, este clérigo aragonés fue elegido obispo de Valencia en 1243 y trasladado en 1248 a la sede de Zaragoza. Desempeñó diversos cometidos en Roma con el Papa Alejandro IV, y también en la corte francesa.

Ahora bien, la investigadora Sor Marie Despina planteó su ficción al notar que el caso no fue contemplado por Alonso de Espina en su obra  *Fortalitium Fidei*, que recopila los asesinatos rituales. En efecto, “apuntó que fue probablemente Diego de Espés quien inventó la historia de Dominguito de Val al incluir las supuestas Actas del siglo XIII del martirio del niño en la obra de 1588, *Comentarios de las cosas de Aragón*”<sup>6</sup>. Autores como Sánchez Usón sostienen que el establecimiento del culto al mártir Dominguito de Val fue en realidad consecuencia del asesinato en la Seo de Zaragoza del Inquisidor Pedro Arbués en 1485, muerte atribuida a judeoconversos zaragozanos<sup>7</sup>.

Sin embargo, lo que nos importa en este trabajo es discernir el impacto que esta hagiografía ha tenido en la comunidad aragonesa.

---

<sup>5</sup> De Uztárroz, A., *op cit.*, p. 30.

<sup>6</sup> Espí Forcén, C. “El corista de *Engraterra*: ¿San Guillermo de Norwich, San Hugo de Lincoln o Santo Dominguito de Val de Zaragoza?”, en *Miscelánea Medieval Murciana*, XXXII, 2008, p. 60.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p.61.

## La elaboración de una vida de santo y su impacto social

Podemos destacar algunas consecuencias de la difusión de este caso en el medio social aragonés, e incluso castellano. Nos referimos a la creación de una cofradía bajo su patrocinio, las regulaciones que sobre rituales judíos contempla la legislación alfonsí, y sobre todo, el clima antisemita que prepara a la sociedad para su adhesión al futuro pogrom.

La cofradía fue fechada en 1403 mediante un documento de confirmación otorgado por Juan I, aunque la tradición la remonta al mismo siglo XIII. “Esta tradición cuenta con un fuerte arraigo entre los eclesiásticos de La Seo y los labradores que conformaban la cofradía homónima. Entre sus tareas fundamentales estaban el cuidado de las almas y el patrocinio del culto”<sup>8</sup>. De hecho, en la hagiografía ya citada del siglo XVII, se indica que “los instrumentos mas infalibles i ciertos q la Cofadria tiene, la qual guarda en su Archivo dos pergaminos, i en cada uno dellos ehta efcrito fu gloriofo martyrio”<sup>9</sup>.

En materia legislativa, el título XXIV de la Partida Séptima de Alfonso X de Castilla comenzó a legislar acerca de los crímenes por rituales, describiendo el acto. Primero definió quiénes eran los judíos y, sobre todo, por qué debían ser desdeñados: “ellos vienen de linaje de aquellos que crucificaron a Jesucristo”<sup>10</sup>. Teniendo como antecedentes casos como el de Domingo de Val, definido como crimen ritual hecho por judío, dice la partida alfonsí:

---

<sup>8</sup> Tello, E. *Aportación al estudio de las cofradías medievales y sus devociones en el reino de Aragón*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2014, p. 98.

<sup>9</sup> De Uztárroz, *op cit.*, p. 56.

<sup>10</sup>Partida VII, Título XXIV, Ley 1. En <http://ficus.pntic.mec.es/jaloo26/documentos/textos/7partidas.pdf>.

*“Y porque oímos decir que en algunos lugares los judíos hicieron y hacen el día del Viernes santo memoria de la pasión de nuestro señor Jesucristo en manera de escarnio, hurtando los niños y poniéndolos en cruz o haciendo imágenes de cera y crucificándolas cuando los niños no pueden tener, mandamos, que si fama fuere de aquí en adelante que en algún lugar de nuestro señorío tal cosa sea hecha, si se pudiere averiguar, que todos aquellos que se acertaren en aquel hecho que sean presos y recaudados y conducidos hasta el rey, y después que él supiere la verdad, débelos mandar matar vilmente a cuantos quiera que sean. Otrosí prohibimos que el día del Viernes santo ningún judío no sea osado de salir de su barrio, mas que estén allí encerrados hasta el sábado en la mañana. Y si contra esto hicieren, decimos que del daño y de la deshonra que de los cristianos recibiesen, entonces no deben tener ninguna enmienda”<sup>11</sup>.*

En materia de brotes antisemitas que se darán a partir del siglo XIV podemos reconocer en el caso de la elaboración hagiográfica de Domingo de Val no sólo un antecedente fundamental sino también un hecho transicional que marcó un inicio de ruptura con la aljama local. Sin duda, la violencia hacia los judíos no era una novedad en tierras ibéricas y son conocidos los casos. Por ejemplo, después de la batalla de Uclés, los toledanos mataron a los judíos de la ciudad en agosto de 1108;

---

<sup>11</sup>Partida VII, Título XXIV, Ley 2. En <http://ficus.pntic.mec.es/jalsoo26/documentos/textos/7partidas.pdf>.

hubo matanzas en Toledo en 1178, y en Astorga, Benavente, Toro, Zamora, Salamanca, Granadilla y Ciudad Rodrigo en 1230<sup>12</sup>.

### **Una vida de santo antisemita y antijudía**

Destacaremos como una consecuencia socio-política de relevancia la preparación de un clima antisemita en el reino de Aragón a partir del caso de Domingo de Val. Pero no sólo antisemita, sino también *antijudío*. En efecto, siguiendo la explicación de Rodrigo Laham Cohen podemos denotar que ambas reacciones podían coexistir:

*“Al día de la fecha, la mayor parte de los investigadores separa los ámbitos de aplicación de ambos términos claramente: antijudaísmo se reserva al ataque al judaísmo en tanto sistema religioso, mientras que antisemitismo se aplica a la hostilidad hacia los judíos en base a postulados racistas, biológicos o étnicos. Esta división, en líneas generales, es operativa aunque (...) en muchas situaciones históricas, ambos tipos de rechazo coexistieron”<sup>13</sup>.*

Las condiciones preexistentes que influyeron en el componente antisemita y antijudío de esta elaboración hagiográfica las podemos ver, por ejemplo, en la ya difícil convivencia entre cristianos y judíos, en la apelación a antecedentes similares de niños raptados y sacrificados para rituales (que exceden la frontera peninsular), en la construcción de

---

<sup>12</sup> Sánchez Albornoz, C. *España, un enigma histórico*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, Tomo I, 1956, p. 296.

<sup>13</sup> Laham Cohen, R. “Antisemitismo, antijudaísmo y xenofobia. Palabras, conceptos y contextos en la Antigüedad y la Alta Edad Media”, en *Conceptos Históricos* 2, 2016, p. 18.

diversos atributos de la figura del judío como individuo digno de ser temido, en la tradición literaria hispana.

Tomaremos como una de las condiciones más generalizadas la difícil convivencia entre judíos y cristianos que generó en toda la península ibérica un clima de intolerancia, persecución y segregación. Como parte integrante de un “otro” en el que recaían todas las responsabilidades en las desgracias de los reinos ibéricos, sector social al que también pertenecían los musulmanes, la comunidad judía en la península vivía rodeada de disputas y sospechas. Ya las “Decretales” (1234) de San Raimundo de Peñafort regulaban en su libro V las relaciones entre cristianos, judíos y musulmanes peninsulares<sup>14</sup>. Y Aragón, en este sentido, tuvo gran importancia pues fue sede de la Inquisición papal confiada a los dominicos, creada en 1233 e instruida por Raimundo.

La idea de una difícil y tensa convivencia se ha convertido en un tópico historiográfico. La tenacidad de la postura quedó sintetizada en uno de los apartados de la obra de Claudio Sánchez Albornoz “España, un enigma histórico”, que se titula “Cristianos y judíos. Imposible convivencia armónica”<sup>15</sup>. A pesar de lo contundente del título, Albornoz reconoce algunos períodos históricos excepcionales de sana relación, por ejemplo, en épocas de Reconquista y repoblación, es decir, a los fines utilitarios de la política. Dice al respecto: “Cuando en la población tomada a los moros había de antiguo una aljama hebrea, lejos de perseguirla se la mimaba, para que siguiese habitando en la plaza

---

<sup>14</sup> Obra encargada por Gregorio IX que reunía toda la legislación pontificia promulgada hasta la fecha.

<sup>15</sup> Sánchez Albornoz, C. *España, un enigma histórico*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, Tomo II, 1956, pp. 177-190.

conquistada”<sup>16</sup>; y cita al respecto el fuero de Castrojeriz (974) y el de Carmona (1247), además de los repartimientos hechos por Fernando III y Jaime I durante el siglo XIII. Pero lo que predominaba, para Albornoz, era la inestabilidad en las relaciones producto de que “los hebreos emigrantes no se resignaron a vivir pacíficamente entre los cristianos como los mudéjares. De prisa aguzaron el ingenio para explotar y dominar a quienes los habían recibido entre ellos”<sup>17</sup>. En efecto, el investigador reconoció un cierto espíritu cargado de negatividad en el pueblo judío hispano que llevó indefectiblemente a que se le odiara: “De haber sido otro el temperamento de los judíos, habrían podido vivir como en los primeros siglos de la Reconquista, ni envidiados ni envidiosos”<sup>18</sup> (se refiere a la condición de usurarios, prestamistas y hábiles comerciantes). Es claro que Albornoz adhería a la “acusación psicológica”, dicho en los términos de Enrique Cantera Montenegro, que “presentaba a los judíos como seres soberbios, orgullosos y avariciosos”<sup>19</sup>.

Pero sobre todo, y como ya lo ha resaltado Enrique Cantera Montenegro en varias obras, existía un *temor* al judío. Eran muy difundidas las creencias de la complicidad de esta comunidad con la musulmana en lo que se llamó “la pérdida de España” tras 711 d.C., o su inferioridad racial, unida a una maldad innata que llevaba a los judíos a realizar actos de hechicería con un objetivo recurrente: el asesinato de cristianos. En efecto, se sospechaba fuertemente de médicos judíos de

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 177.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 181.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 188.

<sup>19</sup> Cantera Montenegro, E. “Negación de la imagen del judío en la intelectualidad hispano-hebraica medieval: el ejemplo del *Shebet Yehudah*”, en *Aragón en la Edad Media*, Nº 14-15, 1, Universidad de Zaragoza, 1999, p. 269.

elaborar pócimas especiales que envenenaban a sus pacientes cristianos<sup>20</sup>; o también fórmulas que arrojaban a las aguas para contaminar a toda la población, como sucedió con las acusaciones en época de la Peste Negra de 1348, que llevó al pogrom de ese mismo año en Cataluña.

Desde lo religioso, se había difundido un miedo relativo a la profanación de Hostias consagradas para rituales junto al presunto secuestro y asesinato de niños cristianos para el mismo fin. De hecho, estos actos solían realizarse, según los denunciadores, en momentos de suma importancia para los cristianos como durante la Semana Santa<sup>21</sup>. La sangre obtenida de estos rituales serviría para la preparación de las *matzot* (tortas de pan ácimo, sin levadura, central en la cena del *Pésah*). Estos discursos no son menores ya que activaban un mecanismo reaccionario de repudio y desprecio de graves consecuencias. Por ejemplo, la profanación de hostias habría justificado la expulsión de los judíos del reino de Francia en época de Felipe IV<sup>22</sup>.

Como indica Monsalvo Antón, la difusión de textos antijudíos durante el siglo XIII fue intensa, como los realizados por San Martino de León; pero “no se pretendía tomar medidas contra los judíos, sino sólo mostrar sus errores”<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Para el siglo XIV ya se encuentra este tema en diversas legislaciones eclesiásticas a las que más tarde se sumarán las civiles. En general, se prohíbe el ejercicio de la Medicina a los judíos, por ejemplo, en el concilio de Zamora de 1313. Véase: *Colección de cánones de la Iglesia española.*, vol. V, Madrid, 1849-1855.

<sup>21</sup> De ahí que la legislación comenzara a regular que los judíos no salieran de su aljama desde el Miércoles al Sábado santo, y guardarse especialmente el Viernes santo. Esto puede verse en las Ordenanzas de Sevilla de 1252.

<sup>22</sup> Monsalvo Antón, J. M., *op cit.*, p. 1070.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 1064.

Siguiendo la clasificación que Cantera Montenegro desarrolló para describir la ofensiva contra los judíos, resalta la valoración de la “crueldad judía”, difundida en las historias de padres judíos que mataban a sus hijos por convertirse al cristianismo, además de la saña con la que trataron a Cristo<sup>24</sup>. Para Monsalvo Antón, un hecho en particular activó una línea argumental antitalmúdica, apenas trece años después del crimen de Domingo de Val, y fue la “Disputa de Barcelona”, que “tenía el propósito de mostrar a los judíos reales como perversos anticristianos, fanáticos portadores de raras e inmorales creencias”<sup>25</sup>.

Otro antecedente importante a tener en cuenta, era aquella tradición literaria hispana que venía formando una figura del judío de manera puramente negativa y que sin duda influyó dentro del círculo de minoría letrada de la sociedad medieval. El siglo XIII fue particularmente un siglo de circulación de vasta literatura antijudía. Aparecen tópicos como el de hechiceros judíos que eran médicos o rabinos. En *Milagros de Nuestra Señora*, de Gonzalo de Berceo, aparecen judíos hechiceros en los relatos de “El judezno” y el de “Cristo y los judíos de Toledo”<sup>26</sup>.

En relación con lo anterior, y atendiendo a los antecedentes que influyeron en el agregado de componentes antisemitas y antijudíos a la vida de Domingo de Val, podemos mencionar casos difundidos por todos los reinos europeos. Por ejemplo, el primer caso conocido de crimen ritual fue el de William de Norwich de 1144; también los crímenes rituales en la Semana Santa de 1183 en Francia, y el asesinato en

---

<sup>24</sup> Cantera Montenegro, E., *op cit.*, p. 266.

<sup>25</sup> Monsalvo Antón, J. M., *op cit.*, p. 1067.

<sup>26</sup> Véase “El judezno” (pp. 132-136) y “Cristo y los judíos de Toledo” (pp. 142-144) en De Berceo, G. *Milagros de Nuestra Señora*, Madrid, Cátedra, 1989.

1261 de una niña de siete años a manos de los judíos en una ciudad alemana, por mencionar algunos. El fenómeno no fue exclusivo de estos siglos, pues lo vemos repitiéndose en el siglo XV para el caso de tres niños cristianos asesinados en Viena hacia 1420, por lo cual fueron quemados trescientos judíos<sup>27</sup>.

Podemos mencionar también que hacia 1248 un tribunal designado por la Universidad de París condenó el Talmud como fuente de herejía; en 1290 el rey inglés Eduardo I Plantagenet suspendió el permiso de residencia de los judíos en sus territorios; a fines del siglo XIII se asaltaron cuarenta juderías en Austria y Alemania, entre otros hechos de magnitud<sup>28</sup>.

### **La intencionalidad política de esta hagiografía**

Las relaciones judeo-cristianas en Aragón hacia el siglo XIII estaban reguladas por un doble discurso capaz de denotar, por un lado, aquellos elementos negativos en relación a esta comunidad y, por el otro, a realzar los aspectos más positivos de las mismas. En este segundo aspecto fueron los mismos monarcas peninsulares quienes se rodearon de profesionales judíos a su servicio, como médicos y astrónomos (por ejemplo, Alfonso VI contaba con su médico Yosef ibn Ferrusel). En tiempos de la taifa zaragozana, reyes como al-Mundir II y el-Muqtadir

---

<sup>27</sup>Monsalvo Antón, J. M., *op cit*, p. 1077.

<sup>28</sup>Cantera Montenegro, E. "El miedo al judío en la España de la Edad Media", en *Estudios de Historia de España*, N° 15, Buenos Aires, 2013, p.182.

tuvieron ministros judíos que dominaban la lengua y poesía árabes, música, aritmética y astronomía<sup>29</sup>.

Desde la hagiografía, tratados y *exempla*, así también como discursos legales, el siglo XIII marcó un importante corte en las relaciones judeo-cristianas que contribuyeron a forjar el clima antisemita y antijudío del pogrom de 1391. Citamos este hecho porque, como indica Jaime Contreras, respecto a las persecuciones, “supusieron un quebranto profundo de todas las estructuras, lo que determinó el punto de no retorno en la decadencia del judaísmo hispano”<sup>30</sup>.

De hecho, como indica la hagiografía del siglo XVII ya mencionada, *“En las Actas no se dize que castigaffen a los Iudios que concurrieron en aquella atrocissima impiedad, pero debemos creer que contra ellos fulminarían proceffos los inquistidores de la Heretica pravedad, porque ya en este año MCCL tenían este oficio los Padres de la efclarecida Religion de Santo Domingo”*<sup>31</sup>.

Para el siglo XIV ya encontramos legislación canónica regulando la actividad medicinal de los judíos, como el concilio de Zamora de 1313, el de Valladolid de 1322 y el de Salamanca de 1335.

Otro caso muy difundido fue el del Santo Niño de La Guardia<sup>32</sup>, en Toledo, que fue juzgado por el tribunal inquisitorial de Ávila en 1491 y

---

<sup>29</sup> Lomba, J. “El perfil del intelectual en el Aragón musulmán y judío”, en *Aragón en la Edad Media*, Nº 20, 2008, p. 460.

<sup>30</sup>Contreras, J. “Judíos, judaizantes y conversos en la península ibérica en los tiempos de la expulsión”, en Alcalá Galve, A. (Coord.) *Judíos. Sefarditas. Conversos: la expulsión de 1492 y sus consecuencias. Ponencias del Congreso internacional celebrado en Nueva York en noviembre de 1992,1995*, p. 459.

<sup>31</sup> De Uztároz, *op cit.*, p. 85.

<sup>32</sup> Su nombre era Cristóbal Pasamonte, martirizado por crucifixión. Se dijo que en 1489 varios judíos lo raptaron en Toledo, y que sufrió las mismas torturas que Jesús.

que determinó la quema del judío Jucé Franco, y que según Cantera Montenegro, “dio lugar a una importante exacerbación de los ánimos antijudíos, que pudo influir en alguna medida en la promulgación del edicto de expulsión general del 31 de marzo de 1492”<sup>33</sup>.

## Conclusión

Por medio de este trabajo pretendimos realizar un aporte a los estudios sobre la hagiografía medieval en general y la aragonesa en particular del siglo XIII, tomando en cuenta las influencias que la construcción de una vida de santo puede implicar para toda una comunidad y allende sus fronteras, ya que como indica Cantera Montenegro, “la imagen del judío en la Edad Media está estrechamente vinculada a la ideología y al lugar que la minoría hebrea ocupaba en la conciencia colectiva cristiana”<sup>34</sup>.

La elaboración de esta hagiografía, además de su carácter religioso, debe ser considerada como un mecanismo también político para controlar la influencia de la comunidad judía en el medio social aragonés. Creemos que con el caso de Domingo de Val se denota un primer momento de cambio negativo en las relaciones judeo-cristianas aragonesas, siendo su caso transicional en este sentido y forjando un antecedente esencial para los posteriores levantamientos cristianos contra las comunidades judías.

---

<sup>33</sup> Cantera Montenegro, E. “El miedo al judío...”, *op cit.*, p. 175.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 154.

## Bibliografía

Cantera Montenegro, E. “Negación de la imagen del judío en la intelectualidad hispano-hebrea medieval: el ejemplo del *Shebet Yehudah*”, en *Aragón en la Edad Media*, N° 14-15, 1, Universidad de Zaragoza, 1999.

Cantera Montenegro, E. “El miedo al judío en la España de la Edad Media”, en *Estudios de Historia de España*, N° 15, Buenos Aires, 2013.

Contreras, J. “Judíos, judaizantes y conversos en la península ibérica en los tiempos de la expulsión”, en Alcalá Galve, A. (Coord.) *Judíos. Sefarditas. Conversos: la expulsión de 1492 y sus consecuencias. Ponencias del Congreso internacional celebrado en Nueva York en noviembre de 1992,1995*.

De Berceo, G. *Milagros de Nuestra Señora*, Madrid, Cátedra, 1989.

De Uztárroz, A. *Historia de Santo Domingo de Val, martyr Cesar Augustano, Infante de la Santa Iglesia Metropolitana de Zaragoza*, 1643.

Versión on line: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000089844&page=1>

Espí Forcén, C. “El corista de *Engraterra*: ¿San Guillermo de Norwich, San Hugo de Lincoln o Santo Dominguito de Val de Zaragoza?”, en *Miscelánea Medieval Murciana*, XXXII, 2008.

Laham Cohen, R. “Antisemitismo, antijudaísmo y xenofobia. Palabras, conceptos y contextos en la Antigüedad y la Alta Edad Media”, en *Conceptos Históricos 2*, 2016.

Lomba, J. “El perfil del intelectual en el Aragón musulmán y judío”, en *Aragón en la Edad Media*, N° 20, 2008.

