



ETIAM

Revista Agustiniana
de Pensamiento

ISSN 1851-2682

{ Volumen 9
Número X
2015 }



ETIAM

Revista Agustiniana de Pensamiento

ISSN 1851-2682

{ Volumen 9
Número X
2015 }

Dirección

Fr. Lic. Jose Guillermo Medina, OSA

Secretaría de Redacción / Supervisión

Lic. Caterina Stripeikis, UBA

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

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

www.facebook.com/bibliotecaagustinianadebuenosaires

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

Maquetación / Diagramación

Belén A. Carreira | **Mar de Fora diseño & edición**



Índice

Editorial.....	8
----------------	---

Artículos	16
-----------------	----

Goce y dulzura en el pensamiento ético salvífico de Agustín de Hipona

Marta Isaura Trotta Lagos, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Sección

Filosofía Medieval (CEF)17

Principio dialógico del pensamiento agustiniano en la controversia donatista

Fr. José Guillermo Medina, OSA33

La Lectio Divina desde la acción humana

Elevi Santos Zavaleta, Universidad Cervatina57

Asimilación de la doctrina agustiniana de la imago trinitatis en la concepción antropológica de Nicolás de Cusa

Alexia Schimitt, USAL – CONICET – Círculo de estudios cusanos de Buenos Aires86

Textos y glosas..... 111

Cicerón o Agustín: un nuevo concepto de amicitia en la carta de Agustín a Marciano

Julián Barenstein, UBA – CONICET112

Temas de actualidad130

Llegar A Leer A San Agustín

Marc Van der Post, Universidad Teológica Católica de Utrecht; **Pablo D. Guzmán**,

AIEP, Biblioteca Agustiniana de Buenos Aires131

Notas Bibliográficas145

OBRAS DE Y SOBRE SAN AGUSTÍN.....146

Sant'Agostino, *Sermoni di Erfurt. Introduzione, traduzione e note di Giovanni Catapano.*

Testo latino a fronte. Venezia, Marcianum Press, 2012, 145 pp. ISBN 9788865121313.

Caterina Stripeikis, UBA147

Topping, R. N. S., *St. Augustine.* London-New Delhi- New York- Sidney, Bloomsbury (Bloomsbury Library of educational Thought), 2014, pp. xiii+193 pp. ISBN: 9781472504883.

Julián Barenstein, UBA – CONICET149

San Agustín, *El maestro.* Buenos Aires, Colihue, 2014, 232 pp. ISBN: 9789505630752.

Caterina Stripeikis, UBA.152

Valentinov Kitanov, S., *Beatific enjoyment in medieval scholastic debates. The complex legacy of saint augustine and peter lombard.* Lanham-Boulder-New York-Toronto-Plymouth-UK, Lexington Books, 2014, xix+285 pp. (ISBN: 978-0-7391-7415-9).

Julián Barenstein, UBA – CONICET.....154

San Agustín, *Contra los académicos, Edición bilingüe, introducción de Jaime García Álvarez, y traducción de Julio García Álvarez y Jaime García Álvarez.* Madrid, Encuentro Colección Ensayo, 2009, 179 pp. (ISBN:978-84-7490-925-8).

Pablo D. Guzmán, AIEP – SAEMED.....156

Pecknold, C.C.-Tarmo Toom (eds.), <i>T & T Clark Companion to Augustine and Modern Theology</i> . London-New Delhi-New York-Sydney, Bloomsbury, 2013, 287 pp. (ISBN: 978-0-567-03381-9)	
Julián Barenstein , UBA – CONICET	158
BeDuhn, J. D., <i>Augustine's Manichaean Dilemma, 2. Making a "Catholic" self</i> , 388-401. <i>Series: Divinations</i> . Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 2013, 552 pp. (ISBN: 978-0-8122-4494-6)	
Santiago Emmanuel Fernández Hornstein , UBA.	160
Taylor, R.C., Tweeten, D., Wreen, M., <i>Tolle Lege. Essays on Augustine & on Medieval Philosophy in Honor of Roland J. Teske</i> . SJ, Milwaukee, Marquette University Press, 2011, 364 pp. (ISBN: 978-08-74628-07-4)	
Caterina Stripeikis , UBA	162
LITERATURA CRISTIANA PRIMITIVA – PATRISTICA	164
Bedke, A., <i>Anthropologie als Mosaik. Die Aufnahme antiker Philosophie durch Gregor von Nyssa in seine Schrift De hominis opificio</i> . Munster, Aschendorff Verlag, 2012, vi+161 pp. (ISBN: 978-3-402-14447-3)	
Julián Barenstein , UBA – CONICET.....	165
HISTORIA DE LA ORDEN	167
Moreno, Pablo Hernando, P. OSA., <i>San Martín de Tours: su presencia en Palermo de Buenos Aires</i> . Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 2014, 168 pp. (ISBN: 978-950-500-7066)	
Caterina Stripeikis , UBA	168
HISTORIA, ARTE, CULTURA	170
Corti, F.-Grau Dieckmann, P.-Manzi, O., <i>Iglesias Católicas, Neogótico</i> . Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 2012, 169 pp. (ISSN: 0328-9745)	
María Paula Rey , UBA – USAL	171
Ortiz, A., <i>Diablo Novohispano. Discursos contra la superstición y la idolatría en el Nuevo Mundo</i> , Valencia, Universidad de Valencia, 2012, 175 pp. (ISBN: 978-84-370-8888-4)	
María T. Iglesias , FCNyM – UNLP	173

Rochet, Q., *Les filles de saint Bruno au Moyen Âge*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes (Collection “Mnémosyne”), 2013, 188 pp. (ISBN: 978-2-7535-2750-8)

Julián Barenstein, UBA – CONICET.....179

Jordán Fernández, J. A., *Los conventos de la orden de Los Mínimos en la provincia de Sevilla. Historia, economía y arte (Siglos XVI-XIX)*, Sevilla, Editorial Diputación de Sevilla, 2013, pp. 306. (ISBN: 978-84-77983361)

Carlos Manuel García, UBA181

TEOLOGÍA Y ESPIRITUALIDAD..... 183

Cordovilla, A. (Ed.), *La lógica de la Fe. Manual de Teología Dogmática*, Madrid, Comillas, 2013, 800 pp. ISBN: 9788484684923

Caterina Stripeikis, UBA.184

Van der Post, M., *Lo que sorprende nos queda: cartas a mis vecinos*. Buenos Aires/México, Lumen, 2012, 128 pp. ISBN: 978-987-00-1006-7

Pablo D. Guzmán, AIEP - SAEMED187

Steindl-Rast, D., Lebell, S., *La música del silencio. Entrar en el espacio sagrado de la experiencia monástica*, Buenos Aires, El Hilo de Ariadna, 2014, 126 pp. ISBN: 9789872989675

Belén A. Carreira, UBA.....189

Libros recibidos192

Revistas científicas en intercambio 205

Normas de publicación210

Abreviaturas de las obras de San Agustín 219



Editorial

ETIAM Revista Agustiniana de Pensamiento ISSN: 1851-2682 comenzó a editarse a mediados de la primera década del S. XXI en formato papel. Desde entonces, y gracias a la colaboración de investigadores y académicos amigos de la Biblioteca Agustiniana de Buenos Aires (donde reside la Secretaría de esta Revista) es que hemos intentado elaborar un espacio interdisciplinario y agustino de divulgación del conocimiento y desde el dar vitalidad y continuidad a la revista.

Con el nombramiento de su gran impulsor, fundador y primer Director Mons. Dr. Fr. José Demetrio Jiménez, OSA, como Obispo en la Prelatura de Cafayate; la Revista ha buscado entre los Agustinos de este Vicariato de San Alonso de Orozco en Argentina y Uruguay a un nuevo Director y con él aprovechar la nueva etapa para modificar no solo el formato sino también el contenido de la Revista y sumar mas voces e inquietudes en su Consejo de Redacción y Consejo Científico.

La propuesta de una revista electrónica que favorezca su distribución, intercambio y sobre todo visualización ha generado sus resistencias como sus apoyos en sus comienzos. La idea viene madurando desde fines de 2011 y recién hemos concretado lo minimamente necesario para desandar este camino a fines del pasado 2014.

Por un lado, no queremos discontinuar el formato papel, pero nos rendimos ante la evidencia de los altos costos de la edición en ese formato en el día de hoy. Incluso más, haciendo el esfuerzo por continuar en ese formato, nos encontramos también con la dificultad de

los altos costos de envío de correo que perjudican la distribución de la Revista como nosotros quisiéramos.

Siempre ha sido opinión de su fundador como del actual Director y del equipo que lo acompaña el mantener la continuidad de la Revista que, como muchos saben, se elabora absolutamente con manos voluntarias de distintas disciplinas provenientes de Institutos, Centros y Universidades locales y regionales que mediante la Biblioteca Agustiniana de Buenos Aires mantienen una relación con esta redacción. Las nuevas plataformas virtuales del Vicariato y de la misma Biblioteca (www.sanagustin.org/word//www.bibcisao.com) respectivamente favorecen que podamos aprovechar estos espacios y utilizar el formato electrónico (PDF) para sociabilizar la Revista que, de esta manera, deja de tener un valor de suscripción y pasa a ser de descarga y consulta absolutamente gratuita.

La visualización de ETIAM tuvo una experiencia piloto entre los años 2011 y 2013 en el portal científico Academia.edu. <https://sanagustin.academia.edu/BibliotecaAgustiniana/Etiam-Revista-ISSN-1851---2682>, cosechando una amplia difusión y consulta de acuerdo a las mismas estadísticas que brinda este prestigioso sitio de divulgación de conocimiento que es www.academia.edu.

Esta instancia ha sido la base para poder contactarnos con nuevos autores, investigadores y especialistas de las temáticas que la revista abordó hasta el 2014 inclusive y que de ahora en más, a partir del 2015, ha de manifestar algunos cambios, circunscribir sus temáticas a la Filosofía, la Teología, las Ciencias de la Religión y las traducciones de

textos desde una óptica agustiniana, dejando los contenidos propiamente Patrísticos e Históricos y de otras disciplinas humanas y sociales para la nueva publicación que se desarrolla también desde esta Secretaría cuyo nombre es *Bibliotheca Augustiniana*. Ambas revistas están disponibles para su consulta y descarga en el mismo portal (<http://www.bibcisao.com/publicaciones>). Como bien hemos mencionado el P. José Demetrio ha sido designado como nuevo Obispo Prelado de la Prelatura de Cafayate, ubicada en el amplio y fértil Valle Calchaquí (Tucumán-Catamarca-Salta) con una demanda pastoral siempre en aumento y con una realidad eclesial diversa, una situación ecológica difícil y un clero disminuido.

Sin duda, que el espacio dejado por Mons. Demetrio nos abre un desafío interesante de continuidad y que el reconocimiento agradecido a la tarea del P. José Demetrio para favorecer el desarrollo de esta Revista y de la Biblioteca es enorme, pues sus esfuerzos en pos de este particular espacio pastoral que es la Cultura y la Educación e Investigación Universitaria es un desafío constante y su trabajo ha sido inmenso, donde la constancia y la regularidad de la publicación le debe mucho a su actitud por proponer constantemente la vinculación de esta Revista con otras instancias de la presencia agustiniana en el Río de la Plata y, sobre todo, el diálogo no solo con otras disciplinas sino también con otras religiones.

El carácter interdisciplinario y ecuménico de nuestra ETIAM ha sido una de las características fundamentales que generaron en el ambiente académico regional una buena recepción de sus contenidos,

siempre expectantes de las distintas “inquietudes” de la sociedad y su contexto, tratando de aportar respuestas diversas a los cuestionamientos del hombre de hoy.

Durante nueve años ininterrumpidos la Revista ha cosechado los frutos de la *Semana Agustiniana de Pensamiento* que se celebra en Buenos Aires durante el mes de agosto de cada año, contando con la presencia de distintos especialistas y referentes pastorales, científicos y/o universitarias que, invitados por las autoridades de la Orden y bajo la consigna de un lema, exponen sus distintas posturas. También ha recogido en sus páginas los frutos de las *Jornadas Patristicas* y de los trabajos de Investigadores de distintas disciplinas que han pasado horas de trabajo en nuestra Biblioteca. La proyección que ETIAM ha tenido durante todos estos años ha sido sin duda muy satisfactoria, sobre todo teniendo en cuenta las consideraciones hechas al comienzo de esta Editorial. Quizas la nota negativa a sido que las tiradas han tenido siempre una difícil distribución por los pormenores ya comentados, pero también es justo señalar que las tiradas se han ido agotando con el paso del tiempo, sobre todo el Volumen II que se agoto casi a los dos meses de salir de imprenta.

ETIAM siempre ha hecho el esfuerzo por llegar a los principales centros de referencia e investigación que la Orden tiene en distintas partes del mundo y también ha sido el vehículo para el intercambio y la relación institucional con diversos centros universitarios y de investigación que han favorecido no solo la divulgación de los trabajos por ETIAM editados sino también el enriquecimiento de los fondos

bibliográficos de la Biblioteca Agustiniana de Buenos Aires. Entre esos frutos podemos citar la conformación de un equipo de profesores locales que colaboran con la organización de las *Jornadas de Estudios Patrísticos* que celebró este 2015 su cuarta edición y que ya prepara para el 2017 su quinta edición.

En lo que respecta a calificación científica de la revista, actualmente ETIAM se encuentra tramitando las instancias de calificación científica de la Revista. Ya se ha ubicado en la base BINPAR del CAYCIT del CONICET <http://binpar.caicyt.gov.ar/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=114644>. También se encuentra indexada por Dialnet de la Universidad de la Rioja en España <https://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=19565> y, asimismo, figura en el listado de publicaciones científicas de libre acceso en AWOL y otros sitios de divulgación, dejándonos como tarea continuar trabajando para que la Revista pase de Directorio en LATINDEX a Catálogo y que pueda también estar disponible en otros acervos de divulgación científica.

Una vez hecho este repaso de la actualidad de nuestra publicación, podemos mencionar que en este número nos encontraremos con cuatro importantes trabajos. El primero de ellos es de Marta Trotta colaboradora asidua en las Jornadas de Filosofía Medieval de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, quien realiza un recorrido por el libro X de las Confesiones desde un punto de vista filosófico. A continuación, el actual Vicario Regional en Argentina y Uruguay y actual Director de esta Revista nos realiza su aporte referido a

la postura del Obispo de Hipona en torno a la controversia donatista. Mediante un detallado análisis del desarrollo de esta controversia en el *Epistolario Agustiniano*, el P. Medina sostiene que Agustín nunca abandonó el principio dialógico que estructura toda su obra al relacionarse con los seguidores de Donato y que, si fue forzado a tomar acciones que se alejaban de un trato ecuménico, fue solo porque la violencia de los donatistas había llegado a muy altas proporciones. Pasando a contenidos relacionados con herramientas más intrínsecas de nuestra espiritualidad, nos encontramos con el aporte de Eleví Santos Zavaleta, quien propone una lectura de la Palabra Divina a partir de la acción humana como fuente de la revelación para encontrar trascendencia-sentido en la vida personal, familiar y social en las comunidades eclesiales actuales. En efecto, Dios no es solo Palabra sino también praxis. Finalmente, Alexia Schmitt realiza un interesante análisis de la doctrina agustiniana de la *imago Trinitatis* en el interior de la *mens humana*, asimilándola a la concepción antropológica cusana.

En el apartado **Textos y Glosas**, Julián Barenstein nos ofrece una nueva entrega de la traducción de textos de Agustín a la que pronto se agregarán otros trabajos concernientes a escritores destacados agustinos. En esta oportunidad, Barenstein presenta la traducción de la Carta de Agustín a Marciano, ofreciendo asimismo una reflexión en torno al concepto de *amicitia* desde una óptica ciceroniana y agustina.

En 2014 uno de los centros más importantes a nuestro entender en lo que refiere al estudio y divulgación de los textos de Agustín estuvo de festejo por sus primeros 25 años de trabajo ininterrumpido. Nos estamos

refiriendo al instituto Agustiniano de Eindhoven, del cual damos cuenta junto a uno de sus colaboradores de este número, Marc Van der Post que nos acompañó este año en la Semana Agustiniana de Pensamiento dándonos su testimonio misionero. Elaboramos una pequeña reseña de este centro de estudios, adhiriéndonos así a sus festejos.

Presentamos también nuestra acostumbrada sección de **Notas Bibliográficas** y las listas de **Libros Recibidos y en intercambio**.

Agradecemos desde ya a todas las editoriales que han enviado sus obras para continuar enriqueciendo la labor de ETIAM y el acervo bibliográfico de la Biblioteca Agustiniana San Alonso de Orozco en Buenos Aires.

Esperemos que, renovados los esfuerzos, nos continúen acompañando con su lectura, sus críticas y aportes.

Equipo Editorial



Artículos

GOCE Y DULZURA EN EL PENSAMIENTO ÉTICO SALVÍFICO DE AGUSTÍN DE HIPONA

Lic. Marta Isaura Trotta Lagos¹

Sección de Filosofía Medieval (CEF)
Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires

Resumen

El propósito de este trabajo es la narración del Libro X de *Las Confesiones* de Agustín de Hipona, religioso que escribe su vida para los que él llama sus hermanos y testigos. Agustín es escuchado por Dios, quien lo ha convocado desde el origen, desde la Creación. Dios pone en el hombre el deseo de alabarlo y lo acompaña y lo dirige en toda su trayectoria humana. La impresión que permanece en la evocación de las narraciones de Agustín es que él ha volcado toda su alma en estas escrituras.

Las Confesiones es uno de los libros más bellos que se haya escrito en la literatura cristiana. Narra todo el itinerario de la vida del Obispo de Hipona, a lo largo del cual Dios estuvo esperándolo para su tarea confesante. La comprensión que Agustín tiene sobre las SS.EE. enriquece sus escritos, cuando cae en la cuenta de que Dios, desde lo más íntimo

¹ Licenciada en Filosofía. Universidad del Salvador. Miembro de la **Sección Pensamiento Medieval, Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli**, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Miembro de la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones **ALER**, México. Miembro de la Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano **FEPAI**, Bs.As., Argentina. Miembro de la **Sociedad Argentina de Filosofía**, Córdoba, Argentina. Colaboradora en la revista periódica **Investigaciones**, Oficina de Referencia Extranjera, editada por la Corte Suprema de Justicia de la Nación Argentina.

de su ser, lo había estado buscando desde siempre: “*¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé!*”

Palabras clave: Confesiones – Interioridad – Salvación-Camino

Abstract

The purpose of this essay is to narrate Book X of *Confessions*, a work developed by Augustine of Hippo, a religious man that writes about his life for those whom he calls his brothers and witnesses. Augustine is heard by God, who has summoned him from the origin, from Creation itself. God places in men a desire to worship him, accompanies and directs him throughout his human trajectory. The impression that lingers when we evoke Augustine’s narrations is that he has poured out his entire soul in these writings.

Confessions is one of the most beautiful books ever written in the field of Christian Literature. It narrates the itinerary of the Bishop of Hippo’s life, throughout which God has been awaiting him to fulfill his confessional duty. Augustine’s understanding of the Sacred Texts enriches his writings when he realizes that God had been looking for him since always, from the depths of his being: “*Late have I loved you, beauty so ancient and so new, late have I loved you!*”

Key-words: Confessions- Interiority-Salvation-Path

1. Introducción

Hablar de “presente” es hablar de “presencia”. El “presente” designa un “estar ante”, tanto en sentido corporal como espiritual. No hay objeto posible sin “presencia”, no hay conciencia sin estar presente el objeto. La presencia proporciona una información por su mero “estar presente”, como suele ocurrir en la obra de arte, parte fundamental y constitutiva de la aprehensión de aquél que la contempla. El tema que nos convoca en este recorrido está relacionado con la narración artística por excelencia de *Las Confesiones* de Agustín de Hipona, obra eternamente presente ante nuestra presencia.

El Medioevo deslumbra por los escritos de alto contenido místico, espiritual y teologal. Destacándose la profundidad interior de los escritos de la época, se observa cómo el caminante va transitando la horizontalidad del tiempo hasta hallar ese maravilloso momento de cruce entre la temporalidad y la eternidad. La modernidad hace eco de estas obras, analizándolas a la luz de los conocimientos de las ciencias de la época, intentando seguir un itinerario de reinterpretación a fin de vislumbrar lo más íntimo de la naturaleza humana.

Entre otros pensadores influenciados por la cosmovisión medieval, podemos mencionar a Heidegger, a quien sus conocimientos teológicos sobre Agustín -especialmente aquellos contenidos en los escritos pertenecientes al final de la primera época en Friburgo (1919 y 1921)- lo introducen en la búsqueda de vivencias que nos son comunes a todos: la constitución humana como existencial básico esencial y la experiencia

de la comprensión². También su discípula y amiga Hanna Arendt estudia las obras del Hiponense y elabora su tesis doctoral en torno al concepto de amor, tesis en la cual el amor de Agustín opera un lugar decisivo³.

Sin duda, uno de los libros más bellos que se haya escrito en la literatura cristiana es *Las Confesiones* de Agustín. Encontramos en esta obra “un aliento de vida, una llama de amor que prende en las almas, las arrebatada y enamora, las eleva y las dignifica y las transforma y aproxima a Dios”⁴. La impresión que permanece es que Agustín ha volcado toda su alma en estas escrituras.

2. Presentación de la obra agustiniana *Las Confesiones*

Agustín escribe *Las Confesiones* presentando la narración de su vida como un viaje o itinerario espiritual que culmina en su conversión y bautismo. Si bien despliega en sus escritos una intensa interpretación existencial, la historia y la cultura marcan un cambio nuevo, allí donde la inteligencia descubre el gusto por la verdad, el goce del encuentro del sí mismo con el Sí Mismo infinito y eterno. Sus *Confesiones* narran un pasado presente, anterior a su bautismo –Libros I a IX–; un momento presente –Libro X–; un presente del presente que está en la memoria –planteado en el cap. XI–, y un futuro presente que narrará en los capítulos sucesivos –Libros XI a XXVI–. Al analizar la obra, nos centraremos en el Libro X, en donde el corazón del Hiponense llega a la

² Heidegger, Martín, *Estudios sobre Mística Medieval*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

³ Arendt, Hannah, *El concepto de amor en san Agustín*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2001.

⁴ Cf. Prólogo del Padre Ángel Custodio Vega en San Agustín, *Las Confesiones*, Obras Completas de BAC, texto Bilingüe, Madrid, Sexta Edición, MCMLXXVII, p. 2.

dimensión última de su subjetividad. Este es el punto en el cual se tocan el tiempo y la eternidad.

2.1. Análisis del Libro X: la constitución del sujeto moral

El Libro X de *Las Confesiones* ocupa un lugar central en el recorrido del caminante que logra alcanzar elevadas alturas. El lector va sintiendo el disfrute y el goce de las etapas del pasado que el autor venía narrando en sus libros anteriores –Libros I a IX–.

Fundamentalmente importante resulta el capítulo IV del Libro X, puesto que allí se insinúa la extraordinaria relación de las temporalidades. Lo vivido del presente que el Hiponense está narrando es el presente futuro que narrará en los libros posteriores. Lo que era antes no podía confesarlo, pero en el presente del ahora Agustín obtiene conciencia de su pasado y puede dar testimonio de sus vivencias. Fortalecido por la esperanza –hilo conductor en toda su obra–, se sabe protegido por las amplias alas del Altísimo. Agustín sabe que: “Tú me proteges pues conoces mis flaquezas”; esta es la palabra invocante que utiliza cual metáfora suplicante.

En el capítulo V desaparece la referencia a los otros. Surge la relación entre el “Tú eres” y el “Yo confesante”. A partir de aquí, Agustín comienza su itinerario interior –capítulo VI– exclamando: “Heriste mi corazón con tu palabra y te amé”⁵. La belleza de Dios ejerce sobre el Hiponense la búsqueda consciente de un nuevo estado espiritual que le

⁵ “*Percussisti cor meum verbo tuo, et amavit*”. Op. Cit.L.X. cap.6,8.

permita comprender cuál es el motivo de su elección interior. Ahora Agustín sabe que quiere y que puede encontrar lo buscado.

Atraído por el mundo de la fe, él hace visible lo invisible, adquiriendo una plenitud superior: “El hombre interior es quien conoce estas cosas por ministerio del exterior; el yo interior conoce estas cosas; yo, Yo-Alma, por medio del sentido de mi cuerpo”⁶. Aquí la obra se está refiriendo a la fuerza de los sentidos tanto externos como internos.

A través de la experiencia y de la comprensión puestas al servicio del entendimiento, la reflexión agustiniana nos coloca ante la pregunta sobre el hombre. El ser interior es quien conoce aquello que notifica los sentidos. De allí la interrogación: “¿Qué es, por tanto, lo que amo cuando amo yo a mi Dios?”⁷. Esta es una hermosa cita:

“No belleza de cuerpo y hermosura de tiempo, no blancura de luz, tan amable a estos ojos terrenos; no dulces melodías de toda clase de cantilenas, no fragancia de flores, de ungüentos y de aromas; no manás ni mieles, no miembros gratos a los amplexos de la carne: nada de eso amo cuando amo a Dios. Y sin embargo amo cierta luz, y cierta voz, y cierta fragancia, y cierto alimento, y cierto amplexo, cuando amo a mi Dios, voz, luz, fragancia, alimento y amplexo del hombre mío interior, donde resplandece a mi alma lo

⁶ “*Homo interior cognovit haec per exterioris ministerium; ego interior cognovi haec, ego, ego animus per sensum corporis mei*”. *Op. Cit.*, L.X, cap. 6,9.

⁷ “*Quid ergo amo, cum Deum meum amo?*” *Op. Cit.* LX, cap.7, 11.

que no se consume comiendo, y se adhiere lo que la saciedad no separa. Esto es lo que amo cuando amo a Dios” (*Conf. L. X, 6, 8*)⁸.