Monsalvo Antón, J. M. “Algunas consideraciones sobre el ideario antijudío contenido en el Liber III del Fortalitium Fidei de Alonso de Espina”, en *Aragón en la Edad Media*, Nº 14-15, 2, Universidad de Zaragoza, 1999.

Partida VII, Título XXIV, Ley 1 y 2. En <http://ficus.pntic.mec.es/jaloo26/documentos/textos/7partidas.pdf>.

Peña Martín, A. “Del pesebre a la cruz”, en *Los crucificados, religiosidad, cofradías y arte: Actas del Simposium 3*, 6-9-2010, coord. por Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, 2010.

Sánchez Albornoz, C. *España, un enigma histórico*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, Tomo I y II, 1956.

Tello, E. *Aportación al estudio de las cofradías medievales y sus devociones en el reino de Aragón*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2014.



# Traducciones

**Lagounère, J. *Intériorité et Réflexivité dans la pensée de Saint Augustine*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes-Collection des Études Augustiennes, 2012, chap. IV: "L'intériorité humaine: un miroir mystique, le miroir en énigme dans l'antiquité", pp. 507-524.**

Traducido por Soledad Audala, prof. De Francés, Lic. En Filosofía (Universidad de Chile), magistranda en Filosofía (Universidad de Chile).

### **La interioridad humana: un espejo místico**

Emblema de la pintura en tanto que mimesis, pero también símbolo de la Iluminación; instrumento de visión, pero también de distorsión; reflector de lo real, pero también de la ausencia y del vacío; simulacro et pozo sin fondo; eco y abismo, el espejo es el lugar de todos los posibles. Oscilando entre aparición y desencarnación, el espejo es el lugar por excelencia de todos los señuelos, alternativamente vela o calco, filtro o pantalla, llave o cerrojo, sirviendo aquí para ampliar la perspectiva; allá, para introducir el mundo exterior; aquí, para revelar algunas anamorfosis o allá, algunas presencias incongruentes.

El lazo que une la imagen del espejo con la interioridad humana es a la vez profundo y tenue: profundo, pues el espejo refleja una imagen, así como el espíritu humano refleja *l'imgo Dei*; mantenida, pues el funcionamiento de la inteligencia humana no puede reducirse a leyes ópticas. Y por tanto la *mens* en Agustín constituye una imagen divina, idéntica a aquella que refleja un espejo; ahora bien, este espejo es un

*espejo en enigma*, un espejo sin amalgama donde toda semejanza es oscurecida. Fiel a nuestro método de análisis, nosotros analizaremos en un primer momento las fuentes clásicas y patrísticas sobre las cuales se funda el pensamiento agustiniano, antes de conducir un estudio lexicológico de las ocurrencias de 1 Co. 13, 12 en la obra de Agustín que nos permitirá estudiar más en detalle las relaciones complejas que unen interioridad y reflejo.

## **El espejo en enigma en la antigüedad**

### **I. LA HERENCIA CLÁSICA**

Esta herencia clásica es doble. Por una parte, el enigma es una noción retórica y reenvía pues a una reflexión sobre el lenguaje, sobre el paradigma de la palabra. Por otra parte, el espejo es una imagen rica de una tradición filosófica importante de Platón a Porfirio, pues ella propone un modelo epistemológico: el saber está así íntimamente ligado al paradigma de la Visión.

#### **A. La herencia retórica: El enigma**

Agustín, primero, se sitúa en la tradición retórica para explicar el término “enigma” en su *De Trinitate*<sup>1</sup>. El enigma es definido en relación a la alegoría<sup>2</sup>, es decir que se trata de un tropo, de un procedimiento metafórico para expresar una cosa, pero que se caracteriza por su obscuridad y su ambigüedad. El enigma no se define luego tanto en el

---

<sup>1</sup> AGUSTÍN, *De Trinitate*, XV, IX, 15

<sup>2</sup> Ver C.P. MAYER, “Allegoria”, AugLex, t.I, col. 233-239; D. Dawson, “Figure, Allégorie”, Enciclopedia San Agustín, p. 615-619.

plano de su enunciado como en el plano de su recepción por un auditor. El enigma y la alegoría salen de la expresión figurada (*figurata locutio*), como lo señala el libro III del *De doctrina cristiana*<sup>3</sup>. Agustín se sitúa pues en una tradición retórica ilustrada ciertamente por Aristóteles y Quintiliano. En el enigma, es decir el carácter alusivo de la metáfora, es probada su eficacia pragmática; pero al mismo tiempo, cuando el enigma pone en juego elementos de especie diferente, el crea una obscuridad que es perjudicial a su inteligibilidad<sup>4</sup>. Quintiliano profundiza esta reflexión sobre el enigma haciendo de esto el grado último de la *ambiguitas*<sup>5</sup>.

El enigma constituye pues un vicio en la elocución, puesto que ella perjudica a la inteligibilidad del enunciado. Su comprensión necesita referirse al contexto de la enunciación; sin embargo, se trata allí de un procedimiento recurrente en los poetas<sup>6</sup>.

Agustín se incorpora así totalmente a esta tradición haciendo del enigma una especie de la alegoría y en eso insistiendo sobre su obscuridad. Las consecuencias teológicas de esta reflexión retórica son decisivas. Como lo analiza C.P. Mayer, Agustín recuerda así el rodeo necesario que debe hacerse por el mundo exterior, cuando se está en pleno proceso de conocimiento, del mismo modo que la debilidad de la capacidad humana. Es por ahí que es necesario pasar si se quiere incitar

---

<sup>3</sup> AGUSTÍN, *De doctrina christiana*, III, XI, 17.

<sup>4</sup> ARISTÓTELES, *Retórica*, III, II, 1405a-1405b.

<sup>5</sup> QUINTILIANO, *Institución oratoria*, VI, III, 51.

<sup>6</sup> *Ibid.*, VII; VI; 52.

la inspiración a una comprensión más profunda y más intelectual de los *inuisibilia*<sup>7</sup>.

## **B. El tema del espejo en la Antigüedad clásica**

Antes de abordar el tratamiento literario y filosófico del espejo, es útil observar que el espejo constituye parte entera uno de los *realia* que es necesario resituar en un contexto histórico y técnico preciso. Un texto de Plinio el Viejo nos recuerda del mismo modo que, el espejo antiguo, constituido de plata pulida, no tiene las mismas facultades de reflejo que nuestros espejos de vidrio y de amalgama:

*“En todo caso, es una cualidad singular de la plata reflejar las imágenes: se concede atribuir este fenómeno a la repercusión del aire reenviado en los ojos. Por la misma propiedad, cuando en el curso de su uso un espejo ha sido rebajado y pulido y que llegó a ser ligeramente cóncavo, la dimensión de las imágenes que el refleja es desmedidamente ampliada: así hay diferencia de acuerdo a lo que el espejo recibe o pospone la repercusión del aire. Hay más: se forman copas cuyo interior trabajado o repujado presenta como numerosos espejos; de esa manera, incluso cuando un único allí se mira, se produce en igual número, una muchedumbre de imágenes. Se inventa también espejos que reenvían imágenes monstruosas, como aquellos que son consagrados en el templo de Esmirna. Aquello*

---

<sup>7</sup> C.P.Mayer, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der theologie des jungen Augustinus*, t.I, op. cit., p. 346 sq.

*viene de la forma que se dio a la materia; y el resultado difiere mucho, según que los espejos sean cóncavos y en forma de copa, o en forma de escudo tracio, según que su centro sea hueco o en relieve, según que su eje sea transversal u oblicuo, según que ellos estén acostados o de frente, el espejo receptor modificando conforme a las particularidades de su forma, las sombras que vienen a él. Pues esta imagen no es otra cosa que la sombra reflejada por la claridad de la materia receptora. Y para completar aquí mi exposición sobre los espejos [yo diré que] los mejores entre nuestros ancestros, eran aquellos de Bríndisi, con una aleación de estaño y de cobre. Se les prefirió a los espejos de plata; el primero en fabricar de eso fue Páscateles, en el tiempo de Pompeyo el Grande. Recientemente se expandió la creencia de que la imagen reflejada era más nítida, si se aplicaba una hoja de oro en el reverso<sup>8</sup>.”*

En la literatura<sup>9</sup>, si se lo coloca a parte, los espejos donde se contemplan las jóvenes mujeres queridas de los poetas elegiacos, el tema del espejo es esencialmente representado por el mito de Narciso tal

---

<sup>8</sup> PLINIO EL VIEJO, *Historia Natural*, XXXIII, 128-130: « Sed natura mira imagines reddendi, quod repercusso aere atque in oculos regesto fieri conuenit. Eadem ui sic in speculi usu polita crassitudine paulumque propulsa dilatatur in immensum magnitudo imaginum. Tantum interest, repercussum illum excipiat an respiciat. Quin etiam pocula ita figurantur expulsis intus crebris ceu speculis, ut uel uno intuyente totidem populus imaginum fiat. Excogitantur et monstrifica, ut in templo Zmirnae dicata. Id euenit figura materiae. Plurimum refert concaua sint et poculi modo an parmae thraacidicae, media depressa an elata, transuersa an obliqua, supina an infesta, qualitate excipientis figurae torquente uenientes umbras; neque enim est aliud illa imago quam digesta claritate materiae accipientis umbra. Atque ut omnia de speculis peragantur in hoc loco, optima apud maiores fuerant Brundisina, stagno et aere mixtis. Praelata sunt argentes; primus fecit Pasciteles Magni Pompei. Nuper credit coeptum certum certiore imaginem reddi auro opposito auersis.”

<sup>9</sup> Sobre esta cuestión, ver E. MAR. JONSSON, *Le miroir. Naissance d'un genre littéraire*, Paris, 1995, 2005(2); FRONTISI- DUCROUX et J.-P. VERNANT, *Dans l'oeil du miroir*, Paris, 1997.

como le rescribe Ovidio en el libro III de las *Metamorfosis*. El mito se abre sobre la consulta del oráculo de Tiresias. El mito de Narciso es inmediatamente presentado como el drama del conocimiento de sí y de la identidad<sup>10</sup>. Después de haber rechazado a la ninfa Eco, Narciso se enamora de su propio reflejo en el agua<sup>11</sup>. Este amor insensato conduce finalmente a Narciso a la muerte y a Eco a la desesperación. El espejo, en este episodio, tiene un efecto alienante: La imagen de sí constituye aquí una negación de la alteridad- episodio que inspirará fuertemente a la teoría psicoanalítica<sup>12</sup>.

El tema del espejo juega un rol crucial en filosofía, especialmente en la tradición platónica, en efecto, en el *Alcibiades mayor*, el paradigma de la visión permite a Platón reformular el famoso oráculo delfico, “Conócete a ti mismo”<sup>13</sup>. Después de haber interrogado a Alcibiades sobre su conocimiento del arte político, Sócrates lleva a este último a admitir que el conocimiento de sí precede al conocimiento del arte político. Ahora bien ¿qué es conocerse, sino conocer su alma? El paradigma de la visión permite así, por comparación el sentido del precepto delfico. En efecto así como debe mirarse a través de un espejo para verse, asimismo el alma debe mirar el alma, más precisamente el elemento divino que ahí reside, para conocerse<sup>14</sup>. Por una parte, Sócrates

---

<sup>10</sup> OVIDIO, *Las Metamorfosis*, III, 344-348.

<sup>11</sup> *Ibid.*, III, 415-417 et 425-426.

<sup>12</sup> J. FABRE-SERRIS, *Mythe et poésie dans les Métamorphoses d'Ovide*, Paris, 1995, p. 182-189.

<sup>13</sup> Sobre este punto, ver, J: BRUNSCHWIG, “La déconstruction du <connais-toi toi-même> dans l’Alcibiade majeur”, *Investigaciones sobre la Filosofía y el lenguaje*, 18, 1996, p. 61-84; J: PEPIN, « Que l’homme ne rien d’autre que son âme. Observations sur la tradition du Premier Alcibiade », *REG*, 82, 1969, P. 56-70; A. SOULEZ- LUCCIONI, « Le paradigme de la vision de soi-même dans l’Alcibiade majeur », *Revue de métaphysique et de morale*, 79, 1974, p. 196-222.

<sup>14</sup> PLATON, *Alcibiades primero*, 133b.

explicita el presupuesto idealista o espiritual según el cual el hombre es un alma, y que niega o desprecia la dimensión corporal del hombre. Por otra parte, el conocimiento de sí no pone a flote su inmediatez, pero necesita la mediación de una alteridad que se caracteriza por su trascendencia: El alma de los demás, luego el elemento divino del alma, en fin el dios, el  $\delta\alpha\mu\omega\acute{\nu}$  mismo. Conocerse, es primeramente conocer la presencia divina que está en sí y nos revela a nosotros mismos. Este punto esencial es ampliamente desarrollado por la mística neoplatónica.

Es así el caso del tratado plotiniano *De lo Bello*<sup>15</sup>, quien, recordémoslo, forma verdaderamente parte de los tratados leídos por Agustín durante su estancia milanesa. Plotino invita a su lector a desprenderse de las imágenes sensibles que constituyen reflejos engañosos de la belleza, en la imagen del mito de Narciso engañado por su reflejo en el agua <sup>16</sup>, es necesario purificarse, es decir, romper este espejo de nosotros mismos que es el mundo sensible y perder imágenes que nosotros allí proyectamos, para encontrar en eso la fuente. Es necesario progresivamente habituar al alma a ver las bellas obras, antes de ver el alma buena y retornar en sí mismo. <sup>17</sup>. Una vez que el ojo interior llega a ser luz, el discípulo debe llegar a ser divino para contemplar lo divino y así progresar en el éxtasis divino. <sup>18</sup>. En esta anábasis, el ojo interior puede elevarse hacia la inteligencia, luego hacia el bien.<sup>19</sup> Se encuentra una misma problemática en la *Carta a Marcela* de Porfirio: El intelecto,

---

<sup>15</sup> PLOTINO, *Enéadas*, I, 6.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, I, 6, 8.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, I, 6, 9.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, I, 6, 9.

<sup>19</sup> *Ibíd.*, I, 6, 9.

cuando es purificado de todas las manchas del cuerpo, llega a ser un espejo donde Dios mismo puede reflejarse.<sup>20</sup>

El tema del espejo es así ligado al conocimiento de sí y a la purificación, es decir, la asimilación a un arquetipo: subtiende la problemática platónica de la ὁμοίωσις θεῶ, que nosotros hemos ya encontrado en múltiples ocasiones.

Adicionalmente, esta simbólica se funda sobre un principio de analogía, del pasaje de lo visible a lo invisible, de lo conocido a lo desconocido: el conocimiento especular evoca la manifestación de lo trascendente en lo inmanente. Analogía y anagogía aparecen aquí como estrechamente ligadas: gracias a su poder heurístico, la analogía descubre, por así decirlo, la marcha anagógica del pensamiento. Sin embargo, en el tema del espejo subtiende una desviación entre el modelo y la imagen, y por lo tanto una diferencia ontológica, al mismo tiempo que una jerarquía, un orden ontológico.

La autoridad de Platón es tal en la Antigüedad que su tratamiento del tema del espejo encontró numerosos ecos en la filosofía helenística. Nosotros nos contentaremos con tomar aquí dos ejemplos. El tema del espejo es un tema con fuerza empleado por Filón de Alejandría. Además de una explotación exegética de ese tema.<sup>21</sup>

Filón recurre aquí no solamente para indicar la relación entre el mundo sensible y el mundo inteligible<sup>22</sup>, más sobretodo para indicar el

---

<sup>20</sup> Porfirio, *Ad Marcellam*, 13.

<sup>21</sup> Filón de Alejandría recurre a esta imagen para comenzar Ex 38, 26, especialmente en el *De Migratione* y el libro II del *De vita Moysis*.

<sup>22</sup> Filón hizo de eso un tal empleo en el *De decálogo* y el libro III del *Legum Allegoriae*.

lazo entre el conocimiento de sí y la purificación moral. Es por ejemplo el caso del *De Josepho*: José cae en prisión, y llega a ser un maestro de sabiduría y de virtud por el carcelero y por lo tanto como un espejo que refleja sus vicios y lo obliga a purificarse.<sup>23</sup> Se encuentra esta misma temática en Séneca, pero tratado de manera original, puesto que la filosofía estoica lo aborda bajo un ángulo histórico – se podría casi hablar de genealogía del conocimiento de sí. En efecto, para el preceptor de Nerón, la experiencia del espejo constituye la experiencia primordial que ha incitado a los hombres a conocerse ellos mismos.<sup>24</sup>

## II. EN EL AMANECER DE LA TRADICIÓN CRISTIANA

La utilización que hace Agustín de la herencia clásica no vale más que por referencia a la tradición cristiana en la cual él se sitúa y que permite repensar esas nociones retóricas y filosóficas. El tema del espejo es ante todo un tema bíblico y todo particularmente paulino, que los Padres van sin prisa a desarrollar y donde la interpretación Agustiniana se señala por su singularidad.

### A. El tema bíblico del espejo

El tema del espejo es un tema quasi ausente de los escritos veterotestamentarios. La única ocurrencia notable de este puede leerse en el *Libro de la Sabiduría*, obra donde la influencia helenística es impuesta. En este libro, la sabiduría es descrita como el “espejo sin mancha de la

---

<sup>23</sup> FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De Josepho*, 87.

<sup>24</sup> SÉNECA, *Cuestiones naturales*, I, 17.

majestad divina” (Sg. 7, 26). El espejo es de golpe concebido como un medio de conocimiento. Este tema es claramente más presente en los escritos néo-testamentarios, y más particularmente en las epístolas. La epístola de Jacobo establece así una analogía entre la palabra divina y el espejo: la Palabra revela a aquel que la escucha quien es, debe reformarse y ponerla en práctica. (Jc 1, 23-24).

Sin embargo, es Pablo quien dará a este tema la formulación que marcará la tradición cristiana. El apóstol de los gentiles aborda esta noción en sus *Epístolas a los Corintios*<sup>25</sup>. Los destinatarios de estas cartas son interesantes, puesto que ciertos miembros de la comunidad corintiana parecen atraídos por el conocimiento teórico. Enfrente de los encantos y de la infatuación que ejerce el saber puro, Pablo no va a negar que el enseña una sabiduría que hace posible el conocimiento de Dios. Sin embargo, este saber, capaz de escrutar y de explorar las profundidades, se funda esencialmente sobre el Espíritu, quien sólo tiene acceso a los secretos de Dios y a su sabiduría. El Espíritu, en su lenguaje espiritual, puede revelar Jesucristo crucificado, en su misterio de muerte- resurrección, y provoca el encuentro. Los creyentes que aceptan acoger al Cristo y dejarse transformar por el Señor de Gloria entran en un proceso de renovación interior y de participación. Ellos poseen una nueva sabiduría, diferente de la sabiduría charlatana, porque ellos conocen el Cristo y ellos son conocidos de él (1 Co 2, 11-14). Lejos de ser una especulación orgullosa o una invitación a vivir según su fantasía,

---

<sup>25</sup> Sobre este punto, ver N. HUGEDÉ, *La métaphore du miroir dans les Épîtres de saint Paul aux Corinthiens*, Neufchâtel- Paris, 1957

un tal conocimiento no se actualiza más que en la persona que ama y que lleva una vida bajo el movimiento del Espíritu. Ella permanece para el momento velado, limitado e imperfecto, esperando la hora de la plena visión:

*“Porque parcial es nuestra ciencia, parcial también nuestra profecía. Pero cuando venga lo que es perfecto, lo que es parcial desaparecerá (...) Porque nosotros vemos, ahora, en un espejo en enigma, pero entonces eso será cara a cara. Ahora, yo conozco de una manera parcial, pero entonces yo conoceré como yo soy conocido (1 Co 13, 9-12)*

El tema del espejo en enigma es por lo menos ambiguo, puesto que este espejo señala en el mismo tiempo una posibilidad de conocimiento, puesto que hay un reflejo divino y su límite, puesto que ese mismo reflejo está mezclado. Por otra parte, el modelo del conocimiento perfecto es para Pablo el conocimiento de sí mismo, o lo menos una inmediatez del conocimiento de sí mismo. En fin, es interesante notar que Pablo, en su expresión “espejo en enigma”, unido los paradigmas de la visión y de la Palabra.

Pablo vuelve sobre esta temática en su *Segunda Epístola a los Corintios*. La gloria del rostro de Moises es llamada a desaparecer, contrariamente a la gloria de Cristo que manifiesta el Espíritu y que es presencia cativa, santificante y creativa. Utilizando la imagen del velo que esconde el rostro de Moises y que, por metáfora, recubre el corazón

de las gentes, Pablo arrastra a su interlocutor a comprender que el Primer testamento recibe su autoridad del rostro de Cristo. Es a partir de la gloria de Cristo que es dado a los creyentes captar el resplandor efímero de la gloria divina sur el rostro de Moises, mientras estaba promulgada una alianza transitoria. En efecto cuando se gira hacia Cristo, el velo es suprimido, porque el Señor que habla a Moises es en lo sucesivo presente en el Espíritu: “Nosotros todos quienes, el rostro descubierto, contemplamos como en un espejo la gloria del Señor, somos transformados en la misma imagen, de gloria en gloria, como por el Señor, el Espíritu (2 Co 3,18).”