Al tener en cuenta las palabras de Juan, 6, 44: “Nadie puede venir a mí si no lo atrae el Padre que me envió [...]”, se evidencia que esta atracción divina y el don de la comprensión son algo más fuerte aún. Se trata de una “afección” producto del plan del amor de Dios que marca la relación llamado-escucha: “heriste mi corazón con tu palabra y te amé”⁹.

El propio Agustín reconoce que ese amor que impregna su alma y lo vivifica recibe el nombre de *beata vita*. De allí se desprende el cómo de la búsqueda, búsqueda que sólo puede ser realizada por medio del recuerdo que yace en la memoria: “porque la memoria no es nada aparte de la conciencia”¹⁰. Este es el momento en el cual Agustín se encuentra consigo mismo y se acuerda de quién fue, de quién es ahora en el presente, es decir, en este momento en el cual él, narrando, advierte que puede confesar -*coram te* y *coram multis testibus*- lo que de sí sabe y lo que también ignora.

⁸ “*Quid autem amo, cum te amo? Non speciem corporis nec decus temporis, non candorem lucis ecce istis amicis oculis, non dulces melodias cantilenarum omnimodarum, non florum et unguentorum et aromatum suaviolentiam, non manna et mella, non membra acceptabilia carnis amplexibus: non haec amo, cum amo Deum meum. Et tamen amo quandam lucem et quandam vocem et quandam odorem et quandam cibum et quandam amplexum cum amo Deum meum, lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum interiores hominis mei, ubi fulget animae meae quod non capit locus, et ubi sonat, quod non rapit tempos, et ubi olet, quod non spargit flatum, et ubi sapit, quod non minuit edacitas, et ubi haeret, quod non divellit satietas. Hoc est quod amo, cum Deum meum amo*”. Op.Cit. L.X, Cap.6, 8.

⁹ “*Percussisti cor meum verbo tuo, et amavi te*”. Op. Cit. L.X, cap. 6, 9.

¹⁰ Resulta interesante la perspectiva que plantea Heidegger, Martín en su Interpretación de las Confesiones, cf. *Estudios sobre Mística Medieval*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 39.

2.2. Los anchos campos de la memoria

El preguntar de Agustín presupone un pensar interrogativo de carácter “existencial” que remite a la luz de otra interrogación. En el capítulo VII, con el lenguaje del alma, se pregunta: “¿y quién es él sino el que está sobre la cabeza de mi alma?”¹¹. A continuación –capítulo VIII–, se introduce el tema de la memoria como búsqueda.

La memoria recuerda las imágenes por largo tiempo guardadas y el olvido aparece como privación de la memoria. Pero no se puede decir que hemos olvidado del todo una cosa, si al menos recordamos que la hemos olvidado¹²:

“Grande es esta virtud de la memoria, grande sobremanera, Dios mío, Penetral amplio e infinito. ¿Quién ha llegado a su fondo? Más, con ser esta virtud propia de mi alma y pertenecer a mi naturaleza, no soy yo capaz de abarcar totalmente lo que soy. De donde se sigue que es angosta el alma para conocerse a sí misma. Pero ¿dónde puede estar lo que de sí misma no cabe en ella? ¿Acaso fuera de ella y no en ella? ¿Cómo es, pues, que no se puede abarcar?” (*Conf. L. X, 8, 15*)¹³.

¹¹ “*Quis est ille super caput animae meae?*” Op.Cit.l. X, cap.7, 11.

¹² Para este apartado nos parece valioso el comentario de Heidegger, en “Interpretación de las Confesiones”, *Estudios sobre Mística Medieval*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 44.

¹³ “*Magna ista vis est memoriae, magna nimis, Deus meus, penetrale amplum et inginitum. Quis ad fundum eius pervenit? Et vis est haec animi mei atque ad meam naturam pertinet, nec ego ipse capio totum, quod sum. Ergo animus ad habendum se ipsum angustus est, ubi sit quod sui non capit?*” Op.Cit. L. X, cap. 8,15.

Al buscar la forma de expresar este acontecimiento, síguese por lo tanto que, estando presente, la memoria “retiene el olvido”¹⁴.

Este es el momento en el cual Agustín procede, desde su interioridad, a trascender los sentidos para buscar a Dios¹⁵. En este trascender la exterioridad del mundo, encuentra el objeto buscado en el “aula inmensa de la memoria”¹⁶. La memoria recoge las imágenes y las afecciones adquiridas por los sentidos, a saber: deseo, alegría, miedo y tristeza. Estas imágenes “quedan allí a disposición del pensamiento que las recuerda”¹⁷ y el recuerdo las halla en la memoria y las retiene para sí¹⁸. Este es el momento en el cual se consagra ya la interioridad y se la convierte en templo de Dios, en morada de Cristo¹⁹.

Agustín confiesa ante sí y ante los hombres las flaquezas y miserias de su alma. Surge la pregunta: “¿Qué significa amarse a uno mismo?” Resulta ser la relevancia del amor al prójimo para el creyente que se ha hecho extraño al mundo y a sus deseos²⁰. Este amor no debe ser confundido con el *uti* y el *curare* del fin que la preocupación persigue en este mundo. Es el *desiderare* –deseo de algo– que está por encima de uno y lo golpea con su llamado.

¹⁴ “[...] agnoscere: memoria retinetur oblivion”. Op.Cit. L X, cap.16, 25.

¹⁵ “Transibo ergo et memoriam, ut attingam eum”. Op.Cit. L.X, cap.17, 26.

¹⁶ “Intus haec ego, in aula in aula ingenti memoriae meae”. Op. Cit. L.X, 8,14.

¹⁷ “Nec ipsa tamen intrans, sed rerum sensarum imagines illic praesto sunt cogitatione reminiscendis eas”. Op.Cit. L.X, cap.8, 13.

¹⁸ Op.Cit. L. X, cap.15, 22- 23.

¹⁹ Cf. la Introducción de Victorino Capanaga en Obras de San Agustín, De *Magistro*. Obras Completas. Texto Bilingüe. Quinta edición, Madrid, BAC, MCMLXXXII, p. 579.

²⁰ Op.Cit. L.X, cap.27, 38.

2.3. La tentación de la vida del hombre sobre la Tierra

Aquí se plantea el gran problema de la *tentatio*: “A esto añádese otra manera de tentación, cien veces más peligrosa”²¹. En el lenguaje divino ésta recibe el nombre de *concupiscentia oculorum*, aquello que se experimenta, en general, por los sentidos exteriores. Agustín enlaza con la primera carta de Juan:

“No améis al mundo ni lo que hay en el mundo. Si alguien ama al mundo el amor del Padre no está en él. Puesto que todo lo que está en el mundo –la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la jactancia de las riquezas– no viene del Padre, sino del mundo”²² (1 Jn 2, 15-17).

Esta triple concupiscencia en el alma humana: 1) *concupiscentia carnis*; 2) *concupiscentia oculorum*; 3) *ambitio saeculi* requiere, como fuente original de riqueza, la consolidación de una interpretación y comprensión ética y estética por parte del hombre interior, pues la Redención a través de la Promesa es la única y original Belleza²³. Todos buscan la *beata vita*: “et vivit anima mea de te” (“y mi alma vive a partir de ti o desde ti”)²⁴. Y esta búsqueda solo se produce por medio del

²¹ “Huc accedit alia forma temptationis multiplicius periculosa”. *Op. Cit.* L.X, cap.35, 54.

²² Véase también la obra de Heidegger, Martín, Interpretación de las Confesiones, en *Estudios sobre Mística Medieval*, México, FCE, 1997, p. 65.

²³ N.de A.: Agustín intenta comunicarnos que toda esperanza de salvación se apoya sobre la misericordia de Dios.

²⁴ *Op. Cit.*, L.X, cap.20, 29.

recuerdo. El goce del encuentro al que somos conducidos es el goce de la verdad: “¡oh Dios, luz mía, salud de mi rostro, Dios mío!”²⁵.

2.4. *Credere in Deum* y la Palabra Invocante

De esta forma expresa Agustín el movimiento de su pensamiento. Allí, es necesario creer antes de entender para poder conocer y poseer la sabiduría, porque la fe opera una transformación que el latín denomina *conversio* y el griego *metánoia*. El creer no es solo aceptar con obediencia fórmulas dogmáticas, sino también *credere in Deum*, esto es, la entrega confiada a un Dios que por amor se revela para entrar en amistad con el hombre²⁶.

Debe destacarse la relación existente entre arrepentimiento y alabanza. Ante la alabanza, el hombre descubre su identidad, su “yo soy”, excitado por el gusto de esa belleza que florece en cánticos de gloria, gusto atraído por el mismo Dios desde la Creación. Agustín exclama: “Llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera; brillaste y resplandeciste, y fugaste mi ceguera; exhalaste tu perfume y respiré, y suspiro por ti; gusté de ti, y siento hambre y sed, me tocaste, y me abracé en tu paz”²⁷.

La escucha de la palabra con la que Dios llama se dirige al acto de obediencia, entendido como alimento, maná del Cielo, manifestación de

²⁵ “*Deus, illuminatio mea, salus faciei mea, Deus meus*”. Op.Cit. LX, cap.23, 33.

²⁶ “La tesis agustiniana, entonces, tiene una doble consecuencia: ni la razón sin la fe ni la fe sin la razón”. San Agustín de Hipona. *Interpretación literal del génesis. Introducción, traducción y notas de Calabrese*, España, Claudio EUNSA, 2006, p.21.

²⁷ “*Vocavisti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam, fraglasti, et duxi spiritum et anhelum tibi, gustavi et esurio et sitio, tigesti me, et exarsi in pacem tuam*”, Op.Cit. LX, cap.27, 38.

una transformación interior. Por ello, al mencionar Agustín que diariamente somos tentados, dice: “Nuestro honor cotidiano es la lengua humana²⁸ [...]. Las palabras que salen de la boca y las obras conocidas de los hombres están expuestas a una tentación peligrosísima”²⁹.

Las palabras son signos sensibles utilizados para expresar el contenido de un mundo invisible, el mundo interior del mismo hombre³⁰. Son las herramientas a través de las cuales nos comunicamos y recibimos del otro los afectos del alma. Las palabras nos enseñan algo del *tú* del oyente y del *yo* confesante.

Agustín se descubre pobre y menesteroso³¹, suplicante. Por ello busca la misericordia divina, a fin de no caer en el abismo de la arrogancia³² y en la seducción de los sentidos corporales:

“Mas yo, Dios mío y gloria mía, aun por esto te canto un himno y te ofrezco como a mi santificador el sacrificio de la alabanza,

²⁸ “*Cotidiana fornax nostra est humana lingua*”. Op.Cit.L.X. cap.37, 60.

²⁹ “[...] *Sermo autem ore procedens et facta, quae innotescunt hominibus, habet temptationem periculosissimam ab amore laudis [...]*. Op. Cit. L. X, cap.38, 63.

³⁰ Cf. Prólogo de Victorio Capanaga, en San Agustín, *De Magistro*, Obras Completas, Texto Bilingüe. Quinta Edición, Madrid, BAC, MCMLXXXII, p. 577.

³¹ Op. Cit.L.X, cap. 38, 63.

³² En el Capítulo XL, 65, el autor exclama: “¿Dónde tú no caminaste conmigo, ¡oh Verdad! enseñándome lo que debo evitar y lo que debo apetecer, al tiempo de referirte mis puntos de vista interiores, los que pude, ¿y de los que te pedía consejo? Recorrí el mundo exterior con el sentido según me fue posible, y paré mientes en la vida de mi cuerpo que recibe de mis sentidos. Después entré en los oscuros senos de mi memoria [...] los cuales consideré y quedé espantado, y de todas ellas no pude decir nada sin ti; [...]. Más en ninguna de estas cosas que recorro, consultándote a ti, hallo lugar seguro para mi alma sino en ti, en quien se recogen todas mis cosas dispersas, sin que se aparte nada de mí”. Siguiendo el texto latino: “*Ubi non mecum ambulasti, veritas, docens, quid caveam et quid appetam, cum ad te referrem interiora visa mea, quae potui, teque consulerem? Lustravi mundum foris sensu, quo potui, et attendi vitam corporis mei de me sensusque ipsos meos. Inde ingressus sum in recessus memoriae meae ; multiplices amplitudines plenas miris modis cipiarum innumerabilium, et consideravi et expavi et nihil eorum discernere potui sine te et nihil eorum te esse inveni. [...] Neque in his omnibus, quae percurro consulens te, invenio tutum locum animae meae nisi in te, quo colligantur sparsa mea nec a te quicquam recedat ex me*”. Op.Cit. cap.11, 65.

porque las bellezas que a través del alma pasan a las manos del artista vienen de aquella hermosura que está sobre las almas, y por la cual suspira la mía día y noche”³³ (*Conf. L.X, 34, 53*).

Para finalizar, el autor nos transmite que el único lugar seguro para su alma es el refugio en el Altísimo. La manifestación de la palabra como *affectus*, es decir, sentimiento y éxtasis profundo, le hace decir: “no sé qué dulzura interior, que, si se completase en mí, no sé ya qué será lo que no es esta vida”³⁴.

Tal es el fruto de sus *Confesiones*, que permite revivir la experiencia mística como aquel maravilloso éxtasis supremo: cruce del tiempo con la eternidad.

3. Conclusión

Las *Confesiones*, sin duda, van narrando cómo se va constituyendo el sujeto Agustín. En él, la gracia divina consumada dentro del ser humano desde sus orígenes, va delineando un itinerario donde se pone en juego una interioridad fortalecida por la voluntad y el corazón. La transformación del alma de Agustín recorre un doble camino: “Ni la razón sin la fe ni la fe sin la razón”³⁵.

³³ “At ego, Deus meus et decus meum, atian hinc tibi dico hymnum et sacrifico laudem sanctificatori meo, quoniam pulchra traiecta per animas in manus artificiosas ab illa pulchritudine veniunt, quae super animas est, cui suspirat anima mea die ac nocte”. *Op. Cit.*, L.X, cap. 34, 53.

³⁴ “[...]. Et aliquando intromittis me in affectum multum inusitatum introrsus ad nescio quam dulcedinem, qua si perficiatur in me, nescio quit erit, quod vita ista non erit”. *Op.Cit.* L. X, cap, 40 ,65.

³⁵ Cf. Calabrese, Claudio. *Op. Cit.*, 2005, p. 21.

Para el Hiponense, la razón conoce las verdades en una etapa anterior a la fe. De allí la importancia espiritual de la intuición, pues, desde una perspectiva ontológica, se trata del espíritu, de lo divino que hay en el hombre. Puesto que, fuera de esto, todo lo humano es una sombra, es decir, “vestigios o imágenes del mundo invisible”³⁶, este conocimiento es salvífico, ya que conocerse resulta una experiencia de la identificación entre lo conocido y lo cognoscente³⁷.

Para este autor, sólo en la memoria encontramos las huellas espirituales por tanto tiempo anheladas. Ahí se encuentra, la felicidad, la *beata vita* a la cual todos aspiramos de una forma u otra. El reencuentro con la *beata vita* nos conduce al *eventum*, acontecimiento. De allí la búsqueda que inflama el corazón de Agustín, impregnándolo de intensa dulzura y amor:

“¿Dónde te hallaré?”³⁸ [...] ascendiendo por el alma hacia ti, que estás encima de mí [...] queriendo tocarte por donde puedes ser tocado y adherirme a ti por donde puedes ser adherido” (*Conf. L.X, cap.17, 26*)³⁹.

³⁶ Nota: En los diálogos con Casiciaco, Agustín practicó esta pedagogía enseñando a los jóvenes a subir, a volar, sin estancarse en el mundo de los sentidos, que es un mundo de sombras, vestigios e imágenes del mundo invisible. Cf. Introducción de Victorio Capagnaga, en San Agustín, *De Magistro*, Texto Bilingüe, quinta edición, Madrid, BAC, MCMLXXXII, p.576.

³⁷ *Op. Cit.*, 2005, p. 23.

³⁸ *Op.Cit.* L. X, cap.17, 26. p.414.

³⁹ “*Quid igitur agam, tu, vera mea vita, Deus meus? Transibo et hanc vim meam, quae memoria vocatur, transiboeam, ut pertendam ad te, dulce lumen. Quid dicis mihi? Ecce ego ascendens per animum meum ad te, qui desuper mihi manes, transibo et istam vim meam, quae memoria vocatur, volens te attingere, unde attingi potes, et inhaerere tibi, unde inhaereri tibi potest*”. *Op.Cit.* L X, cap.17, 26.

Lo que el Hiponense intenta transmitir es que esta manifestación se ubica en la exterioridad del mundo y en la iluminación interior al mismo tiempo.

Ahora bien, el Dios de Agustín puede ser oído y gozado. Es la manifestación de la Belleza ardientemente esperada, principio nuestro, luz nuestra, bien nuestro que acompaña a su pasión exclamante: “¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé!”⁴⁰. Esta es la vida del sujeto Agustín: palabra, escucha, búsqueda, acontecimiento, acto de creer por la fe y esperanza.

⁴⁰ “*Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi!*”. Op.Cit. L.X. cap.27, 38.

Bibliografía

AGUSTÍN DE HIPONA. *Las Confesiones* (texto bilingüe). Edición crítica y anotada por el padre Ángel Custodio Vega, Sexta edición bilingüe, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1974.

AGUSTÍN DE HIPONA. *De Magistro*, Edición crítica y notas de Victorio Capagnaga, Quinta edición bilingüe, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1961.

AGUSTÍN DE HIPONA. *Interpretación literal del Génesis*. Introducción, traducción y notas de Claudio Calabrese, España, EUNSA, 2006.

ARENDT, H., *El Concepto de Amor en San Agustín*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2001.

HEIDEGGER, M., *Estudios sobre mística medieval*. México, Fondo de Cultura Económica, (1997).

PRINCIPIO DIALÓGICO DEL PENSAMIENTO AGUSTINIANO EN LA CONTROVERSIA DONATISTA

Fr. Jose Guillermo Medina, OSA

Resumen

En el presente trabajo quisiera centrarme no tanto en la controversia donatista en sí, sino más bien en la actitud de apertura y diálogo con que Agustín de Hipona afrontó este cisma que flageló la Iglesia del Norte de África durante más de un siglo. Para esto intentaré analizar la actitud pastoral que acompañó a Agustín en su combate contra el Donatismo, llegando a la conclusión de que, a pesar de vacilaciones y evoluciones de su pensamiento en torno al conflicto donatista, el Hiponense siempre mantuvo la predisposición al intercambio ecuménico y conservó el principio dialógico que estructura toda su obra.

Palabras clave: Diálogo-Donatismo-Controversia- Apertura

Abstract

In this essay, I would like to focus not so much on the Donatist Controversy *per se* but to highlight the openness and willingness to dialogue with which Augustine of Hippo faced this schism that affected the North African Church for more than a century. To accomplish this, I will analyze the pastoral behavior that Augustine embraced while fighting against Donatism. My conclusion will be that, although his thoughts about the Donatist conflict have evolved and changed, the Bishop of Hippo always remained predisposed to maintain an ecumenical exchange and kept the dialogical principle that holds together his entire works.

Key-words: Dialogue-Donatism-Controversy-Openness

1. Introducción

Ya desde los primeros escritos, luego de su conversión en el año 386, observamos en el pensamiento de Agustín un principio normativo que acompañará toda su reflexión. Se trata de lo que los estudiosos denominan el “carácter dialógico” del pensamiento agustiniano. En el libro *De Ordine*, después de haber reivindicado a Cristo como la verdadera, firme y suprema autoridad divina, Agustín admite que la autoridad humana, aunque mucha de las veces induce al error, merece su consideración¹. Partiendo del principio de Participación de la Verdad, Agustín confía en alcanzar la verdad que nos llega a través de aquellos hombres que ofrecen alguna garantía de credibilidad.

La aceptación de este hecho es un reconocimiento explícito de la posibilidad de un diálogo con todos, incluso con quienes no aceptan la fe cristiana o se desvían de la recta fe. El fundamento de esta apertura y disponibilidad al diálogo, dice Nello Cipriani, radica en la estima que Agustín muestra a la razón². Para el Obispo de Hipona la razón es el gran don que Dios le otorgó al hombre, por el que éste se hace superior a todos los demás animales y por el que él mismo es imagen y semejanza de Dios³. En la razón radica la posibilidad de encontrar la verdad, puesto que esta misma razón también participa de y es iluminada por la verdad. Esta actitud dialogante de Agustín no responde a un mero descubrimiento suyo, sino que es la aplicación de un principio o regla

¹ *De ord.* 2,27.

² N. Cipriani, “El carácter dialógico y dialéctico”, en *Introducción a la Teología de San Agustín, en Teología Dogmática II. El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*, J. Oroz Reta – J.A. Galindo Rodrigo, Madrid, Editorial EDICEP, 2005, pp. 77-80.

³ *Ep.* 120,3; 40,9.

tradicional presente en la Iglesia naciente y que se remonta a los Apóstoles⁴. En el libro *Sobre el Bautismo* Agustín afirma:

“Nosotros seguimos esta regla apostólica, transmitida por los Padres: si encontramos algo recto, incluso en los hombres perversos, debemos corregir su perversión, pero sin destruir lo que en ellos es recto, de manera que en una misma persona se corrijan sus errores, aceptando lo que hay en ellos de verdad, para no correr el riesgo de destruir la verdad por la refutación del error”⁵.

En su búsqueda de la verdad, Agustín se propone seguir este principio, una norma válida tanto para entrar en diálogo con los miembros de su Iglesia como también con los judíos, paganos, herejes y cismáticos.

Partiendo de esta premisa, en el presente trabajo quisiera centrarme no tanto en la controversia donatista en sí, sino más bien en la actitud de apertura y diálogo con que nuestro Santo Doctor afrontó este cisma que flageló la Iglesia del Norte de África durante más de un siglo. Para esto intentaremos analizar la actitud pastoral que acompañó a Agustín en su combate contra el Donatismo, prestando una especial atención al *Epistolario Agustiniano*, considerado por Michele Pellegrino en su introducción a la edición italiana del *Epistolario Agustiniano* de la

⁴ Sobre el origen apostólico de esta actitud de apertura y diálogo invoca las citas escriturísticas de Rm.1, 21-13 y Hc. 17, 28.

⁵ *De un. Bapt.* 7. Cf. N. Cipriani, “El carácter dialógico...”, p. 78.

Nuova Biblioteca Agostiniana (NBA), como la fuente primaria para el conocimiento del Donatismo⁶.

2. El principio dialógico en el *Epistolario Agustíniano*

El estudio del conjunto de las cartas implicadas en la controversia donatista pone en evidencia cómo la actitud pastoral de Agustín en relación con los Donatistas va modificándose en el curso del tiempo⁷. Para algunos estudiosos⁸, el Obispo de Hipona comienza con una búsqueda de diálogo y confronto que lo conduce, siendo sacerdote, a asegurarle a Maximino, obispo de Simitum cerca de Hipona, que el encuentro que le propone no ocurrirá en presencia de soldados. Así, el auditorio puede comprender que la intención de Agustín no es obligar a los hombres a abrazar comunión alguna, sino manifestar la verdad a los que la buscan con ánimo apacible⁹. En esta carta, la primera del epistolario donatista escrita en el 392, Agustín se coloca en una línea de prudencia y moderación. Su ánimo no es el de discutir ni el de aterrar con el poder, sino que desea llegar a un diálogo sincero y tranquilo, fundamentado en la razón y en la autoridad de las SS.EE. Con toda calma y sosiego, con todas sus fuerzas, exhorta Agustín: “pidamos, busquemos, llamemos, para que podamos recibir, hallar y para que nos

⁶ M. Pellegrino, “Introduzione a Le lettere I”, en *Nuova Biblioteca Agostiniana XXI*, p. 82.

⁷ Ver el comentario de P. Langa, “San Agustín frente al Donatismo”, en *Introducción a las Obras Completas de San Agustín, XXXII, Escritos Antidonatistas (1ª)*, Madrid, Editorial BAC 1988, pp.106-109.

⁸ R. Cacitti, “In Africa Ramusculus. Il Donatismo nell’Epistolario di S. Agostino”, en *Studia Ephemeridis Augustinianum 100, Agostino e il Donatismo, Lectio Augustini XIX. Settimana Agostiniana Pavese*, 2003, pp. 47-48. Ver también P. Monceaux, *Histoire littéraire de l’Afrique chrétienne depuis les origines jusqu’à l’invasion arabe*. Tomo VII: Saint Augustine et le Donatisme, Éditions Ernest Leroux, Paris 1923; O. Schilling, *Die staats und Soziallehre des hl. Augustinus*, Berlin, Handlung, 1910.

⁹ Ep.23,7

abran”¹⁰. El tono pacífico, sereno y conciliador, como de quien se dispone a buscar la verdad a través del diálogo y la razón, domina este primer grupo de cartas que muestran a un Agustín empeñado en la recuperación de la unidad de la Iglesia.

A esta primera fase, que en el orden del *Epistolario* se extiende hasta la carta n. 76 del año 403, le sigue la etapa de la aceptación de las sanciones imperiales, debido al reiterarse de las violencias cometidas contra los obispos, sacerdotes y laicos católicos. Este cambio de posición ya se percibe en la carta n. 86, escrita entre los años 406 y 408, carta en la que reclama y pide a Ceciliano la aplicación en la región de Hipona del edicto gubernamental contra la audacia de los herejes¹¹. De hecho, en esta carta se deja entrever la dificultad que tenían los gobernadores para aplicar las leyes promulgadas contra los Donatistas por Honorio en el año 405. Fue con este emperador que el Donatismo experimentó un serio revés, al ser declarado movimiento herético a causa de la reiteración del bautismo. Esto ocasionó que el movimiento se expusiera a una serie de sanciones civiles y penales de extrema gravedad, que obviamente producen en África conversiones en masa. Agustín, quien hasta ahora había conseguido orientar el colegio episcopal católico sobre la línea de la prudencia y de la moderación, se alinea ahora con su parte más intransigente, formada por los obispos más ancianos¹².

Este cambio de parecer lo manifiesta explícitamente el Obispo de Hipona en la carta n. 93 del año 407-408 con las siguientes palabras:

¹⁰ *Id.*

¹¹ *Ep.* 86

¹² R. Cacitti, “*In Africa Ramusculus...*” p. 48

“Impresionado por todos estos ejemplos (de conversión), que mis colegas me han presentado, he cambiado mi opinión. Mi primera sentencia era que nadie debía ser obligado a aceptar la unidad de Cristo; que había que obrar de palabra, luchar en la disputa, triunfar con la razón para no convertir en católicos fingidos...a los herejes. Mas esta opinión mía ha sido derrotada...por los ejemplos”¹³.

En esta segunda fase, Agustín se avoca no solamente a solicitar la intervención de las autoridades, sino también, y, sobre todo, a justificarla en esta materia¹⁴. Para el Obispo de Hipona pareciera ser que se ha terminado el tiempo del diálogo pacífico como remedio al cisma; la perversión y obstinación de los herejes ha encontrado un nuevo antídoto, el terror de la ley con el que muchos de ellos han regresado a la Iglesia católica. En esta posición, observa R. Cacitti¹⁵, Agustín se muestra mucho más pragmático, lo que lo conduce a contentarse con las conversiones en masa, más allá de su sinceridad o no, como admite en la carta a Vicente: “El terror que infunden las leyes, con cuya promulgación los reyes sirven a Dios, fue tan provechoso, que muchos dicen ahora: bien lo deseábamos; pero gracias a Dios, que nos dio la ocasión de ejecutarlo y cortó los retardos y dilaciones”¹⁶.

¹³ Ep. 93,5.7

¹⁴ Cf. Ep 105,2; 185

¹⁵ R. Cacitti, “In Africa Ramusculus... p. 48

¹⁶ Ep. 93, 5.18

Este cambio de posición, que permite el uso y ejercicio de la fuerza para restablecer la paz de la Iglesia de África, fue y es objeto de malas interpretaciones y críticas por parte de los estudiosos modernos. Es común hoy, sostiene Agostino Trapé, acusar a Agustín de dureza contra el Donatismo, de falta de espíritu ecuménico y, más aún, de haber sido el primer teórico de la Inquisición¹⁷. El Agustín que emerge de estas opiniones habría sido un vencedor rígido, despiadado, que habría cerrado la vida a merced de su cerrazón¹⁸. A partir de una lectura rápida y superficial de sus cartas podemos fácilmente llegar a estas conclusiones, pero, ¿será que ésta es la imagen real del Agustín de la historia? Si esto es verdad, ¿dónde queda el principio dialógico de su pensamiento del que hemos hablado al comienzo del trabajo y que se constata como una constante en todas sus obras?

Podríamos justificar su actitud anti-dialógica por un carácter biológico temperamental, firme, que habría heredado de sus padres, o bien buscarla en el contexto de la controversia donatista, el cual se vio agravado por el surgimiento del terrorismo violento de los Circunceliones, aparato militar de los Donatistas, de cuya crueldad Agustín habla en la carta n. 88. Pero me parece que no se trata tanto de buscar motivos que justifiquen su postura intolerante, si no de ver hasta dónde este espíritu poco ecuménico se presenta en el pensamiento de nuestro Doctor, aún bajo estas circunstancias.

¹⁷ A. Trapé, *Agostino, l'uomo, il pastore, il mistico*, Roma, Città Nuova, 2001, p. 254.

¹⁸ A. Trapé, "Un Agostino della storia? A proposito d'una biografia", en *Augustinianum*, tomo XII, 1972, p. 346.

Veamos entonces lo que emerge de las cartas escritas durante este período convulsionado por la violencia. Luego de haber manifestado en la carta n. 93 su cambio de posición, motivado por la autoridad de sus colegas en el Episcopado y de los frutos que derivaron de la aplicación de la Ley Imperial contra los herejes, en la carta n. 100 dirigida a Donato, Procónsul, expresa su lamento de tener que recurrir a la ley para reconstituir la unidad de la Iglesia de África: “¡Ojalá no se encontrase la Iglesia de África agitada por tan graves aflicciones, que tenga la necesidad del auxilio de poder alguno temporal!”¹⁹ Para Agustín es lamentable y no es de su agrado haber tenido que recurrir a este método para restablecer la unidad que podría haberse resuelto pacíficamente por la vía del diálogo. Pero los hechos violentos, su obstinación y perversión han hecho necesario recurrir a la coacción. Sin embargo, aún habiendo aceptado la autoridad del Concilio, Agustín no deja de creer en el diálogo sincero y tranquilo como camino para restablecer la paz en la Iglesia. En otra carta, la n. 88, dirigida a Genaro, obispo donatista, exhorta a buscar la vía de la pacificación:

“Nuestro deseo es el que ofrecemos a tu gravedad por esta carta...Primero, que conferenciéis pacíficamente, si es posible, con nuestros obispos para que sea eliminado el error, y no el hombre, dondequiera que se encuentre; para que los hombres no sean castigados, sino corregidos...Podéis resolverlo entre vosotros y enviar al Emperador, escritas y firmadas, vuestras conclusiones.

¹⁹ Ep. 100, 1

*Peor será tener que resolverlo ante las autoridades terrenas, que por necesidad han de estar al servicio de las leyes promulgadas contra vosotros*²⁰.

La intervención de la autoridad imperial le da la oportunidad al Santo Obispo para profundizar en el significado y función pedagógica del temor de la pena, lo que a su vez revela la intención última de Agustín en relación a su adversario. La aplicación de la ley no tiene una función punitiva sino correctiva. La corrección material, sostiene G. Ceriotti, es solo una ayuda: “el primado le corresponde a la exposición de la verdad y de la doctrina católica, a la catequesis sistemática, a la demostración rigurosa y fundamentada. Agustín nunca promovió la teoría de la conversión forzada; a la aplicación de la ley contra los herejes recurre en *extrema ratio*”²¹. En su carta n. 185, escrita en el año 417, dirigida a Bonifacio, conde de África encargado de aplicar las leyes emanadas contra los Donatistas, profundiza sobre el tema de la corrección a los cismáticos. Para Agustín las leyes cumplen una función correctiva y por eso han de ser consideradas salubérrimas. El objetivo de la ley no es dañar, sino sanar y amar a quien se encuentra en el error para que no perezca en su obstinación. Las que para muchos eran leyes contrarias, han mostrado cuánto bien han hecho para la salvación de los hombres. Muchos, en efecto, dice Agustín, “*se han corregido y se corrigen cada día por ellas, y dan gracias por verse corregidos y libres de*

²⁰ Ep. 88,10

²¹ G Ceriotti, “Atteggiamento Pastorale di Agostino con i Donatisti”, en *Agostino e il Donatismo, Lectio Agostini XIX*. Settimana Agostiniana Pavese, 2003, SEA 100, 2007, p. 72.

ese furioso frenesí. Los que antes odiaban, ahora aman; una vez recibida la salud, celebran tanto cuanto antes en su locura detestaron las molestias que esas leyes salubérrimas les causaron”²².

En la carta n. 100, dirigida a Donato, recientemente nombrado Procónsul en el año 408, Agustín expone su miedo de la aplicación de la justicia y explica la intención que buscan los cristianos con la recurrencia a las leyes imperiales, no movida o motivada por el odio, sino por la caridad:

“Nosotros no buscamos en la tierra la venganza de nuestros enemigos. Los males que nos hacen padecer no deben reducirnos a tal angustia espiritual, que olvidemos lo que nos impuso aquel por cuya verdad y nombre padecemos: amamos a nuestros enemigos y rezamos por ellos. Por eso, cuando se presenta la ocasión de llevarlos a los temibles tribunales o aplicarles el rigor de la ley, deseamos corregirlos, no darles la muerte, para que no incurran en la pena de la condenación eterna...Reprime sus pecados de manera que tengamos gente arrepentida”²³.

En estas líneas vemos a un Agustín preocupado por la persona y su salvación. Él no desea la muerte de nadie, sino que los herejes se arrepientan y vuelvan a la unidad de la Iglesia. Recuerda por ello a este funcionario público que la aplicación de la ley tiene, para los cristianos,

²² Ep. 185, 2.7

²³ Ep. 100, 1

una función pedagógico-correctiva y no punitiva e invita al Procónsul a tomar una postura moderada, excluyendo absolutamente la pena de muerte también en caso de los asesinos²⁴.

Esta misma exhortación se la dirige a Marcelino en la carta n. 133, invitándolo a ejercer su oficio de Padre piadoso y a mantenerse en la mansedumbre: “Encolerízate de la iniquidad de modo que no te olvides de la humanidad...Lo que has descubierto tan suavemente, no lo castigues atrocemente”²⁵. Al Obispo de Hipona no le faltan otras oportunidades para invitar a permanecer en la mansedumbre, a pesar de los hechos delictivos que los Donatistas cometieron contra la Iglesia católica, acciones dignas, por su gravedad, hasta de la aplicación de la pena capital. Así, Agustín exhorta tanto a Apringio en la carta n. 134 como a Marcelino en la carta n.139 a actuar de modo tal que sea ejercitada la mansedumbre de la Iglesia: “Te ruego que la pena de éstos no sea de muerte, tanto por nuestra conciencia como para encarecer la mansedumbre de la Iglesia católica pues (en la confesión de su pecado) halla la ocasión de guardar y ejercitar la mansedumbre hacia sus atrocísimos enemigos”²⁶. Agustín quería persuasión y no violencia. La idolatría tenía que ser prohibida y extirpada, pero las leyes contra el cisma y la herejía sólo habían de servir de admoniciones. Sólo los excesos lo obligaron a cambiar de opinión y a defender primero la ley,

²⁴ G. Ceriotti, “Atteggiamento Pastorale di Agostino...p. 72.

²⁵ *Ep.* 133,2

²⁶ *Ep.* 139,2; Cf. también la 134, 2-4

exigir luego una aplicación moderada de la misma y aceptar, finalmente, como mal menor, la coacción de la conciencia²⁷.

De una lectura detenida de las distintas cartas del segundo grupo correspondiente al *Epistolario Agustiniiano*, podemos concluir, con las mismas palabras de A. Trapé, que es profundamente doloroso constatar cómo los teóricos de la Inquisición asumieron algunos principios agustinianos sin tener en cuenta su contenido, sus límites y su espíritu. No se puede no reconocer, en medio de esta agitada y delicada controversia, la gran moderación y el gran corazón que tuvo Agustín en confronto con los Donatistas. El Obispo de Hipona fue siempre un convencido de que la vía de la solución es el diálogo. Asimismo, ya que prefería un herético abierto a un católico falso y sostenía que ninguno puede creer contra su voluntad, no puede ser adscripto entre los desconsiderados defensores del recurso al brazo secular²⁸. Su actitud, aún ante la vigencia de las leyes imperiales, fue siempre de pacificación, mansedumbre y tolerancia para con sus enemigos.

3. Eclesiología de la tolerancia y de la paciencia

Esta actitud no solamente queda reflejada en las intervenciones, amonestaciones y exhortaciones epistolares de Agustín ante las autoridades civiles, sino también en la reflexión eclesiológica subyacente en las mismas. En distintos pasos de su *Epistolario*, Agustín desarrolla una eclesiología de la tolerancia y de la paciencia. Las agudas

²⁷ F. Van der Meer, *San Agustín, Pastor de almas. Vida y obra de un padre de la Iglesia*, Barcelona Editorial Herder, 1965, p. 143.

²⁸ Cf. A. Trapé, *Agostino, l'uomo, il pastore, ...*, p. 254.

distinciones agustinianas, que encontramos también en su teología eclesiológica y sacramental, afirma G. Ceriotti, revelan una gran capacidad de investigación, celo pastoral, tolerancia respetuosa²⁹. El gran respeto por la persona y la fina distinción entre el pecado y el pecador y la Iglesia peregrina y futura lo conducen a la formulación de la Iglesia como *corpus Christi permixtum*. Esto va en contra del esquema rígido, monolítico e intolerante de los Donatistas, para quienes la Iglesia debía estar conformada únicamente por los Santos, confundiendo la Iglesia peregrina con la futura sin mancha y sin arrugas. Para Agustín la Iglesia presente, en cuanto peregrina, lleva en su seno, según las Parábolas Evangélicas, buenos y malos, santos y pecadores, y allí cabe únicamente la tolerancia. El Hiponense, por quien se difunde la Iglesia Católica, dice:

“Toleramos a los malos en este mundo como se tolera la cizaña entre el trigo, o como se tolera la paja mezclada con el grano en esta era de la unidad, o como se toleran los peces malos mezclados con los buenos dentro de las redes de la palabra y de los sacramentos, hasta que llegue el tiempo de la siega, de la bielta y de la playa. No sea que por miedo a los malos arranquemos el trigo y dejemos sin protección el grano antes de la separación en la era, antes de meterlo en los graneros, y lo dejemos a merced de las aves o rotas

²⁹ G. Ceriotti, “Atteggiamento Pastorale di Agostino...”, p. 69.

*las redes con el cisma, tratando de esquivar los malos peces, escapemos del mar de una perniciosa libertad*³⁰.

En estas comparaciones evangélicas, Agustín ve una clara exhortación a vivir en la tolerancia y por eso intima a los suyos a seguir “el mandato del Señor”³¹, “esta ley de la caridad”³². El Santo de Hipona está convencido de que el origen de esta división radica en la intolerancia, en el no haber cumplido este precepto del Señor, que nos intima a no retirarnos de la Iglesia por la cizaña que en ella descubrimos, y a trabajar con esmero y ahínco para ser vasos de oro o de plata, para ser trigo, para que cuando empiece a recogerse el trigo dentro del granero, recibamos los frutos de nuestros trabajos y actividad³³. Por eso, más allá de los medios que se utilicen para restablecer la unidad en la Iglesia, como pueden ser los disciplinarios, es necesario cultivar una actitud de tolerancia que haga posible el diálogo y, a partir de éste, la unidad: “Tolerémoslos con la paciencia que podamos por amor a la unidad, no sea que por querer arrancar antes de tiempo la cizaña, arranquemos también el trigo”³⁴.

La formulación eclesiológica de la Iglesia *permixta* recuerda que la espiritualidad cristiana en este mundo es imperfecta. En toda la polémica anti-donatista, sostiene Vittorino Capánaga, San Agustín recordó esta verdad. El campo de trigo y cizaña, la era de grano y de

³⁰ *Ep.* 105,5.16

³¹ *Id.*

³² *Ep.* 108, 3.11

³³ *Cf.* 108, 3.11

³⁴ *Ep.* 108, 7.20

paja, la red donde entran los peces de todos los colores, no sólo es la Iglesia en su aspecto sociológico, sino también lo íntimo de todo hombre. Lo cual quiere decir que una espiritualidad pura, como la que exigían los Donatistas, o una perfección cristiana sin máculas ni arrugas no es de este mundo. La cristiandad tiene sus arrugas, de las que no debe escandalizarse el cristiano, y el cristiano tiene también sus máculas, por las que dice a Dios todos los días: *Perdónanos nuestras deudas*. De aquí la importancia de la caridad y unidad dentro de la Iglesia. No se puede romper la red con el pretexto de algunos peces turbulentos; no se puede dejar la era por el bálago que se hacina a vista de todos, mientras el trigo se oculta bajo él. Tolerar las imperfecciones de la Iglesia y del prójimo es uno de los deberes y también uno de los mejores crisoles de la espiritualidad cristiana. Trabajar por la pureza de la Iglesia con el esfuerzo personal de la santidad y tolerar las imperfecciones de todos es la gran lección de la polémica anti-donatista de San Agustín³⁵. La meditación de estas Parábolas bíblicas confirma en Agustín su intuición y refuerza su convicción de que la vía de la pacificación se encuentra en el diálogo y en la tolerancia mutua, puesto que el Hiponense interpreta estos mensajes bíblicos como mandato del Señor, como una ley superior que está por encima de las leyes civiles. Todo su esfuerzo persuasivo estará orientado a cumplir este mandato, sea por vía directa, como por la controversia escrita, sea en el caso extremo de la aplicación de una disciplina civil.

³⁵ V. Capánaga, *San Agustín, maestro de la conversión cristiana*, Madrid, Editorial La BAC, 1974, p.97.

Las cartas revelan esta lucha infatigable del Santo Obispo por persuadir a sus adversarios a abandonar una actitud obstinada y perversa, que hasta ahora lo único que les ha traído es dolor y desgracia. Sería injusto, por tanto, que juzguemos su conducta según las ideas modernas y acusemos a Agustín de intolerancia³⁶ y veamos en él un vencedor rígido y despiadado. Esto, más que una imagen real de lo que fue, es una caricatura del Agustín de la historia. Es verdad, dice Trapé, que él se muestra firme en sus ideas cuando cree que pertenecen a la fe católica, a la que adhiere con toda el alma, pero también es verdad que, mientras combate el error, ama sinceramente y tenazmente a los que yerran. En la dolorosa y triste contienda donatista, él defendió y promovió fuertemente la unidad de la Iglesia con las armas de la verdad y del amor. No fue un perseguidor, sino más bien un perseguido³⁷. No era ciertamente culpa suya que, aparte de la predicación, fueran también necesarias sanciones legales, pues nadie sirvió jamás con mayor desinterés y mansedumbre a la causa de la reunificación³⁸.

4. Conclusión

Recapitulando lo que hemos visto hasta ahora, nuestra mirada al *Epistolario Agustíniano* tenía por objetivo constatar la presencia constante y firme del principio dialógico que caracteriza el pensamiento agustiniano en todas sus obras. La individuación de dos fases en la controversia anti-donatista, una pacífica y otra menos tolerante, con

³⁶ L. Bertrand, *San Agustín*, Madrid, Editorial RIALP, 1961, p.358.

³⁷ A. Trapé, "Un Agostino della storia? ...", p. 346.

³⁸ F. Van der Meer, *San Agustín, Pastor...*p. 146.

recurrencia a sanciones legales, hacía poner en duda el espíritu ecuménico agustiniano del que habíamos hablado al comienzo de nuestra exposición. El cambio de posición explicitado en la carta n. 93 marca, para muchos estudiosos, un antes y un después en la actitud de Agustín en confronto con el Donatismo, pasando éste de ser un pacífico restaurador de la unidad a un perseguidor implacable y despiadado, inspirador de la teoría de la Inquisición de la Edad Media. Admitir este cambio radical sería colocarse en la línea de los que, inspirados en el carácter progresivo del pensamiento agustiniano, ven por todas partes giros y conversiones, como si este pensamiento se hallara en una continua y total evolución³⁹. Si bien en Agustín se advierte una evolución progresiva, no por eso podemos caer en el extremo de concluir que en su pensamiento se producen cambios radicales, como el mencionado en relación con la controversia anti-donatista.

Teniendo presente esta advertencia, resulta difícil pensar y sostener que Agustín haya dado un vuelco radical en su pensamiento, es decir, que haya abandonado su idea primaria de que nadie debía ser obligado a aceptar la unidad y de que había que obrar de palabra, luchar en la disputa y triunfar en la razón⁴⁰, para asumir una actitud despótica e intransigente. En vez de pensar en quiebres, deberíamos pensar mejor en continuidad, operación más apropiada para un pensamiento progresivo como el agustiniano. San Agustín, afirma N. Cipriani, “ha

³⁹ N. Cipriani, “El carácter progresivo del pensamiento agustiniano” en *Introducción a la Teología de San Agustín en Teología Dogmática II. El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*, J. Oroz Reta – J.A. Galindo Rodrigo, Madrid, Editorial EDICEP, 2005, pp. 33-37. Ver también A. Trapé, “Un Agostino della storia?... p. 343.

⁴⁰ Cf. *Ep.* 93,5.17

fijado sus ideas principales ya desde el momento de su conversión, incluso en lo que concierne a la Gracia, y ha permanecido siempre sobre este caudal, una vez constituido”⁴¹. Una de esas ideas fijas, me parece, sería la del principio dialógico, es decir, la convicción en la fuerza de la palabra y de la razón. Pero el hecho de que existan ideas fijas no significa que no se puedan seguir descubriendo cambios de tono, e incluso ideas no advertidas expresamente por el propio autor⁴².

Esta afirmación, a mi aviso, debería cambiar la orientación de la especulación, la cual, en vez de intentar demostrar la continuidad o no del principio dialógico (a mi parecer un hecho), debería orientarse más bien a descubrir los matices o tonos que este principio cobra en un contexto recrudescido por las continuas violencias desatadas en la Iglesia del Norte de África. Muchas posturas aparentemente dudosas, afirma P. Langa en la Introducción al *Epistolario Agustini* de la Biblioteca de Autores Cristianos, se comprenden mejor desde el *Epistolario* mismo, habida cuenta de las circunstancias. Agustín puede servir de modelo para la apologética actual por su firmeza constructiva y, al mismo tiempo, por su caridad y comprensión, sobre todo si tenemos en cuenta la adaptación a los diferentes personajes, lugares y tiempos y a las diferentes posturas que adoptan los herejes cismáticos, católicos, todos hombres y mujeres de diferentes condiciones⁴³.

⁴¹ N. Cipriani, “El carácter progresivo...”, p. 35.

⁴² *Id.*

⁴³ P. Langa, “Agustín Polemista”, en *Introducción a las Obras Completas de San Agustín, VIII, Cartas* (1^o) 1-123, Madrid, Editorial BAC, 1986, pp. 15-16.

Por lo que nos informan las cartas, no cabe duda de que las circunstancias y las actitudes de los personajes involucrados en la controversia jugaron un rol fundamental en la postura de Agustín con respecto a sus adversarios. Se advierte en el *Epistolario* un progresivo cambio de tono en la polémica, que termina con la aceptación de parte de Agustín de las determinaciones del Concilio, las cuales daban curso a las leyes imperiales que ordenaban la represión de los cismáticos. En las primeras cartas escritas con motivo de la controversia, emerge más en el Obispo de Hipona el espíritu del pastor que busca por los caminos del diálogo y de la razón restablecer la comunión de su Iglesia. Agustín siente el peso y la responsabilidad de aproximar las partes en conflicto y lo hace a través de la predicación, invitando a sus adversarios a sentarse en público a discutir las verdades de la fe para llegar a un consenso sobre los asuntos que los distanciaban. En la segunda parte, en cambio, debido al tono de la controversia, se acentúa más su espíritu polémico, el cual repercute significativamente en su estilo, pasando éste a ser más enérgico y duro.

Esto no significa que en esta fase desaparezca por completo su espíritu de pastor, sino que éste se ve disminuido por la necesidad imperante de defender la verdad de los ataques a los que era sometida. Nunca se olvide, recuerda P. Langa, que en el anti-donatismo agustiniano el Agustín polemista va inseparablemente unido al Agustín pastor. La polémica forma parte de su apostolado. Será polemista porque es pastor⁴⁴ y como pastor nunca renunciará a sus principios. De hecho,

⁴⁴ P. Langa, "San Agustín frente al Donatismo...", p.113.

en la controversia donatista, vemos como Agustín consigue conjugar sabiamente este doble espíritu, el del polemista y el del Pastor, que por un lado hiere, pero por otro se encarga de vendar y sanar la herida. Agustín no sólo pinchó y cortó, sino que también sanó. No sólo arrojó a los lobos, sino que recogió el rebaño disperso⁴⁵. Él no dejó nunca de ser pastor para vestirse con las armas del polemista, es más, es este mismo celo por la verdad el que lo lleva a tomar una postura dura, enérgica y extrema y hasta, en algunos casos, levantar el tono de su lenguaje, pero, al mismo tiempo, la caridad le impone moderación y exige también de los suyos lo mismo.

La tolerancia, sostiene F. van der Meer, era la táctica ordinaria del pastor⁴⁶, lo demás por lo tanto debemos colocarlo en lo extraordinario. Quizás el error de muchos estudiosos es hacer de esto extraordinario lo ordinario y considerarlo como si formara parte del pensamiento agustiniano, separando así al Agustín polemista del Agustín pastor. De ahí derivan las injustas acusaciones que hacen de Agustín un teórico de la coacción, iniciador en la Iglesia del tiempo de la intolerancia religiosa e inspirador de la doctrina de la Edad Media de la Inquisición. Es necesario recordar al respecto que el Obispo de Hipona fue uno de los últimos en adherir a esta norma, ya aplicada en aquel entonces por otros compañeros del Episcopado- como lo manifiesta en la carta n. 93- y que imaginamos que lo hizo con desgano, ya que esto implicaba renunciar a los principios básicos del pastoreo: la predicación, el diálogo y la

⁴⁵ F. van der Meer, *San Agustín. Pastor de Almas...*, p. 182.

⁴⁶ *Id.*, p. 146.

tolerancia de la cual fue un acérrimo defensor. Naturalmente, sostiene P. Langa, Agustín tuvo que decidirse y lo hizo, pero su respuesta no discurrió rectilínea, sino en zigzag. A lo largo de la controversia, su doctrina atraviesa diversos momentos mediante los cuales se va decantando una evolución de su postura. No obstante, a pesar de admitir la coerción, ésta no llega a calar hasta el fondo de su pensamiento⁴⁷. La lectura cronológica del *Epistolario Agustiniiano* pone en evidencia estas dos verdades. En Agustín hay una evolución, pero no un cambio radical de su pensamiento. En el arco de toda la controversia él se mantuvo siempre fiel a su principio dialógico, aún con altos y bajos; en todo momento se mantuvo en la línea del mejor ecumenismo actual.

El Santo de Hipona siempre creyó que las diferencias católico-donatistas podían superarse con la predicación, la propaganda organizada, las entrevistas, diálogos y discusiones entre los obispos, sin la necesidad de acudir al Estado para que éste solucione el problema⁴⁸. Las cartas se colocan precisamente en esta línea de una búsqueda de un diálogo pacífico y familiar.

⁴⁷ P. Langa, "San Agustín frente al Donatismo...", p.106.

⁴⁸ Cf. Idem, p. 107.

Bibliografía

AGUSTÍN DE HIPONA. *De ordine*. En Obras de San Agustín. Escritos filosóficos, t. I. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

AGUSTÍN DE HIPONA. *Sobre el Bautismo*. Obras de San Agustín. Escritos filosóficos, t. I. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

AGUSTÍN DE HIPONA. *Epistolario Agustiniano*. Nuova Biblioteca Agostiniana XXI, Roma, Città Nuova, 1972.