Contrariamente a 1 Co 13, 12, no es más cuestión aquí el velo: nosotros contemplamos, descubiertos, el reflejo de la gloria de Dios. Sin embargo, la persistencia del espejo recuerda que el conocimiento de Dios no puede ser del orden de la intermediación. Por otra parte, el tema del espejo esta enlazado a aquel de la transformación interior de la renovación de la imagen de Dios por el Espíritu. 2 Co 3, 18 pone en su lugar así una red conceptual – espejo, imagen, Espíritu- cuya influencia sobre Agustín resulta decisiva.

### ***B. 1 Co 13, 12 en los Padres***

No es cuestión aquí proponer una exposición exhaustiva sobre la interpretación de 1 Co 13, 12 en todos los Padres – trabajo que justificaría a él sólo numerosas tesis- , sino dar cuenta de una evolución en la exegesis de este versículo y sondear las eventuales influencias sobre la lectura singular de Agustín . Así nosotros nos restringimos a estudiar los

escritos de los Padres latinos que el obispo de Hipona conocía de manera cierta, a saber, Tertuliano, Hilario y Ambrosio. No obstante, en razón de su influencia y de su importancia – es sin duda el Padre quien más ha comentado 1 Co 13, 12- , Nos será necesario hacer un lugar a la obra de Orígenes. Por cada autor, nosotros estudiaremos las interpretaciones de 1 Co 13, 12 que nos parecen las más sintomáticas y adoptaremos un orden cronológico.

### 1) *Tertuliano*

Tertuliano recurre a 1 Co 13,12 esencialmente en el *Aduersus Praxean*, obra que data del 212- 213 y donde se expone la doctrina de la trinidad contra el patricio Praxéas. En el primer pasaje, Tertuliano aborda la distinción entre trinidad inmanente y trinidad económica apoyándose sobre Nb 12, 6-8<sup>26</sup>. 1 Co 13, 12 permite a Tertuliano despejar los dos modos de aparición del Hijo en tanto que persona trinitaria: la aparición en enigma, en los sueños, que caracteriza la relación de la divinidad con Patriarcas y con Profetas, y la aparición cara a cara ilustrada por la transfiguración en Mt 17, 1-9 donde, con el destello de un resplandor misterioso, la conversa con Moises y Elías, los representantes de la Ley de La Alianza y de los profetas, en cuanto a la suerte de quien le espera. Estos dos modos de aparición corresponden pues a la distinción de la “trinidad económica” y de la “trinidad inmanente”. El enigma, el sueño son el modo por el cual el Hijo, Palabra y Espíritu de Dios, intervienen en la historia de la salvación; la Transfiguración es el momento donde el

---

<sup>26</sup> TERTULIANO, *Aduersus Praxean*, XIV, 6-7.

Hijo se rebela en su naturaleza consubstancial de Dios. En fin, Tertuliano, interpretando Nb 12, 6-8 a la luz de 1 Co 13,12, subraya la coherencia que une el uno y el otro testamento.

Un poco más lejos en el *Aduersus Praxean*, Tertuliano recurre a 1Co 13,12 en un sentido demasiado próximo<sup>27</sup>. El versículo le permite entonces definir la “trinidad económica”. Este es el modo de intervención por excelencia tanto del Padre como del Verbo en la historia de la salvación a fin de educar y edificar a los hombres. En el comienzo de la teología latina, 1 Co 13,12 juega pues un rol en la formulación del misterio trinitario.

## 2) Orígenes

El lugar de Orígenes en la historia de la interpretación de 1 Co 13,12 es en parte, porque él es lejos, el Padre que más aquí ha recorrido. También, frente a una abundancia de referencias, y para no entorpecer un trabajo ya consecuente, nos contentaremos con estudiar las concurrencias de este versículo en las dos obras donde Orígenes lo utiliza de manera sistemática: El *Comentario sobre san Juan* y el *Comentario del Cantar de los cantares*. Si la interpretación de Tertuliano se quería puramente bíblica, la exégesis de Orígenes, como nosotros pudimos ya advertirlo, no está sin ser influenciada por la terminología platónica y filónica.

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, XIV, 3.

El *Comentario sobre San Juan*, cuyo comentario comenzó hacia el 231, es, como lo indica el título un comentario del *Evangelio según san Juan*. Orígenes recurre al 1 Co 13,12 en los dos primeros libros para recordar la unidad previa del alma a la verdadera visión de Dios<sup>28</sup>. Pero es esencialmente en el libro XIII que él hace un recurso masivo al versículo paulino. Contar la interpretación gnóstica del valentino Heraclio, quien negaba toda posibilidad de conocimiento en las Escrituras judías, Orígenes sostiene que estas entregan un conocimiento, incluso parcial<sup>29</sup>. Fiel en eso a la intención primera de Pablo. La idea del espejo en enigma constituye en orígenes un concepto epistemológico designando el conocimiento parcial de Dios derivado sea de la exégesis, sea de la filosofía, y que se opone al conocimiento pleno y entero de Dios descrito en términos místicos. El conocimiento (γνώσις) de Dios sale así de lo inefable. Un poco más lejos, esta temática gnoseológica está claramente expresada a través de una comparación con la óptica:

*“Si aquel que ve en un espejo no ve lo que es verdadero, como los especialistas le demuestran por las leyes de la óptica, si pablo y sus pares ven ahora en un espejo, es claro que se adora a Dios como se ve que se adora a Dios en un espejo: pero, cuando llegue la hora que debe suceder en la hora presente, entonces vendrá la adoración en la verdad contemplada cara a cara, y no más en un espejo.”*<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> ORÍGENES, *Comentario sobre san Juan*, I, 93; II, 229.

<sup>29</sup> *Ibid.*, XIII, 58.

<sup>30</sup> *Ibid.*, XIII, 113.

La referencia a las leyes de la óptica permite a Orígenes recordar que el conocimiento especular no es un conocimiento nítido, a la manera de nuestros espejos, sino bien un conocimiento mezclado, obscuro y que el verdadero conocimiento sale de la vida en el más allá y de la resurrección. Sin embargo, es necesario notar que Orígenes confiere también un sentido místico al 1 Co 13,12 aplicándolo a Cristo<sup>31</sup>. El Hijo es el espejo sin mancha no de Dios sino de su ἐνεργεία, de su acción. Este punto llama a dos observaciones: por una parte, Orígenes distingue nítidamente el Hijo y el Padre; el Hijo revela la gloria, la luz, el poder del Padre, sin ser el mismo el Padre. Por otra parte, contrariamente a los conocimientos escriturarios o filosóficos, el Hijo es un espejo sin mancha, es decir, que el revela nítidamente la acción del padre a los apóstoles. Así, si resumimos nuestros análisis acerca del *Comentario sobre san Juan* de Orígenes, el tema del espejo permite desprender tres niveles de conocimiento: el espejo en enigma de la Escrituras, el espejo sin mancha que es Cristo y que revela la actividad del Padre, en fin la visión cara a cara que sale de lo inefable y que no se producirá más que en el más allá de la muerte.

La segunda obra que retendrá aquí nuestra atención es el célebre *Comentario al cantar de los cantares* de Orígenes, redactado hacia el 240-244, donde la interpretación de 1 Co 13,12 reviste un carácter

---

<sup>31</sup> *Ibíd.*, XIII, 153.

nítidamente más místico. En efecto, 1 Co 13,12 permite primeramente a nuestro autor definir el doble conocimiento de la Iglesia<sup>32</sup>.

Orígenes distingue la Iglesia en este mundo que administra las enseñanzas de Cristo y la Iglesia mística, en el más allá, que verá claramente el misterio divino. Notemos por otro lado que Orígenes, algunas líneas más adelante, recordará que la visión cara a cara es el grado último del conocimiento de Dios<sup>33</sup>. Sin embargo la originalidad de este *Comentario* puede leerse a través de dos temáticas. La primera es expresada en el libro III: La sombra de Cristo<sup>34</sup>. A través del comentario de Ct 2, 3, el tema el tema del espejo permite estudiar de manera original los temas paulinos de la Ley y la Gracia en el cuadro de la economía de la salvación. El primer tiempo es aquel de la sombra de la Ley, tiempo de los Patriarcas y de Los Profetas; sin embargo esta Ley no puede templar más que moderadamente las pasiones del alma y no puede ni asegurar la salvación ni proteger del Enemigo, Viene enseguida el tiempo de la sombra de Cristo, que comienza por la encarnación, que extingue las pasiones y nos protege de las tentaciones del Maligno. El tercer tiempo, al final de los tiempos, es aquel de la visión cara a cara de la Verdad. El versículo 1 Co 13, 12 sirve pues aquí de matriz para una interpretación histórica y escatológica: el pasaje matizado de la sombra a la luz dibuja el camino de la humanidad hacia la salvación.

En el libro IV del Comentario al Cantar de los cantares, Orígenes recurre al 1 Co 13, 12 para comentar Ct 2, 10b-13 a: después de haber

---

<sup>32</sup> ORÍGENES, *Comentario al Cantar de los cantares*, II, 1, 31.

<sup>33</sup> *Ibíd.*, II, 1, 36.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, III, 5, 18.

recorrido el versículo paulino para reflexionar sobre la Iglesia y la Ley, el lo utiliza ahora para reflexionar sobre el Evangelio<sup>35</sup>. Orígenes opone el Evangelio temporal y el Evangelio eterno de la beatitud. Se trata de un solo Evangelio por la substancia pero que difiere por la manera de la cual los hombres lo ven.. El Evangelio temporal es por cierto la puesta en el escrito del Verbo hecho carne; pero esta transcripción exige por ella misma una interpretación, una exégesis que hace de eso un espejo en enigma. En compensación, el Evangelio eterno, es Cristo enseñando directamente, cara a cara, en el más allá: este conocimiento, no mediatizado, sino directo, es pues pleno conocimiento del misterio de la beatitud.

En resumen, es necesario observar que Orígenes hace de 1Co 13,12 un versículo central de su exégesis alegórica y de su teología. A través de esta muestra - recordémoslo: estamos bien lejos de haber producido una exposición exhaustiva de esta cuestión- pudimos observar que este versículo paulino era utilizado para describir los grados de conocimiento de Dios, tanto sobre el plan filosófico como exegetico y eclesial, pero también para describir el misterio de la Encarnación y de la Pasión, pasaje de la sombra a la luz, de la Ley a la Salvación. La influencia de Orígenes es decisiva sobre la interpretación posterior de 1 Co 13, 12, tanto en la tradición alejandrina como en los autores como Hilario o Ambrosio.

### 3) *Hilario*

---

<sup>35</sup> *Ibíd.*, IV, 1, 26.

Hilario es, recordémoslo, el único Padre nombrado por Agustín en su *De Trinitate*; es pues normal interesarse en su interpretación de 1 Co 13, 12. Este versículo no se lee en su obra más que en su *Comentario sobre el Salmo 118*, redactado durante el exilio, hacia el 364-367, y que fue influenciado por la exégesis de Orígenes. En un primer momento, 1 Co 13,12 le permitió expresar el misterio de la salvación<sup>36</sup>. Si el versículo paulino es utilizado en el contexto escatológico de la historia de la salvación – utilización encontrada ya en Orígenes-, sin embargo fuerza es de observar el aporte propio de Hilario. Por una parte, el obispo de Poitiers insiste sobre los sacramentos, y especialmente el sacramento bautismal que señala la integración del individuo en la comunidad eclesial, y el respeto de los preceptos y ordenes divinas. La gestión de Hilario es luego claramente pastoral. Por otra parte, el pasaje de la sombra a la luz cede el lugar al pasaje de la gloria a la gloria. La luz es aquí a la vez el fin de la visión y el medio permitiendo esta visión, Sobretudo, es necesario observar que el espejo no constituye más una pantalla, sino permite al contrario la visión cara a cara. Hilario al contrario de Pablo y de Orígenes, da al espejo una connotación positiva que se deja leer algunas líneas más adelante:

*“Y puesto que las disposiciones de la Ley son la vía de las realidades cuyo modelo es prefigurado en los primeros, (el profeta) demanda a ejercerse en las maravillas de Dios comprendiendo la vía de estas reglas de justicia, es decir, consagrarse en las obras de la Ley; en*

---

<sup>36</sup> HILARIO, *Comentario sobre el Salmo 118*, III, 9.

*efecto, la Ley ha sido establecida como espejo de los bienes por venir*<sup>37</sup>

La metáfora del espejo permite aquí presentar la Ley como un elemento positivo. En efecto, la Ley, por una parte, permite acceder a la salvación; por otra parte, constituye una imagen de los bienes futuros, La ley no es más sombra, sino luz, Sin embargo, ella no basta para asegurar la salvación<sup>38</sup>. La visión Cara a Cara constituye el fin de la vida del cristiano; así pues la Ley no basta para esperar esto: la Ley no procura más que un conocimiento parcial, en resumen en enigma, de Dios. La contemplación espiritual necesita ser iluminada, restituida conforme a la gloria de Dios; luego, como lo hemos dicho ya, la gloria de Dios, es Cristo, El aporte de la obra de Hilario es incontestablemente haber hecho de 1 Co 13, 12 una interpretación pastoral. El versículo es puesto en relación con las nociones de Ley y de sacramento, así como con la metáfora de la luz. La marcha en el más allá del espejo apela luego, en su obra, tanto al respeto de las órdenes y de los sacramentos – y luego la inserción del individuo en una comunidad eclesial- como a la intervención de la luz divina afín de permitir al individuo progresar en la *Imitatio Christi* y esperar la contemplación espiritual de Dios.

#### 4) *Ambrosio*

---

<sup>37</sup> *Ibíd.*, IV, 4-5: “Et quia haec quae in lege sunt constituta uia eorum est quorum in his praeformatur exemplum, uiam harum iustificationem ut intellegens in mirabilibus Dei exerceatur orat, id est in legis operibus uersetur; quia lex sit ad futurorum boinorum speculum constituta”.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, XVII, 12.

Ambrosio es el autor cristiano latino en haber más densamente utilizado 1 Co 13,12, a excepción de Agustín. La cuestión de la influencia directa del obispo de Milán sobre el futuro obispo de Hipona merece ser presentada. Dos elementos conjeturales la vuelven probable: Por una parte, la mayoría de las homilías o textos donde Ambrosio recurre al versículo paulino fechado en los años 386-390: Agustín pudo sea escucharlos de él mismo o leer de eso copias. Por otra parte, Ambrosio emplea 1 Co 13,12 esencialmente en sus *Comentarios de los Salmos*, así pues los *Salmos* son uno de los primeros textos bíblicos leídos por Agustín en aquellos años<sup>39</sup>. Además Agustín y Ambrosio mantienen entonces una correspondencia acerca de las lecturas bíblicas del catecúmeno en la proximidad del bautizo<sup>40</sup>. No obstante, estos elementos convergentes están lejos de constituir una prueba, sino que apelan a una lectura meticulosa de los textos de Ambrosio.

A la manera de Hilario, Ambrosio compone un *Comentario del Salmo 118* fechado en los años 386-388. El versículo 1 Co 13,12 es leído primeramente a través de la oposición de la sombra y la luz<sup>41</sup>. Ante todo, forzoso es observar que Ambrosio emplea desde el 386 la expresión *in imagine ambulat homo* que, se ha visto, juega un rol importante en el *De Trinitate* de Agustín. La dicotomía de la sombra y de la luz corresponde a la oposición de la vida corporal y de la vida espiritual. En tanto que vivimos en este cuerpo, somos ciertamente protegidos por Cristo, pero nuestro conocimiento no permanece en eso menos parcial, incluso si

---

<sup>39</sup> AGUSTÍN, *Confesiones*, IX, IV, 8.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, IX, V, 13.

<sup>41</sup> AMBROSIO, *Expositio de Psalmo*, CXVIII, III, 18.

somos iluminados por la gracia, como en el caso de Pablo. La tensión entre la sombra y la luz determina pues un dinamismo escatológico que puede todo por otra parte aplicarse a los Evangelios<sup>42</sup>. Se lee luego en Ambrosio una idea expresada por Orígenes en su *Comentario al Cantar de los cantares*: La oposición del Evangelio temporal y del Evangelio eterno. En la imagen de la Encarnación, la escritura modifica la forma del Verbo de Dios y en eso hace un conocimiento especular necesitando una interpretación: las Escrituras salen pues de la *species*. El Verbo de Dios no será plenamente expresado más que en el más allá del espejo. 1 Co 13,12 es igualmente puesto en relación con la temática de la Ley<sup>43</sup>. Aquella ya había sido tratada por Orígenes e Hilario; No obstante, Ambrosio en eso propone una interpretación personal, no oponiendo el tiempo de la Ley y el tiempo de Cristo, a la manera del alejandrino, pero señalando la existencia de dos Leyes: la Ley temporal y la Ley eterna. La Ley temporal no queda caduca por la Nueva Alianza, sino que constituye un reflejo, una imagen de la verdadera Ley, conocida sólo de los bienaventurados. En fin, tal como en Orígenes e Hilario, el versículo paulino permite a Ambrosio reflexionar sobre el status de la Iglesia<sup>44</sup>. Por una parte, la Iglesia es presentada como la sombra del cuerpo de Cristo. Dicho de otra manera, si se pone este texto en relación con el primer pasaje del *Comentario sobre el Salmo 118* de Ambrosio, se puede concluir de eso que la función de la Iglesia es de proteger al cristiano durante su peregrinación terrestre, incluso si el conocimiento de Dios

---

<sup>42</sup> *Ibíd.*, III, 19.

<sup>43</sup> AMBROSIO, *Expositio de Psalmo CXVIII*, VI, 29.

<sup>44</sup> AMBROSIO, *Expositio de Psalmo CXVIII*, VI, 29

que el procura es por esencia especular o parcial. Por otra parte, la oposición recurrente entre la sombra y la luz se encuentra aquí renovada por la referencia a la kenosis. El acto Kenótico es ese momento donde Cristo se hizo sombra para la salvación de la humanidad. Por otra parte observemos aquí un trastorno de la valencia positiva, puesto que la luz del sol es aquí, aquella de la iniquidad y del pecado.

1 Co 13, 12 juega asimismo un rol no negligente en el *Comentario sobre el Salmo 12* de Ambrosio: permite al obispo de Milán despejar en grandes rasgos la historia de la salvación<sup>45</sup>. Por una parte el tiempo escatológico se divide en tres tiempos, la sombra, la imagen, la verdad, que corresponden respectivamente a la Ley, al Evangelio y al Juicio Final. Se trata de un *topos* exegético desde Orígenes. Sin embargo, es necesario subrayar la interpretación fundamentalmente tipológica de Ambrosio, donde episodios recibidos del *Génesis* o del *Éxodo* son leídos como anuncios de misterios célebres para la Iglesia. Por otra parte, Cristo juega un rol en ese dinamismo salvífico, puesto que desde el tiempo presente, él es nuestro abogado ante Dios –se puede por otro lado ver aquí una alusión al pentecostés y al descenso del Espíritu Santo – y en el tiempo futuro, él será objeto de contemplación. La vida cristiana es pues una peregrinación en el enigma, como lo subraya Ambrosio algunas líneas más adelante:

*“Y eso el apóstol Pablo lo puso al día, afirmando que, cuando estamos en el cuerpo, viajamos lejos del señor, incluso si está en*

---

<sup>45</sup> AMBROSIO, *Explanatio super Psalmos XII*, XXXVIII, 25.

*nosotros, caminamos sin embargo en la fe, no en la visión (2 Co 5, 6-8), es decir, no cara a cara como con las personas presentes; nosotros caminamos en el enigma, no en la verdad”.*<sup>46</sup>

A estos comentarios sobre los Salmos, conviene agregar el *De apología prophetae dauid* redactado hacia el 388-390, que es de hecho un comentario del salmo 50. Ambrosio recurre aquí al versículo paulino para resaltar que la iluminación profética es el fruto de la penitencia<sup>47</sup>. El ejemplo del profeta David permite a Ambrosio describir la naturaleza de la verdadera contemplación cara a cara: se trata de tomar el sentido profundo de los misterios célebres para la Iglesia.

Ambrosio recurre igualmente a 1 Co 13,12 en otras obras exegéticas especialmente en su *Expositio Evangelii secundum lucam*, redactado entre el 377 y 389, y cuya influencia fue decisiva sobre la exégesis de Agustín<sup>48</sup>. En el libro I, el obispo de Milán recurre a la noción de enigma para articular la relación entre la fe, la Palabra y la Ley<sup>49</sup>. El pasaje de la Ley a la Palabra, es decir, de la Antigua a la Nueva Alianza, es permitido por la fe. La fe permite al hombre hablar, es decir, hablar de Dios. Dicho de otro modo ella realza la vocación primera del ser humano, imagen de Dios. Ella constituye pues la norma hermenéutica, aquella que autoriza la comprensión de los misterios litúrgicos y de los enigmas exegéticos.

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, XXXVIII,36, CSEI.: “Quod aperuit et apostolus Paulus, asserens quoniam cum sumus in corpore, peregrinamur a domino, quia, etsi in novis est, per fidem tamen ambulamus, non per speciem, d est non facie ad faciem quasi praesentes; ambulamus enim in aenigmate adhuc, non in territate”

<sup>47</sup> AMBROSIO, *De apología prophetae David*. XIII, 58.

<sup>48</sup> P. ROLLERO. *La Expositio euangelii secundum Lucam di Ambrogio come fonte della esegesi agostiniana*, Turín, 1958, p. 21-46.

<sup>49</sup> AMBROSIO, *Expositio euangelii secundum Lucam*, I, 42.

Ambrosio, más tarde, recurre dos veces al versículo paulino en el libro VII de su *Expositio*. La primera ocurrencia es interesante, porque la utilización de 1 Co 13,12 permite definir el grado último de la escala ascético-espiritual<sup>50</sup> ; así pues se sabe que la influencia del tratado de Ambrosio sobre la reflexión agustiniana de los grados espirituales fue decisiva<sup>51</sup>. Algunas líneas más adelante, Ambrosio evoca a media palabra 1 Co 13,12 en relación con la sombra de Cristo y el Ps 57 (56), 2 que hizo eco en Ps 17 (16), 8: el cristiano y la Iglesia viven en este mundo en la sombra de Cristo, pero en el futuro, esto será cara a cara<sup>52</sup>. En fin señalemos en los comentarios exegéticos de Ambrosio su *Expositio Esaiæ prophetæ*. No se señala más que una ocurrencia de 1 Co 13, 12, sin embargo este pasaje es interesante, porque Agustín lo cita en el *Contra duas epistulas Pelagianorum* IV, XI, 31 y el *De gratia Christi et peccato originali* I, XLIX, 54 afín de mostrar que su teología del pecado original se leía ya en sus predecesores. El versículo sirve ahí para definir el estado de perfección que no puede ser esperado en este mundo. <sup>53</sup>

Se vuelve a encontrar en fin 1 Co 13,12 en las obra de Ambrosio que no son exegéticas en el sentido estricto del término, por ejemplo en el *De officiis*, redactado hacia el 388-389, El versículo paulino le permite en un primer momento criticar a aquellos que vuelven a poner en debate la justicia divina<sup>54</sup> , Retomando la oposición paulina del niño y del adulto,

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, VII, 7-8.

<sup>51</sup> I. BOCHET, “*L’Itinéraire spirituel: les sept degrés qui conduisent à la sagesse*”, NC 10, BA 11/2, p. 500-506. Ver supra, p. 351 sq.

<sup>52</sup> AMBROSIO, *Expositio euangelii secundum Lucam*, VII, 38.

<sup>53</sup> AMBROSIO, *Expositio Esaiæ prophetæ*, V (407,12).

<sup>54</sup> AMBROSIO, *De officiis*, I, XVI, 62.

Ambrosio hace resaltar que la justicia divina no será comprendida más que cuando habremos pasado en el más allá del espejo. Todos nuestros juicios en este mundo, porque ellos no pueden fundarse sobre un criterio estable, son pues relativos, incluso falsos. Algunas líneas más adelante, Ambrosio va más lejos, retomando una idea ya encontrada en sus comentarios de los salmos y heredados de Orígenes: en este mundo nosotros avanzamos en la imagen<sup>55</sup>. Volvemos a encontrar la triada sombra/imagen/ verdad que reenvía al tiempo de la Ley, al tiempo del Evangelio y al tiempo celeste. Sin embargo, estas líneas se caracterizan por un importante desarrollo cristológico. Por una parte en el cuadro de una lectura tipológica, Cristo es el Cordero de la Nueva Alianza. Sin embargo, Cristo es descrito no solamente como el Cordero sacrificado, sino también como el sacerdote sacrificando para la remisión de los pecados, sin duda por referencia al He 7-8, donde Cristo es presentado como el nuevo Gran Sacerdote. Es necesario así retener aquí que 1 Co 13,12 no se comprende en Ambrosio más que por referencia a Cristo: es por su Pasión que nos es dado ver un día más allá del espejo.

En resumen, el versículo paulino 1 Co 13, 12 juega un role importante en la exegesis de Ambrosio fuertemente influenciada por Orígenes. El permite desarrollar la temática del *homo ambulat in imagine* y sobre todo aquella de la sombra de Cristo en relación con el Ps 17 (16), 8, sombra que protege al cristiano y a la Iglesia en este mundo. Por otra parte, este versículo permite articular el pasaje, histórico y espiritual, del tiempo de la Ley a aquel del Evangelio, como una revelación progresiva

---

<sup>55</sup> AMBROSIO, *De officiis* I, XLVIII, 239.

del rostro de Dios. En fin, la importancia de este versículo en la exégesis ambrosiana, incontestable si se la compara a aquella de Tertuliano o de Hilario, puede sin duda ser vista como una de las fuentes de la importancia decisiva que Agustín dará a 1 Co 13, 12 en su antropoteología.

### **Conclusión**

El espejo reviste así en la antigüedad, tanto clásica como tardía, una función epistemológica importante. Desde Platón, el espejo antiguo autoriza una metáfora describiendo la relación de conocimiento de lo humano enfrente de lo divino, así más que una relación ontológica entre la imagen y el arquetipo. La tradición cristiana latina, en la huella de Orígenes, concede un lugar siempre creciente al versículo paulino 1 Co 13, 12 en su descripción del misterio de la vida del cristiano y de la Iglesia en su avance hacia la perfección. Este punto es particularmente evidente en la obra de Ambrosio que constituye sin duda una de las fuentes de la exégesis agustiniana. Agustín antiguo profesor de retórica, lector de libros platónicos y oyente de Ambrosio en el 386, no podía pues más que estar interesado por el misterioso espejo enigma de Pablo.



# Temas de actualidad

# Sacerdotes en salida para una Iglesia en salida: las exigencias éticas de los presbíteros en tiempos del Papa Francisco

Roberto Noriega<sup>1</sup>  
OSA  
[r.noriega@hotmail.es](mailto:r.noriega@hotmail.es)

## Introducción

Cincuenta años después del Concilio Vaticano II, la elección del papa Francisco ha reavivado la preocupación eclesial por salir hacia las periferias religiosas de nuestro mundo. Se ha actualizado una inquietud que en gran parte gira en torno a la figura de los sacerdotes, a los que afecta en su comportamiento, su presencia en la sociedad, las actitudes y valores de su vida. Dicha actualización no supone una transformación radical del presbiterado, al menos en sus aspectos teológico-dogmáticos, pero sí remarca unos perfiles éticos desde una relación dialogal con el mundo, enraizados en la misma constitución sacerdotal.

Es posible que muchos de los recientes escándalos de los sacerdotes tengan que ver, no solo con graves problemas personales,

---

<sup>1</sup> Roberto Noriega Fernández, OSA., es doctor en Teología, especialidad en Moral, en el Instituto Superior de Ciencias Morales/Universidad Pontificia Comillas, y Máster en bioética. Es profesor en los centros agustinianos ETAV (Estudio Teológico Agustino de Valladolid) y CTSA (Centro Teológico San Agustín) y UDEMA (Universidad Pontificia de Comillas). Armoniza su labor académica con la experiencia en el campo formativo en el que ha estado durante doce años, y el trabajo de pastoral parroquial en Portugal, Brasil, y actualmente en España. Ha publicado *Ética para la reina. Isabel de Castilla y Martín de Córdoba* (Madrid 2014) y *La responsabilidad ética en el ministerio sacerdotal. El arte de servir* (Bilbao 2016).

delictivos en muchos casos, cuanto a los desajustes entre la concepción sacerdotal y las exigencias del mundo en el que nos encontramos tan complejo a la hora de integrar los aspectos religiosos en su medio.

Así pues, puesto que la atención a las cuestiones éticas no es por mero interés académico, sino para ser buenos<sup>2</sup>, vale la pena prestar atención a esas preguntas en estas páginas con la intuición de favorecer la mejor comprensión del ministerio sacerdotal en la Iglesia y su mejor formación: *"Una buena formación de los sacerdotes era el mejor modo de ayudarles a vivir con fidelidad y felicidad se propia vida y también la mejor forma de garantizar después la buena formación de los cristianos"* (Sebastián, 2010: 15).

En concreto nos vamos a detener en analizar qué supone para los sacerdotes seguir las enseñanzas del papa Francisco, ser ministros de una Iglesia en salida que quiere acercarse al Pueblo de Dios, e incluso a los no creyentes con los que pueden tener muchas ideas afines: *"En la hoy tan bulliciosa ferias de la mercancía religiosa... a veces me parece que con mi fe cristiana estoy más cerca de los escépticos y de los críticos de la religion -ateos o agnósticos- que de mucho de lo que allí se ofrece con tanta impertinencia"* (Halík, 2014: 11). Para ello nos vamos a servir de los documentos del santo Padre, referidos al ministerio sacerdotal en sus tres grados y de otros documentos que incluyan ideas referidas a los ministros-. Somos conscientes de la limitación que presenta la mezcla de documentos, algunos de primer orden -como las encíclicas-, con otros de segunda o tercera categoría -audiencias, homilías en las misas diarias

---

<sup>2</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 2 (1103b26-29).

en la casa santa Marta o retiros espirituales-. Pero no creemos traicionar el modo de reflexionar del papa Francisco cargado de frescura evangélica y tono teológico (aunque haya voces discordantes acerca de esto en el seno de la Curia romana) hasta en sus pequeños gestos.

### **1. El sacerdote... ungido por Dios a servicio de su pueblo**

Una primera cuestión, que tendrá amplias repercusiones en la vida ética del ministro, es la de señalar el carácter propio del sacerdote, aquello que es específico de él en su ministerio como hombre transformado íntimamente por la unción del obispo. Es la pregunta que se hace Francisco: *“¿cómo será el perfil del sacerdote de este siglo tan secularizado? Un hombre de creatividad, que sigue el mandamiento de Dios —«crear las cosas»—; un hombre de trascendencia, tanto con Dios en la oración como con los demás, siempre; un hombre de cercanía que se acerca a la gente”* (26/7/2014). La identidad sacerdotal, el carácter sacramental del sacerdote con la impronta indeleble de la ordenación que transforma a la persona y la empodera, es expresado en una identidad moral, en unas actitudes, costumbres principios de acción y modos de tomar decisiones, con consecuencias para la vida de la Iglesia.

En las reflexiones del papa resalta la fragilidad del ministro, hijo de su tiempo y tocado por el pecado. Así, el hombre elevado a la dignidad sacerdotal (transformado ontológicamente por la gracia sacerdotal) tendrá que tomar decisiones en su vida y para la vida de los cristianos desde la conciencia de su pequeñez y de sus propias limitaciones. Francisco lo presenta partiendo de la parábola del padre misericordioso

(2/6/2016 a), como el hijo que pasa la vergüenza del pecado y recupera la dignidad al retornar junto a su padre. Igualmente, el sacerdote pasa de la miseria vergonzante a la dignidad más alta en el acompañar al Señor, como san Pedro que tras negarlo lo confirmó.

La reflexión papal, que presenta de modo significativo las limitaciones del presbítero pone sobre el papel la distinción entre el poder legal y la autoridad moral junto a su pueblo. El poder le viene al sacerdote por la unción y la oración episcopal, del derecho eclesial, mientras que la autoridad y el respeto de gana desde el buen criterio pastoral, la honestidad moral, la entrega a su pueblo y la vivencia del evangelio: "*La santidad y la sabiduría son los verdaderos apoyos de la indispensable autoridad moral que el sacerdote tiene que tener en la Iglesia y en la sociedad*" (Sebastián, 2010: 211).

### **1.1. Para los hombres... El sacerdote surgido del pueblo.**

El sacerdote es ungido para ungir a los demás. "*Él es transformado por la misericordia que, a su vez, ofrece de manera gratuita*". La unción es para los obispos y para los sacerdotes su fuerza y alegría. Su fuerza, porque en la unción encuentran la vocación para guiar al pueblo, para ayudar al pueblo y para vivir al servicio del pueblo». Su alegría, porque se sienten elegidos por el Señor, protegidos por el Señor con el amor con que el Señor protege a todos (27/1/2014).

El sacerdote es escogido de entre los miembros del pueblo de Dios, para servir al mismo pueblo. Es ungido para realizar tres labores principales expresadas por medio de tres parábolas bíblicas. La misión

de *santificar* es significada por la metáfora del ‘pastor’. El presbítero es pastor del Señor (1 Pe 5, 2-3), que tiene conciencia que Jesús pastorea junto con él, que lo ha llamado a su servicio. Ser pastor es algo íntimo que transforma el ser de la persona, convirtiéndolo en sacerdote. Moralmente es algo tan profundo que llega hasta el corazón (3/6/2016 a).

La misión de *enseñar* se presenta con la referencia al ‘vigía’ del que habla el profeta Ezequiel (Ez 3, 16-21). Mientras que la misión de *gobernar* se identifica moralmente con el ‘samaritano’ que recoge al herido en el camino, lo cura y acompaña en su caminar.

## **1.2. El sacerdocio es un don, es un tesoro**

El sacerdocio es un don, lo que significa que el sacerdote no es «dueño» de su vocación. El sacerdocio no es propiedad privada, no es para enriquecerse a sí mismo, sino que el ministro es administrador de un bien eclesial. El sacerdote no es el referente, es solamente un instrumento, un medio, un siervo inútil; administrador de un don que Dios le ha confiado para el bien de todo el pueblo. Y no solo, sino para el bien de todos los hombres, incluso los que se han alejado de la práctica religiosa o no profesan la fe en Cristo (3/10/2014).

El ministro, el pastor, no es dueño de su grey. Es sacerdote para evangelizar, no para alcanzar un pedestal del que ya no se pueda apearse, en virtud del poder conferido por la ordenación sacramental. El epicentro de su corazón está fuera de él: no es atraído por su yo “*No tiene espacio en la vida del sacerdote la autorreferencialidad, por decirlo*

*en difícil*” (3/6/2016 a), sino por el tú de Dios y por el nosotros de los hombres.

Esta reflexión es fortalecida con la idea del papa cuando habla de “ser” sacerdote no de “hacer” de sacerdote, y de las consecuencias de esa transformación personal. El sacerdote no es un funcionario anónimo. Esto tendrá consecuencias para la vida sacerdotal, por ejemplo, en la confesión: *“No tengan nunca la mirada del funcionario, del que sólo ve «casos» y se los quita de encima. La misericordia nos libra de ser un cura juez-funcionario, digamos, que de tanto juzgar «casos» pierde la sensibilidad para las personas, para los rostros”* (3/6/2016 a). No es un burócrata, no está consagrado a un rol clerical administrativo, ni se mueve por criterios de eficiencia. No es empleado de la Iglesia, que no es una ONG. Ser sacerdote no es un oficio, como si fuera un profesional de la evangelización. Es un don que transforma a la persona en su constitución esencial y consecuentemente en su interior. Es un oficio de amor, *amoris officium*<sup>3</sup>.

### **1.3. Diocesaneidad**

El servicio al pueblo de Dios tiene un espacio privilegiado en la diócesis. Francisco habla de diocesaneidad que explica como tener relación con el obispo y con los demás sacerdotes... que se debe realizar y hacer crecer continuamente (26/7/2014). De esta diocesaneidad nacen exigencias éticas de diálogo, de participación, de respeto, de trabajar e incluso vivir juntos: *“Todo ha cambiado y en ese sentido también tiene*

---

<sup>3</sup> Cfr. San Agustín, *In Io. Ev. tract.* 123, 5: PL 35, 1967.

*que cambiar la forma de ejercicio del ministerio sacerdotal. No puede seguir viviendo solo cada sacerdote; hay que crear comunidades de vida y de acción como lo hicieron las antiguas abadías, los clérigos de san Agustín y lo siguen haciendo los benedictinos ingleses que atienden a las parroquias de su entorno" (González de Cardedal, 2016: 300). Destacan la unidad y la continuidad de tan difícil factura: "La clave de la unidad está en la obediencia y en la verdadera disponibilidad. Y la obediencia se apoya sobre el amor y la humildad, la renuncia a sí mismo. Faltamos a la obediencia en el plano personal. Y faltamos también en el plano institucional. Especialmente difícil resulta encontrar hoy la unidad requerida entre las instituciones diocesanas, básicamente, el obispo y las parroquias, con las comunidades religiosas y los movimientos o nuevas realidades eclesiales. La experiencia lo demuestra" (Sebastián, 2010: 209).*

Por un lado, se centra en la relación con el obispo, desde la fraternidad sacramental. Es un primer testimonio de fraternidad y comunión entre los mismos sacerdotes y el obispo. Para los obispos la preocupación por sus sacerdotes es obligación primordial de su ministerio (2010: 197). Son su primer prójimo al que hay que cuidar "Vuestros sacerdotes son el primer prójimo; el sacerdote es el primer prójimo del obispo —amad al prójimo, pero el primer prójimo es ese—, indispensables colaboradores de quienes hay que buscar el consejo y la ayuda, a quienes hay que cuidar como padres, hermanos y amigos" (19/9/2013)' especialmente cuando se encuentren en dificultades (13/2/2016).

Los sacerdotes también tienen olfato para las cosas de Dios (3/3/2014) y eso les exige a los obispos contar con ellos. Por parte de los sacerdotes deben poner ese don a servicio de la Iglesia, de la diócesis. De modo que deben vivir la diocesaneidad desde la alegría a pesar de las diferencias con el obispo y con los otros sacerdotes. La libertad -opuesta a la diplomacia- es fundamental en la diocesaneidad *“Cuando en estas dos relaciones, con el obispo y con el presbiterio, entra la diplomacia, no está el Espíritu del Señor, porque falta el espíritu de libertad”* (26/7/2014).

D. Fernando Sebastián lo escribe inmejorablemente: *“Es tarea primordial para los obispos atender a los sacerdotes y cuidarlos espiritualmente, como es también esencial para la vida y el ministerio del sacerdote mantener una relación clara y abierta con el obispo como garantía de su comunión profunda con la Iglesia y su plena disposición en manos del Señor”* (Sebastián, 2010: 211).

## **2. La misericordia clave de comprensión del ministerio sacerdotal.**

En consonancia con la lectura que el papa está haciendo del Evangelio cuyo centro es la misericordia, el sacerdote es presentado como ministro de la misericordia, debe ser un canal de misericordia. Ser dispensador de la misericordia desde la caridad pastoral llevando el Evangelio hasta las más remotas periferias (3/10/2014) no es solamente una virtud sacerdotal, un sentimiento visceral que lleva a compadecerse de los demás, especialmente frente a las injusticias y tratar de remediarlo con respeto y ternura. Es el centro de la vida del presbítero:

*“Ser misericordioso no es sólo un modo de ser, sino el modo de ser. No hay otra posibilidad de ser sacerdote” (3/6/2016 a).*

El actuar misericordioso del sacerdote tiene su origen en la misericordia de Dios hacia él, que lo ha elegido y lo ha llamado a su servicio. La expresión *misericordiar para ser misericordiadados* le recuerda al ministro que él también está necesitado del amor de Dios *“Por los escalones de la misericordia podemos bajar hasta lo más bajo de la condición humana -fragilidad y pecado incluidos- y ascender hasta lo más alto de la perfección divina” (2/6/2016 a)*, y que debe tenerlo en cuenta en su labor de intermediario entre Dios y los hombres (3/6/2016 a).

La misericordia es como una conmoción que toca la entrañas y, al mismo tiempo, una percepción intelectual aguda. El sacerdote necesita cultivar la mirada de misericordia desde el seminario (3/6/2016 a), inspirado en la mirada de María, que no es una mirada inquisidora, ni profesional, ni de tribunal (2/6/2016 b).

Esta mirada amorosa tiene expresión en muchas facetas de su vida ministerial. Es una mirada que se encarna en la benignidad, llena de dulzura y no amargura, de apertura al penitente y no condena. Se preocupa por la persona que se arrepiente en la confesión, a la que no se sirve desde los extremos del laxismo y del rigorismo (2016, 305 y 307), fomentando la reconciliación humana. Con la mirada el sacerdote es médico que cura y juez que absuelve. En ese doble papel sacerdotal, su presencia misericordiosa da prioridad a la persona, respetando la responsabilidad y la conciencia de los penitentes: *“A nosotros nos toca «hacer que se encuentren», que queden frente a frente. Lo que después*

*hagan ellos es cosa suya* (3/6/2016 a), y como estrategia debe ponerse en el lugar del otro para actuar con bondad y acompañar con competencia empática a sus fieles (2/6/2016 a). La misericordia transforma el encuentro de la confesión en un momento de delicadeza para con los penitentes. El sacerdote es un hombre de encuentros y de delicadeza para con la conciencia de los fieles que acuden a él.