BERTRAND, L. *San Agustín*. Madrid, Editorial RIALP, 1961.

CACITTI, R. “In Africa Ramusculus. Il Donatismo nell’Epistolario di S. Agostino”, en *Studia Ephemeridis Augustinianum 100, Agostino e il Donatismo, Lectio Augustini XIX*. Settimana Agostiniana, Pavese, 2003, pp. 47-48.

CAPÁNAGA, V. *San Agustín, maestro de la conversión cristiana*. Madrid, Editorial La BAC, 1974.

CERIOTTI, G. “Atteggiamento Pastorale di Agostino con i Donatisti”, en *Agostino e il Donatismo, Lectio Augustini XIX*. Settimana Agostiniana Pavese, 2003, SEA 100, 2007, p. 63-73.

CIPRIANI, N. “El carácter dialógico y dialéctico”, en *Introducción a la Teología de San Agustín, en Teología Dogmática II. El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*, J. Oroz Reta – J.A. Galindo Rodrigo, Madrid, Editorial EDICEP, 2005, pp. 77-80.

CIPRIANI, N. “El carácter progresivo del pensamiento agustiniano” en *Introducción a la Teología de San Agustín en Teología Dogmática II. El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*, J. Oroz Reta – J.A. Galindo Rodrigo, Madrid, Editorial EDICEP, 2005, pp. 33-37.

LANGA, P. “Agustín Polemista”, en *Introducción a las Obras Completas de San Agustín, VIII, Cartas* (1º) 1-123, Madrid, Editorial BAC, 1986, pp. 15-16.

Langa, P. “San Agustín frente al Donatismo”, en *Introducción a las Obras Completas de San Agustín, XXXII, Escritos Antidonatistas* (1º), Madrid, Editorial BAC, 1988, pp. 106-109.

MONCEAUX, P. *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*. Tomo VII: Saint Augustine et le Donatisme, Paris, Éditions Ernest Leroux, 1923.

PELLEGRINO, M. “Introduzione a Le lettere I”, en *Nuova Biblioteca Agostiniana XXI*, Roma, Città Nuova, 1972, p.80-90.

SCHILLING, O. *Die staats und Soziallebre des hl. Augustinus*, Handlung, Berlin, 1910.

TRAPÉ, A. “Un Agostino della storia? A propósito d'una biografia”, en *Augustinianum*, tomo XII, 1972, pp. 341-349.

TRAPÉ, A. *Agostino, l'uomo, il pastore, il mistico*, Roma, Città Nuova, 2001.

VAN DER MEER, F. *San Agustín, Pastor de almas. Vida y obra de un padre de la Iglesia*. Barcelona, Editorial Herder, 1965.

LA *LECTIO DIVINA* DESDE LA ACCIÓN HUMANA

Mg. Eleví Santos Zavaleta¹

Universidad Cervantina

Resumen

Este artículo busca plantear la *Lectio Divina* desde la acción humana. De hecho, la *Lectio Divina* tradicionalmente se ha comprendido como leer la Palabra, pero resulta que Dios no solamente son palabras. Por tanto, se pretende discernir la Acción de Dios al practicar la *Lectio divina* desde la acción humana como fuente de la revelación para encontrar *trascendencia*-sentido en la vida personal, familiar y social de los lectores de la Palabra de Dios en las comunidades eclesiales actuales. Así, el punto de partida en la lectura orante de la Biblia es la acción que se hace Palabra, porque no sólo la palabra lleva a la acción, sino que la acción se hace palabra. De hecho, el eje de la *Lectio Divina* es la acción, pero no cualquier acción, sino la acción que habla de Dios y experimenta la acción salvadora del Padre de los cielos. De lo contrario, la letra es muerta (2Cor 3,6).

Palabras clave: *Lectio Divina*-Acción-Palabra-Biblia

¹ Realizó sus estudios teológicos en la Universidad Cervantina (2008-2013). Docente en el colegio Liceo de Cervantes el Retiro (2013). Licenciatura en Teología con énfasis en Pastoral en el CEBITEPAL (2014). Maestría en Teología con énfasis en Sagrada Escritura en la Universidad Pontificia Bolivariana (2015), en Medellín. Integra el grupo de investigadores de la Universidad Cervantina.

Abstract

This essay intends to expose *Lectio Divina* in terms of human action. As a matter of fact, *Lectio Divina* has traditionally been understood as a reading of the Word. Nevertheless, God is not only words. Therefore, my goal is to identify God's Action in the practice of *Lectio Divina*. This is derived from human action as a source of a revelation that helps us find transcendence and meaning in the personal, social and family lives of the readers of God's Word that belong to nowadays ecclesiastical communities. The starting point in a prayer reading of the Bible consists of the action that the Word performs because not only Word leads to action but action also becomes Word. As a matter of fact, the axis of *Lectio Divina* is action, but not any action. It is the action that talks about God and experiences the saving action of the heavenly Father. For the letter kills (2 Cor.3, 6).

Key-words: *Lectio Divina*-Action-Word-Bible

1. Introducción

Una de las formas más apropiadas para amar la Biblia es la práctica de la *Lectio Divina*. Esta lectura orante de la Biblia tiene la impronta de los Padres de la Iglesia y ha sido cultivada a través de los siglos en el corazón de la vida monástica². Actualmente, dicha práctica está siendo redescubierta con gran entusiasmo para fomentar la vida espiritual de las comunidades religiosas y como alimento espiritual de cada bautizado en las diferentes comunidades eclesiales (*Dei Verbum*, 25).

La Pontificia Comisión Bíblica en *la Interpretación de la Biblia en la Iglesia* ha buscado términos precisos para definir la *Lectio Divina*, a saber: “es una lectura, individual o comunitaria, de un pasaje más o menos largo de la Escritura, acogida como Palabra de Dios, que se desarrolla bajo la noción del Espíritu en meditación, oración y contemplación” (IBI, p. 119). He aquí una clave fundamental de la *Lectio Divina*: el Espíritu Santo es quien hace de guía en la lectura de la Biblia. Por tanto, la *Lectio Divina* implica la contribución a la oferta que Jesús hace. Él da su Espíritu. Necesita oídos y corazón atentos a la Palabra de Dios expresada en palabras y géneros literarios de la Biblia.

La manera tradicional de practicar la *Lectio Divina* es a partir de la Palabra, porque se presta atención a lo que la Palabra de Dios dice, hace pensar, hace decir y hace actuar. De ahí que para muchos estudiosos el quehacer de la *Lectio Divina* implica tres preguntas sencillas, claves que orientan este proceso de la *Lectio Divina*, tales como: “¿Qué dice el

² En esta reflexión no se hará un estudio histórico ni una disertación teológica de la *Lectio Divina*. Se resalta el dato de los expertos para quienes la *Lectio Divina* tiene su raíz en el judaísmo, concretamente en la liturgia *sinagoga* y en el sistema educativo de las escuelas rabínicas.

texto?, ¿Qué me dice el texto?, ¿Qué me hace decir el texto?” (Mester, 1991, pp. 100-104).

Sin menospreciar las palabras como punto de partida para el quehacer de la *Lectio Divina* ya que contribuyen al encuentro con Dios, se quiere ofrecer un nuevo punto de partida para practicar la *Lectio Divina*: es la acción. El eje de este artículo sería la acción, porque Dios es acción y no cualquier acción; es una acción creadora, una acción salvadora. Dios primero es acción y no se revela sólo en palabras, sino también en la creación, en la historia, porque el contenido es más que la fuente. Por tanto, surge la pregunta: ¿Cómo hacer una lectura de la Biblia o qué implicaciones tiene hacer una *Lectio Divina* tomando como punto de partida la acción fuente de la revelación Divina?

El valor de la *Lectio Divina* desde la acción humana no está en formar conceptos intelectuales, sino en que ayude a integrar y a ser nueva familia del Padre celestial. De ahí que sea importante una actitud de fe sincera y un deseo de entrar en conversación con el Padre. Así, “en los Libros sagrados, el Padre, que está en el cielo, sale amorosamente al encuentro de sus hijos para conversar con ellos” (*Dei Verbum*, 21) y, por lo tanto, la mejor manera de hacer una lectura productiva de la vida y de la Sagrada Escritura es encontrarse con la acción divina a fin de fundamentar en ella y recuperar el vigor de la vida en la Biblia³. Ahora bien, se hablará de la *Lectio Divina* desde la acción humana en tres

³ La *Lectio Divina* en el Documento de Aparecida (2007) es la manera como se sostiene el compromiso cristiano por el Bautismo; la lectura orante de la Palabra es inspirada en la Palabra de Dios (p. 119). Pero la *Lectio Divina* tiene el peligro de convertirse en una sustitución de la lectura popular de la Biblia; se opta por una vida espiritualizada y ajena a sus compromisos socio-políticos.

partes importantes: *Lectio Divina* y Sagrada Escritura; *Lectio Divina* y la acción humana; Principios de la *Lectio Divina* en la Biblia, en el Papa emérito Benedicto XVI y el Papa Francisco; y algunas claves teológicas de la *Lectio Divina* desde la acción humana.

2. Acción humana y sagrada escritura

La Sagrada Escritura es el libro religioso más antiguo del mundo que conocemos. Es el libro en cuyas páginas, como en una fuente caudalosa, han ido a beber los eruditos, los investigadores, los moralistas, los teólogos, los artistas, especialmente los hambrientos de las cosas divinas y los bibliófilos. La Biblia se dirige al individuo, habla a la familia, trae normas para la comunidad, señala los deberes de las clases sociales, facilita las relaciones humanas invitando al respeto, a la paz y a la convivencia. Se puede decir que la Biblia es el libro del mundo⁴, un libro que contiene las experiencias de la humanidad en su relación con el Padre de los cielos, es decir, la acción que se hace la palabra.

2.1. Lo que se ha dicho de la Biblia

La Biblia es nada más ni nada menos que la palabra escrita de Dios o el recipiente que contiene la Palabra de Dios. En eso está su grandeza y su éxito. San Jerónimo puso en el centro de su existencia y de su actividad la Palabra de Dios, que indica al hombre las sendas de la vida y

⁴ La Biblia, además, es un libro que sólo el Espíritu puede hacer completamente inteligible, porque en él resuena la voz del Espíritu Santo” (Zevini, 2005, p. 17).

le revela los secretos de la santidad. Así pues, la Biblia, instrumento con el que cada día Dios habla a los fieles” (Ep. 133, 13), se convierte en estímulo y manantial de la vida cristiana para todas las personas (Benedicto XVI, 2007).

San Agustín de Hipona (385) expresa así: “las Escrituras son una carta dirigida por el Padre celestial y transmitida por los autores sagrados al género humano que viaja lejos de la patria” (*De civitate Dei*, XIV, 28). Esta idea sobre la Sagrada Escritura del hiponense fue explicada y ampliada en las palabras exhortativas de san Gregorio Magno sobre el valor de la lectura asidua de la Biblia:

“Tengo que dirigirte una queja, ilustre hijo Teodoro. Recibiste gratuitamente de la Santísima Trinidad la inteligencia y los bienes temporales, la misericordia y el amor, pero estás constantemente inmerso en los asuntos temporales, obligado a frecuentes viajes y dejas de leer diariamente las palabras de tu Redentor. ¿No es la Sagrada Escritura una carta del Dios todopoderoso a su criatura? Si te alejaras por un tiempo del emperador y recibieras de él una carta, no descansarías ni dormirías hasta después de leer lo que te hubiera escrito un emperador de la tierra. El Emperador del cielo, el Señor de los hombres y de los ángeles, te ha dirigido una carta que se refiere a tu vida, y tú no te ocupas de leerla con fervor. Aplícate, te lo ruego, a meditar cada día las palabras de tu Creador. Aprende a conocer el corazón de Dios en las palabras de Dios”.⁵

⁵ San Gregorio Magno, Epístola IV, 31

La Sagrada Escritura es el tesoro de un pueblo, cuyo contenido y unidad de la Escritura se manifiesta en el desarrollo armónico de la historia de la salvación desde el Antiguo al Nuevo Testamento⁶. “La Biblia, don de Dios a la Iglesia, es el punto de encuentro de dos autores: el autor divino y el autor humano” (Zevini, 2005, p. 13). Ella fue en tiempos pasados la estrella del Oriente, a dónde han ido y vamos a beber, fue inspiración para poetas de muchas regiones del mundo, y de la cual han aprendido el secreto de levantar los corazones abatidos y de arrebatarse las almas orgullosas. Este libro es la Biblia, el libro por excelencia. Libro prodigioso aquél en que el género humano comenzó a escribir y a leer, y al ser leídos todos los días, todas las noches y todas las horas, aún no ha acabado su lectura porque contiene la Palabra de Dios⁷. Así, el mensaje al pueblo de Dios en la décima segunda asamblea general ordinaria del Sínodo de los obispos (2008) expresa que la Palabra de Dios tiene las siguientes imágenes: voz, rostro, casa y caminos.

La voz de la Palabra de Dios es la revelación en el sentido de una voz que no solo es sonido, sino que es imagen, es vida, y hace las cosas. La voz de la palabra se escucha en la creación, en la historia, en la realidad.

⁶ El hilo conductor que une el Antiguo con el Nuevo Testamento es precisamente esta Unidad del Espíritu inspirador e inspirante de las Sagradas Escrituras” (Rodríguez, N. 2002, 14)

⁷ La historia de la exégesis bíblica ha visto florecer muchos estudios, y por ende, múltiples opiniones sobre las maneras de leer la Biblia como seguidores o no de Jesucristo en la historia humana. De hecho, en la época de Agustín de Hipona (siglos III- IV) se enfatizaron formas de leer la Biblia. De ahí que el hiponense escribiera la obra magistral titulada: “*De Doctrina christiana*” (la doctrina cristiana), que constituye una manera de acercarse a la Biblia. Por tanto, en este artículo se va a considerar algunos temas característicos de dicha obra relacionada a la lectura de la Sagrada Escritura válidas en su momento y con validez hoy.

El rostro de la Palabra de Dios es Jesucristo⁸. Aquí está contemplado el misterio de la Encarnación, es la irrupción de la Palabra de Dios en lo humano, es la venida de lo divino hacia lo humano en un rostro concreto.

La casa de la Palabra de Dios es la Iglesia construida sobre cuatro columnas según el libro de los Hechos de los Apóstoles, a saber: la predicación, la fracción del pan, la oración y la vivencia comunitaria. De hecho, si la Palabra de Dios tiene un rostro humano necesita un lugar donde vivir, donde crecer; por tanto, la casa de la Palabra es la Iglesia.

Los caminos de la Palabra de Dios designan la dimensión misionera de la Palabra. La Palabra de Dios es incontenible, ella no está encadenada; la Palabra se vuelve peregrina, caminante, misionera y se va a los confines de la tierra, a las periferias existenciales de la humanidad (*Evangelii Gaudium*, 2014). La Palabra camina a través de diversos caminos, a saber: el arte, la poesía, la literatura, las relaciones inter-confesionales.

2.2. La acción salvadora de Dios en la Biblia

En el lenguaje bíblico, el acto liberador de Dios se da antes que el pueblo de Israel hable de liberación; primero Israel tuvo una experiencia del actuar de Dios, al contemplar a Dios actuando en la historia: Dios le sacó del país de Egipto. Los israelitas no hicieron un discurso sobre la liberación para luego aplicarlo, sino que Dios los liberó, los sacó de

⁸ Para encontrar a Jesús, Palabra de Dios, hay que ir a la Biblia. La Biblia contiene la Palabra de Dios, el fundamento y el alimento de toda vida auténticamente cristiana. Sin ella, el cristiano oraría en el vacío, sin saber si se dirige al Dios vivo o a alguna idea de Dios o a algún fantasma.

Egipto y ellos comprendieron que el Padre de los cielos actúa en la historia liberando (*doctr. Chr.* 1, 1,1). Esta acción liberadora en la historia es un acto mediante el cual Dios revela y se comunica. Él revela al pueblo quién es Él, aunque no escribe un texto sobre quién es Él: miren “yo soy el que soy”.

En consecuencia, la acción divina se convierte en palabras después de la reflexión; el israelita narra y escribe al contemplar la acción de Dios en la historia. Dios es acción salvadora en la historia primero, y luego es palabra de Dios (es reflexión sobre Dios). Así, primero es la experiencia de la liberación de Egipto y después viene la reflexión sobre la liberación como en el libro del Éxodo. Primero aparece Dios actuando, porque si no actúa no es principio de nada (*doctr. chr.* 1,6). Primero es Dios, pero no un Dios quieto; sino Dios actuando, liberando en la historia, y cuando los hombres toman conciencia de su acción salvadora en la historia, escriben, piensan, reflexionan, vuelven logos la acción de Dios en su historia (Jn 1,1).

Los seres humanos solo podemos captar lo que somos; somos historia, y Dios habla en lenguaje humano y el lenguaje humano es historia. Dios no puede revelarse en un lenguaje distinto al lenguaje humano, no se entendería. Dios aparece en la historia humana. Dios se revela en la historia con acciones. La acción permite la fe porque las palabras por sí mismas no suscitan la fe; la presencia de Dios se hace acción, el actuar de Dios se hace historia, la acción de Dios se hace palabras y suscita la fe. En verdad, la fe es el contexto apropiado para

interpretar la Biblia, porque ésta nació de la fe⁹. De ahí que si una persona lee un texto de la Sagrada Escritura desde otro aspecto distinto de la fe, la Biblia le posibilita la información auténtica de la Acción de Dios.

3. Acción humana y *Lectio Divina*

La *Lectio Divina* como método de lectura de la Sagrada Escritura se realiza a través de pasos bien definidos, que se pueden expresar de manera didáctica, no sólo para comprenderlos mejor sino también para practicarlos y enseñarlos. Ciertamente son muchos los modos como el cristiano entra en diálogo con Dios. “Entre los modelos más seguidos hoy para la oración cristiana, personal y comunitaria, emerge con claridad el de la *Lectio Divina*” (Zevini, 2005, p. 36). Sin embargo, hay que tener presente que hay muchas maneras de leer la Biblia, tales como lectura proclamada, lectura de estudio, lectura de información, lectura compartida. De ahí que no toda lectura sea *Lectio Divina*.

La expresión latina *Lectio* se traduce por “acción de leer”. Leer, en este caso un texto bíblico, significa captar el pensamiento que el texto contiene, recoger el mensaje que presenta. La *Lectio Divina* lleva a leer a Dios más que leer acerca de Dios; es decir, no pretende informarse sobre Dios, sino transformarse a imagen de Jesucristo (Garcimartín, 2010, p. 7). Además, el sustantivo *Lectio* lleva el adjetivo calificativo divina. La

⁹ “En el mundo bíblico, el conocimiento de una persona es más profundo cuanto más unidos estamos a ella. En la medida en que me hago consanguíneo del otro penetrando en sus pensamientos, en sus preocupaciones, en su misma vida, llego a comprenderlo más profundamente (...). Existe un principio muy antiguo en la búsqueda de la verdad: “Sólo el semejante conoce al semejante” (Platón)” (Rodríguez, 2002, p. 6).

Lectio es divina porque en el corazón de quien la realiza se produce un encuentro con el mismo Dios, porque enseña a leer a Dios, a descubrir los signos de su presencia en medio de la vida¹⁰.

La *Lectio Divina* es el ejercicio de un corazón dispuesto para el encuentro con Dios a través del círculo hermenéutico de la acción humana expresada en la vida o en la sagrada Escritura, como punto de partida hacia la Palabra de Dios contenida en la Biblia y de la Palabra de Dios a la experiencia comunitaria. Es un ejercicio de lectura, pero también una oración¹¹. Sus frutos no vienen tanto por la acumulación del saber acerca de la Biblia, como por la vida espiritual que lleva a conocer el sabor de la sagrada Escritura porque conoce a su Autor. Es decir, la Biblia es un organismo vivo que interpela y plenifica la vida humana en todas las épocas de la historia.

3.1. Lo que se ha dicho de la *Lectio Divina*

Según la enseñanza de Guigo II (1150), el cartujo, en su obra *Carta sobre la vida Contemplativa*, el aspecto dinámico de la *Lectio Divina* se comprende desde diversos ángulos. El monje cartujo, “a partir de un texto de Mt 7,7 sobre la oración, presenta las diferentes fases de su método (...) parafraseando las dos últimas invitaciones del Señor, resume su método en cuatro etapas: lectura, meditación, oración,

¹⁰ Bien puede compararse la *Lectio Divina* con la Eucaristía. De hecho, en ésta, bajo la forma del pan está Cristo (pan de vida; en la L. D., bajo la forma de las palabras está Cristo) Palabra de Dios. En ambas formas actúa el Espíritu Santo: en la Eucaristía para transformar el pan en cuerpo de Cristo, en la L.D., para comunicar a las palabras la vitalidad de la Palabra de Dios.

¹¹ Los maestros de la *Lectio Divina* coinciden en afirmar que lo más importante en la praxis de la *Lectio* no es la cantidad de tiempo que se emplea cada vez, sino su continuidad. ¡Es una disciplina! (Carlos Mesters, María Anastasia de Gerusalemme).

contemplación” (Zevini, 2005, 63), precisando que no se trata de paredes herméticas, sino más bien de un dinamismo único en el que los cuatro grados se influyen mutuamente. Dicho monje explica la *Lectio* a través de metáforas, tales como la escalera de los monjes, la naranja y otras¹²:

a) Escalera: la *Lectio Divina* es como una escalera donde cada etapa del proceso es un peldaño. Su base se asienta sobre la Biblia y su extremo superior penetra el corazón de Dios y escruta los secretos de los cielos. Los peldaños tienen el orden siguiente: lectura, meditación, oración y contemplación¹³.

b) Naranja: la *Lectio Divina* es como aquel que toma una naranja y le quita la corteza y expone la pulpa, con los ojos la saborea y luego la va degustando, torreja por torreja, saboreando su jugo. Ahora bien, la letra está en la cáscara, la meditación en la sustancia, la oración en la expresión del deseo y la contemplación en la posesión de la dulzura obtenida.

Para el lenguaje bíblico no era extraño oír decir que la Biblia había que comérsela, como dijo el profeta Ezequiel: “y me dijo: Hijo de hombre, aliméntate y sáciate de este rollo que yo te doy. Lo comí y fue en mi boca dulce como la miel” (Ez 3,3). Así pues, la lectura lleva la nutrición sustancial a la boca, la meditación mastica y tritura este alimento, la oración obtiene el gusto, la contemplación es la dulzura

¹² El método de la *Lectio Divina* funciona como los latidos del corazón: sístole y diástole, expansión y concentración, apertura y acogida, búsqueda y encuentro, grito y respuesta.

¹³ Estudio de Guigo II (citado en Garcimartín, 2010) expresa la relación entre estos cuatro peldaños de la Escalera: “la lectura sin meditación se torna árida; la meditación sin lectura cae en error; la oración sin meditación es fría; la meditación sin oración, infructuosa. La oración fervorosa lleva a la contemplación, mientras que el don de la contemplación sin oración es raro (*Scala claustralim* 13)” (p. 6).

misma que alegra y restaura. Por su parte, Pablo de Tarso dice: “Él nos capacitó para ser ministros de una nueva alianza, no de la letra, sino del Espíritu, pues la letra mata, más el Espíritu da vida” (2Cor 3,6). De ahí que se puede entender la presencia del Espíritu de vida detrás de la letra.

3.2. La acción de Dios se actualiza en la acción humana

La acción humana en relación a la *Lectio Divina*, la cual se especifica aquí, se diferencia de la serie de acciones que son rutinarias como respirar, comer, tomar, y el resto de la rutina básica de los seres humanos. Acción no es una actividad repetitiva, no es un trabajo, no es un ejercicio solamente; es un acto consciente por el cual yo busco transformar y recrear el mundo, recrear la Iglesia, recrearme; no se trata de mover el mundo, ni de generar alguna actividad en el mundo. Cambiar el mundo no es sacudir el mundo. La *Lectio* como acción debe buscar transformar la realidad en acción agradable a Dios, es una acción en la historia, desde la vida en Dios y busca transformar el mundo de manera integral.

La constitución pastoral *Gaudium et Spes*, del Concilio Vaticano II (1965) expresa que es necesario volver a recuperar las acciones humanas como elemento significativo para descubrir la Revelación de Dios en ellas y es a partir de estas acciones cómo vamos a transformar el mundo. Las acciones humanas se constituyen en fundamentos de las acciones eclesiales. Desde esta perspectiva se entienden las acciones de Jesucristo como acción humana que transforma la Iglesia, la sociedad y el mundo (*Gaudium et Spes*, 34). De hecho, la *Lectio Divina* es también una acción

eclesial, pero no es cualquier acción, sino una acción enmarcada dentro de la acción liberadora, creadora y redentora de Dios.

La *Lectio divina* no sólo consiste en sentarse a escuchar la Palabra o escuchar lo dicho acerca de esta palabra. La *Lectio* es discernir desde mi acción humana la acción divina actualizada y manifestada en acciones humanas y es tomar en serio el proceso de acercarnos a la acción revelada en palabras humanas; es una acción consciente, acción reflexiva, acción meditada para salvar el mundo, no para cumplir actos sucesivos encubados en una fórmula. Si así es la *Lectio* se convierte en empleo¹⁴.

Por tanto, el punto de partida de la *Lectio Divina* implica la acción hecha palabra ayer y hoy y actualizada por el Espíritu Santo. Si no partimos de la acción reflejada en la palabra la letra es muerta. Así, la palabra que contiene la acción se convierte en nidos de sentido de las acciones en la historia. El Dios de la Biblia es un Dios revelado y se revela en la historia y la historia está hecha de acciones. A partir de la experiencia de Dios se descubre quién es Él; porque la palabra no llega directamente como un acto propio de Dios hablando al oído, sino que se revela a través de las palabras, signos y eventos.