La misericordia no es solamente empeño personal del ministerio. Debe llegar a las instituciones eclesiales, y convertirlas: *“si nuestras estructuras no se viven ni se utilizan para recibir mejor la misericordia de Dios y para ser más misericordiosos para con los demás, se pueden convertir en algo muy extraño y contraproducente”* (2/6/2016 a).

### **2.1. Misericordia en la celebración de los sacramentos**

La misericordia como elemento esencial de la identidad sacerdotal cristaliza en la praxis de los sacramentos, de modo particular en la eucaristía y la reconciliación.

En la eucaristía el sacerdote encuentra cada día su identidad de pastor. Gracias a ella el corazón del sacerdote se centra en el Señor, a veces descentrado por las muchas labores que realiza. Propicia que no sea bailarín ante las diversas sugerencias del momento, sino que tenga un corazón orientado hacia el Señor y entregado: *“Cada vez podemos hacer verdaderamente nuestras las palabras de Jesús: «Esto es mi cuerpo que se entrega por vosotros». Este es el sentido de nuestra vida, son las palabras con las que, en cierto modo, podemos renovar cotidianamente las promesas de nuestra ordenación”* (3/6/2016 b).

La exigencia de centralizar su vida en el Señor llega a la predicación de la palabra. El predicador no es un *showman*, que enseña de modo artificial o sofisticado, abusando de los gestos. El apóstol auténtico sugiere la belleza del misterio, facilita el encuentro con el Señor creando una atmósfera espontánea, normal, religiosa.

En el espacio privilegiado del confesionario el sacerdote es como el padre que acoge al hijo pródigo (3/6/2016 a). El sacerdote es signo e instrumento del amor de Dios con el pecador (CEC., 1992: 1465). Goza del poder de confesar por la fuerza del Espíritu Santo (Jn 20, 22-23), pero no solamente como un poder personal, sino como un poder depositado en la Iglesia que acompaña el proceso vital de conversión de cada fiel. Ella es sierva del ministerio de la misericordia (20/11/2013) y se alegra al poder ofrecer ese don divino. Por ello, vivir la reconciliación tiene una dimensión comunitaria y eclesial que exige dedicar tiempo a la confesión, como pastor que busca las ovejas perdidas.

La misericordia del confesor transforma el sacramento de la reconciliación en el sacramento de la dulzura del perdón con la persona que se aproxima al sacramento. El sacerdote, orienta, acompaña al penitente... desde la propia experiencia de estar necesitado del perdón. *El mejor confesor suele ser el que mejor se confiesa* (2/6/2016 b).

Es responsabilidad del sacerdote formar éticamente la conciencia de los fieles, a los que corresponde tomar decisiones difíciles sobre su vida (2016, 298). En muchas ocasiones en las que no existen recetas simples ni posibilidades de ofrecer normas concretas crece la exigencia del sacerdote para acompañar desde la libertad y el respeto a la

conciencia. La sugerencia del papa es no curiosear en el confesionario. Advierte de la importancia del manejar la información de las almas, del respeto a las conciencias. El sacerdote no puede ser un chismoso del espíritu (3/6/2016 a). La misericordia camina junto a la gracia divina a la que deben estar abiertos para acompañar a matrimonios y familias, con la tarea de fondo de incluir en la comunidad a aquellos que están alejados.

*Durante mucho tiempo creímos que, con sólo insistir en cuestiones doctrinales, bioéticas y morales, sin motivar la apertura a la gracia, ya sosteníamos suficientemente a las familias, consolidábamos el vínculo de los esposos y llenábamos de sentido sus vidas compartidas. Tenemos dificultad para presentar al matrimonio más como un camino dinámico de desarrollo y realización que como un peso a soportar toda la vida. También nos cuesta dejar espacio a la conciencia de los fieles, que muchas veces responden lo mejor posible al Evangelio en medio de sus límites y pueden desarrollar su propio discernimiento ante situaciones donde se rompen todos los esquemas. Estamos llamados a formar las conciencias, pero no a pretender sustituirlas (2016: 37)*

## **2.2. El espacio de la misericordia en la relación con el mundo civil.**

La Iglesia para Francisco debe ser una Iglesia en salida. Eso significa que tiene que preguntarse la dirección hacia dónde camina en esa salida. En concreto lo debe hacer el sacerdote. Esa salida es en dirección hacia el mundo, no para desvirtuarse en medio de él, sino para

mezclarse junto a la gente y hacerla partícipe de la salvación. Para ser fermento en la masa, para ser luz que ilumina y sal que da sabor (Mt 5, 13-16).

Esa apertura hacia el mundo y sus periferias, durante el periodo de *permixtio* del que habla san Agustín -entre la Ciudad de Dios y de los hombres- supone una exigencia particular en el comportamiento del sacerdote, que debe hacerse todo para todos, para salvar a algunos (1 Cor. 9, 22) usando los medios del mundo, aprovechando la preocupación ética de las sociedades para llegar a él y dar el sentido más profundo a la realidad. Ahí es donde tiene espacio de modo especial la misericordia, al decir del santo Padre. Su presencia civil en forma de obras de misericordia con dimensión social (3/6/2016 a), tales como hospitales, comedores, etc., tiene como objetivo la vida humana misma y en su totalidad. Hay una labor que consiste en crear cultura de misericordia - preocupación y responsabilidad de toda la Iglesia- de la que el sacerdote debe tener especial cuidado, aunque ello le lleve a situarse frente al mundo, nadando a contracorriente, dando testimonio evangélico.

Esto es así porque, del mismo modo que David fue ungido rey y tenía que organizar políticamente el reino de Israel, también los sacerdotes y obispos son ungidos. Lo cual les aleja de ser meros organizadores políticos, aunque deban tener en cuenta los criterios de las actuales sociedades democráticas.

La misericordia expresada por la caridad pastoral, les pide a los sacerdotes que sean capaces de dialogar con todos, incluyendo a personas de la sociedad civil y de otras religiones (26/7/2014). Sin hacer

proselitismo -dialogar no es hacer proselitismo-, sabiendo que no hay necesidad de que todos entren a formar partes de la Iglesia. Tampoco exige la distorsión de la propia identidad cristiana, y un amoldarse al mundo empobreciendo la fe: "*Nunca la comodidad o la sintonía con los gustos del mundo han sido buen criterio para reformar el género de vida de los sacerdotes, de los religiosos o de las familias cristianas*" (Sebastián, 2010: 188).

El ejercicio de la misericordia en medio de la sociedad en la que se integra el presbítero le exige ser un hombre de mentalidad incluyente (Castellanos, 1993: 462-464), de mentalidad dinámica y abierta que la ayude a crecer. Un hombre que incluye a las ovejas perdidas, -siguiendo a Cristo que ama y conoce a sus ovejas-, un ministro cuyo corazón está «polarizado» especialmente hacia el que está alejado, que no que rechaza a nadie, que ofrece la mano y la integración en la comunidad (3/6/2016 b). Si ninguna persona está excluida del corazón de Cristo, no va a excluirla el sacerdote opina Francisco.

Se advierte en sus escritos la preocupación del papa para que el sacerdote esté presente en el mundo y no huya de él. Está a servicio de la humanidad, de la Iglesia y de la sociedad, "incluso los que se han alejado de la práctica religiosa o no profesan la fe en Cristo" (3/10/2014). En medio de unas circunstancias vitales, sociales, políticas... muy complejas, la misericordia del sacerdote "acepta hacerse cargo del otro, sintiéndose partícipe y responsable de su destino" (Ellacuría, 1975: 419). La misericordia auténtica se hace cargo de la persona, la escucha atentamente, se acerca con respeto y con verdad a su situación, y la

acompaña en el camino de la reconciliación (6/3/ 2014). Sin escandalizarse de las heridas y de las fragilidades que genera la vida actual en el ánimo humano. Sin hacer distinción o acepción de personas “Ninguno está excluido de su corazón, de su oración y de su sonrisa. Con mirada amorosa y corazón de padre, acoge, incluye, y, cuando debe corregir, siempre es para acercar; no desprecia a nadie, sino que está dispuesto a ensuciarse las manos por todos” (3/6/2016 b).

La misericordia del sacerdote no acepta la eficiencia y el pragmatismo que empaña las relaciones humanas (27/7/2013). Va contracorriente de la cultura eficientista, de la cultura del descarte. Fomenta el encuentro y la acogida de todos, la solidaridad y la fraternidad, como elementos que hacen nuestra civilización verdaderamente humana. En esta tarea la presencia civil del sacerdote es altamente significativa. El papa Francisco llega a decir que, si un país es grande, en parte es debido a sus sacerdotes, sea en Italia: “*Creo que, si Italia es aún tan fuerte, no es tanto por nosotros obispos, sino por los párrocos, por los sacerdotes*” (6/3/2014); o en Filipinas: “*Os pido a todos vosotros, y a cuantos son responsables de la marcha de la sociedad, que renovéis vuestro compromiso a favor de la justicia social y la promoción de los pobres, tanto aquí como en toda Filipinas*” (17/1/2015).

### **3. Cualidades del sacerdote**

Así las cosas, sabiendo que los sacerdotes han sido elegidos para una Iglesia en salida, aparecen en los textos del santo padre las cualidades, las condiciones necesarias, que dichos sacerdotes deben

tener, adquirir y desarrollar para llevar adelante su ministerio. Algunas serán capacidades humanas, otras específicamente religiosas.

### **3.1. Capacidades humanas**

Entre las cualidades humanas están unas buenas condiciones psicológicas, exigencia que afecta a la labor en los seminarios y la selección vocacional. Lo expresa un poco abruptamente a la congregación del clero: "Si eres neurótico debes ir al médico, no ser sacerdote" (20/11/2015). Bajo estas afirmaciones está la concepción institucional del sacerdocio que no es un refugio de estructura firme, como si fueran una institución como el ejército o la policía. No es un refugio de seguridades que genera personalidades problemáticas (20/11/2015).

Es fundamental que el presbítero destaque en su personalidad por la aceptación de su persona. Un buen sacerdote, es antes que nada un hombre con su propia humanidad (20/11/2015), que conoce su historia, su pasado, con sus riquezas y sus heridas, y que aprendió a hacer paz con ésta, alcanzando la serenidad de fondo, propia de un discípulo del Señor. Es capaz de formar una familia, aunque lo haya dejado todo por seguir a Cristo. En este punto, resulta significativa la importancia que el papa da a la familia en el proceso de humanización del ministro. Debe ser un hombre maduro con capacidad para aceptar la corrección fraterna y superar las habladurías.

*Las habladurías son el enemigo más fuerte de la diocesaneidad, es decir, de la espiritualidad. Pero tú eres un hombre, por lo tanto, si tienes algo contra el obispo, ve y díselo. Luego tendrá consecuencias, llevarás la cruz, pero ¡sé hombre! Si eres un hombre maduro y ves algo en tu hermano sacerdote que no te agrada o que crees que está equivocado, ve y díselo en la cara, o si ves que no acepta ser corregido, ve a decírselo al obispo o al amigo más íntimo de ese sacerdote, para que pueda ayudarlo a corregirse. Pero no se lo digas a los demás: porque es ensuciarse unos a otros (26/7/2014).*

No significa que sea un hombre perfecto. Al contrario, Francisco resalta que es un hombre frágil e imperfecto porque en la propia humanidad aparecen sus limitaciones que si no están bien integradas pueden dar lugar a desajustes serios que le dificulten ejercer su misión de pastor. Pero pretende ser un hombre integrado en el que “*pueden convivir, en una sana tensión, el sentimiento de vergüenza por los propios pecados con el sentimiento de la dignidad a la que el Señor nos eleva*” (2/6/2016). Un hombre pacificado en su interior, que tiene capacidad de aceptar la propia limitación para disfrutar de la misericordia de Dios. Si no existe esa capacidad no será nunca un buen pastor (3/6/2016 b), al no existir la posibilidad de ser un hombre de paz y reconciliación.

El presbítero debe ser un hombre libre y humanamente inquieto. Un corazón inquieto en constante búsqueda para adaptarse al mundo, acompañar a los fieles, profundizar el evangelio, responder al Señor. Debe estar atento a difundir el bien, obstinado en el bien, sin

desanimarse (3/6/2016 b), ser solidario (3/3/2014). Y si debe escuchar a todos, de corazón a corazón, sabiendo que el pueblo de Dios también camina en la verdad desde la fe y la vida del evangelio, tiene que desarrollar la capacidad de escuchar, fortaleciendo sus condiciones de empatía y compasión. De hecho, muchas de las tareas sacerdotales *"implican nuestra capacidad de compasión. Son tareas en las que nuestro corazón es movido y conmovido. Nos alegramos con los novios que se casan, reímos con el bebé que se va a bautizar, acompañamos a los jóvenes y sus familias, nos emocionamos con los que sufren en el hospital, lloramos con los que entierran a un ser querido"* (2/4/2015).

### **3.2. Sensibilidad religiosa**

Por supuesto, que un presbítero debe estar capacitado con una serie de cualidades religiosas como hombre de espíritu. *"Es el Espíritu que obra en los creyentes y en hombres de paz, y suscita la generosa disponibilidad y la alegría evangelizadora de muchos sacerdotes"* (6/5/2016). Es un hombre vocacionado, con conciencia de ser llamado por Dios. El sacerdocio es una vocación, no una profesión, en la que la llamada de Dios es como un primer amor que nunca se olvida y su recuerdo alimenta la vocación y ayuda a renovarla *"la misericordia nos ensancha el alma. Nos hace recordar el bien primero -la patria de donde salimos- y nos despierta la esperanza de volver"* (6/6/2014). El ejemplo de la Virgen María que guarda su llamada en el corazón (Lc 2, 19), le sirve para permanecer en Cristo y estar unido a él.

Permanecer con Cristo no significa aislarse, sino un prepararse para ir al encuentro de los otros, creando un clima eclesial. Se trata de desarrollar una sensibilidad no de condena sino de acogida, de respeto, de apertura, de invitación, de estímulo, cuidando los espacios y los tiempos. Se alimenta de la presencia junto al pueblo de Dios, del contacto con el pueblo de Dios, que tanto bien hace a los sacerdotes. En Francisco sobresale la sensibilidad hacia los más necesitados y su atención, a ejemplo de María, para descubrir las necesidades de los hombres y acercarlos a Dios.

*Es necesario aprender que hay algo de irrepetible en cada uno de aquellos que nos miran en la búsqueda de Dios. Toca a nosotros no volvernos impermeables a tales miradas. Custodiar en nosotros a cada uno de ellos, conservarlos en el corazón, resguardarlos. Sólo una Iglesia capaz de resguardar el rostro de los hombres que van a tocar a su puerta es capaz de hablarles de Dios. Si no desciframos sus sufrimientos, si no nos damos cuenta de sus necesidades, nada podremos ofrecerles (2/6/2016 b).*

El sacerdote debe ser un hombre de fe, al que el Señor no abandonará nunca después de haber pronunciado su sígueme: “Si nosotros hemos perdido la orientación y no sabemos cómo responder al amor, no sabemos cómo responder a este ser pastores o no tenemos la certeza de que el Señor no nos dejará solos en los momentos más duros de la vida, en la enfermedad... Este «¡sígueme!», debe ser «nuestra certeza», siguiendo los pasos de Jesús, en ese camino” (6/6/2014). De esa fe nace la

entrega. Como hombre entregado, siguiendo a Jesús, el buen pastor, no se preocupa cómo acabará su propia vida. Se dedica a la misión con todo su ser y no es celoso de su tranquilidad, no privatiza sus espacios y tiempos, no le importa que le molesten (3/6/2016 b). No es calculador, arriesga con tal de imitar a su Señor (no le importa por ello su buen nombre, que no lo intenta proteger).

Para ser pastor se supone la capacidad de pastorear, comprendida como el tener cuidado habitual y cotidiano de sus ovejas (LG.,27). Al salir a buscar la oveja perdida, el cansancio acumulado sea un cansancio sano, nacido de la entrega al pueblo de Dios.

#### **4. Actitudes y responsabilidades éticas**

Las cualidades personales para ser pastor en la Iglesia de Dios, deben concretarse en actitudes que respondan a las exigencias éticas de su misión. Las responsabilidades éticas en el ejercicio de la misión sacerdotal adquieren cuerpo en las necesidades de la comunidad eclesial en la situación en la que se encuentre el ministro y dependen de los caminos por los que transitan los fieles cristianos, poseedores como el ministro de la prudencia del espíritu

Algunas son responsabilidades que podrían denominarse primarias, como mantener limpio el templo (21/11/2014). Otras son responsabilidades más profundas, como dedicar tiempo a la confesión restituyendo la prioridad de dicho sacramento (6/3/2014). El papa sabe que la respuesta a muchas de estas responsabilidades no se debe suponer, no es algo innato, sino que se reflexiona, se prepara, se entrena,

aprendiendo de los confesores que ayudan a caminar a la gente dando pasos hacia adelante (3/6/2016 a).

De manera que la renovación constante, la conversión y formación continua ya que jamás dejan de ser discípulos del Señor, es una de las primeras responsabilidades morales del sacerdote (Sebastián, 2010: 203). Además, destacan en la enseñanza de Francisco, las anotaciones referidas al estilo de vida del sacerdote y las exigencias de proximidad y cercanía de su pueblo.

#### **4.1. Estilo de servicio evangélico**

El estilo de ser sacerdote, tiene que ver con el perfil con el que se presenta delante de sus fieles y en la sociedad a la hora de realizar sus funciones.

Como testigo que es el Señor Jesús, consciente de que es su vida la que evangeliza aún antes que sus obras -misión y vida son inseparables (Juan Pablo II, 2003: 31)-, el retrato del sacerdote debe sobresalir por un estilo de vida sencillo y esencial, que lo hace creíble a los ojos de la gente y le acerca a los humildes. Para caminar con el corazón y los pasos de los pobres.

Por otro lado, un estilo de vida desde la austeridad, la humildad y la pobreza es signo de la disponibilidad y de la alegría del sacerdote. Es un hombre libre, que no se preocupa de lo que tiene, que no vive haciendo cuentas de sus posesiones ni de las horas de servicio. No es un contable del espíritu, sino un hombre que disfruta con alegría de su vocación, que se sabe ungido con el óleo de la alegría (17/4/2014). Siente

gozo de ser sacerdote y aunque haya momentos de tristeza es solamente algo pasajero, pues es un hombre alegre, cuya alegría brota del perdón y de la oración. La alegría es un gesto esencial en el estilo de vida del sacerdote promoviendo una sonrisa de padre, que acoge incluso a aquellos que viven en las periferias existenciales (19/9/2013).

El sacerdote es un hombre acogedor, que cree en la cultura del encuentro y atiende con magnanimidad: *“Sed pastores acogedores, en camino con vuestro pueblo, con afecto, con misericordia, con dulzura del trato y firmeza paterna, con humildad y discreción, capaces de mirar también vuestras limitaciones y de tener una dosis de buen humor”* (19/9/2013). Tiene la puerta siempre abierta, estando siempre disponible para ayudar a la gente a encontrarse con Dios. Un buen instrumento es el que está siempre disponible (3/6/2016 a) y como mediador entre Dios y los hombres, debe estar preparado para recibir a los fieles con el aceite del consuelo y de la esperanza samaritana, y con atención vigilante, por ejemplo, cuando se van a confesar:

*El servicio que el sacerdote presta como ministro de parte de Dios para perdonar los pecados es muy delicado y exige que su corazón esté en paz, que el sacerdote tenga el corazón en paz; que no maltrate a los fieles, sino que sea apacible, benévolo y misericordioso; que sepa sembrar esperanza en los corazones y, sobre todo, que sea consciente de que el hermano o la hermana que se acerca al sacramento de la Reconciliación busca el perdón y lo hace como se acercaban tantas personas a Jesús para que les curase. El sacerdote que no tenga esta disposición de espíritu es mejor que,*

*hasta que no se corrija, no administre este Sacramento. Los fieles penitentes tienen el derecho, todos los fieles tienen el derecho, de encontrar en los sacerdotes a los servidores del perdón de Dios (20/11/2013).*

Es paciente, escucha y gasta tiempo con los jóvenes “Ayudemos a los jóvenes. Pongámosle la oreja para escuchar sus ilusiones. Necesitan ser escuchados. Para escuchar sus logros, para escuchar sus dificultades, hay que estar sentados, escuchando quizás el mismo libreto, pero con música diferente, con identidades diferentes. ¡La paciencia de escuchar!” (27/7/2013).

Se siente autorizado por la Iglesia, tiene conciencia de estar constituido para el pueblo, y ese sentirse autorizado -sin perder la firmeza del evangelio- no se transforma en ser autoritario o duro. Sabe que él también está tocado por el pecado, ha crecido en capacidad para aceptar y corregir las propias limitaciones, y ofrece el amor divino en el recipiente de la misericordia. Así pues, el talante sacerdotal es el de un hombre con cierta flexibilidad. En primer lugar, porque su ministerio está a menudo lleno de muchas iniciativas, que lo ponen ante diversos frentes; y, en segundo lugar, porque las circunstancias sorprendidas de cada día no se gestionan bien con rigorismo. La misión del sacerdote no es defender una agenda, sino que cada mañana sale al encuentro del otro y *entregar* su tiempo a Dios. Acoge a las personas, no regaña a quien abandona o equivoca el camino, y siempre está dispuesto para reinsertar y recomponer los litigios.

Como el ejercicio del sacerdote a veces conlleva muchas tareas (2/4/2015) el papa Francisco presenta un estilo de vida sacerdotal abierto, dejando capacidad a cada sacerdote para adaptarlo a su personalidad y realidad. De tal modo que habla de la unidad sacerdotal, despreciando la uniformidad (19/9/2013). Puede haber diferencias de estilo, pero no varían lo esencial del sacerdocio: *“Que haya diferencias de estilo entre los confesores es normal, pero estas diferencias no pueden referirse a la esencia, es decir, a la sana doctrina moral y a la misericordia”* (6/3/2014). Entre esas diferencias de estilo tal vez pueda estar algún día el celibato, tema presente en la agenda del papa. Quizás por eso su secretario de Estado Pietro Parolín, afirmó en una entrevista que *“No es un dogma de la Iglesia y se puede discutir porque es una tradición eclesial”* (Giusti, 2013).

Finalmente, dentro del estilo de vida evangélico, el presbítero goza de la prudencia del Espíritu Santo desde la propia identidad: *“No se puede dialogar si no es partiendo de la propia identidad; y la empatía, es decir, no condenar a priori. Cada hombre, cada mujer tiene algo propio para darnos; todo hombre, toda mujer, tiene la propia historia, la propia situación y debemos escucharla. Luego la prudencia del Espíritu Santo nos dirá cómo responder a ello”* (26/7/2014). La oración que sostiene a los hombres de fe y de espíritu, el diálogo de corazón con el Señor... -que es el corazón, por decir así, de la vida sacerdotal- (3(10/2014), le adquiere la prudencia para orientar su vida, tomar sus decisiones y ayudar a los fieles en su caminar juntos.

## 4.2. Sacerdote en salida para una Iglesia en salida

Se podría pensar que con ese estilo de vida de servicio evangélico es suficiente para ser un buen sacerdote. Sería cierto solamente hacia el interior de la comunidad eclesial. Al insistir en la necesidad que tiene la Iglesia de salir de sí misma hacia el mundo, al presbítero le corresponde paralelamente no sólo tener la puerta abierta, sino salir en busca de quien no quiere entrar por ella. Es una labor que le toca como a todo buen cristiano, y como ejemplo para cada cristiano. Siempre está en salida de sí mismo.

Aquí llama la atención la insistencia del papa en la cercanía y la proximidad del ministro de la Iglesia (6/3/2014). Cercanía para curar las heridas, para acercarse a los afligidos de la vida; cercanía expresada con la llamativa metáfora del “olor a oveja”. El pastor debe estar junto a su rebaño, el pastor debe oler a oveja, no a aeropuerto, lo que traduce la expresión paulina que desprenda el buen olor de Cristo (2 Cor 2, 15). Significa que estar junto a las gentes en el mundo, no es lo mismo que ser hombres mundanos, tocados de mundanidad, sino la exigencia de caminar por las calles de los barrios y ciudades de todo el mundo (6/3/2014) encontrándose a los hombres como hacía Jesús buscando discípulos. Caminar junto al rebaño, permanecer con el rebaño en una concepción de la residencia como lugar teológico, no como lugar de utilidad. Dicha concepción parece estar reñida con los constantes cambios de promoción –sacerdotal o episcopal.

El pastor de una Iglesia en misión no es un inspector del rebaño, no se esconde en la oficina ni bajo los vidrios oscuros de un coche.

Acompaña al pueblo; es amigo, es pastor y camina junto a él. Está presente y es visible cuando:

- Camina *delante*: indicando el camino, indicando la vía, si fuera necesario de conversión: "*La condición inicial e indispensable para poner en marcha un proceso de evangelización es la conversión de los cristianos, y en primer lugar la conversión real, el cambio de vida, la vida santa y fervorosa de sus dirigentes, el obispo y los sacerdotes*" (Sebastián, 2010: 290).
- Camina *en medio*: para reforzar la unidad, gracias al compromiso de unir a los fieles en una sola familia (11/5/2014).
- Camina *detrás*: para que ninguno se quede rezagado. Y, sobre todo, para seguir el olfato que tiene el pueblo de Dios para hallar nuevos atajos.

El ministro es evangelizado en el caminar con el pueblo de Dios, como discípulo del Señor, discípulo que es discípulo clérigo (3/10/2014). Enamorado de su Señor y constantemente en su seguimiento el ministro es evangelizado. "*El sacerdote, como la Iglesia, debe crecer en la conciencia de su permanente necesidad de ser evangelizado*" (Juan Pablo II, 1992: 26). Mantiene la capacidad de aprender, con humildad, como señal de la apertura y la salida hacia el mundo con el que se comparte la verdad.

En esta misión hacia las periferias, tarea muy compleja y agotadora, en la que muchas veces el sacerdote será incomprendido y

fracasará en sus intentos, no puede olvidar la capacidad para cargar con esa realidad. Ello le llevará al ‘sufrimiento pastoral’. Una de las formas de misericordia, es la “*capacidad de sufrir por y con las personas*” (6/3/2014).

## **5. Peligros y tentaciones**

Una manera de señalar los valores morales, de presentar las actitudes y responsabilidades a cultivar, es la vía negativa. O sea, señalar directamente lo que es malo, provocando el rechazo de los contravalores y advirtiendo de los peligros que pueden aparecer en la vida. El santo Padre sigue en algunos momentos este camino en la ética del sacerdote (16/5/2016).

Algunos son peligros que podremos denominar humanos, alimentados por un estilo de vida exigente y estresante, que desgasta las fuerzas de la persona. Otros peligros afectan a la actividad pastoral, y finalmente algunas tentaciones son tan profundas que afectan a la comprensión misma del sacerdocio. Unos pueden ser superados, necesitan ser superados, otros tal vez no y es necesario aprender a convivir con ellos, apoyándose en profesionales que ayuden al ministro, siempre que dichos peligros no lo inhabiliten para ejercer su misión eclesial. No obstante, todos exigen atención y vigilancia (26/5/2014).

Hay un riesgo claro de agotamiento ante las múltiples actividades que deben hacer y la disminución y el envejecimiento de presbíteros en algunas latitudes, con las consecuencias que ello tiene. Las preocupaciones hacen mirar a otras cosas y olvidar un poco el amor (6/6/2014). No extraña que el papa proponga como solución el descanso.

Descansar, porque el descanso también es de Dios, ofreciendo la fatiga que es preciosa a los ojos de Dios (2/4/2015). Se puede comprender el término descansar en sentido amplio, refiriéndose al cuidado y a la atención físico/psíquica de la persona.

Francisco señala en otro ámbito, el individualismo pastoral difundido en algunas diócesis. En este sentido se puede recordar que Fernando Sebastián señala -en el ámbito español- la “desobediencia” de los sacerdotes (Sebastián, 2010: 207-209). El modo de reaccionar a estos riesgos es la opción de la fraternidad (21/6/2014) expresada con diversas posibilidades, que van desde el trabajo en equipo hasta el vivir juntos.

Antes de pasar a otras tentaciones y peligros, que las enseñanzas del papa los relacionan con la idolatría, vale la pena lanzar una pregunta que inevitablemente surge al hablar de pequeñez, del propio pecado de los sacerdotes a la vista de los escándalos recientes en la Iglesia: ¿hasta dónde son permisibles? ¿cuál es el límite por debajo del cual el sacerdote no es aceptable?

La respuesta que da Francisco pasa por distinguir los pecados que son perdonables de aquellos que impiden el ministerio: *“Nuestro pueblo olfatea qué pecados son graves para el pastor, cuáles matan su ministerio porque lo convierten en un funcionario o, peor aún, en un mercenario, y cuáles son en cambio, no diría que pecados secundarios, pero sí pecados que se pueden sobrellevar, cargar como una cruz, hasta que el Señor los purifique al final, como hará con la cizaña”* (3/6/2016 a).

Continúa sus orientaciones con la exigencia de no escandalizar. Parte de la escena evangélica de Jesús cuando denuncia actitudes no

sacerdotales en el templo de Jerusalén. Que aquellos que se acercan a encontrarse con Dios en el templo, y se encuentran con los sacerdotes, no se escandalicen por sus pecados. Antes bien que encuentren sacerdotes libres “*de la idolatría de la vanidad, de la idolatría de la soberbia, de la idolatría del poder, de la idolatría del dinero*” (3/3/2014).

Rechaza la idolatría de la vanidad, presente en sacerdotes narcisistas devotos del dios Narciso (11/1/2014), que huelen a perfume caro, que viven la autorreferencia y no moderan sus deseos de notoriedad. Contrastan con ellos los sacerdotes santos y valientes... que no son noticia (27/1/2014).

Denuncia la idolatría de la soberbia. La humildad debe estar presente pues el *sacerdote es una persona muy pequeña*: “*No exageramos si decimos que el sacerdote ‘es una persona muy pequeña’: la inconmensurable grandeza del don que nos es dado para el ministerio nos relega entre los más pequeños de los hombres*” (17/4/2014). Cuando no existe esta humildad, la unción del óleo sacerdotal “*nos unta y nos vuelve untuosos, suntuosos y presuntuosos*” usando juego de palabras al estilo agustiniano.

Más grave parece la idolatría del poder, que adorna a los presbíteros con psicología de príncipes, y de hombres ambiciosos. Francisco ha denunciado el espíritu del carrerismo, a veces disfrazado de deseos de estudiar, cuando lleva a olvidar el ser pastor (6/6/2014). Las ambiciones de carrera y poder con las que se acercan algunos hombres al sacerdocio, el creerse propietarios de la enseñanza de la Palabra de Dios, el regañar a la gente (11/5/2014), el no ser misericordiosos pueden ser

algunas de las manifestaciones de esta idolatría. No es aceptable para ministros de una Iglesia en salida que compartan con los laicos la responsabilidad de gestionar el templo y la pastoral (21/11/2014).

No podría faltar entre las denuncias papales la idolatría del dinero que escandaliza al pueblo de Dios que tiene *sensus fidei* y *sentido del pobre*: “El amor a los pobres ha sido el signo, la luz que hace que la gente glorifique al Padre. Nuestro pueblo valora esto: al cura que cuida a los más pobres, a los enfermos, que perdona a los pecadores, que enseña y corrige con paciencia... Nuestro pueblo perdona a los curas muchos defectos, salvo el de estar apegados al dinero” (3/6/2016 a). Los cristianos viven el texto evangélico que afirma que “donde está tu tesoro allí está tu corazón” (Mt 6, 21), y no logran perdonar el escándalo de la «casa de Dios» que se convierte en una «casa de negocios» (Lc 19, 45-48) (21/11/2014).

Estas denuncias pueden parecer agresivas y ácidas. La realidad no es tal, pues el papa no solamente identifica los peligros de la mundanidad espiritual que corrompe, sino que apunta hacia la solución, señalando un aspecto central en la vida del sacerdote: la relación con Jesucristo, que es el antídoto que salva al presbítero de la mundanidad. Cuando el presbítero se aleja de Jesucristo en vez de unguirse se transforma en untuoso y con lenguaje remilgado (11/1/2014). Cuando el sacerdote deja de lado a Jesucristo, desaparece el ministro del Evangelio y surgen las figuras del sacerdote mundano, especulador, empresario.

## 6. Conclusiones

La visión que el papa Francisco tiene del sacerdote como hombre de fe, transformado por la unción sacerdotal es una visión ajustada a la teología del Concilio Vaticano II. Se podría sospechar de entrada que su visión estuviera escorada a la problemática de América Latina de donde procede, pero nada más lejos de la realidad. Presenta un sacerdocio bien plantado en una visión universal de la que es un espectador -y actor al mismo tiempo- privilegiado. Goza de suficiente amplitud de miras como para que los sacerdotes del mundo entero puedan apropiársela.

Llama la atención, en primer lugar, su insistencia en aspectos no tanto religiosos cuanto meramente humanos, como la integración psicológica o el caminar con la gente, dentro y fuera de la Iglesia. Ha ido desarrollando en sus enseñanzas la necesidad de prepararse para la presencia pública en las sociedades en la que está inmersa la Iglesia en misión de evangelización. De manera que el presbítero es un hombre de Iglesia, pero también a servicio del mundo al que debe servir ante todo por su cercanía, pero sin perder la identidad sacerdotal.

En segundo lugar, situado en el ámbito teológico, al centrar la figura del sacerdote en el mensaje evangélico de la misericordia la reflexión papal gana en enteros y en frescura bíblica, responde a la intuición de volver a las fuentes y a la iglesia primitiva, y ofrece pistas para su presencia en mundos y realidades tan complejas como la del inicio del siglo XXI. Más significativa que la novedad de la concepción teológica de lo que es esencia del presbiterado son sus sugerencias

acerca de las responsabilidades que tiene el ministro para estar presente en el mundo de los fieles cristianos y los alejados.

En ese sentido es una visión sacerdotal atractiva para todos los sacerdotes que la pueden adaptar a su sensibilidad, aptitudes y carisma, y es válida para las diversas espiritualidades de las instituciones eclesiales. Lógicamente él es consciente de ello cuando propone a los sacerdotes *“meditar con las obras de misericordia, ya sea tomando alguna de ellas, la que más sintamos ligada a nuestro carisma”* (3/6/2016 a).

Estas exigencias ético-teológicas presentadas deben alimentar la vida moral del presbítero ya consagrado, y al mismo tiempo preparar a los futuros sacerdotes que están en los seminarios y casas de formación. Las palabras del cardenal Fernando Sebastián lo recuerdan:

*La nueva figura del sacerdote o de la comunidad evangelizadora tiene que iniciarse ya en los seminarios. La responsabilidad de la evangelización ya no puede considerarse exclusiva de algunos seminarios especiales. Los seminarios diocesanos, por el hecho de serlo, tienen que ser seminarios misioneros. Eso quiere decir que los seminaristas se tienen que formar en una perspectiva y con una tensión misionera. Desde el principio se tienen que situar en una ruptura efectiva con el mundo, con su vida seglar, y ponerse en manos de la Iglesia para desempeñar su misión desde donde haga falta. Tienen que ser personas fuertes, maduras, sobrias y austeras, disciplinadas, trabajadoras, con altas exigencias sobre sí mismos. Su vida de piedad tiene que ser intensa, con tiempos de oración*

*personas y con una cuidada y fecunda vida litúrgica. El estudio centrado en los temas necesarios para su misión evangelizadora, tiene que ser la ocupación principal de sus años de seminario sin concesiones, con un buen nivel de exigencia... (Sebastián, 2010: 230).*

## Bibliografía

- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid. Alianza, 2011.
- Catecismo de la Iglesia Católica*. Madrid. Asociación de Editores del Catecismo, 1992.
- Ellacuría, I. (1975). "Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano": *Estudios Centroamericanos*, 1975, pp. 322-323, pp. 411-425.
- Giusti, R., "Entrevista a Pietro Parolin, Secretario de Estado (Designado) del Vaticano": *Diario El Universal* (domingo 8 de septiembre de 2013).  
<http://www.eluniversal.com/nacional-y-politica/130908/pietro-parolin-la-renovacion-implica-una-vuelta-al-cristianismo-primit> (septiembre del 2016).
- Halík, T. *Paciencia con Dios. Cerca de los lejanos*. Barcelona. Herder, 2014.
- Juan Pablo II. *Exhortación Apostólica Postsinodal Pastores Dabo Vobis*. Roma. Libreria Editrice Vaticana, 1992.
- Exhortación Apostólica Postsinodal Pastores gregis*. Roma. Libreria Editrice Vaticana, 2003.
- Castellanos, N. "San Agustín, maestro y testigo de fraternidad": ID., *¿Responde la Iglesia a los desafíos de hoy? Cartas pastorales*. Madrid. Grupo Libro 88, 1993.
- González de Cardedal, O. *Ciudadanía y cristianía. Una lectura de nuestro tiempo*. Madrid. Encuentro, 2016.
- Papa Francisco. *Exhortación Apostólica Postsinodal Amoris Laetitia*. Roma. Libreria Editrice Vaticana, 2016.
- Papa Francisco, *Audiencia General*, miércoles, 20 de noviembre del 2013.  
<https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/>
- Papa Francisco, *Discurso a la Conferencia episcopal italiana (Apertura de la 69 Asamblea general de la CEI), lunes 16 de mayo de 2016: Ecclesia 3834* (4 de junio del 2016) 32-33.  
<https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/>

Papa Francisco, *Discurso a la plenaria de la Congregación para el clero*, viernes 3 de octubre de 2014.

<https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/>

Papa Francisco, *Discurso a los obispos de México*, 13 febrero 2016.  
<https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/>

Papa Francisco, *Discurso a los participantes en el congreso para los obispos de nuevo nombramiento organizado por la congregación para las iglesias orientales*, jueves 19 de septiembre de 2013.

<https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/>

Papa Francisco, *Discurso a los participantes en un congreso organizado por la Congregación para el clero con ocasión del 50 aniversario de los decretos conciliares "Optatam totius" y "Presbyterorum ordinis"*, 20 de noviembre del 2015.

<https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/>

Papa Francisco, *Discurso a los sacerdotes de la diócesis de Caserta*, sábado 26 de julio de 2014.

<https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/>

Papa Francisco, *Discurso en el encuentro con los sacerdotes diocesanos (Catedral de Cassano all'Jonio)*, sábado 21 de junio de 2014.

<https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/>

Papa Francisco, *Discurso en el encuentro con sacerdotes, religiosas, religiosos, seminaristas y familias de los supervivientes del tifón*, Catedral de la Transfiguración del Señor, Palo, sábado 17 de enero de 2015.

<https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/>

Papa Francisco, *Discurso en el encuentro con sacerdotes, religiosos, religiosas y seminaristas (Iglesia de Getsemaní, Jerusalén)*, lunes 26 de mayo de 2014. <https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/>

Papa Francisco, *Encuentro con los sacerdotes de la diócesis de Roma*, jueves 6 de marzo de 2014.

<https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/>

Papa Francisco, *Homilía en la misa crismal*, jueves santo, 17 de abril de 2014. <https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/>

Papa Francisco, *Homilía en la misa crismal*, jueves santo, 2 de abril de 2015. <https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/>

Papa Francisco, *Homilía en la misa matutina en la capilla de la Domus Sanctae Marthae*, lunes 27 de enero de 2014. <https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/>

Papa Francisco, *Homilía en la misa matutina en la capilla de la Domus Sanctae Marthae*, lunes 3 de marzo de 2014. <https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/>

Papa Francisco, *Homilía en la misa matutina en la capilla de la Domus Sanctae Marthae*, viernes 6 de junio de 2014. <https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/>

Papa Francisco, *Homilía en la misa matutina en la capilla de la Domus Sanctae Marthae*, viernes 21 de noviembre de 2014. <https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/>

Papa Francisco, *Homilía en la misa matutina en la capilla de la Domus Sanctae Marthae*, lunes 3 de marzo de 2014. <https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/>

Papa Francisco, *Homilía en la misa matutina en la capilla de la Domus Sanctae Marthae*, sábado 11 de enero de 2014. <https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/>

Papa Francisco, *Homilía en la misa matutina en la capilla de la Domus Sanctae Marthae*, lunes 27 de enero de 2014. <https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/>

Papa Francisco, *Homilía en la santa misa con los obispos de la XXVIII JMJ y con los sacerdotes, religiosos y seminaristas, Río de Janeiro*, sábado 27 de julio de 2013. <https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/>

Papa Francisco, *Homilía en la santa misa con ordenaciones presbiterales, IV Domingo de Pascua*, 11 de mayo de 2014. <https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/>

Papa Francisco, *Palabras a los obispos españoles*, 3 de marzo del 2014. <https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/>

Papa Francisco, *Retiro a los sacerdotes con ocasión del Jubileo*, 2 de junio de 2016, charla primera.

<https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/>

Papa Francisco, *Retiro a los sacerdotes con ocasión del Jubileo*, 2 de junio de 2016, charla segunda.

<https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/>

Papa Francisco, *Retiro a los sacerdotes con ocasión del Jubileo*, 3 de junio de 2016, charla tercera.

<https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/>

Papa Francisco, *Omelia na Santa Messa in occasione del Giubileo dei Sacerdoti e dei seminaristi*, 3 de junio de 2016.

<https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/>

San Agustín, *In Io. Ev. tract. 123, 5*: PL 35, 1967.