La *Lectio Divina* debería optar por la acción divina revelada en la acción humana y utilizar menos palabras. De ahí que la *Lectio Divina* no se convierte en acción salvadora, sino más bien en un medio de

¹⁴“Porque todo lo que el hombre hubiese aprendido fuera de ellas, si es nocivo, en ellas se condena; si útil, en ellas se encuentra. Y si cada uno encuentra allí cuanto de útil aprendió en otra parte, con mucha más abundancia encontrará allí lo que de ningún modo se aprende en otro lugar, sino únicamente en la admirable sublimidad y sencillez de las divinas Escrituras” (*doctr. Chr.* 2,63).

palabrerías que generan activismos, moralismos, cultismos. En ese caso, la lectura orante como expresión humana de la acción divina no logrará contener la Palabra reflexionada y la reflexión de la *Lectio Divina* se quedará en buenas intenciones para transformar la realidad.

4. Principios de *Lectio Divina* en la Biblia

La Biblia contiene el dato revelado a través del lenguaje humano. Ésta también ofrece una manera de acercarse a ella, facilita la comprensión de la Revelación (*dctr. chr.* 1,44). El Primer Evangelio, en el Sermón del Monte, ofrece tres movimientos de lectura cuando el ser humano o el hijo se acerca confiadamente a su Padre; constituye una forma de *Lectio Divina*, a saber: “Pedid y se os dará, buscad y hallaréis, llamad y se os abrirá. Porque todo quién pide recibe; quién busca, halla; y a quién llama, se le abrirá” (Mt 7,7).

4.1. Pedid y se os dará

La frase mateana “pedid y se os dará” es consecuencia de haber realizado una lectura de la vida, una manera de discernimiento de las vivencias del orante, consolidada en un deseo de pedir al Padre de los cielos para entrar en diálogo amoroso con Él. De ahí que todo el ser del lector-orante, cuerpo y espíritu, se mantiene a la escucha del Padre del cielo que habla de diversas maneras a sus hijos queridos. En palabras de san Agustín, “si el texto es oración, recen; si es gemido, láméntese; si es reconocimiento, vivan con alegría; si es un texto de esperanza, sientan esperanza; si es de temor, teman. Porque las cosas que encuentren en el

texto son el espejo de ustedes mismos” (*dctr. chr.* 2,3). En verdad, las palabras son verdaderos sacramentos del sentido, del significado del texto bíblico porque contienen la Palabra de Dios,

Se pide a Dios y Él se da con el don de su Palabra. Ahora no hay preguntas, sólo el gozo del recibir. Hay un poco de luz que permite recrearse en ella. El don de la vida en Jesucristo es el don de la visión como la tuvieron los peregrinos de Emaús (Lc 24,31). Es gustar los destellos de la gracia, así venga sólo como gotas de rocío; es sumergirse en la simplicidad y dulzura del grandioso amor de Dios. Pero no es posible entrar en la inteligencia del texto sin el corazón pacificado y poseído por el Espíritu Santo.

4.2. Buscad y hallaréis.

La lectura y el estudio de un pasaje bíblico es la base de toda la *Lectio Divina* porque contiene la Palabra de Dios. Ahora bien, se abre la sagrada Escritura con mucho respeto y se busca la acción salvadora de Dios. En este momento cada letra, cada signo de la Escritura vale mucho. Los antiguos veneraban las sagradas Escrituras casi como la Sagrada Eucaristía; no se puede dejar perder ni una migaja (*dctr. chr.* 2,4). Se debe leer lentamente desde el comienzo hasta el final, releerlo y volver a hacerlo una vez más. “La Biblia es el libro que me lee (...), me sugiere orientaciones para la vida, alimenta mi fe, esperanza y amor: la Sagrada Escritura es un mapa que guía mi caminar cristiano” (Garcimartín, 2011, 13).

La Palabra de Dios arranca a la realidad nuevos detalles y nuevos sentidos que resuenan en el corazón. “Palabra de Dios y vida se iluminan mutuamente (Lc 4,21)” (Garcimartín, 2011, 14). De hecho, por la meditación se está en comunión con la misma experiencia espiritual del Pueblo de Dios de la Biblia y con quién aún peregrina en la historia de la Iglesia. También se hace con tantos hermanos que cada día tratan de interpretar su realidad e impulsar su caminar en el Señor a partir de la Palabra (Hch 17,11).

4.3. Llamad y se os abrirá

La Escritura ha sido la nodriza que lleva de la mano hasta la inmediatez de la voz de Dios (Jn 10,4). Agustín de Hipona define la oración como expresión del deseo y afirma que Dios responde ensanchando hacia él nuestro corazón. Por nuestra parte, debemos purificar nuestros deseos y nuestras esperanzas para acoger la dulzura de Dios (san Agustín, *In I Ioannis*, 4, 6). La oración es llevar hacia afuera, por medio de los labios, el grito de nuestro corazón quemado por la Palabra. Allí explicitamos las experiencias de nuestra interioridad. El Espíritu hace palabra aquellos gemidos de nuestro interior (Rom 8,23) y orienta nuestro grito hacia el Dios revelado en Jesús con el rostro de “Abbá, Padre” (Rom 8,15).

La oración abraza todo el itinerario de la Lectio Divina, comprende el punto de partida y el punto de llegada. De ahí que implica el encuentro con Jesús, la conversión y el seguimiento a Jesús de Nazaret. De hecho, Agustín de Hipona, convertido a Jesucristo, que es verdad y

amor, lo siguió durante toda la vida y se transformó en un modelo para todo ser humano, en la búsqueda del Padre celestial. También hoy, la humanidad necesita conocer y sobre todo vivir esta realidad fundamental: Dios es amor y el encuentro con él es la única respuesta a las inquietudes del corazón humano, un corazón en el que vive la esperanza (*dctr. chr.* 2,14). Ciertamente la Lectio divina es una escuela de oración que se prolonga a lo largo de toda la jornada y de toda la vida.

5. Principios de la Lectio Divina según el papa emérito Benedicto XVI y el papa Francisco

Los escritos de los Papas de la Iglesia católica (Benedicto XVI 2005-2013 y Francisco 2013-2015), presentan en sus escritos el valor de la *Lectio Divina* como lectura orante de la Palabra de Dios, y una manera de hacer comunidad. Algunos de dichos escritos fundamentan lo que se ha tratado de investigar y reflexionar sobre la lectura orante de la Biblia en este escrito sobre la *Lectio Divina* desde la acción humana.

En la Exhortación Apostólica Postsinodal, el papa Benedicto XVI (2008), presenta la *Lectio Divina*, diciendo: “sólo la Palabra de Dios es capaz de abrir al fiel no solo el tesoro de la Palabra de Dios sino también de crear el encuentro con Cristo, Palabra divina y viviente” (*VD*, p. 87). Además, afirma que la lectura de la Palabra de Dios ayuda en el camino de conversión y profundiza en el sentido de la pertenencia eclesial.

Según el papa emérito Benedicto XVI (2005), si se promueve la *Lectio divina* con eficacia, producirá una nueva primavera espiritual en la

Iglesia¹⁵. La lectura asidua de la Biblia acompañada por la oración permite ese íntimo diálogo entre Dios y el hombre en comunidad, a través de la lectura; se escucha a Dios que habla, y a través de la oración, se le responde con una confiada apertura del corazón (*Dei Verbum*, n. 25). Es una consideración que todo discípulo de Jesucristo debe hacer y aplicarse a sí mismo: sólo quien se pone primero a la escucha de la Palabra, puede convertirse después en su heraldo. Por tanto, el lector de la Palabra de Dios no debe enseñar su propia sabiduría, sino la acción humana en el mundo como salvación expresión de la sabiduría de Dios.

El papa Francisco (2014), en su Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* dice: el primer paso, después de invocar al Espíritu Santo, es prestar toda la atención al texto bíblico, que debe ser el fundamento de la predicación. Cuando uno se detiene a tratar de comprender cuál es el mensaje de un texto, ejercita el culto a la verdad. Es la humildad del corazón la que reconoce que la Palabra siempre trasciende al ser humano, que no somos ni los dueños, ni los árbitros, sino los depositarios, los heraldos, los servidores. Por tanto, no sólo la homilía debe alimentarse de la Palabra de Dios. Toda la evangelización está fundada sobre ella, escuchada, meditada, vivida, celebrada y testimoniada (*EG*, n. 146).

De ahí que en palabras del Papa Francisco se afirme que la Iglesia no evangeliza si no se deja continuamente evangelizar. Hace falta formarse continuamente en la escucha de la Palabra. Una manera

¹⁵ Discurso del santo padre Benedicto XVI (2015). Al Congreso Internacional en el XL Aniversario de la constitución Conciliar "*Dei Verbum*". Recuperado de: https://w2.vatican.va/content/benedict-es/speeches/2005/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20050916_40-dei-verbum.html.

concreta de escuchar la Palabra de Dios es lo que se llama *Lectio Divina*: “consiste en la lectura de la Palabra de Dios en un momento de oración. (...) Esta lectura orante de la Biblia no está separada del estudio que realiza el predicador para descubrir el mensaje central del texto; al contrario, debe partir de allí para tratar de descubrir qué le dice ese mismo mensaje a la propia vida” (*Evangelii Gaudium*, n. 152). Es indispensable que la Palabra de Dios sea cada vez más el corazón de toda actividad eclesial, y de toda acción salvadora en el mundo.

6. Claves teológicas desde la Lectio Divina

Las claves teológicas se enmarcan dentro de “la comprensión unitaria expresada en la síntesis doctrinal, crítica, orgánica y progresiva de la revelación histórica de la Biblia (...) en torno a categorías propias, a la luz de la fe personal y eclesial” (Segalla, 2001, 1819). En verdad, se lee la sagrada Escritura convencidos de encontrar claves de fe para la vida, para superar las dificultades y realizar las esperanzas en la comunidad cristiana¹⁶.

6.1. Acción de Dios, Principio de la Trinidad

Esta clave teológica permite comenzar la lectura orante de la acción divina manifestada en la acción humana, en las palabras del

¹⁶ En palabras de Agustín de Hipona al explicar el origen de las letras en su obra *De doctrina christiana* dice: “Como las palabras pasan herido el aire y no duran más tiempo del que están sonando, se inventaron letras, que son signos de las palabras. De este modo, las voces se manifiestan a los ojos, no por sí mismas, sino por estos sus signos propios. Estos signos no pudieron ser comunes a todos los pueblos a causa de aquel pecado de soberbia que motivó la disensión entre los hombres queriendo cada uno de ellos usurpar para sí el dominio. De esta soberbia es signo aquella torre que edificaban con ánimo de que llegase al cielo, en la cual merecieron aquellos hombres impíos no sólo tener voluntades opuestas, sino también diferentes palabras” (*dctr. chr.* 2,5).

lenguaje humano. De ahí que la Acción de Dios se actualiza en las acciones humanas expresadas en palabras y las palabras encubren las acciones humanas, la salvación de Dios en el mundo; es decir, se está haciendo la voluntad del Padre de los cielos en la comunidad de los hijos. Este sería el círculo hermenéutico, pero primero es la acción.

La Santísima Trinidad se revela en la historia no como palabra, ni como doctrina; la palabra es un acto secundario, es el fruto de la reflexión. El principio trinitario implica la revelación de Dios como Acción y ésta se actualiza en las acciones humanas, Dios se revela como una acción salvadora y liberadora en la historia; esto es muy importante para entender la acción divina como acción salvadora en la historia. Si no se entiende la acción eclesial en la perspectiva de la acción salvífica de Dios, las acciones humanas serán activismos, hacer y hacer. El aporte de la pastoral deberá ser una acción salvadora en el mundo.

6.2. Palabra de Dios, Expresión de la Acción de Dios

Hoy se habla de la Palabra de Dios, y se busca en la Biblia o en la Sagrada Escritura el mensaje de la Palabra. Ciertamente se encuentra al Verbo de Dios en la Sagrada Escritura, así como la experiencia de encontrarse con Él en el sagrario, pero no es un quedarse en el texto, porque el cristianismo no es la religión del libro, de las palabras, sino que la escuela cristiana es una religión del encuentro con una persona viva: Jesucristo, Palabra eterna del Padre de los cielos. La Biblia no sólo contiene la letra, sino carne y rostro; entonces la tarea es descubrir el rostro concreto de la Palabra.

El punto de partida de la *Lectio Divina* desde la Palabra de Dios en la Biblia es dejar que las palabras resuenen, escarben, esculquen como recipientes de sentido. Pero cuando uno lee un texto bíblico, la tendencia racional es a interpretar dicho texto; es al revés, el texto interpela; este ejercicio sería un acto de humildad porque toca deponer todo nuestro saber para que el texto hable, para dejar resonar esas palabras que contienen la Palabra de Dios. De hecho, esta clave teológica constituye el Ser de Dios; Dios se personifica en la Palabra revelada en las palabras de la sagrada Escritura.

El contacto con la Sagrada Escritura favorece el encuentro con Él. Por lo tanto, la centralidad de la Biblia implica la Palabra encarnada (Jesucristo), Palabra del Padre, rostro de la Palabra y allí radica el dinamismo de la Iglesia dentro del Reino de los Cielos. Según palabras del Papa emérito Benedicto XVI (2005) acercarse al texto, es acercarse al mensaje que hay detrás del texto y buscar a la persona que está detrás del mensaje del texto es encontrarse con Jesucristo, el Maestro de Nazaret.

6.3. Escucha, Apertura a la Palabra de Dios

Es una clave teológica de la *Lectio Divina* que implica hacer de mi persona una actitud de apertura. Así pues, cuando se lee la Biblia con el itinerario de la *Lectio Divina*, es necesario sintonizarse con Dios para escucharle hablar a través de la Acción divina actualizada a través de las acciones humanas. Jesús se emocionó porque el Reino de Dios estaba siendo comprendido por los pequeños (Lc 10,21). En ellos Jesús veía a sus

oyentes ideales, aquellos que tenían capacidad de vivir con él una comunicación más profunda, una relación más estrecha. De hecho, los considera sus hermanos, sus hermanas y su madre (Mc 3,35). Ellos conocen el tono de su voz y lo pueden seguir (Jn 10,3).

El auténtico discípulo vive de la escucha con un corazón totalmente despojado y clavado en Dios (*Verbum Domini*, n. 23). Es importante permitir que las palabras y los silencios, recipientes de la Palabra de Dios calen como la lluvia empapa la tierra (Is 55. 10). La escucha como apertura al Verbo de Dios conduce a la actualización de la Acción de Dios en un doble sentido: por una parte, la Palabra de la Biblia lee al orante de la Biblia, por otra, la Palabra de la Sagrada Escritura sugiere orientaciones para la vida, alimenta la fe, esperanza y amor (Garcimartín, 2011). La Biblia es una vía al Reino de los cielos que ilumina el seguimiento de Jesucristo actualmente.

6.4. Silencio, Espacio de la Escucha

Es una clave teológica de la *Lectio Divina* bien importante, tanto para encontrarse con la Palabra de Dios a partir de las palabras como para encontrarse con la Acción divina a partir de las acciones humanas. El silencio es el espacio de la escucha. Según el Papa emérito Benedicto XVI (2012), la Palabra de Dios no puede ser oída sin el silencio de la escucha y sin la escucha del silencio¹⁷; Benedicto XVI no se refiere al silencio como disciplina, sino al silencio como actitud. Él recomienda

¹⁷ Para profundizar en este tema se recomienda leer la *Verbum Domini* (2010) la Doctrina del silencio de Benedicto XVI en el mensaje de la jornada de las comunicaciones sociales (2012).

llenarse del silencio como actitud (escucha) para no caer en un vacío; en la cultura del ruido es interesante promover la actitud del silencio.

Si uno escucha la Palabra, puede anunciarla, y sólo quién ha escuchado se puede convertir en su heraldo, “chasqui”¹⁸, discípulo misionero. Es importante hacer de la Palabra de Dios palabras del lenguaje humano. De lo contrario, no se tiene derecho a predicar la Palabra si no la hemos escuchado en el silencio. Por tanto salir de la casa medio informado por otros sobre la Palabra de Dios para hablarle al Pueblo de Dios, al pueblo de la Palabra, es una vergüenza, una irresponsabilidad. Ciertamente “el silencio puede ser un acto de confianza y abandono, o una respuesta de profunda fe, o un gesto de amor y obediencia, o una celebración de la misericordia” (Garcimartín, 2002, p. 17).

7. Conclusiones

Para una práctica de la *Lectio Divina*, desde la acción humana en comunidad en los grupos *ekklesiales*, es importante tener claridad en la concepción de la Biblia como Sagrada Escritura, aquella que es un manantial de agua viva que sacia y posibilita la experiencia reveladora de la vida que intentaron transmitir en palabras siempre balbuceantes, aquellos que fueron sus testigos provisionales y que se actualiza en quien práctica la lectura de la Biblia desde la acción humana, teniendo

¹⁸ El término “chasqui” proviene del quechua chaskiq, que significa “el que recibe y da”. Los chasquis eran enviados personales del Inca y, como tales, tenían sobre sí la gran responsabilidad de trasladar los mensajes verbales o codificados en quipus (tiras con nudos que se utilizaba para contar y escribir).

en cuenta las orientaciones de los especialistas en Biblia, en Teología y en Exégesis Bíblica.

Sin embargo, aquellos, que en su desamparo y privación de recursos humanos son llevados a poner su única esperanza en Dios y en su justicia, tienen una capacidad de escuchar y de interpretar la Palabra de Dios que debe ser tomada en cuenta por el conjunto de la Iglesia y exige también una respuesta social. Al decir que la ayuda de los especialistas en Biblia es útil para evitar actualizaciones mal juzgadas, hay que alegrarse de ver gente humilde y pobre que toma la Biblia en sus manos y puede aportar a su interpretación y su actualización una luz más penetrante desde el punto de vista espiritual, existencial que muchas veces no tiene la ciencia secular en sí misma.

Ahora bien, la *Lectio Divina* es la lectura orante de las palabras que contienen las acciones humanas; implica la actitud de la escucha de la Palabra de Dios en las acciones humanas. Es comprender la Palabra de Dios en cuanto interpela, fortalece, orienta y motiva como seguidores del Maestro de Nazaret. Es decir, es estar a la escucha de la Acción de Dios hecha mensaje de vida para dar sentido a la vida y transformarla.

La *Lectio Divina* permite descubrir cómo la Acción de Dios se actualiza, se hace acto en las acciones humanas y en el encuentro con la acción salvadora de Dios; es Dios salvando, Dios liberando. Dios actúa, pero es en el actuar humano donde Dios está revelando su acción, y por tanto al presentar la acción humana, contemplarla y comprometerse; es así como esta acción humana se hace acción divina. De ahí que se participe de la presencia del amor de Dios, y por eso el compromiso es

con la acción salvadora de Dios en la comunidad. En definitiva, la *Lectio Divina* desde la acción humana hace posible y visible la acción creadora y salvadora de Dios en el mundo.

7.1. Un subsidio para la práctica de la *Lectio Divina* desde la acción humana

7.1.1. La experiencia de la acción salvadora de Dios

- Disponerse para experimentar la acción salvadora de Dios en la Sagrada Escritura.
- Breve intercambio de las experiencias de la acción de Dios en la familia, la sociedad, y la historia.
- Invocar la luz del Espíritu Santo.
- Leer lenta y atentamente el pasaje bíblico.

7.1.2. La acción de Dios se actualiza en las acciones humanas

- Situar los hechos o las acciones principales del texto bíblico en el plan del Padre de los cielos que se realiza en la historia.
- Intercambiar impresiones y dudas sobre la acción de Dios en el texto bíblico.
- Leer de nuevo el texto con mucha atención.
- Un momento de silencio para asimilar todo lo que fue escuchado.

7.1.3. La acción humana en el mundo como salvación

- Repetir el texto por parte de todos, tratando de recordar todo lo que fue escuchado.
- Permanecer en silencio para discernir acciones humanas como salvación en las relaciones familiares, eclesiales y sociales.
- Resumir todo en una frase para llevarla consigo durante el día.
- Expresar el compromiso que sugiere la *Lectio Divina* desde la acción humana.

Bibliografía

ARTOLA, A., y SÁNCHEZ, J., *Introducción al Estudio de la Biblia*. Madrid, Verbo Divino, 1990.

BENEDICTO XVI. Conferencia en Nueva York. Recuperado en <http://www.almudi.org/articulos/7894-La-interpretacion-biblica-en-conflicto>, 1988.

BENEDICTO XVI. Audiencia General. Recuperada en <http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/>, 2008.

Biblia de Jerusalén. Bilbao, DDB, 1975.

Constitución Dogmática. *Gaudium et Spes*. Ciudad del Vaticano, Vaticana, 1965.

Constitución Dogmática. *Verbum Domini*. Exhortación Apostólica Post-Sinodal, Vaticano, 1965.

Exhortación Apostólica. *Evangelii Gaudium*. Ciudad del Vaticano, Editrice Vaticana, 2014.

GARCIMARTÍN, R., *La Lectio Divina*. Estella, Verbo Divino, 2010.

MARTÍN, A., *La Lectio Divina Ayer y Hoy*. Pamplona, Verbo Divino, 2012.

MESTER, C., *Reflexoes sobre a mística que deve animar a leitura orante de Biblia*. Brasil, sao Paulo, 1991.

MORA, C., GRILLI, M., DILLMANN. R., *Lectura Pragmalingüística de la Biblia*. Estella, Verbo Divino, 1999.

STRABELLI, M., *Biblia preguntas que el pueblo hace*. Sau Paulo: Villa Mariana, 1993.

V Conferencia General del Episcopado y de Caribe. *Documento Conclusivo Aparecida*. Aparecida, Paulinas, 2007.

ZEVINI, G., *La lectio divina en la comunidad cristiana*. Estella, Verbo Divino, 2005.

ASIMILACIÓN DE LA DOCTRINA AGUSTINIANA DE LA *IMAGO TRINITATIS* EN LA CONCEPCIÓN ANTROPOLÓGICA DE NICOLÁS DE CUSA

Alexia Schmitt

USAL-Conicet-Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires

Resumen

En el presente artículo mostraremos que la doctrina agustiniana de la *imago Trinitatis* en el interior de la *mens* humana (*memoria-intellectus-voluntas*) es asimilada en la concepción antropológica cusana. En particular, se retomarán dos aspectos de la doctrina agustiniana: 1- la *mens* humana como *imago Dei* en tanto *capax Dei*, dotada de libre albedrío, y debido a su operar unitrino; 2- el autoconocimiento de la mente humana como camino de aproximación y asimilación al principio. No obstante, se advertirá al mismo tiempo el aporte original del pensamiento cusano a la tradición en este punto: que nuestra mente es no sólo imagen, sino *viva imago* del principio de todo ser y conocer, gracias a su conocer creador, unificador, y de alcance universal.

Palabras clave: Imagen – Trinidad – Autoconocimiento-Pensamiento Cusano

Abstract

This essay intends to show how the Augustinian Doctrine of *imago Trinitatis* that takes place inside the *mens humana* (*memoria-intellectus-voluntas*) is assimilated by a Cusan anthropological conception. I will take into account two aspects of the Augustinian Doctrine in particular: 1-*mens humana* as *imago Dei*, that is, *capax Dei*, provided with free will due to its one-in-three *modus operandi*; 2-self-knowledge of the human mind as a way to approximate and assimilate the beginning. Nevertheless, I will highlight at the same time the original contribution of Cusan thought to the tradition, that is, our mind is not only an image but a *viva imago* of the beginning of all being and knowledge, thanks to its creating, unifying and universal-reaching wisdom.

Key-words: Image-Trinity-Self-knowledge- Cusan thought

1. Introducción

Si bien el vínculo entre pensamiento agustiniano y filosofía cusana es conocido desde hace tiempo¹, casi no ha sido estudiado hasta el momento. En el presente artículo proponemos destacar un aspecto en particular: que la doctrina agustiniana de la *imago Trinitatis* en el interior de la *mens* humana (*memoria-intellectus-voluntas*) es asimilada en la concepción antropológica cusana. Tres estudios han resultado de interés para el tema del presente artículo.

El libro de Isabelle Mandrella *Viva imago. La filosofía práctica de Nicolás de Cusa* privilegia el aspecto ético del pensamiento cusano, presentándolo como un representante de la filosofía práctica del neoplatonismo². Su ética intelectualista, -destaca la autora-, se funda sobre la relación que tiene la copia (Abbild) al ejemplar (Urbild), la cual es expresada por Nicolás mediante la metáfora de la *viva imago Dei*: la *mens* humana respecto a la verdad o sabiduría “es como si fuera su viva imagen. Pues la imagen no se aquieta sino en aquello de lo cual es imagen, de ello tiene principio, medio y fin”³.

Ahora bien, el Cardenal retoma tal modo de concebir la relación de la *mens* humana al principio del medio neoplatónico, y, entre los pensadores que han influido en la antropología filosófica-mental del Cusano, Mandrella menciona a San Agustín⁴. De especial relevancia para nuestro propósito resultarán las tres coincidencias que encuentra

¹Cf. Grabmann, 1935: Band II, I, p. 17.

²Cf. Mandrella, 2012, p 13 y pp. 20-21.

³Nic. de Cusa, *De sap.* (h. V, n. 18): *est quasi viva imago eius. Non enim quietatur imago nisi in eo, cuius est imago, a quo habet principium, medium et finem.* Cf. Mandrella, 2012, pp. 20-21.

⁴Cf. Mandrella, 2012, pp. 34-35.

entre pensamiento cusano y neoplatónico, -en especial, las dos últimas: “Primero, la concepción fundamental del hombre como un ser intelectual-mental, cuyo verdadero sí mismo consiste en la realización de estas capacidades mentales más altas; segundo, la concepción del hombre como una imagen divina que viene de y que se esfuerza por regresar al ejemplar divino, cuyo autoconocimiento consiste en volverse consciente de su relación de imagen; y tercero y finalmente, las reflexiones especulativas-trinitarias sobre la semejanza de estructura entre mente divina y humana: las dos están conformadas trinitariamente, y la mencionada relación copia-ejemplar permite aclarar esto con especial concisión”⁵. Dicha relación, -concluye Isabelle-, encierra una fuerte dimensión práctica: por medio de la vitalidad de la imagen, Nicolás acentúa el carácter dinámico del proceso, en el cual el hombre se va asimilando en intelectualidad y libertad al ejemplar infinitamente trascendente.