Sebastián, F. *Evangelizar*. Madrid. Encuentro, 2010.



# Notas Bibliográficas

**Bottin, F. (ed.), *Alberto da Padova e la cultura degli agostiniani*. Padova, Padova University Press, 2014, 347. ISBN: 978-88-6938-009-9.**

**Julián Barenstein**

Universidad de Buenos Aires

El célebre medievalista Francesco Bottin, profesor de Historia de la Filosofía Medieval en la Universidad de Padova y director de la revista *Medioevo*, presenta en este volumen una colección de trabajos en torno de Alberto de Padova (1267?-1328). Debemos poner énfasis en la expresión “en torno de”, pues, con ella nos referimos a que los artículos reunidos por Bottin abordan no solo la figura del monje agustino sino también temas relacionados con la cultura agustina de los ss. XIII-XIV. En concreto se trata de ocho artículos, los cuales mencionamos y ordenamos a continuación.

Los textos contenidos en el presente volumen pueden ser divididos en tres grupos generales. El primero de estos, comprende, en nuestra opinión, textos que exponen cuestiones relacionadas al modo de vida y a las condiciones edilicias de los agustinos paduanos, a saber, “*Il convento dei Santi Filippo e Giacomo all’ Arena di Padova nell Trecento. Studium, comunità conventuale, circolazione di frati*” de Roberta Monetti (pp. 19-74), “*La Chiesa e il convento degli Eremitani negli anni di Alberto di Padova*” de Carlo Pùlisci (pp. 75-96), “*Sant’Antonio Eremita e propaganda agostiniana: considerazioni sul ciclo dipinto da Guariento agli Eremitani di Padova*” de Zuleika Murat (pp. 97-114). El segundo grupo de trabajos comprende dos textos dedicados al filósofo agustino

Egidio Romano, i.e., “*Egidio Romano e le Quaestiones padovane*” de Laura Capuzzo (pp. 115-142) y “*Gli agostiniani e l’ averroísmo: il caso di Egidio Romano*” de Francesco Bottin (pp. 165-214). El tercero, por último, encierra tres artículos dedicados especialmente no al entorno agustiniano de los ss. XIII-XIV ni a filósofos agustinos, como Egidio Romano, sino a Alberto di Padova, estos son “*Nuove ricerche per la biografia di Alberto di Padova*” de Arianna Bonato y Francesco Bottin (pp. 165-214), “*La concezione agostiniana del programa teologico della Capella degli Scrovegni*” de Giuliano Pisani (pp. 215-268) y “*Dall’exemplum dell’eremita di Alberto di Padova allo Zadig di Voltaire, alla eterogenesi dei fini di Pareto*”, también de Francesco Bottin (pp. 269-278). Además de todos estos trabajos, en sí mismos excelentes y redactados con gran erudición, el volumen está coronado por dos apéndices, uno con la edición crítica de la *Ystoria dominice Passionis* del propio Alberto, a cargo de Arianna Bonato, a partir del manuscrito del s. XVI BUPd (Biblioteca Universitaria di padova) 1460 (pp. 279-313), y el otro, es un apéndice fotográfico de gran resolución que respalda la información presentada por los tres primeros artículos de la colección (pp. 323-247). Conviene mencionar, por último, que el libro contiene un extenso índice de nombres (pp. 313-322).

Resta decir, finalmente, que el compendio que nos presenta Bottin, si bien puede resultar útil para los estudiosos de la Edad Media, es de sumo interés para los historiadores de la Orden de San Agustín y del pensamiento medieval.

*Van den Berg, H y Eichmann, A, (eds.) Alonso Ramos Gavilán. Historia del Célebre Santuario de Nuestra Señora de Copacabana y sus Milagros, e Invención de la Cruz de Carabuco, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, 2015, pp. 582.*

*Emiliano Sánchez Pérez, OSA*

Universidad de Buenos Aires

Pasados casi cuatro siglos de la edición príncipe (1621) de esta famosa obra, Hans van der Berg y Andrés Eichman nos sorprenden con esta edición crítica y remozada del envidiable título, auténtica joya que la da a conocer, y que es una muestra más que honra la incesante labor cultural del ABNB. Ambos eruditos asumieron, sin duda ninguna, este gran desafío, que implica el poner al alcance, tanto del elemental lector como del más cualificado investigador, esta imperecedera obra, que abarca los más variados ámbitos epistémicos como culturales, y que puede codearse con las clásicas de su género. De ahí que su valor sea difícilmente cuantificable, pues el docto agustino Alonso Ramos Gavilán nos sitúa ante una prolífica fuente, que permite estudiar y comprender la compleja historia pre y colonial de las culturas andinas, su inseparable relación con la religión católica, junto con el elaborado proceso que siguieron el nacimiento de las formas sincréticas de estar y habitar el mundo. Sólo autores con las dosis interpretativas de Ramos Gavilán, permiten entender cómo gran parte del imaginario en torno a la Virgen de Copacabana, puede permanecer vivo cuatro siglos después, en su Santuario a orillas del lago Titicaca.

Los presentes editores, a diferencia de otros anteriores, ofrecen aquí un documento fiel a las formas lingüísticas propias de la época en que se redactó esta obra, con obligados y precisos ajustes, que contextualizan y facilitan la comprensión de la misma. Esta goza del carácter de exhaustiva, que le otorgan las más de 700 notas técnicas a pie de página, completadas con un índice de casi 800 entradas, entre nombres, topónimos y tecnicismos, de incalculable valor para su plena comprensión. A este respecto se debe pensar en la extendida costumbre existente de citar de memoria, con el consiguiente riesgo no sólo de la probable inexactitud, sino incluso del posible error. Así se entiende que el bagaje técnico de obras como esta, de innumerables ajustes tanto en la grafía de la lengua latina como indígena, de las citas de obras como de autores, llevan inevitablemente un buen acompañamiento de inversión horaria. Esta edición realizada por equipo técnico, junto con la valiosa biografía que del escultor de la imagen hizo el agustino Hans van der Berg, bajo el título de *Francisco Tito Yupanqui, siervo de Dios*, ofrecen un escenario historiográfico extraordinariamente sugestivo y cautivador.

El conjunto de la obra contiene la presentación de la misma por el Director de Archivos y Bibliotecas Nacionales de Bolivia, la introducción de Hans van der Berg a la vida y obra de Alonso Ramos Gavilán, paratextos poéticos en la Historia del mismo autor por Andrés Eichmann, más las tres partes en que Ramos Gavilán la divide: 1) *Primera parte de la historia del célebre y milagroso Santuario de la insigne imagen de nuestra Señora d Copacabana*, 2) *Libro segundo del célebre Santuario de la Santa Imagen de Nuestra Señora de Copacabana, donde se refieren*

*sus milagros y maravilla y 3) Libro tercero donde se pone una Instrucción de hacer novenas para los peregrinos que van a visitar el Santuario de Nuestra Señora de Copacabana, o cualquier otro de los muchos que tiene la Virgen.* Cierran el libro un buen apartado bibliográfico, un índice de lugares bíblicos, otro de autores citados por Ramos Gavilán o a quienes hace referencia, otro de nombres de personas y toponímicos, terminando con otro sobre tecnicismos.

*Nazario, L.A., San Agustín de Hipona: pensamientos poetizados y otros temas, Ediciones Monte Casino, Zamora, 2008, 136 pp. ISBN: 978-8493823405.*

*Caterina Stripeikis*

Universidad de Buenos Aires

Este libro es la cuarta publicación poética de Nazario Lucas, agustino y maestro diplomado en Filología; profesor de los Ciclos Primero y Segundo de ESO con título de Grado Medio en la especialidad de canto; ha participado como intérprete y solista-tenor en varias agrupaciones corales. Asimismo, es licenciado en Teología por la Universidad de Comillas.

En el presente trabajo, el autor emplea la composición poética de la cual ha gustado desde sus años de estudiante para transmitir el amplio pensamiento de San Agustín. La labor lírica de Nazario intenta ayudar al lector a “sentir, vivir y gustar” de este pensamiento en toda su amplitud. En este sentido, la obra consta de más de veinte poemas destinados a explorar mediante un profundo lirismo los tópicos caros a la doctrina agustiniana. Cada composición viene acompañada, a su vez, de la obra correspondiente escrita por el Hiponense, conforme a la cual se ha inspirado el autor. Asimismo, el libro cuenta con una segunda parte integrada por textos didáctico-pedagógicos seleccionados, también pertenecientes a San Agustín. Esta aproximación prosaica y poética favorece la entrada a los trabajos del Hiponense desde una perspectiva original y emotiva.

El volumen, bellamente encuadernado en tapa blanda, cuenta con un índice temático que permite rastrear los principales tópicos religioso-espirituales tratados a lo largo de su desarrollo. Asimismo, ofrece una selección de páginas Web para quien quiera continuar profundizando sus conocimientos acerca de la obra de San Agustín y de la orden que lleva su nombre.

**Eguiarte Bendímez, E. OAR., *Los ojos del corazón. Siete retos de la Fe según San Agustín. EA 8, Editorial Agustiniana, Madrid 2013, pp. 195. ISBN: 978-84-92645-36-7.***

**Caterina Stripeikis**

Universidad de Buenos Aires

El Padre Enrique A. Eguiarte Bendímez es religioso agustino recoleto, licenciado en Literatura Latinoamericana por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México, Máster en Letras Modernas por la misma Universidad, Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Navarra y Doctor en Teología y Ciencias Patrísticas por el *Institutum Patristicum Augustinianum* de Roma, de la Universidad Lateranense. A su vez, es autor de numerosos artículos sobre Literatura, cultura y San Agustín. Ha sido profesor de la Universidad Iberoamericana de México y del Centro Teológico de los Agustinos Recoletos en Marcilla (España). Tiene a su cargo la dirección de las revistas *Mayeútica* y *AUGUSTINUS*.

En esta obra, el Padre Enrique intenta reconciliar los dos tópicos de la razón y la fe, considerados mutuamente excluyentes tanto por corrientes históricas de pensamiento tales como el Iluminismo como por muchos movimientos actuales, circunscritos de modo mayoritario al ámbito anglosajón. Este teólogo y profesor ve en la obra de San Agustín un ejemplo perfecto de la unión recíproca entre razón y fe, una vez que el Hiponense hubo superado su etapa maniquea. Con el objetivo de ilustrar dicha postura, el padre Enrique ha estructurado el presente volumen en siete capítulos y un epílogo. Cada uno de los capítulos

recoge un reto y un artículo del Credo. Así mismo, éstos cuentan con una sencilla introducción que hace referencia a algún acontecimiento de la vida de San Agustín en relación a la fe y apartados en dónde se proponen una serie de reflexiones vinculadas al tema. La diagramación de los siete retos y artículos de fe responde al orden mismo del Credo, de tal manera que el primer capítulo es una especie de preámbulo que presenta el reto de la gratitud. El segundo reto es el de la confianza, simbolizado por el primer artículo del Credo, “Creo en Dios Padre”. El tercer reto es el de la humildad, al cual corresponde la sentencia “Creo en Jesucristo”. A continuación, encontramos el cuarto reto, el de la santidad, simbolizado mediante la frase “Creo en el Espíritu Santo”. El quinto reto se identifica con los campos de la fe y de la razón, correspondientes al artículo “Creo en la Iglesia.” Continúa el reto del amor, identificado con el pasaje “Creo en la comunión de los santos”. Finalmente, el séptimo reto hace referencia a la esperanza y se corresponde con la frase “Creo en la resurrección de los muertos y en la vida eterna.”

El libro cuenta con un índice de abreviaturas de las obras de San Agustín citadas para facilitar su ubicación y contextualización. Presenta una muy buena encuadernación en tapa blanda y notas al pie que clarifican, cuando resulta pertinente, los significados latentes en el texto. Sin duda constituye una aproximación erudita y original a la obra de San Agustín, destinada a una amplia gama de lectores.

**Förster, G.-Grote, A. E. J.-Müller, Ch., *Spiritus et Littera, Beiträge zur Augustinus-Forschung, Festschrift zum 80. Geburtstag von Cornelius Petrus Mayer OSA, Würzburg, Augustinus bei echter*, 2009, pp. XCIV+825. ISBN: 978-3-429-04175-5**

***Julián Barenstein***

Universidad de Buenos Aires

Este volumen reúne una serie de trabajos en honor a fray Cornelius Petrus Mayer (1929- ) compilados con motivo de su cumpleaños nº 80 y redactados por profesionales de las más prestigiosas universidades europeas, entre otras, las de Amsterdam, Würzburg, Tübingen, Heidelberg, Utrecht y Münster.

El texto, que se abre con una lista de extensa la bibliografía de Cornelius Petrus Mayer (pp. XLV-LXII), está dividido en dos partes generales. La primera, “Augustinis un seine Zeite” (Agustín y su tiempo), contiene veintitrés artículos que abordan, desde diferentes perspectivas, la relación de Agustín con el medio social y eclesial de los siglos IV y V, por una parte, y el ambiente intelectual, teológico, literario y filosófico, por otra. p.e., “Zu römischer Mentalität bei Augustinus” de Hans Armin Gärtner, “Christ’s Love for Man and Adam’s Sin. The African Church in the Pelagian Controversy” de Gerald Bonner, “Paulinische Gnadenlehre bei Ambrosius und Augustinus” de Ernst Dassmann, “Periculum Voluptatis: Augustine’s Strained Relation with Poetry” de Jan Den Boeft y “The Alleged importance of *Liberum Arbitrium*” de James Wetzel, respectivamente. La segunda parte, “Augustinus un die Folgezeit” (Agustín y la posteridad), comprende diecisiete trabajos que presentan

diferentes aspectos de la recepción del pensamiento de Agustín en la Edad Media y la Modernidad, p.e., “Das augustinische Opus imperfectum contra Iulianum und seine Rezeption im Mittelalter” de Michaela Zelzer y “Augustinus und Kant” de Norbert Fischer.

El trabajo, erudito por donde se lo mire, se cierra con un apéndice (pp. 811-818) que contiene una lista de las obras de Agustín y de sus ediciones críticas.

Por todo lo dicho, el texto en su conjunto es recomendable solo para los iniciados en el pensamiento del Hiponense, sobre todo para aquellos interesados en la materia que lean en lengua alemana (de los cuarenta artículos compilados, treinta y dos están escritos en alemán, seis en inglés, uno en francés y uno en español).



# Libros recibidos

AURELIUS AUGUSTINUS: *Schatkamer van het geloof Preken over teksten uit het Oude Testament* ( Sermones de Scripturis 1 – 50 ). Eindhoven: Damon 2013, 821 pp. ISBN 978 94 6036 067 1

BADIOU, A – BOURDIEU, P – BUTLER, J – DIDI – HIBERMAN, G – KHIARI, S – RANCIÈRE, J: *What is a People*. ( Introduction by B. Bosteels and Conclusion by K. Olson.). New York: Columbia University Press. 2016, 164 pp. ISBN 978-0-231-16876-2

BEUMER, NICOLÁS: *Nadie les daba importancia. Los agustinos holandeses en Bolivia*. Cochabamba: OALA / Kipus (impresión), 2014, 152 pp. Contiene fotografías. ISBN: s/n.

BOTTIN, FRANCESCO: *Alberto da Padova e la cultura degli agostiniani*. Padova: Padova University Press, 2014, 322 pp. Contiene ilustraciones y apéndice fotográfico. ISBN: 978-88-6938-009-9.

BOUCHERON, PATRICK; GIOANNI, STÉPHANE, (A CURA DI): *La memoria di Ambrogio di Milano. Usi politici di una autorità patristica in Italia (secc. V- XVIII)*. Collection de l'École française de Rome -503. Publications de la Sorbonne. Histoire ancienne et médiévale -133. París: Publications de la Sorbonne ; Rome: École Française de Rome, 2015, 631 pp. ISBN: 978-2-85944-885-1 (Publications de la Sorbonne). ISBN: 978-2-7283-1131-6 (École française de Rome).

CAMPOS, J. (COORD.), *Estudios superiores del Escorial. Las dos ciudades: relaciones Iglesia-Estado*, Madrid, Instituto escorialense de investigaciones históricas y artísticas, 2016, 868 pp. (ISBN:978-84-16284-98-6)

CHÁVEZ AGUILAR, PAMELA: *San Agustín: apuntes para un diálogo con la ética actual*. Prefacio de Humberto Giannini. Colección: El Saber y la Cultura. Santiago de Chile: Universitaria, 2010, 204 pp. ISBN: 978-956-11-2136-2.

CHIABÒ, MYRIAM. RONZANI, ROCCO. VITALE, ANGELO MARIA (A CURA DI): *Egidio da Viterbo. Cardinale Agostiniano tra Roma e L' Europa del Rinascimento*. (Atti del Convegno. Viterbo, 22-23 settembre 2012.

Roma 26-28 settembre 2012). Prefazione di John W. O' Malley. Viterbo / Roma: Centro Culturale Agostiniano, 2014, 484 pp. ISBN: 88- 85913-7.

CRAB, MARIJKE, *Exemplary Reading. Printed Renaissance Commentaries on Valerius Maximus (1470-1600)*, Zürich, LIT Verlag, 2015, x+317 pp. (ISBN: 978-3-643-90726-4)

CURZEL, CHIARA: *Studi sul linguaggio in Gregorio di Nissa*. Roma: Institutum Patristicum Agustinianum, 2015, 428 pp. ISBN 978-88-7961-142-8.

ENDERS, MARKUS (ED.): *Meister Eckhart und Bernhard Welte. Meister Eckhart als Inspirationsquelle für Bernhard Welte und für die Gegenwart*. Heinrich- Seuse- Forum. Band 4. Berlín: LIT Verlag, 2015, 142 pp. ISBN: 978-3-643-13095-2.

EPHREM THE SYRIAN, SAINT: *The hymns on faith*. The fathers of the Church. Vol. 130. Jeffrey T. Wickes, traductor. Washington D.C. : The Catholic University of America Press, 2015, 424 pp. ISBN. 978-0-8132-2735-1.

FADELLE, J., *El precio a pagar*, Argentina, Rialp, 2015, 207 pp. (ISBN: 978-84-321-3881-2)

FICINO, MARSILIO: *On Dionysius de Aeropagite. Volume I: Mystical Theology and de Divine Names, part I*. Edición y traducción por Michael J. B. Allen. The I Tatti Renaissance library, 66. Cambridge ; Londres: Harvard University Press, 2015, 516 pp. ISBN: 978-0-674-05835-4.

FICINO, MARSILIO: *On Dionysius the Aeropagite. Volume 2. The Divine Names, part II*. Edición y traducción por Michael J. B. Allen. The I Tatti Renaissance library, 67. Cambridge ; Londres: Harvard University Press, 2015, 483 pp. ISBN: 978-0-674-74379-3.

FRANKEMÖLLE, HUBERT: *Das Evangelium des Neuen Testaments als Evangelium aus den heiligen Schriften der Juden*. Forum Chrsiten und Juden. Berlín: LIT Verlag, 2013, 387 pp. ISBN: 978-3-643-12094-6.

FUCHS, REBECCA MILENA: *Zur Anschauung von "Leben" bei Hildegard von Bingen. Ein Schnittpunkt von Poesie und Theologie*. Berlín; Boston: Gruyter, 2016, 396 pp. ISBN: 978-3-11-043955-7.

GUÉ, XAVIER: *La christologie de Wolfhart Pannenberg. De la modernité à la postmodernité*. Etudes de théologie et d'éthique. Volume 9. Colección dirigida por Denis Müller. Zürich: LIT Verlag, 2016, 354 pp. ISBN: 978-3-643-90702-8.

HENSE ELISABETH: *Early Christian discernment of Spirits*. Zürich: LIT Verlag, 2016, 1963 pp. ISBN: 978-3-643-90752-3.

KALVESMAKI, JOEL ; DARLING YOUNG, ROBIN, (EDS.): *Evagrius and his legacy*. Notre Dame [EE.UU]: University of Notre Dame Press, 2015, 403 pp. ISBN: 978-0-268-03329-3. ISBN: 0-268-03329-3.

KAMIMURA, NAOKI (ED.): *The Theory and practice of the scriptural exegesis in Augustine*. Research Report (Grant- in- aid for scientific research (c) 23520098). Kyoto: Nakanishi printing Company, 2014, 89 pp. ISBN: s/n.

KAYLOR (JR.), NOEL HAROLD ; PHILLIPS, EDWARD PHILIP (EDS.): *Vernacular Traditions of Boethius's. The consolatio philosophiae*. Research in Medieval Culture. Western Michigan University. Michigan: Medieval Institute Publications, 2016, 422 pp. ISBN: 978-1-58044-216-9.

KITANOV, VALENTINOV SEVERIN: *Beatific Enjoyment in medieval scholastic debates. The complex legacy of Saint Augustine and Peter Lombard*. Maryland / Plymouth: Lexington Books, 2014, 285 pp. ISBN: 978-0-7391-7415-9.