En su artículo “Der Geist als *imago Dei* – Augustinus und Cusanus”, tras reflexionar sobre el significado y el *status* de la “imagen” para el pensamiento neoplatónico, Kreuzer destaca dos innovaciones filosóficas decisivas, que el pensamiento de Agustín trae en relación a esta cuestión: su análisis de la capacidad de la memoria, y su doctrina del *verbum intimum* o *verbum cordis*, para finalmente concluir, que

⁵Mandrella, 2012, p. 35: “Zum einen die fundamentale Konzeption des Menschen als eines geistig-intellektuellen Wesens, dessen eigentliches Selbst in der Realisierung dieser höchsten geistigen Fähigkeiten besteht; zum zweiten die Vorstellung des Menschen als eines vom göttlichen Urbild abstammenden und zu diesem zurück strebenden Abbildes, dessen Selbsterkenntnis darin besteht, sich seiner Abbildrelation bewusst zu werden; und drittens schliesslich die trinitätsspekulativen Überlegungen über die Strukturähnlichkeit zwischen menschlichem und göttlichem Geist, die beide ternarisch verfasst sind und die besagte Urbild-Abbild-Relation damit in besonderer Prägnanz deutlich werden lassen”.

Cusano asimila ambos aportes del pensamiento agustiniano, aunque de manera original⁶.

En una sección de su libro *Aequalitas. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift De aequalitate*, Schwaetzer advertirá que, en el mencionado diálogo cusano, se encuentra asimilada la doctrina agustiniana de la *imago Trinitatis* en el interior de la *mens* humana, -esto es, en su operar como *memoria*, *intellectus*, y *voluntas*-, aunque a la vez la propuesta cusana superará la perspectiva dualista de Agustín⁷.

Nos detendremos primero en el sermón CCLI (1456), en el cual Nicolás propone la siguiente concepción de *imago*, en consonancia con la que Agustín presenta en la cuestión 74 del *De diversis quaestionibus*: semejanza expresa a su ejemplar en tanto procedente de él. Más aún, en esta misma prédica, retomará explícitamente, de la doctrina agustiniana de la *mens* humana como *imago Dei*, tres de las razones por las cuales nuestra mente es imagen del principio: en tanto *capax Dei*, por estar dotada de libre albedrío, y por reconocer en su operar como memoria, inteligencia, y voluntad la imagen de la Trinidad. Precisamente este último punto será profundizado por el *Legatus urbis* en su discurso *De aequalitate* (1459), al cual dedicaremos la segunda sección del presente artículo. A modo de conclusión, destacaremos tres de los aspectos de la doctrina agustiniana de la *imago Trinitatis* asimilados en la concepción

⁶Kreuzer, 2007, pp. 65-86.

⁷Schwaetzer, 2000, pp. 77-83.

antropológica cusana, aunque a la vez advertiremos su aporte original a la tradición.

2. *Mens humana, imago Dei*

En el *Sermo CCLI* (1456) Nicolás comienza advirtiendo el significado general de *imago*: “imagen significa semejanza expresa a la verdad, de la cual es imagen”⁸. Si bien sólo el Hijo es imagen verdadera del Padre, “el hombre fue creado a imagen del Creador; por consiguiente, el hombre no es imagen verdadera, como el Hijo, sino ha sido creado a imagen del Hijo”⁹. Es decir, cuando el Padre crea la mente humana, -“la cual eleva al hombre sobre todos los seres que carecen de mente, y en su perfección lleva una impresión cercana a su Causa”¹⁰-, lo hace contemplándose a sí mismo en su imagen perfecta, tomando al Hijo como modelo.

A fin de ilustrarnos, cómo el Padre crea la *mens humana* contemplándose en su Hijo, nos propone la siguiente analogía. Imaginemos un artista, que desea pintar su rostro. Gracias a que éste mira su imagen a través de un espejo, puede reproducir su rostro sobre una tabla pulida, semejante a un espejo. No obstante, la tabla no alcanza a reproducir la imagen de su rostro con tanta fidelidad como el espejo. Esto se debe a una diferencia de origen: mientras “la imagen en

⁸N. de Cusa, *Sermo CCLI* (h. XIX/4, n. 6): *Imago autem dicit expressam similitudinem veritatis, cuius est imago*. Eckhart afirmaba de manera similar: “*De ratione enim imaginis est quod sit expressiva totius eius plene, cuius imago est*” (Eckhart, *Expos. libri Gen.* (Gen. 1, 26a) (LW I, p. 272, 1-2 n. 115)).

⁹N. de Cusa, *Sermo CCLI* (h. XIX/4, n. 5): *Homo autem factus est ad imaginem creatoris; quare homo non est imago vera ut Filius, sed est «ad imaginem» ipsius creatus*.

¹⁰N. de Cusa, *Sermo CCLI* (h. XIX/4, n. 6): *mens humana, quae hominem elevat supra omnia mente carentia, et in sua perfectione gerit causae suae propinquiorem impressionem*.

el espejo es de naturaleza”¹¹, pues refleja directamente a su fuente; el retrato reproduce la imagen, que a su vez ha sido reflejada antes por el espejo. Dado que su imagen en el espejo es de naturaleza, el pintor la ama, y de ambos procede el amor o el nexo¹². A partir de esta analogía comprendemos, que sólo el Hijo es verdadera imagen del Padre, y que de ambos procede el Espíritu Santo¹³. Por consiguiente, la creación es obra de toda la Trinidad¹⁴. En otras palabras, en lo creado se refleja la Trinidad, mientras la *mens* humana ha sido creada a imagen del Hijo.

Tal concepción de *imago* propuesta en el sermón CCLI, -semejanza expresa a su ejemplar en tanto procede de él-, se vuelve más comprensible a la luz de una de las cuestiones del *De diversis quaestionibus*, donde Agustín distingue *imago* de *aequalitas* y *similitudo*: “donde se da la imagen, a continuación se da la semejanza, y no necesariamente la igualdad”¹⁵, pues la imagen siempre proviene de su original, pero se distingue de éste, pues “le faltan muchas cosas que, con todo, se dan en aquella realidad, de donde está sacada”¹⁶. Y a continuación, nos ilustra la noción de *imago* con el reflejo de un hombre en un espejo: es semejante a su modelo, pero de ninguna manera podemos identificarlo con él. En cambio, “donde se da la igualdad, al punto se da la semejanza, y no necesariamente la imagen”¹⁷, ya que dos cosas iguales deben ser también semejantes, pero, sólo en el caso que

¹¹N. de Cusa, *Sermo CCLI* (h. XIX/4, n. 7): *imago in speculo est ex natura*.

¹²Cf. N. de Cusa, *Sermo CCLI* (h. XIX/4, n. 8). Acerca de las metáforas de espejo y retrato, véase Mandrella, 2005, pp. 133-145.

¹³Cf. N. de Cusa, *Sermo CCLI* (h. XIX/4, n. 8).

¹⁴Cf. N. de Cusa, *Sermo CCLI* (h. XIX/4, n. 9).

¹⁵Ag., *De divers. quaest.* LXXXIII 74: *ubi imago, continuo similitudo, non continuo aequalitas*.

¹⁶Ag., *De divers. quaest.* LXXXIII 74: *multa desunt imagini, quae insunt illi rei de qua expressa est*.

¹⁷Ag., *De divers. quaest.* LXXXIII 74: *ubi aequalitas, continuo similitudo, non continuo imago*.

uno provenga del otro, éste será además su imagen. Por último, “donde se da la semejanza, ni al punto se da la imagen, ni necesariamente la igualdad”¹⁸: “todo huevo, en cuanto que es huevo, es semejante a todo huevo; pero el huevo de perdiz, aunque, en cuanto que es huevo, es semejante al huevo de gallina, ni es su imagen, porque no es sacado de él; ni es igual, porque es más pequeño y de otra especie de animales”¹⁹. No obstante, que no sea necesario no significa que alguna vez no pueda darse tal situación: entre un padre y su hijo podría darse, junto a la imagen y la semejanza, la igualdad, si no hubiese diferencia de tiempo. Ahora bien, Dios es eterno. Por consiguiente, su Hijo no sólo es su imagen y semejanza, sino también su igualdad.

Continuemos con el sermón cusano. Cuando el artista desea pintar algo, primero piensa lo que desea retratar, y luego plasma esa idea en su obra²⁰. De manera similar, cuando Dios crea algo, intuye su noción en el Verbo²¹. Pero la creación de la mente humana es comparable a un pintor, que retrata al arte de la pintura en sí mismo: “la mente es imagen del arte universal de Dios”²². En su diálogo *De mente* (1450), el Cardenal utiliza esta misma metáfora, para resaltar que la mente humana es imagen del arte divino, pues es principio unitrino creador, pero mientras Dios crea entes reales, nuestra *mens* produce

¹⁸Ag., *De divers. quaest.* LXXXIII 74: *ubi similitudo, non continuo imago, non continuo aequalitas.*

¹⁹Ag., *De divers. quaest.* LXXXIII 74: *omni ovo, in quantum ovum est, simile est; sed ovum perdicis, quamvis in quantum ovum est, simile sit ovo gallinae, nec imago tamen eius est, quia non de illo expressum est, nec aequale, quia et brevius est et alterius generis animantium.*

²⁰Cf. N. de Cusa, *Sermo CCLI* (h. XIX/4, n. 9).

²¹Cf. N. de Cusa, *Sermo CCLI* (h. XIX/4, n. 10).

²²N. de Cusa, *Sermo CCLI* (h. XIX/4, n. 10): *Mens enim est imago universalis artis Dei.*

nociones y conjeturas²³. Paradójicamente, su condición de imagen siempre imperfecta encierra una potencialidad infinita: “tiene siempre la potencia para adecuarse más y más sin limitación al ejemplar inaccesible. Pues en esto imita a la infinitud, según el modo de la imagen que le es posible”²⁴.

Por consiguiente, “en nuestra mente encontramos una semilla de la imagen divina, porque somos capaces de ciencia, sabiduría, previsión, gobierno, y virtud, los cuales convienen de manera suma a Dios, pero [no convienen] a ninguna creatura, que carece de mente”²⁵. Todas estas perfecciones son posibles, gracias a que la *mens* humana es capaz de participar de la naturaleza divina: “como dijo Agustín: el alma es imagen de Dios, en cuanto capaz de Dios; pues una imagen, a no ser que reciba la verdad en una semejanza expresa, no sería su imagen”²⁶. Cusano retoma aquí explícitamente la doctrina de la *mens* humana como *imago Dei*; en palabras del Africano: “tenemos algo donde reside la imagen de Dios, y esto es nuestra mente y nuestra razón. Es esa mente la que invocaba la luz y la verdad de Dios. Por ella distinguimos lo justo de lo injusto; ella nos hace discernir lo verdadero de lo falso; es lo que llamamos intelecto, del cual carecen las bestias”²⁷.

²³Cf. N. de Cusa, *De mente* (h. V, n. 148-149) y I.4.3.

²⁴N. de Cusa, *De mente* (h. V, n. 149): *potentiam habet se semper plus et plus sine limitatione inaccessibili exemplari conformandi – in hoc enim infinitatem imaginis modo quo potest imitatur.*

²⁵N. de Cusa, *Sermo CCLI* (h. XIX/4, n. 13): *in nostra mente semen divinae speciei reperimus, quia capaces sumus scientiae, sapientiae, providentiae, gubernationis et virtutis, quae summe Deo conveniunt et nulli creaturae, quae mente caret.*

²⁶N. de Cusa, *Sermo CCLI* (h. XIX/4, n. 13): *ut ait Augustinus: anima eo est imago Dei, quo capax Dei; imago enim nisi in expressa similitudine caperet veritatem, a qua est expressa, non foret eius imago.*

²⁷Ag., *En. in Ps. 42, 6*: *habere nos aliquid ubi imago Dei est, mentem scilicet atque rationem. Ipsa mens invocabat lucem Dei et veritatem Dei. Ipsa est qua capimus iustum et iniustum; ipsa est qua*

Con más precisión, -aclara el Obispo de Hipona-, si bien la *mens* humana no es de la misma naturaleza divina, “la parte principal de la mente humana, por la que se conoce o puede conocer a Dios”²⁸; en ella encontramos una imagen de tal naturaleza: “Es su imagen en cuanto es capaz de Dios y puede participar de Dios”²⁹. Gilson advierte con agudeza, que tal condición de imagen es imborrable, pues se halla en el mismo ser de la *mens* humana: “Porque el hombre ha sido creado *ad imaginem*, su semejanza divina está inscrita en su ser como propiedad imborrable. Esta imagen de Dios puede estar deformada en nosotros por el pecado y debe allí ser reformada por la gracia, pero nunca podrá perderse, puesto que no es necesariamente una participación actual de Dios por el alma, sino la posibilidad siempre abierta de esta participación”³⁰.

Volvamos al sermón cusano. La *mens* humana sabe que es origen de sus actos y controla su obrar; en resumen, que posee libre albedrío: “La mente tiene esta libertad, porque fue creada a imagen de Dios”³¹. Más aún, al volver sobre sí, constata “el modo en que la imagen de la Trinidad está presente en nuestra alma, como Agustín explicó

discernimus verum a falso; ipsa est quae vocatur intellectus, quo intellectu carent bestiae. Cf. Ag., In Joh. Ev. 3, 4.

²⁸Ag., *De Trin.* XIV, 8, 11: *principale mentis humanae, quo novit Deum vel potest nosse.*

²⁹Ag., *De Trin.* XIV, 8, 11: *Eo quippe ipso imago eius est, quo eius capax est, eiusque particeps esse potest.*

³⁰Gilson, 1949, pp. 289-290: “Puisque l’homme a été créé *ad imaginem*, sa ressemblance divine est inscrite dans son être à titre de propriété inamissible. Cette image de Dieu peut être déformée en nous par le péché et elle doit y être réformée par la grâce, mais elle ne saurait s’y perdre, car elle n’est pas nécessairement une participation actuelle de Dieu par l’âme, mais la possibilité toujours ouverte de cette participation”. Cf. Ag., *De Trin.* XIV, 8, 11.

³¹N. de Cusa, *Sermo CCLI* (h. XIX/4, n. 15): *habet eam libertatem, quia est ad imaginem Dei creata.*

suficientemente”³². En efecto, el Obispo de Hipona advertía: “El alma se recuerda, se comprende y se ama: si esto vemos, vemos ya una trinidad; aún no vemos a Dios, pero sí una imagen de Dios”³³. Precisamente este aspecto de la doctrina agustiniana de la *imago Trinitatis* será retomado por Nicolás en su diálogo *De aequalitate*.

Pero quizás la semejanza más importante al principio de todo ser y conocer sea, -en opinión de Cusano-, su capacidad creadora de nociones y formas, -esto es, en el ámbito del conocer-, siendo por tanto no sólo imagen, sino una *viva imago*; tal ha sido uno de los aportes originales del pensamiento cusano frente a la tradición. En el presente sermón lo expresa retomando un vocabulario aristotélico: “la causa primera ha puesto en la mente una semejanza de sí misma en cuanto causa, para que la mente sea una imagen viviente o una causa causada”³⁴. Como trasfondo de tal vocabulario, -advierte Mandrella-, se encuentra el motivo aristotélico, de que todo hombre desea saber, y tal deseo sólo puede satisfacerse, si se conoce la última causa³⁵. La mente humana es, por un lado, causada, y por otro lado, actúa como causa en el ámbito del conocer, siendo la única entre las creaturas capaz de reconocer la propia dependencia y la de todo existente en el principio, volviéndose así imagen viviente de la creatividad divina³⁶.

³²N. de Cusa, *Sermo CCLI* (h. XIX/4, n. 15): *Quomodo autem imago trinitatis sit in anima nostra, Augustinus satis declarat.*

³³Ag., *De Trin.* XIV, 8, 11: *Ecce ergo mens meminit sui, intellegit se, diligit se: hoc si cernimus, cernimus trinitatem; nondum quidem Deum, sed iam imaginem Dei.* Cf. Ag., *Epist.* 169, 5-6.

³⁴N. de Cusa, *Sermo CCLI* (h. XIX/4, n. 15): *prima causa ut causa posuit suam similitudinem in ipsa, ut sit viva imago sive causata causa.*

³⁵Cf. Mandrella, 2012, p. 214.

³⁶Cf. Mandrella, 2012, p. 215.

3. El operar de la *mens* humana como *memoria*, *intellectus*, y *voluntas*

Nicolás comienza su obra *De aequalitate* (1459) recordando lo ya señalado en *De beryllo* (1458): que nuestra mente desea conocerse y conocer otras cosas, pues su vida consiste en conocer o ver³⁷. Respecto al ver o conocer, nos advierte: “todo lo que es visto en otro de otra manera, es visto por lo que es en sí, igual al alma de quien ve”³⁸, pues “lo extrínseco se hace inteligible en acto por lo intrínseco”³⁹. En otras palabras, gracias a su naturaleza inmaterial, nuestra mente puede captar las especies inteligibles presentes en lo sensible⁴⁰. Por ejemplo, podemos reconocer la rectitud en los diversos objetos sensibles, gracias a que conocemos la noción de rectitud en sí misma⁴¹.

En consecuencia y paradójicamente, el alma intelectual, “cuanto más sale fuera hacia las otras cosas para conocerlas, más entra en su interior para conocerse. Y de este modo, cuando se esfuerza por medir y alcanzar los otros inteligibles por medio de su propio [ser] inteligible, mide su propio [ser] inteligible, o se mide a sí misma, por los otros inteligibles. Por consiguiente, la verdad que el alma ve en otros, la ve por sí. Y es la verdad nocional de los cognoscibles, ya que el alma intelectual es la verdadera noción. Por una visión intuitiva, el alma ilumina y mide todas las cosas por sí misma, y por la verdad nocional,

³⁷Cf. N. de Cusa, *De aequal.* (h. X/1, n. 3). Cf. N. de Cusa, *De beryl.* (h. XI/1, n. 4, 54, 65).

³⁸N. de Cusa, *De aequal.* (h. X/1, n. 6): *Omne autem id, quod videtur in alio aliter, videtur per id, quod est in se idem cum anima videntis.*

³⁹N. de Cusa, *De aequal.* (h. X/1, n. 6): *intelligibile extrinsecum fit in actu per intrinsecum.*

⁴⁰Cf. N. de Cusa, *De aequal.* (h. X/1, n. 20).

⁴¹Cf. N. de Cusa, *De aequal.* (h. X/1, n. 6).

juzga la verdad en las otras cosas. Y por la verdad, que encuentra está presente en otros de otra manera, es intuita en sí, sin alteridad, verdaderamente y establemente, para que, como en un espejo de la verdad nocional, vea todas las cosas nocionalmente, y se entienda como la noción de todas las cosas”⁴².

No obstante, al reflexionar sobre el alcance de sus nociones, nuestra *mens* constata, que estas no alcanzan la esencia de lo que es con precisión: sólo Dios es la *complicatio absoluta*, que por ser causa de todo ser y conocer, alcanza la medida precisa de todo. En cambio, nuestra mente, procura aproximarse lo más posible a la esencia precisa de lo que es, -esto es, a su principio⁴³; pero se trata de un camino sin término. De ahí que sea una *viva imago*. A continuación, Cusano profundizará en el operar de ambos principios, siguiendo a Agustín, pero antes detengámonos un momento a recordar la doctrina agustiniana de la *imago Trinitatis*.

El tema del libro XIV del *De trinitate* es la *sapientia*. Retomando a los estoicos, Agustín la define como aquella que incluye la *scientia rerum humanarum divinarumque*⁴⁴, pero, en sentido estricto, -corrige el Africano-, trata sólo de las cosas divinas. En este mundo el hombre no puede conocer a Dios directamente, sino sólo por la fe. Pero la trinidad

⁴²N. de Cusa, *De aequal.* (h. X/1, n. 9): *quanto plus egreditur ad alia, ut ipsa cognoscat, tanto plus in se ingreditur, ut se cognoscat. Et ita, dum per proprium intelligibile alia intelligibilia mensurare et attingere satagit, per alia intelligibilia suum proprium intelligibile sive seipsam mensurat. Anima igitur veritatem quam videt in aliis per se videt. Et est notionalis ipsa veritas cognoscibilium, quoniam anima intellectiva vera notio est. Visione intuitiva per se lustrat omnia et mensurat et iudicat per notionalem veritatem veritatem in aliis. Et per eam, quam in aliis comperit aliter, ad se revertitur, ut eam, quam in aliis aliter vidit, in se intueatur sine alteritate veraciter et stabiliter, ut in se quasi in speculo veritatis notionaliter omnia perspiciat et se rerum omnium notionem intelligat.*

⁴³Cf. N. de Cusa, *De aequal.* (h. X/1, n. 14).

⁴⁴Cf. Ag., *De Trin.* XIV, 1, 3.

memoria-contuitu-dilectione, que surge de la fe temporal, -y que por consiguiente, desaparecerá cuando alcancemos la visión beatífica-, no puede ser imagen de una realidad inmutable: “No es, pues, en la retención, en la contemplación y en el amor de una fe pasajera, donde se ha de encontrar la imagen de Dios, sino en lo que permanece siempre”⁴⁵.

Contra esta posición, uno podría objetar que, aunque la fe desaparezca, continuaremos recordándola. Quien afirma esto, - responde el Hiponense-, no distingue entre lo temporal y lo eterno. Nos propone entonces comparar, lo que sucede a la trinidad del acto de visión, -objeto visible, impresión de su imagen en la pupila del espectador, y voluntad, que une al objeto con el ojo del espectador-, cuando no está más presente su objeto; con lo que acontece en la vida futura a la trinidad del acto de fe, -la fe presente en nosotros, su imagen impresa en la mirada del pensamiento, y la facultad volitiva (enlace de la fe y su imagen)⁴⁶.

En efecto, supongamos que tal objeto queda fuera de nuestro campo visual: “¿acaso porque permanece en la memoria la imagen del objeto corpóreo ya desaparecido, informa la mirada del que recuerda, y son enlazadas por la voluntad estas dos cosas, como tercer elemento, se ha de afirmar que es la misma trinidad que existía al contemplar la imagen del cuerpo en el espacio? No en verdad, sino otra muy diferente; pues, además de ser aquélla externa, ésta es interior; aquélla recibía el

⁴⁵Ag., *De Trin.* XIV, 3, 4: *Non igitur in fidei retentione, contemplatione, dilectione, quae non erit semper, sed in eo quod semper erit, invenienda est quam dici oporteat imaginem Dei.*

⁴⁶Cf. Ag., *De Trin.* XIV, 3, 5.

ser del cuerpo presente, mientras ésta, imagen es del recuerdo”⁴⁷. Así, nuestra fe actual es comparable al acto de visión de un objeto presente; pero en la vida futura, cuando la fe desaparezca, su recuerdo se asemejará al de un objeto ausente a nuestra visión, pero que nuestra memoria ha retenido.

En consecuencia, no se ha de buscar la imagen de una realidad inmutable en algo que desaparecerá, sino en algo que permanezca siempre: “en el alma del hombre, alma racional o intelectiva”⁴⁸, la imagen de Dios, la cual, aunque pueda ser ensombrecida o deformada, siempre permanecerá en nuestra alma, “pues es capaz y puede ser partícipe de la suma naturaleza”⁴⁹, -la divina. Por tanto, no se trata de pensar la imagen, sino de una realidad ontológica.

A fin de conducirnos hacia la verdadera *imago Dei* en la *mens* humana, recuerda lo concluido en el libro X: “Nada, en efecto, tan conocido de la mente como aquello que siempre tiene presente, y nada tan presente a la mente como la mente misma”⁵⁰. Pues, si bien la mente humana puede a veces poner su atención en otra cosa distinta de sí, no por eso se desconoce: “una cosa es no conocerse, y otra no pensarse”⁵¹; “Es como un hombre versado en muchas ciencias. Sus conocimientos

⁴⁷Ag., *De Trin.* XIV, 3, 5: *Numquid quia imago rei corporalis iam transactae atque praeteritae remanet in memoria, unde informetur cogitantis obtutus, atque id utrumque tertia voluntate iungatur, eadem trinitas esse dicenda est, quae fuerat quando species in loco positi corporis videbatur? Non utique, sed prorsus alia: nam praeter quod illa erat extrinsecus, haec intrinsecus; illam profecto faciebat species praesentis corporis; hanc, imago praeteriti.*

⁴⁸Ag., *De Trin.* XIV, 4, 6: *in anima hominis, id est rationali, sive intellectuali.*

⁴⁹Ag., *De Trin.* XIV, 4, 6: *quia summae naturae capax est, et esse particeps potest.*

⁵⁰Ag., *De Trin.* XIV, 5, 7: *Nihil enim tam novit mens, quam id quod sibi praesto est: nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsi sibi.*

⁵¹Ag., *De Trin.* XIV, 5, 7: *aliud sit non se nosse, aliud non se cogitare.*

yacen almacenados en su memoria, y sólo cuando reflexiona hay algo en presencia del alma”⁵².

A partir de esta experiencia, -que la mente humana, sólo cuando piensa en ella, se reconoce-, pueden inferirse los componentes, que conforman la *imago Trinitatis*: el intelecto, por el cual se ve, la memoria, pues al conocerse, no lo hace como si fuera una realidad desconocida; ambos se encuentran unidos por la voluntad: “Estas dos cosas, el engendrador y el engendrado, son enlazadas por un tercer elemento, el amor, que no es otra cosa sino la voluntad que apetece o retiene gozar. He aquí por qué nosotros hemos siempre afirmado, que estos tres nombres: memoria, entendimiento y voluntad, insinúan una cierta trinidad en el alma”⁵³. En suma, Agustín concluirá lo que más tarde Cusano retomará en *De aequalitate*: “Y estas tres facultades, memoria, inteligencia y voluntad, así como no son tres vidas, sino una vida, ni tres mentes, sino una sola mente, tampoco son tres substancias, sino una sola substancia”⁵⁴. Los tres son uno, pues pertenecen a una mente viviente, a una misma substancia, que es el fundamento ontológico.

Retomando al Hiponense, Cusano describe el operar de ambos principios unitrinos acentuando la distinción, pero a la vez la codependencia de sus miembros: el principio intelectual engendra un

⁵²Ag., *De Trin.* XIV, 6, 8: *Sicut multarum disciplinarum peritus ea quae novit, eius memoria continentur, nec est inde aliquid in conspectu mentis eius, nisi unde cogitat.*

⁵³Ag., *De Trin.* XIV, 6, 8: *Haec autem duo, gignens et genitum, dilectione tertia copulantur, quae nihil est aliud quam voluntas fruendum aliquid appetens vel tenens. Ideoque etiam illis tribus nominibus insinuandam mentis putavimus trinitatem, memoria, intellegentia, voluntate.*

⁵⁴Ag., *De Trin.* X, 11, 18: *Haec igitur tria, memoria, intellegentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita; nec tres mentes, sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed una substantia.* Cf. N. de Cusa, *De aequal.* (h. X/1, n. 20), y H. Schwaetzer: “Augustin: homo interior als *imago Dei*”, p. 83.

verbo, razón o noción de sí mismo, -que es su similitud cosubstancial-; y de ambos, procede el amor o la voluntad, “Pues el amor sigue al conocimiento y a lo conocido, -pues nada desconocido es amado”⁵⁵.

Un poco más adelante, añade: “Podrías preguntar: Como el gran Agustín dice, el alma, imagen de la Trinidad, tiene memoria, de la cual es generada una inteligencia oculta, y de éstos procede la voluntad, ¿cómo debe ser visto esto?”⁵⁶. Con su doctrina de la *imago Trinitatis*, -reflexiona-, el Hiponense nos advierte, ante todo, que la memoria, el intelecto y la voluntad son tres propiedades pertenecientes a un mismo principio: “la propiedad, que acompaña al alma, en cuanto es retentiva de las especies inteligibles se llama memoria. Aquella, por la cual se convierte hacia las especies inteligibles conociendo, se llama inteligencia. Aquella, por la cual es afectada a propósito de esas [especies] entendidas, se denomina voluntad”⁵⁷. Pero además, -advierte Nicolás-, mediante esta doctrina el Africano resalta dos aspectos importantes de la memoria: que es fundamento de tal estructura tripartita de la *mens*⁵⁸, y que, cuando recordamos algo, tomamos conciencia al mismo tiempo, que nuestro recordar es distinto de lo recordado, de ahí que la memoria sea también capaz de

⁵⁵N. de Cusa, *De aequal.* (h. X/1, n. 7): *Nam amor sequitur cognitionem et cognitum – nihil enim incognitum amatur* (cf. Ag. *De Trin.* VIII, 4, 6; IX, 3, 3; X, 2, 4).

⁵⁶N. de Cusa, *De aequal.* (h. X/1, n. 19): *Diceret: Cum magnus Augustinus dicat animam, trinitatis imaginem, habere memoriam, a qua abdita intelligentia generatur et procedit ex his voluntas – quomodo hoc videri debeat?*

⁵⁷N. de Cusa, *De aequal.* (h. X/1, n. 20): *Proprietas autem consequens animam, in quantum est specierum intelligibilium, memoria dicitur. Illa, per quam super species intelligibiles convertitur cognoscendo, intelligentia dicitur. Illa, per quam ad eas intellectas afficitur, voluntas nominatur.*

⁵⁸Cf. N. de Cusa, *De aequal.* (h. X/1, n. 19-20); Ag., *De Trin.* X, 11, 18; y Kreuzer, 2007: pp. 71-73 y 77-79.

autocomprensión: “la memoria, que es principio, genera de sí una comprensión de sí”⁵⁹.

Ahora bien, como bien advierte Schwaetzer, Agustín refiere esta *imago Trinitatis* exclusivamente al *homo interior*: nuestra *mens* reconoce la imagen de la Trinidad, no cuando recuerda, conoce o quiere algo distinto de sí, sino únicamente cuando se recuerda, se reconoce y se ama⁶⁰. De ahí que el mencionado especialista encuentre, en la introducción al libro XI del *De Trinitate*, el presupuesto de la concepción agustiniana de la *imago Trinitatis*: “Para nadie es dudoso que, así como el hombre interior está dotado de inteligencia, el hombre exterior está dotado de sentidos corporales”⁶¹. A partir de la cita recién transcrita, se infiere: “Si el hombre interior está dotado de inteligencia como el exterior de sentido, entonces Agustín parte de un dualismo, que separa entre hombre interior y exterior, y sugiere la inteligencia del lado de lo interior”⁶². En consecuencia, en la entidad del hombre habría una dualidad.

Por el contrario, Cusano enseñará en *De aequalitate*, que el hombre sólo puede conocer lo exterior por lo interior, lo material por lo inteligible, lo temporal por lo eterno. Más aún, la *mens* humana es

⁵⁹N. de Cusa, *De aequal.* (h. X/1, n. 19): *memoria, quae principium, de se generat sui intellectum*. Cf. Ag., *De Trin.* XIV, 6, 8; XV, 21, 40-41; y Kreuzer, 2007, pp. 77-78.

⁶⁰Cf. Schwaetzer, 2000, p. 82.

⁶¹Ag., *De Trin.* XI, 1, 1: *Nemini dubium est, sicut interiorem hominem intellegentia, sic exteriorem sensu corporis praeditum. Nitamur igitur, si possumus, in hoc quoque exteriore indagare qualecumque vestigium Trinitatis, non quia et ipse eodem modo sit imago Dei*. Cf. Schwaetzer, 2000, p. 83.

⁶²Schwaetzer, 2000, p. 83: “Wenn der innere Mensch so mit *intelligentia* ausgerüstet ist wie der äussere mit Sinnen, dann geht Augustin von einem Dualismus aus, der zwischen innerem und äusserem Menschen trennt und dabei zusätzlich die *intelligentia* auf die Seite des Innen schlägt”.

imagen de Dios, pues es “semejanza de la eternidad”⁶³, “temporalmente incorruptible”⁶⁴, “entre lo temporal y lo eterno”⁶⁵: si bien está unida a lo continuo y temporal, -pues las operaciones que realiza sirviéndose de instrumentos corruptibles son llevadas a cabo en una sucesión, temporalmente (como percibir, inferir o deliberar)-; en su operar en tanto intelecto, separado de todo instrumento, es libre de todo continuo, ya que, cuando entiende, lo hace inmediatamente. Pero además, “el alma, que es tiempo sin tiempo, ve en su esencia pasado, presente y futuro. Llama al pasado memoria, al presente intelecto, y al futuro voluntad”⁶⁶.

Para Cusano, lo exterior es en realidad un signo adecuado a nuestra *mens* y a su modo de conocer, para que ésta pueda interpretar su verdadera significación: nos remite al principio, aunque siempre de manera conjetural y enigmática. Así, el conocimiento sensible alcanza su plena realización por el conocer intelectual. Pero el signo privilegiado del principio, su *imago*, lo encontramos en el interior de nuestra *mens*: “el alma intuye por sí, como por una semejanza de la eternidad, la vida eterna, la cual sólo desea (...). Por lo tanto, lo que el alma encuentra en sí, por la perfección de su esencia, -es decir, una unitrinidad de tiempo fuera del tiempo, y una generación de un segundo tiempo que sucede al primero, y una procesión del tercero de los otros

⁶³N. de Cusa, *De aequal.* (h. X/1, n. 13): *aeternitatis similitudinem*.

⁶⁴N. de Cusa, *De aequal.* (h. X/1, n. 11): *temporaliter incorruptibilem*.

⁶⁵N. de Cusa, *De aequal.* (h. X/1, n. 11): *inter temporale et aeternum*.

⁶⁶N. de Cusa, *De aequal.* (h. X/1, n. 13): *Anima igitur, quae est intemporale tempus, in sua essentia videt praeteritum, praesens et futurum, nominat praeteritum memoriam, praesens intellectum, futurum voluntatem*.

dos, y una igualdad de naturaleza de las tres hipóstasis del tiempo fuera del tiempo, y la inexistencia de una hipóstasis en otra, y así de la otra-, lo transfiere a su principio, que es eterno, para poder intuir en sí, de alguna manera, a su principio como en 'espejo y enigma' ”⁶⁷.

En suma, el Cardenal encuentra muy acertada la doctrina agustiniana de la *imago Trinitatis* en el operar de nuestra mente como *memoria, intellectus, y voluntas*, y su referencia al *homo interior*, pero va más allá, al proponer una concepción antropológica superadora del dualismo *homo exterior-homo interior*. Mientras Agustín, mediante dicha distinción, salva lo eterno de lo temporal, Cusano, en su profundización de lo interior, arriba a la a-temporalidad de la *mens* humana.

Finalicemos esta sección comentando el siguiente pasaje del *De aequalitate*, en el cual se destaca que, por su conocer, nuestra *mens* se vuelve una *viva imago Dei*, -tal es, como advertíamos hacia el final de la sección anterior, uno de los aportes del pensamiento cusano frente a la tradición, pero en esta ocasión se acentúa el alcance universal y el poder unificador de nuestro conocer:

“En la causa de mí, -que reluce en mí como causado, en tanto soy complicación nocional del mundo-, está necesariamente la

⁶⁷N. de Cusa, *De aequal.* (h. X/1, n. 13): *anima intuetur per se tamquam per similitudinem aeternitatis ad aeternitatem vitae, quam solum appetit (...). Quod igitur anima in se reperit de perfectione essentiae suae esse, scilicet unitrinitatem temporis intemporalis et generationem secundi primo temporis succedentis et processionem tertii ab utroque et aequalitatem naturae in tribus hypostasibus intemporalis temporis et inexistenciam unius hypostasis in alia et ita de reliquis, ad sui principium quod est aeternum transsumit, ut in se tamquam in «speculo et aenigmate» suum principium aliquantulum possit intueri.*

complicación esencial y eterna de todas las cosas causables, como en la razón del ser e igualmente del conocer adecuadísima a todo y cada uno. En la semejanza de esta causa universal participo por su don del ser intelectual, que consiste en una semejanza universal de la causa universal de ser y conocer. Pues en mí reluce la fuerza racional de esa universalidad y omnipotencia de la causa, para que, cuando me intuya como su imagen, contemplándome, pueda aproximarme más a esto, por una trascendencia de mí mismo. Pues para verme en todas las cosas, separo la alteridad de todo. Pero, para poder ver mi causa, debo abandonarme como causado e imagen. De lo contrario, no alcanzaré la razón viviente de mi razón”⁶⁸.

Por consiguiente, cuanto más fiel a sí misma sea la *mens* humana, asumiendo y realizando su ser intelectual, mayor grado de participación en la razón de todo ser y conocer alcanzará. En el pasaje recién transcrito, se describe, asimismo, el doble operar de nuestra *mens*: se vuelve dueña de sí cuando deja de lado la alteridad, contemplándose como imagen de la causa del ser y conocer, pero luego debe incluso abandonar su identidad de imagen, trascendiéndose, a fin de poder

⁶⁸N. de Cusa, *De aequal.* (h. X/1, n. 14): *In causa mei, quae in me causato relucet, ut sim notionalis mundi complicatio, est necessario essentialis omnium causabilium aeterna complicatio ut in adaequatissima omnium et singulorum ratione essendi pariter et cognoscendi. In cuius universalis causae similitudine participo eius dono intellectuale esse, quod consistit in universali essendi et cognoscendi similitudine universalis causae. In me enim relucet universalitatis et omnipotentiae ipsius causae virtus rationalis, ut, dum in me intueor ut eius imaginem, ipsum possim contemplando per meipsius transcendens propius accedere. Ut enim me in omnibus videam, alteritatem ab omnibus separo. Ut autem causam meam videre queam, me ut causatum et imaginem linquere oportet. Alias rationis meae vivam rationem non attingam.*

aproximarse lo más posible a su ejemplar. En consecuencia, por el conocimiento de sí misma la mente humana está llamada a aproximarse y asemejarse al principio; en este punto Cusano continúa por la senda de la interioridad agustiniana.

4. A modo de conclusión

El análisis de los pasajes propuestos del *Sermo CCLI* y el diálogo *De aequalitate* constatan que Nicolás de Cusa asimila al menos tres aspectos de la doctrina agustiniana de la *imago Trinitatis*:

- Que la *mens* humana es *imago Dei* en tanto *capax Dei*,
- Que nuestra mente puede reconocer su condición de *imago Dei*, ya que posee libre albedrío y, especialmente, pues, al volver sobre sí, encuentra una imagen de la Trinidad en su operar como memoria, intelecto y voluntad, y
- Que el autoconocimiento de nuestra *mens* se convierte en camino de aproximación y asimilación al principio.

En relación a este último aspecto, es pertinente recordar las palabras de Mandrella: “Con la caracterización del hombre como *imago* se ha dirigido la palabra al trasfondo agustiniano. La concepción de Agustín sistemáticamente desplegada en *De trinitate*, entre mente humana - copia y mente divina - ejemplar para vislumbrar una estructura-paralela fundamental trinitaria, es indispensable para la representación cusana de hombre, que se reconoce a sí mismo, en tanto

se comprende dependiente del ejemplar y copia semejante a Él. Entre el conocimiento de Dios y el autoconocimiento existe una interacción: como el conocimiento de lo divino permite al hombre, descubrirse a sí como imagen de Dios y con esto encontrar su verdadero sí mismo, así la mirada a su interior mental lo remite a un origen divino absoluto”⁶⁹.

No obstante, hemos advertido también uno de los aportes originales que realiza el pensamiento cusano a la tradición en este punto: que nuestra mente es no sólo imagen, sino *viva imago* del principio de todo ser y conocer gracias a su conocer creador, unificador, y de alcance universal.

En consecuencia, el conocer intelectual es, en realidad, un enigma en sentido cusano⁷⁰, -esto es, no algo oscuro y misterioso, difícil de comprender, sino una construcción humana, que vuelve visible algo de la invisible infinitud de la verdad, aunque de manera negativa-; en el interior de su propia *mens*, -en su operar como *memoria*, *intellectus*, y *voluntas*-, el hombre descubre una imagen del principio unitrino.

⁶⁹Mandrella, 2012, p. 213: “Mit der Charakterisierung des Menschen als *imago* ist der augustinische Hintergrund angesprochen. Die in *De trinitate* systematisch entfaltete Konzeption des Augustinus, zwischen menschlichem, abbildhaftem und göttlichem, urbildlichem Geist eine ternarisch grundgelegte Strukturparallele zu erblicken, ist für die cusanische Vorstellung des Menschen, der sich selbst erkennt, insofern er sich als vom Urbild abhängiges und ihm ähnliches Abbild begreift, unverzichtbar. Zwischen Gottes- und Selbsterkenntnis besteht damit eine Wechselwirkung: So wie die Erkenntnis des Göttlichen den Menschen befähigt, sich selbst als Gottes Abbild zu entdecken und damit sein wahres Selbst zu finden, so verweist ihn der Blick in sein geistiges Innere auf den einen absoluten göttlichen Ursprung”.

⁷⁰Cf. Magnavacca, 2005: “*aenigma*”, p. 55.

Bibliografía

Fuentes agustinianas

C. Mayer, *Corpus Augustinianum Gissense* (Werke und Literatur auf CD-ROM), Basel, Schwabe, 1995.

Fuentes cusanas

J. E. Hoffmann, R. Klibansky, et al (eds.), *Nicolai de Cusa opera omnia*, 19 vols., Academiae Litterarum Heidelbergensis, Hamburg, 1932-2006.

Bibliografía complementaria

GILSON, É., *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Paris, Vrin, 1949.

GRABMANN, M., *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Band II, I. München, Max Hueber Verlag, 1949.

KREUZER, J., "Der Geist als *imago Dei* – Augustinus und Cusanus": Reinhardt K.,/ Schwaetzer H., (eds.) 2007. *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus*. Regensburg. S. Roderer-Verlag, 1949, pp. 65-86.

MAGNAVACCA, S., *Léxico técnico de Filosofía Medieval*. Buenos Aires. Miño y Dávila, 2005.

MANDRELLA, I., *Viva imago. Die praktische Philosophie des Nicolaus Cusanus*. Münster, Aschendorff Verlag, 2012.

MANDRELLA, I., "Gott als Porträtmaler in *Sermo CCLI*": Bocken I. / Schwaetzer H., (eds.). *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier*

zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus. Maastricht. Uitgeverij Shaker Publishing, 2005, pp. 133-145.

SCHWAETZER, H., “Augustin: *homo interior* als *imago Dei*”: Schwaetzer, H. *Aequalitas. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift De aequalitate*. Olms. Georg Olms Verlag, 2000, pp. 77-83.



Textos y Glosas

CICERÓN O AGUSTÍN: UN NUEVO CONCEPTO DE AMICITIA EN LA CARTA DE AGUSTÍN A MARCIANO

Julían Barenstein
UBA-CONICET

«... *verum enim amicum qui intuetur tamquam exemplar aliquod sui*»
(Cicerón, *Laelius*, VIII.23).

1. Introducción

De todos los escritores anteriores a Agustín que nos han dejado algún texto acerca de la amistad, cuatro son los que merecen nuestra atención. Nos referimos, pues, a Platón, Aristóteles, Cicerón y Séneca.¹ Lo que nos lleva a tomar en cuenta los puntos de vista de estos autores no estriba sólo en el hecho de que se trate de filósofos, y más aun, de los más importantes entre los griegos, de un lado, y entre los latinos, de otro, sino en que el obispo de Hipona no construye su concepto de *vera amicitia* sobre la nada. Lo hace apoyado en los hombros de estos gigantes, cada uno de los cuales remite, a su vez, a los que le precedieron, ya sea por continuación o contraposición. Ahora bien, si es posible rastrear ciertas ideas de los cuatro autores en toda la obra de Agustín, en la epístola que aquí presentamos, el único de ellos mencionado explícitamente es Cicerón. Al Arpinate le debe, pues, su

¹ No se nos escapa que, más allá de los autores mencionados, la cuestión de la amistad es de singular importancia en la especulación de Epicuro. Con todo, el tratamiento que de ella hace el fundador del Jardín no tiene influencia alguna en la versión agustiniana.

conversión a la filosofía, su lenguaje exquisito y, en general, su impecable manejo de la lengua latina. Se lo debe a la distancia, pero a una tal reducida por el arduo estudio y el asiduo contacto con las obras del filósofo republicano. Y más aun: si casi cinco siglos separan a Cicerón del Hiponense, ambos se sirvieron de los mismos cánones lingüísticos, sino para hablar, pues es dable pensar que el latín coloquial sufrió algunas modificaciones cualitativas durante esos cuatrocientos y tantos años, cuanto menos para escribir. El bello estilo de la prosa ciceroniana se encarnó en el pecho de Agustín, y con ella, además, llegó a palpar allí todo lo que aquél gran orador podía tener de cristiano. De un cristianismo, desde ya, *avant la lettre*, uno tal que también y más fácilmente Agustín adivina en Séneca. Empero, abstengámonos de decir ahora algo más. Veamos, sin dilación, qué dijo sobre la amistad cada uno de estos filósofos.

Platón dedicó uno de sus primeros diálogos enteramente al tema, el *Lisis*. En éste, como en sus trabajos mas célebres, el filósofo ateniense analiza el significado de una palabra, «φιλία». Se trata de un término mucho más amplio que el latino «*amicitia*», que incluye, según atestigua el uso de autores contemporáneos, todo tipo de relaciones humanas que implique alguna cercanía, ya sea laboral, sanguínea, intelectual, etc. En resumen, con «φιλία» se designa una clase de amor diferente del erótico (ἔρως) y del completamente desinteresado (ἀγάπη), que en latín se llama «*caritas*».

El *Lisis* es el primer documento literario en el que se lleva a cabo una investigación acerca de la amistad en donde se superan, además,

algunas concepciones tradicionales, como la que rezaba que la amistad se basaba en la utilidad, o en el placer, o en la camaradería, o en los vínculos sanguíneos, es decir, todo el diálogo es un intento de redefinir «φιλία» como un vínculo de amor, en sentido amplio, entre seres humanos. Así pues, a lo largo del texto, cuatro jóvenes, Lisis, que da su nombre al diálogo, Menéxeno, Hipotales y Ctesipo discuten en presencia de Sócrates, que los guía con sus preguntas. Y si, como en los demás diálogos de platónicos del período juvenil, hacia el final del texto los participantes se muestran incapaces de descubrir qué es *ser amigo*², el precedente ha quedado marcado: el ir y venir de la dialéctica platónica abre el camino para las investigaciones de los que vendrán, entre ellos, Aristóteles, quizás el más brillante discípulo de Platón.

El Estagirita dedica a la amistad los libros VIII y IX de su *Ética Nicomaquéa* y otros tantos de su *Ética Eudemia*. Desde el comienzo, después de señalar que la amistad es necesaria para la vida, que nadie querría vivir sin amigos, aunque tuviera todos los bienes, y de recorrer -siguiendo en esto a su maestro- las concepciones naturalistas de Empédocles y Heráclito, así como la del tragediógrafo Eurípides, llega a la conclusión de que ésta no consiste sino en un tipo de amor. Y, sigue, como las cosas se aman por uno de tres motivos, a saber, por ser útiles, por ser agradables, o por ser buenas, entonces tres serán también las clases de amistad, en todas las cuales hay cierta reciprocidad. Aquellos que se hacen amigos por utilidad, no buscan sino lo que no pueden obtener por sí mismos; de modo que la amistad no florece allí por el

² Cf. *Lisis*, 223b.

valor intrínseco de los hombres, sino por conveniencia. Los que basan su amistad en el mutuo agrado, soportan su relación en el placer, que por ser tan inestable como la utilidad, no logra mantener el reciproco amor por mucho tiempo. Tales amistades, comunes entre los jóvenes, son fáciles de disolver, pues al cesar la utilidad o el agrado, cesa todo vínculo y se rompe la amistad. La amistad perfecta, por su parte, es la de los hombres buenos e iguales en virtud (ἀρετή). Ésta es estable, perenne, pero -concluye Aristóteles algo desanimado- rara, porque hay pocos hombres así³.

Con toda la herencia de la filosófica Grecia sobre sus hombros, Cicerón escribe un diálogo sobre la amistad, el *Laelius de amicitia*. No podía evitar el tema aquél que ya en vida era considerado un no menos excelente orador que filósofo. Modelo de elegancia y facundia para todas las generaciones de latinistas, en un estilo que recuerda al de Platón, revuelve las aguas profundas para decir sobre una cuestión trillada, algo nuevo.

El texto ciceroniano, está hilvanado, como otros de sus escritos filosóficos, alrededor de la figura de un sabio de una generación anterior, Lelio. La obra, cuyos protagonistas son Quinto Mucio Escévola, Cayo Fanio y el propio Lelio, es un continuo ir y venir desde el pasado hasta el presente, en busca del significado de la amistad; no ya de la palabra «*amicitia*», sino más bien del hecho de *ser amigo*. Así, entremedio de juegos retóricos y giros estilísticos propios de un profundo erudito, el Arpinate le da la palabra al anciano Lelio cada vez que se produce una

³ Cf. *Ética Nicomaquéa*, 1155a 5-1156b 30

evolución en la investigación que constituye toda la acción del diálogo. La amistad, dice Cicerón en boca de Lelio, es el acuerdo absoluto y benevolente en todos los asuntos, tanto humanos como divinos. En el clímax del debate, el sabio anciano exhorta a los jóvenes, que lo escuchan con atención, a que por sobre todas las cosas humanas, prefieran la amistad. Nada hay -exclama bellamente- tan conforme a la naturaleza, tan conveniente en las circunstancias adversas y en las favorables⁴. ¿Cómo puede ser digna de ser vivida, se pregunta, siguiendo en esto al poeta Ennio, una vida que no reposa en la buena voluntad compartida por un amigo? ¿Qué será más agradable que tener alguien con quien atreverse a hablar de todo como ante uno mismo? ¿Quién se alegraría en las circunstancias felices si no tuviera alguien que se alegrara igual que uno mismo? Pero, dejando a un lado todas las ventajas de la amistad, innumerables, por cierto, la más importante, remata, es que proyecta una luz de esperanza hacia el futuro y no permite que los ánimos se debiliten ni decaigan. En una palabra, sin los amigos se hace imposible sobrellevar los males y sin ellos tampoco es posible ser feliz.

Con todo, si el ritmo de las palabras del Arpinate tiene a cada momento la solemnidad de un final, todavía no lo ha dicho todo. Hay un factor psicológico de gran importancia para tejer una verdadera amistad: la proyección del yo. El que contempla, pues, a un verdadero amigo contempla -dice-, a un doble de sí mismo. La verdadera amistad no consiste sino en trasladar el amor propio a otra persona, como si se

⁴ Cf. *Lelio*, V.17

tratara de un segundo yo; ello, según él, explica cómo es posible que los amigos ausentes estén presentes⁵.

Pero si Cicerón deja a un lado la amistad por utilidad para adentrarse por el camino de la interioridad hacia la que se basa en el mutuo afecto, Séneca, escrutador de los recónditos laberintos del alma, irá más lejos. En sus célebres *Epistulae Morales ad Lucillum*, el más estoico de los latinos define, pues la amistad como la unión de dos espíritus por la sincera voluntad de amarse. Se trata de un postulado que lo lleva a afirmar la comunión en todo, aun en la adversidad: no solo la alegría y tristeza reclaman por igual el vínculo de los amigos, sino también el más neutro de los ἀδιάφορα o «indiferentes», el conocimiento, no tiene valor alguno si no se comparte.

Yo rechazaría la sabiduría -escribe como gritando- si se me diera con la única condición de mantenerla encerrada y no poder compartirla. En su espíritu, pues, nada es agradable si no se puede compartir con un amigo⁶. Pero si la amistad nace por el compartirlo todo, esto es una parte nada más. Tan solo es digno de ser llamado «amigo» aquél en quien uno tiene la misma confianza que deposita en uno mismo. Así, aclara, antes de la amistad se debe juzgar, después de ella, se debe ser fiel⁷ y no huir cuando la prueba se presenta⁸. Por consiguiente, antes de a buscar amigos, invita a Lucilio a hacerse amigo de sí mismo; quien en

⁵ Cf. *Ibíd.*, VIII. 23 *et passim*.