KRÄMER, TORSTEN: *Augustinus zwischen Wahrheit und Lüge. Literarische Tätigkeit als Selbstfindung*. Göttingen: Vandenhoeck y

Ruprecht, 2007, 252 pp. ISBN: 978-3-525-25269-7. Hypomnemata ISSN: 0085-1671.

LESHEM, DOTAN : *The Origins of Neoliberalism. Modeling the Economy from Jesus to Foucault*. New York: Columbia University Press. 2016, 164 pp. ISBN 978-0-231-17776-4

LLULL, RAMÓN: *Arte breve: vida coetánea*. Introducción, traducción y notas de Julián Barenstein. Buenos Aires: Winograd, 2016, 416 pp. ISBN: 978-987-27200-8-7.

LÓPEZ GUZMÁN, RAFAEL (COORD.): *Patrimonio Histórico: retos, miradas, asociaciones e industrias culturales*, Sevilla, Universidad Internacional de Andalucía, 2010, 221 pp. ISBN: 978-84-7993-203-9.

MARENBO, J., *Pagans and philosophers. The problem of paganism from Augustine to Leibniz*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2015, x+354 pp. (ISBN:978-0-691-14255-5)

MARTÍNEZ, H. (OSA), *Martín Lutero, la otra cara del fraile. El Magnificat comentado por Lutero*, Trujillo-Perú, religión y Cultura, 2016, 63 pp.

MCRAE, DUNCAN, *Legible Religion. Books, Gods, and Rituals in Roman Culture*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2016, 259 pp. ISBN: 978-0-674-08871-9.

*Medieval exegesis in translation. Commentaries on the Book of Ruth*. Translated with an introduction and notes by Lesley Smith. Published for TEAMS (The Consortium for the Teaching of the Middle Ages, Inc.). Western Michigan University. Michigan: Medieval Institute Publications, 2006, 67 pp. ISBN: 1-879288-68-0.

MEIS, ANNELIESE (TRAD.): *Alberto Magno. Sobre la Teología mística de Dionisio. Super mysticam Theologiam Dionysii*. (Según el texto de la Editio Coloniensis traducido y editado por Anneliese Meis. Latín-español. Anales de la Facultad de Teología. Vol. LIX. Cuaderno 1 / 2.)

Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2008, 151 pp. ISSN 0069 3596.

NÚÑEZ GARCÍA, ÓSCAR, *Prisciliano, priscilianismos y competencia religiosa en la antigüedad. Del ideal evangélico a la herejía galaica*, España, Universidad del País Vasco, 2011, 152 pp. ISBN: 978-84-0860-593-8.

ORGANIZACIÓN DE AGUSTINOS DE LATINOAMÉRICA: *Espiritualidad agustiniana para educadores. Encuentro continental de educadores agustinianos latinoamericanos. 22-26 de enero de 2016. Cochabamba, Bolivia*. Coordinador general: P. Fr. José Aridio Taveras. Cochabamba: OALA / Kipus (impresión), 2016, 183 pp. ISBN: s/n.

PENA GONZÁLEZ, M. A.-DELGADO JARA, I. (COORDS.), *Métodos y técnicas en Ciencias eclesiásticas. Fuentes, historiografía e investigación*, Salamanca, UNE, 2015, pp. 498 (ISBN:978-84-16066-62-9)

PITSTICK, L., *Christ's descent into Hell*, Grand Rapids Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 2016, xiv+135 pp. (ISBN: 978-0-80286905-0)

SOSNICKA JOANNA: *Phenomenology of love. A philosophical analysis of the conception of love in light of Dietrich von Hildebrand's realistic phenomenology*. Berlín: Logos Verlag, 2015, 165 pp. ISBN: 978-3-8325-4179-8.

TOLLO, ROBERTO: *Santa Caterina D' Alessandria. Icona della Teosofia*. (Provincia Agostiniana d' Italia. Monografie Storiche Agostiniane. Nuova serie, 10). Tolentino: Biblioteca Egidiana, 2015, 127 pp. Contiene ilustraciones. ISBN: 978-88-98033-21-8.

TOPPING, RYAN N. S.: *St. Augustine*. (Bloomsbury library of educational thought). London / New York: Bloomsbury, 2014, 192 pp. ISBN 978-1-4725-0488-3.

WOLF, KLAUS ; GÖHLER, JONAS (HRSG.): *Papst Pius II an Sultan Mehmet II. Die Übersetzung der "Epistola ad Mahumetem" durch Michael Christian*. Berlín ; Boston: Gruyter, 2016, 156 pp. ISBN: 978-3-11-035768-4. ISSN: 0580-2091.



# Normas de publicación

## PAUTAS GENERALES

La Dirección comunica a los colaboradores las normas que han de guiar la elaboración de los artículos en esta publicación. Los autores interesados en publicar artículos enviarán sus trabajos a: Biblioteca Agustiniana de Buenos Aires, Asunto: Propuesta de Artículo ETIAM, a la siguiente dirección de correo electrónico: [biblioteca@sanagustin.org](mailto:biblioteca@sanagustin.org) en formato electrónico Word.

El contenido de los trabajos ha de ubicarse en el área de las Ciencias Humanas, principalmente referidas al pensamiento de san Agustín y de los Padres de la Iglesia, y de las siguientes temáticas: Teología, Filosofía, Exégesis, Educación, Espiritualidad, Historia, Arte, Estética y Literatura. También se aceptan trabajos referidos a la Historia de la Iglesia y la mirada interdisciplinar que se tiene de ella, la Literatura Regional, el Folclore, la perspectiva Antropológica y la Arqueología Regional, sobre todo del Noroeste Argentino y Cuyo, especialmente entre los siglos XVII-XIX.

Todos los artículos y reseñas serán recibidos exclusivamente en formato digital WORD y podrán ser enviados a uno de los siguientes correos: [bibcisao@gmail.com](mailto:bibcisao@gmail.com) o [biblioteca@sanagustin.org](mailto:biblioteca@sanagustin.org). Todos los trabajos, sin excepción, deberán contar con los siguientes datos del autor:

- nombre/s y apellido/s,
- título/s y cargo/s,
- pertenencia institucional,
- e-mail

## 1. ARTÍCULOS

Todos los artículos —sin excepción— deben cumplir con los siguientes requisitos:

- Extensión máxima de 30 (treinta) carillas.
- Tipografía:
  - Para el título del texto: Constantia, tamaño 16, interlineado 1,5.
  - Para el cuerpo del texto: Constantia, tamaño 14, interlineado 1,5.
  - Para las notas al pie de página, resúmenes y palabras clave: Constantia, tamaño 10, interlineado sencillo.
- Los trabajos podrán presentarse en cualquiera de las siguientes lenguas: español, inglés, francés, italiano, alemán o portugués.
- Los trabajos irán acompañados de dos resúmenes y cuatro palabras-clave. Uno de los resúmenes debe estar redactado en la lengua del artículo, el otro, en inglés, y deben tener una extensión máxima de 10 líneas cada uno. Lo mismo se sigue para las palabras-clave.
- La bibliografía utilizada y citada al pie de página debe figurar al final del trabajo bajo el rótulo “Bibliografía” y estar ordenada en orden alfabético.
- Los títulos de libros y las palabras escritas en otros idiomas deben figurar en cursiva.
- Los pasajes citados en el cuerpo del texto se consignan entre comillas dobles. En caso de que hubiera una cita textual dentro de un pasaje

citado en el cuerpo del texto, ésta se consignará entre comillas simples.

- Las citas bibliográficas al pie de página deben concordar de manera exacta con disposición de citado de las obras mencionadas en la sección “Bibliografía”.
- Las citas bibliográficas deben ir todas —sin excepción— al pie de página y han de atenerse a los siguientes ejemplos:

### Documentales

Deberán comenzar por el archivo o institución correspondiente, sección y legajo, tipo de documento, lugar y fecha. Por ejemplo: AAS 98 (2006) 217-252.

### Bibliográficas

#### *Libros:*

Parodi, M., *El paradigma filosófico agustiniano*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2011.

#### *Artículos publicados en revistas:*

Langa, P., “Hacia el rostro de Dios en clave ecuménica” en *Religión y Cultura*, Vol. 208 (1999<sup>a</sup>), 123-145.

#### *Artículos publicados en compilaciones:*

García-Baró, M., “San Agustín y la actualidad de la filosofía de la religión” en Jiménez, J. D. (coord.), *San Agustín, un hombre para hoy*, Buenos Aires, Religión y Cultura, 2006, T. II, pp. 39-63.

- Las citas de autores antiguos, los griegos se citarán conforme a las abreviaturas del Greek-English Lexicon de Liddell-Scott-Jones y los latinos de acuerdo con las que adopta el Thesaurus Linguae Latinae. Se usarán los numerales romanos, seguidos de un espacio en blanco, para aludir al libro o canto al que pertenece la cita. Por ejemplo: Od. II 25; Plu. Cat. Mi. 90; Cic. orat. 50; Verg. Aen. IV 20.
- Se recomienda hacer uso de las siguientes abreviaturas: *ad loc.*, *cf.*, *e. g.*, *id.*, *ibid.*, *loc. cit.*, *op. cit.*, *sc.*, *s. u.*, *uid.*, o de las habituales en las lenguas modernas correspondientes, i.e., *art. cit.*, *col.*, *cols.*, *coord.*, *dir.*, *ed.*, *eds.*, *p.*, *pp.*, *p. e.*, *s.*, *ss.*

Todos los trabajos se someten al examen de evaluadores externos de reconocido prestigio. No se publicarán los artículos que no hayan recibido una evaluación externa favorable. Cuando el informe de los especialistas externos ha sido favorable, la Dirección y el Consejo de Redacción de la Revista revisarán nuevamente cada trabajo. La Dirección notificará a los autores las observaciones que resulten de ambas evaluaciones. Todos los trabajos deberán ajustarse a las presentes normas de presentación, caso contrario serán rechazados.

## 2. RESEÑAS

Todas las reseñas —sin excepción— deben cumplir con los siguientes requisitos:

- Extensión máxima de 400 (cuatrocientas) palabras.
- Tipografía:

- Para el cuerpo de la reseña: Constantia, tamaño 14, interlineado 1,5.
  - Para la mención del título reseñado: Constantia, tamaño 16, interlineado sencillo.
- La mención del texto reseñado —ya se trate de libro, compendio de artículos, etc.— debe anteceder a la reseña y seguir las normas para citas indicadas en el ítem anterior a las que se agregan el número total de páginas y el ISBN entre paréntesis, siguiendo el modelo: Parodi, M., *El paradigma filosófico agustiniano*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2011, 191 pp. ( ISBN: 978-84-92613-42-7)

Todas las reseñas se someten al examen del Consejo de Redacción de ETIAM. No se publicarán las reseñas que no hayan recibido una evaluación favorable. La Dirección notificará a los autores las observaciones que resulten de la evaluación. Todas las reseñas deberán ajustarse a las normas de presentación, caso contrario serán rechazadas.

### 3. TEXTOS Y GLOSAS

ETIAM acepta textos y glosas de trabajos sobre San Agustín y la historia de la orden.

- Para textos y glosas no hay extensión máxima.
- Todos los textos y glosas deben cumplir los requisitos consignados para artículos (*vide supra*, 1).

Todos los textos y glosas se someten al examen del Consejo de Redacción de *ETIAM*. No se publicarán los textos y glosas que no hayan recibido una evaluación favorable. La Dirección notificará a los autores las observaciones que resulten de la evaluación. Todos los textos y glosas deberán ajustarse a las normas de presentación, caso contrario serán rechazadas.

#### **4. TRADUCCIONES**

*ETIAM* acepta traducciones originales (de cualquier idioma al castellano) de textos sobre y de San Agustín, la historia de la orden, filósofos medievales, renacentistas y/o contemporáneos y demás documentos relacionados al pensamiento y la espiritualidad agustiniana.

- Para las traducciones no hay extensión máxima.
- No se aceptarán traducciones sin revisión.
- Todas las traducciones deben cumplir los requisitos consignados para artículos (*vide supra*, 1).

Todas las traducciones se someten al examen de evaluadores externos de reconocido prestigio. No se publicarán las traducciones que no hayan recibido una evaluación externa favorable. Cuando el informe de los especialistas externos ha sido favorable, la Dirección y el Consejo de Redacción de la Revista revisarán nuevamente cada trabajo. La Dirección notificará a los autores las observaciones que resulten de ambas evaluaciones. Todos los trabajos deberán ajustarse a las presentes normas de presentación, caso contrario serán rechazados.

## OBSERVACIONES GENERALES

Los originales publicados en *ETIAM Revista Agustiniana de Pensamiento* (ISSN: 1851-2689) son desde el momento en que son aceptados, propiedad de la revista, siendo necesario citar la procedencia en caso de su reproducción parcial o total.

*ETIAM Revista Agustiniana de Pensamiento* (ISSN: 1851-2689) es una publicación online de acceso gratuito. Su único fin es la difusión de trabajos y publicaciones independientes, personales, grupales y/o Institucionales. Ni la Orden de San Agustín ni *ETIAM Revista Agustiniana de Pensamiento* se hacen responsables por el contenido de los artículos publicados. Los autores son los únicos responsables frente a terceros por reclamos derivados de las obras publicadas.

Para más información, envío de colaboraciones o publicaciones para ser comentadas,

Dirigirse a:

Secretaría y Redacción

*Biblioteca Agustiniana de Buenos Aires*

Av. Nazca 3909 C1419DFC

Ciudad Autónoma de Buenos Aires

República Argentina

Tel. 54 011 4982-2476

E-mail: [bibcisao@gmail.com](mailto:bibcisao@gmail.com) y/o [biblioteca@sanagustin.org](mailto:biblioteca@sanagustin.org)

<http://www.bibcisao.com/>

<http://sanagustin.org/word/Biblioteca/>

[www.investigacionagustiniana.blogspot.com.ar](http://www.investigacionagustiniana.blogspot.com.ar)

[www.facebook.com/bibliotecaagustinianadebuenosaires](http://www.facebook.com/bibliotecaagustinianadebuenosaires)

<https://sanagustin.academia.edu/BibliotecaAgustiniana>



# Abreviaturas de las obras de San Agustín

*acad.* – *De academicis* (Contra los académicos).

*adult. coniug.* – *De adulterinis coniugiis* (Las uniones adulterinas).

*agon.* – *De agone christiano* (El combate cristiano).

*an. orig.* – *De anima et eius origine* (Naturaleza y origen del alma).

*bapt.* – *De baptismo* (El bautismo).

*beata u.* – *De beata uita* (La vida feliz).

*bono coniug.* – *De bono coniugali* (El bien del matrimonio).

*bono uid.* – *De bono uiduitatis* (La bondad de la viudez).

*c. Faust.* – *Contra Faustum manichaeum* (Réplica a Fausto, el maniqueo).

*c. Sec.* – *Contra Secundinum manichaeum* (Respuesta al maniqueo Secundino).

*cat. rud.* – *De catechizandis rudibus* (La catequesis de los principiantes).

*ciu.* – *De ciuitate Dei* (La ciudad de Dios).

*conf.* – *Confessionum* (Confesiones).

*cons. eu.* – *De consensu euagelistarum* (Concordancia de los evangelistas).

*corr. et gr.* – *De correptione et gratia* (La corrección y la gracia).

*Cresc.* – *Ad Creconium grammaticum partis Donati* (Réplica al gramático Cresconio, donatista).

*d. an.* – *De duabus animabus contra manichaeos* (Las dos almas).

*diu. qu.* – *De diuersis quaestionibus octoginta tribus* (Las 83 diversas cuestiones).

*diu. qu. Simpl.* – *De diuersis quaestionibus ad Simplicianum* (Cuestiones diversas a Simpliciano).

*doctr. chr.* – *De doctrina christiana* (La doctrina cristiana).

*donat. p. coll.* – *Ad donatistas post collationem* (Mensaje a los donatistas).

*duas ep. pel.* – *Contra duas epistolas pelagiani* (Réplica a las dos cartas de los pelagianos).

*en. Ps.* – *Enarraciones in psalmos* (Comentarios a los salmos).

*ench.* – *Enchiridion* (Manual de fe, esperanza y caridad).

*ep.* – *Epistula* (Carta).

*ep. fund.* – *Contra epistulam Manichei quam uocam fundamenti* (Réplica a la carta de Manés, llamada «del Fundamento»).

*ep. gal.* – *Epistulae ad Galatas expositio* (Exposición de la Carta a los Gálatas).

*ep. Io.* – *In epistulam Ioannis ad partos* (Tratados sobre la Primera Carta de san Juan).

*ep. rom.* – *Epistulae ad romanos inchoata expositio* (Exposición incoada de la Carta a los Romanos).

*fid. et op.* – *De fide et operibus* (La fe y las obras).

*fid. et. symb.* – *De fide et symbolo apostolorum* (La fe y el símbolo de los apóstoles).

*fid. rer.* – *De fide rerum quae non videtur* (La fe en lo que no vemos).

*gen. ad litt.* – *De genesi ad litteram* (Comentario literal al Génesis).

*gen. ad litt. imp.* - *De genesi ad litteram opus imperfectum* - Comentario literal al Génesis (incompleto).

*gen. man.*- *De genesi contra manichaeos* (Comentario al Génesis en réplica a los maniqueos).

*gest. Pel.* - *De gestis Pelagii* (Actas del proceso contra Pelagio).

*gr. et lib. arb.* - *De gratia et libero arbitrio* (La gracia y el libre albedrío).

*grat. Chr.* - *De gratia Christi et de peccato originali* (La gracia de Cristo y el pecado original).

*Hept.* - *Quaestiones in Heptateuchum* (Cuestiones sobre el Heptateuco).

*Io. eu. tr.* - *In Ioannis euangelim tractatus* (Tratados sobre el Evangelio de san Juan).

*Iul.* - *Contra Iulianum* (Réplica a Juliano).

*Iul. o. imp.* - *Contra Iulianum opus imperfectum* (Réplica a Juliano - obra inacabada).

*lib. arb.* - *De libero arbitrio* (El libre albedrío).

*mag.* - *De magistro* (El maestro).

*Max.* - *Contra Maximum haereticorum* (Debate con Maximino, obispo arriano).

*mend.* - *Contra mendatium* (Contra la mentira).

*mor. Eccl.* - *De moribus Ecclesiae catholicae* (Las costumbres de la Iglesia católica y las de los maniqueos).

*mus.* - *De musica* (La música).

*nat. et gr.* - *De natura et gratia* (La naturaleza y la gracia).

*nupt. et conc.* – *De nuptiis et concupiscentia* (El matrimonio y la concupiscencia).

*op. mon.* – *De opere monachorum* (El trabajo de los monjes).

*ord.* – *De ordine* (El orden).

*pecc. mer.* – *De peccatorum meritis et remissione* (Consecuencias y perdón de los pecados, y el bautismo de los niños)

*perseu.* – *De dono perseverantiae* (El don de la perseverancia).

*praed. sanct.* – *De praedestinatione sanctorum* (La predestinación de los santos).

*ps. Donat.* – *Psalmus contra partem Donati* (Salmo contra la secta de Donato).

*qu. an.* – *De quantitate animae* (La dimensión del alma).

*qu. Hept.* – *Quaestiones in Heptateuchum* (Cuestiones sobre el Heptateuco).

*reg.* – *Regula ad servos Dei* (Regla a los siervo de Dios).

*retract.* – *Retractationum* (Las Retracciones).

*s.* – *Sermo* (Sermón).

*s. dom. m.* – *De sermone Domini in monte* (El sermón de la montaña).

*sol.* – *Soliloquiorum* (Soliloquios).

*sp. et litt.* – *De spiritu et littera* (El espíritu y la letra).

*ymb.* – *De symbolo ad catechumenos* (Sermón a los catecúmenos sobre el Símbolo de los apóstoles).

*tr.* – *De Trinitate* (La Trinidad).

*uera rel.* – *De uera religione* (La verdadera religión).

*uirg.* – *De sancta uirginitate* (La santa virginidad).

*uita* – *Vita Augustini a Possidio scripta* (Vida de San Agustín, escrita por San Posidio).

*util. cred.* – *De utilitate credendi* (La utilidad de la fe).



*ETIAM* es un adverbio latino que significa: aún, todavía, además, incluso, hasta, sí, de nuevo, antes bien. Los adverbios tienen como función “complementarla significación del verbo, de un adjetivo o de otro adverbio” (DRAE).

Es nuestra intención cumplir con la revista *ETIAM* una función semejante, acompañando a los lectores en la reflexión sobre el mundo, la cultura y la religión a la luz de la vida y el pensamiento de san Agustín.

Esta es la propuesta: habilitar un nuevo ámbito de *Estudio Teológico Interdisciplinar Agustiniano y Misionero*.

«Todos los hombres quieren entender, nadie hay que no lo quiera, mas no todos quieren creer. Se me dice «Entienda yo y creeré». Yo le respondo «Cree y entenderás»