⁶ Cf. *Epístolas morales a Lucilio*, I.VI.4

⁷ Cf. *Ibíd.*, I.III.2-3.

⁸ Cf. *Ibíd.*, I.IX.9.

ello se empeña, sentencia, nunca estará solo y será amigo de todos los hombres⁹.

Por lo visto, no tenía Agustín pocos textos a la mano si pretendía buscar en ellos el significado de *amicitia*. Y si no es posible afirmar que hubiera leído el *Lisis* ni la *Ética Nicomaquéa*, sin dudas tuvo en sus manos los textos de Cicerón y de Séneca, que suponían aquellos otros. Pero, a sabiendas de que a estos filósofos les faltaba la fe en el Dios cristiano, su concepto de amistad, de anclaje pagano, romano y, sobre todo, ciceroniano, representa un paso más en la línea evolutiva: el obispo de Hipona es el primero en proponer una teoría de la amistad cristiana. En efecto, si los autores anteriores se han investigado desde la amistad por utilidad hasta, sorteando los matices intermedios, aquella que se asienta en la interioridad, Agustín habrá de buscar en la gracia divina, el más poderoso ligamento entre los amigos. Si se lo quisiera expresar esta evolución en términos estrictamente agustinianos, diríamos que el recorrido histórico del concepto de amistad tal como lo hemos delineado, va desde la *distentio* a la *extentio*, con el paso obligado por la *intentio*. Son estos tres momentos los que marcan la escritura de Agustín, al tiempo que las etapas de su vida (cf. *conf.* 11, 29, 39). Con todo, debemos detenernos aquí si no queremos decir más de lo que él mismo dice; analicemos, sin más vueltas, el contenido de la epístola a Marciano.

⁹ Cf. *Ibíd.*, I.VI.7.

2. Estructura y contenidos

La carta está dividida en siete párrafos. En el primero de ellos, que hace las veces de prólogo, después de dar cuenta de su falta de tiempo libre, Agustín encara el tema, diciéndole a Marciano que no fue en realidad amigo suyo hasta que no lo llegó a ser en Cristo (1.1). Retoma a continuación la definición de *amicitia* de Cicerón, es decir, la que reza que es el acuerdo absoluto en todos los asuntos, tanto humanos como divinos, para advertir que antes de la conversión, tan solo concordaban en cuestiones humanas y, por consiguiente, no había entre ellos una verdadera amistad (1.2-5). Así, en el segundo párrafo, después de recordar el vínculo de amistad que los unía y el tipo de concordancia que había entre ellos antes de sus conversiones al cristianismo (2.6-8), alega que ahora sí hay un acuerdo entre ellos en ambos tipos de asuntos (2.9). Pero esto último lo lleva a darse cuenta de algo más: solo a la luz de los asuntos divinos es posible juzgar correctamente los humanos. De este modo, la concordancia en los asuntos humanos que los unía antiguamente ni siquiera alcanzaba a conformar una sombra de amistad (2.10-14). Previendo el enojo de Marciano ante semejante declaración, el Hiponense se sumerge en su interioridad para afirmar que lo dicho no implica un menosprecio de su, ahora, verdadero amigo, sino de sí mismo antes de entregarse enteramente a Cristo. En efecto, aquella vida, lejana y licenciosa, redefinida después de la conversión, no estaba sino una basada en el desprecio de sí mismo. Y, siguiendo otra vez al Arpinate, aunque ahora tácitamente, escribe entre citas de los salmos que si más bien se odiaba y no se amaba a sí mismo, como antes creía, entonces no

podía proyectar el amor propio en otra persona, pues no había en él tal amor, sino iniquidad y desprecio (3.15-17). No obstante, esta tormenta del alma, si es lícito que así lo expresemos, ya ha pasado; tiene, pues Agustín la clave para la *vera amicitia*: el cumplimiento del precepto evangélico “Ama a Dios, tu Señor, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente y ama a tu prójimo como a ti mismo” (4.18-23). Exhorta entonces a Marciano a cumplirlo para que sea perenne entre ellos una amistad digna de tal nombre, así como también a recibir los sacramentos de la fe católica, pues, aunque converso, Marciano aun no había sido bautizado (5.24).

Entre nuevas referencias a las múltiples ocupaciones, saludos y buenos augurios, la carta se cierra con algunos versos de poetas paganos, puntualmente de Terencio y Virgilio (5.25-7.32), en las que se vislumbran los principios de una incipiente *theologia poetica*, es decir, la disciplina que busca en autores no cristianos, en especial en poetas griegos y latinos, los lineamientos de un cristianismo anterior a Cristo, que lo anuncia y abre los espíritus para comprender su mensaje. Repite así lo que líneas antes había hecho con las palabras de Cicerón.

Es importante señalar, por último, que la presencia de autores paganos, esencial en la estructura de la epístola, podría deberse a que su receptor, Marciano, es aun, en sentido estricto, i.e., institucional, un pagano.

3. Traducción

Presentamos aquí la traducción de la carta de Agustín a su amigo Marciano; se trata de aquella que en todas las ediciones modernas lleva el número CCLVIII. En la traducción hemos intentado reflejar el estilo del autor, respetando la elegancia y el uso de los términos clave que se leen en el original. En pro de esto último, hemos agregado algunas notas en las que se mencionan los términos latinos vertidos al castellano a fin de que el lector pueda comparar los textos y extraer sus propias conclusiones, así como otras destinadas a explicar el significado de algunos pasajes o las referencias que el texto supone. Por lo demás, hemos prescindido de los títulos y los subtítulos con los que los editores modernos dividen el contenido de la epístola.

El texto latino utilizado para nuestra traducción, cuyos párrafos y oraciones hemos numerado, corresponde a PL 33 vol. 4. Asimismo, hemos cotejado nuestra traducción con la de Carrozzi (1960: 364-375).

3.1. Carta de Agustín a Marciano

1. [1] Me he llevado, o mejor, me he escapado furtivamente y hasta cierto punto como arrebatado a mí mismo¹⁰ de mis múltiples ocupaciones para escribirte, viejo amigo, a quien como tal no te tenía hasta que no te tuve

¹⁰ Los dos primeros verbos que Agustín utiliza en este pasaje *-abripui* (he llevado) y *obripui* (he escapado furtivamente)- presentan una aliteración al tiempo que abren un juego de significados. En efecto, entre el primero y el segundo verbo hace su aparición el componente volitivo, cosa que será maximizado con el tercero *-furatus sum* (he sido arrebatado)-: como indica, pues, el prefijo *ob*, el obispo de Hipona refiere con *obripui* al hecho de haberse arrastrado casi contra su voluntad, un sentido que es ajeno al *abripui*, y, al instante, como si se corrigiera a sí mismo, alega haber sido arrebatado, es decir, como señalando con el *furatus sum* que sin concurso alguno de su voluntad se vio obligado a dejar a un lado sus deberes como ministro cristiano para escribir la presente epístola.

en Cristo. [2] Sabes, por cierto, como ha definido la amistad <Cicerón>, y también que alguien ha dicho de él “Tulio es el más grande de los oradores romanos”.¹¹ [3] Así la definió, pues, y con razón: «la amistad consiste en la concordancia en cuanto a las cosas humanas y divinas con benevolencia y caridad»¹². [4] Pero tú, queridísimo amigo, alguna vez concordabas conmigo tan solo en referencia a los placeres humanos, cuando esperaba disfrutar de ellos a la usanza del vulgo. Y <tu> me inflabas las velas para granjearme tales placeres, de los que ahora me avergüenzo, pero no solo <inflabas> las velas de mis deseos, sino que entre mis amigos más queridos eras uno de los principales que agitaban, además, los vientos con tus alabanzas. [5] Lejos estaba de los asuntos divinos, de los que en aquél tiempo no me llegaba la luz de la verdad. Nuestra amistad, por sobre todo, era defectuosa en la mayor parte de su definición; estaba, pues, tan solo ligada por asuntos humanos, no por los divinos, aunque había en ella una concordancia de benevolencia y caridad.

2. [6] Y después de que dejé de desearlos¹³, tú, ciertamente, perseverando en la benevolencia¹⁴, insistías¹⁵ en que yo fuera salvo por una salvación mortal y feliz por la prosperidad de las cosas que el mundo acostumbra

¹¹ Se trata de una cita textual de Lucano, *Pharsalia*, VII, vv 62-63: «...Romani maximus auctor/Tullius eloquii...».

¹² A diferencia de la cita anterior, esta no es textual. Agustín refiere al texto del *Laelius de amicitia*, VI, 20: “*Est enim amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio...*”.

¹³ Se refiere al abandono de los placeres mundanos.

¹⁴ Es decir, con buenas intenciones. No obstante, se ha de entender que la benevolencia de la que habla aquí Agustín, es una benevolencia, por así decir, errónea.

¹⁵ *cupiebas*.

elegir. [7] Y había aun entonces una gran concordia, benévola y amorosa entre tu y yo. [8] Pero ahora, ¿con qué palabras habré de expresar lo mucho que me gozo contigo, toda vez que a aquél a quien además de haber tenido por mucho tiempo como amigo, lo tengo ya como amigo verdadero? [9] Se sumó, pues, la concordancia en los asuntos divinos, puesto que tu, que en el pasado compartiste¹⁶ conmigo una vida mundana¹⁷ con amena afabilidad¹⁸, has concebido ahora conmigo la esperanza de una vida eterna. [10] Pero, además, no hay entre nosotros ninguna discordia en cuanto a los asuntos humanos, porque los consideramos a la luz de los divinos y no los tenemos en más de lo que, con justicia, merece su condición. Y ello sin dirigirles menosprecio alguno, para no hacer injuria a su Creador, que es Señor de las cosas celestes y terrestres. [11] Así sucede que entre los amigos que no se da una concordancia en los asuntos divinos, no puede tampoco darse una <concordancia> plena y verdadera en los asuntos humanos. [12] Es, pues, necesario que, de otro modo, quien estime lo que concierne a los humanos, desestime los divinos: no sabrá como amar perfectamente al hombre nadie que no ame al que hizo al hombre. [13] Con esto no digo que ahora eres un amigo más pleno y que antes lo eras solo en parte, sino que de acuerdo con lo que indica la razón, no lo eras ni siquiera en parte, puesto que no tenías conmigo una verdadera amistad ni en cuanto a los asuntos humanos. [14] Lo cierto es que, a la luz de los asuntos divinos, por causa de los cuales se consideran los humanos

¹⁶ *duxisti.*

¹⁷ *temporalem vitam.*

¹⁸ *iucundissima benignitate.*

correctamente, todavía no eras ni un conocido, y ni siquiera eso, puesto que ni yo mismo estaba ocupado en ellos. Después, cuando comencé a tomar consciencia, de alguna manera tú sentías una gran aversión hacia ellos.

3. [15] Pero no quiero que te enojés porque <considere que> en aquél tiempo, cuando me perdía yo en las vanidades de este mundo, tú aun no eras mi amigo, aunque hubiera parecido que te amaba en gran manera, sino más bien, mi enemigo. Lo cierto es que amaba la iniquidad. Es, pues, sentencia verdadera y divina aquella que está escrita en los Libros sagrados: «El que ama la iniquidad, odia su alma»¹⁹. [16] Si entonces odiaba mi alma, ¿cómo hubiera podido tener un amigo verdadero, mientras anhelaba²⁰ para mí cosas por las que yo mismo me padecía como mi propio enemigo? [17] Y una vez que la benignidad y la gracia de nuestro Salvador me iluminó²¹ -no por causa de mis méritos sino de su misericordia- ¿cómo podrías haber sido mi amigo, tú, que eras extraño a todo esto, tú, que ignorabas completamente cómo se llega a ser beato y no me amabas por lo que yo ya había comenzado a amarte como amigo?

4. [18] Gracias a Dios por esto, que finalmente se dignó a convertirme en verdadero amigo mío. [19] Hay, en efecto, ahora entre nosotros una concordancia en cuanto a cuestiones humanas y divinas a través de nuestro Señor Cristo, nuestra más verdadera paz. [20] Él condensó todos

¹⁹ *Sal.*, X, 6.

²⁰ *optantem*.

²¹ *illuxit*.

los preceptos divinos en dos sentencias cuando dijo: «Ama a Dios, tu Señor, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente y ama a tu prójimo como a ti mismo»²². [21] En estas dos sentencias se encuentra toda la Ley y los Profetas. [22] La primera se refiere a la concordancia de los asuntos divinos con benevolencia y caridad, la segunda, a la de los asuntos humanos. [23] Si junto conmigo las observas fielmente, nuestra amistad será verdadera y sempiterna, y no sólo nos unirá a nosotros, sino también <a nosotros> con el Señor.

5. [24] Para que esto así sea, hago un llamado a tu severidad y prudencia para que recibas cuanto antes los sacramentos de nuestra fe; es conveniente a tu edad y concuerda, según creo, con tus costumbres. [25] Recuerda que cuando estabas a punto de marcharte, ¿te acuerdas?, me recitaste un verso de Terencio, que a pesar de ser cómico,²³ es muy apto y de la mayor utilidad:

[26] «...en este día se impone otra vida, exige otras costumbres»²⁴.

6. [27] Por lo que si lo recitaste convencido, cosa que no debo dudar de ti, vives ya, por cierto, de modo tal que eres digno de recibir el bautismo, de recibir el perdón de tus pecados. [28] No hay, pues, en absoluto, a excepción de Cristo, nuestro Señor, alguien ante quien el género humano pudiera decir:

²² Cf. *Mt* 22, 37-39 y *Mr* 12, 30-3.

²³ Se refiere al verso de Terencio, no a Terencio.

²⁴ Terencio, *Andria*, I, 2.

[29] «Si subsistieran algunas huellas de nuestros crímenes, bajo tu guía serán borradas, y <liberada>²⁵ la tierra desgraciada de su terror perpetuo»²⁶.

7. [30] Dice Virgilio que extrajo esto del Cumaeano, es decir, de la profecía de la Sibyla, puesto que, quizás, también ella habría escuchado en su espíritu algo sobre el único Salvador, cosa que necesariamente tuvo que revelar a los poetas.²⁷

[31] Aunque estoy muy ocupado, he escrito estas cosas para ti, mi hermano más amado y estimado en Cristo, concebidas como un servicio para el Señor. Quizá sean pocas o quizá muchas. Ansío recibir tu respuesta y saber muy pronto si has inscripto tu nombre entre los que habrán de bautizarse²⁸ o estás a punto de hacerlo. [32] Que nuestro Señor, Dios, en quien has creído, te conserve en esta y en la futura vida,

²⁵ Virgilio utiliza solo un verbo, «*solvent*», que da la idea de liberar, resolver, borrar, etc.

²⁶ Virgilio, *Ecloga* IV, 13-14.

²⁷ En este pasaje, de singular importancia para la arqueología de la *theologia poetica*, se hace referencia a los oráculos sibylinos y en especial, a la profetiza llamada “Sibyla de Cumas” en pro de que aunque nacida en Jonia, de padre humano y madre ninfa, habría vivido en Italia, en la Campania (en latín, «*Cumae*»). Según la leyenda, la Sibyla, siendo ya muy anciana vendió algunos de los libros que contenían sus profecías a Tarquino el Soberbio, a la sazón, el último rey de Roma (s. VI a. C.). Los libros fueron guardados en el templo de Júpiter y, consultados sin interrupción ante las cuestiones de difícil resolución, cayeron víctimas del fuego en el año 83 a. C. Los sacerdotes que los habían frecuentado compaginaron, con lo que de ellos recordaban, otros libros llamados también «sibilinos», pero hacia el año 400 de nuestra Era desaparecieron, quizás como los anteriores, ante la ferocidad de nuevas llamas. Sea de ello lo que fuere, tuvieron una gran influencia en cuestiones religiosas y su prestigio estaba tan extendido que muchos cristianos llegaron a afirmar o, como Agustín, a sugerir, que en ellos había profecías acerca del Mesías.

²⁸ *competentes*.

mi hermano más amado y estimado en Cristo, y que <tu vida> sea concebida como un servicio para el Señor²⁹.

²⁹ Tanto en [31] como en [32], Agustín utiliza la fórmula «...domine merito suscipiende, et in Christo dilectissime ac desideratissime frater». Como es evidente, para salvar el sentido del texto la hemos vertido al castellano con algunas leves variantes.

Bibliografía

Nota: No nos limitamos aquí a la bibliografía citada, sino que agregamos también la que hemos consultado para la realización de este trabajo.

Fuentes

Aristóteles, *Ética Nicomaquéa, Ética Eudemia*. Madrid. Gredos, (traducción de J. Pallí Bonet), 1985.

Carrozzi, L. (ed.), S. Aurelio Agostino. *Lettere Scelte* vol. II, Torino, Società Editrice Internazionale, 1960.

Cicerón, *Tratados Filosóficos* I. Buenos Aires. Losada (traducción de M. T. Mainero), 2004.

Platón, *Diálogos* I. Madrid. Gredos (traducción de J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo y C. García Gual), 1982.

Séneca, *Cartas a Lucilio*. Barcelona. EJ (traducción de L. A. López Soto), 2006.

Bibliografía secundaria

Brittain, Ch., «Augustine as a Reader of Cicero»: *Tolle Lege: Essays on Augustine and Medieval philosophy in honor of Roland J. Teske*, SJ. Winsconsin. Marquette University Press, 81-114, 2011.

Brown, P. *Augustine of Hippo*. Berkeley-Los Angeles. University of California Press, 2006.

Fernández, D. A. «*Esse Beatum*». *Agustín y la miseria del tiempo*. Buenos Aires. UBA, 2007.

Fitzerald, A. D. (dir.), *Diccionario de San Agustín*. Burgos. Monte Carmelo, 2001.

Recursos digitales

Augustinus Hiponensis - *Opera omnia* - www.augustinus.it



Temas de actualidad

LLEGAR A LEER A SAN AGUSTÍN

Un sencillo homenaje a los 26 años del Instituto Agustiniano de Eindhoven.

Marc van der Post¹

Universidad Teológica Católica de Utrecht

D. Pablo Guzman

A.I.E.P / Biblioteca Agustiniana de Buenos Aires

Desde que comenzamos la gestión de la Biblioetca Agustiniana de Buenos Aires, hemos puesto la mente en observar las distintas iniciativas que la Orden ha ido fomentando con mucho sacrificio en el ámbito de la investigación en todo el Orbe. La encomible tarea aque a lo largo de estos años el Instituto Agustiniano de Eindhoven (<http://www.augustinus.nl/C129-Home.html>) ha realizado, a sido para quienes trabajamos en este Cono sur, una de las fuentes inspiradoras para abrir las puertas de la Biblioteca a distintos investigadores de Universidades locales y extranjeras, que al modo de Agustín, tomen y lean sus trabajos con esa inquietud necesaria e ineludible que nos hace sentirnos de algu modo trabajar al modo agustiniano, tratando de hacer bien y mejor las tareas y mkisiones que abrazamos cotidianamente, no importando tanto la disciplina, sino el modo.

¹ Nació en Maasdijk, Holanda en 1960. Estudió teología en la Universidad Teológica Católica en la ciudad de Utrecht, entre 1980 y 1989. Luego estudió Biblia en el ISEDET en Buenos Aires entre 2001 y 2003. Trabaja desde 1989 en la pastoral, primero en Holanda y Colombia, ahora en Argentina. Publicó libros y artículos en holandés y español sobre sus experiencias pastorales en ambientes populares. Traduce artículos del holandés al español sobre el uso que hace san Agustín de la Biblia.

Al cumplir 25 años de existencia en coincidencia con la primera década de servicio de esta biblioteca, tome la iniciativa de pedirle a Marc van der Post, residente en Argentina y enlace con Hans van Reisen alla en Eindhoven, que escribiera unas líneas que debajo compartimos.



A modo introductorio podemos decir que el Instituto fue fundado en 1989 por la provincia holandesa de los Agustinos y hasta el momento tiene como objetivo estimular el interés y el estudio de la espiritualidad de San Agustín en el idioma holandés. Este objetivo se logra de tres maneras: mediante [publicaciones](#) (especialmente [traducciones](#)), [seminarios](#) y la gestión de una [biblioteca académica](#).

Como bien sabemos además del *Patristicum*, <http://www.patristicum.org/>, la orden cuenta con seis centros de importancia para la divulgación y fomento de la obra de Agustín y los trabajos referidos a la Patristica y la Historia de la Orden, entre ellos podemos mencionar el *Augustine Institute* de Villanova, Pennsylvania - Estados Unidos, El Instituto Agustino y el Instituto Histórico Agustino se encuentran en el campus de la Universidad Católica de Villanova en Pennsylvania fundada por los agustinos : <http://www.villanova.edu/artsci/augustinianinstitute/>.

En tercer lugar, encontramos al *Augustijns Historisch Instituut* en Leuven, Belgica. El [Instituto Histórico Agustino](#) está trabajando con la Universidad de Lovaina actualmente. El mismo publica la revista [Augustiniana](#) ([lista de artículos](#)) y mantiene dos importantes bases de datos. Estas bases de datos son [FindingAugustinians.org](#) que se refiere a la *Bibliografía Histórica de la Orden de San Agustín* con data referida a distintas publicaciones sobre la historia de la Orden, y la base de datos bibliográfica [FindingAugustine.org](#) que contiene casi todas las publicaciones de y sobre Agustín.

El [Zentrum für Forschung Agustin \(ZAF\)](#) se une a la Julius-Maximilians Universität Würzburg, en Alemania y sin duda es una de las referencias académicas de mayor importancia hoy día, por lo menos para los estudiosos de esta región. Por último, encontramos al Instituto de Malta, <http://www.augustinianinstitute-malta.com/index.html>.

En América Latina aun no contamos institucionalmente con una entidad de este tenor, aunque la Biblioteca Agustiniana de Buenos Aires desde donde se escriben estas líneas ya viene cumpliendo tareas muy similares a las anteriormente descriptas.

Continuando con el Instituto de Eindhoven, por lo que se desprende de la página del Instituto, el staff del mismo está integrado por Hans van Reisen, secretario y teólogo. Joost van Neer, clasicista, que ha estado trabajando como traductor e investigador. Ingrid van Neer-Bruggink, clasicista, referencia en la Biblioteca y William Erven, clasicista.

Como bien conocemos, la presencia holandesa ha ido disminuyendo a lo largo de estos tiempos. De hecho, al cierre de esta edición, tenemos la triste noticia de la entrega de las instalaciones de Eindhoven y el retiro de los Agustinos, en su mayoría muy mayores de edad, sin conocer aun si la Biblioteca se mudará a Tilburg y cual será la continuidad de los trabajos y de los profesionales que allí trabajaron todos estos años. Es por este motivo que sirva tambien este humilde escrito a modo de homenaje a todos aquellos que apostaron por esta iniciativa, tan importante para el amplio campo de la pastoral cultural que tanto necesita de la presencia de nuestra Fe, pero que a veces tan postergada es como campo de acción y praxis eclesial.

El 17 de mayo 2014 se celebro los 25 años del Instituto Agustiniano. Con motivo del aniversario, se han producido dos clips de vídeo. El primer clip muestra cómo se hace la traducción, la segunda da una impresión de lo que se ha publicado en las traducciones de Agustín holandeses. Además, todos los amigos del Instituto Agustino recibieron el libro de regalo de "Alimentos para los ojos", que también se encuentra disponible en la Biblioteca Agustiniana de Buenos Aires.



Ilustración 1 - Video institucional disponible en <https://www.vimeo.com/91531672>

Si hacemos un poco de memoria, hasta mediados de los años ochenta del siglo pasado eran relativamente pocas las traducciones de Agustín disponible en lengua neerlandesa. En 1986, al momento del Centenario de la conversión de Agustín, se decidió emprender la tarea con un solo enfoque; que los escritos y la espiritualidad de Agustín deben ser accesibles en holandés para una amplia audiencia. El 28 de agosto 1989 se fundó el Instituto Agustiniano y su tarea central estaría en traducir los sermones de San Agustín, que es la parte más accesible de la obra de Agustín, que también ofrece interesantes perspectivas en su otro trabajo.

Para lograr este objetivo, se puso a disposición del instituto la biblioteca científica de los Agustinos holandeses. El instituto no sólo se desarrolló como un centro de traducción, sino que las bibliotecas también juegan un papel fundamental en la provisión de información. 25 años más tarde, que gracias a los esfuerzos del Instituto Agustino una

amplia corriente de publicaciones y comenzaron a gestarse. Por las informaciones que disponemos el cierre y traslado del Instituto a los 26 años de su inauguración se deb también a los costos financieros, hecho que deriva en el traslado en Noviembre de 2016 de la Biblioteca a la Universidad de Tilburg, algo similar a lo que ha sucedido con Heverlee y su traslado a Leiden, pero esta realidad no deja de lado que a través de estos años y gracias a las muchas nuevas traducciones e información disponible, mediaron para que la tarea del conocimiento de Agustín haya ido en aumento significativamente en el dominio público.



Ilustración 2 - Paterskerk / Eindhoven. Se contempla la fachada de la ex residencia del instituto y las ruinas del antiguo Monasterio de Canónigos Regulares (s. XV)

Marc van der Post nos comenta: *“En 1989, la Junta Directiva de la provincia agustina de Holanda tomó una decisión interesante. Cada vez con menos gente propia, pero todavía con finanzas suficientes, decidió fundar el Instituto Agustino con el objetivo de estimular el interés por las obras de san Agustín entre los hablantes del holandés, es decir, en Holanda y en Flandria, la parte norte de Bélgica. Para esta tarea designaron conscientemente a un equipo de laicos, de modo que el proyecto no dependiera solamente del grupo reducido de agustinos ya mayores. El coordinador del grupo era y sigue siendo Hans van Reisen.*

» *Muy pronto se aclararon dos cosas: para semejante objetivo sería necesario hacer nuevas traducciones. Asimismo, después de un inventario de las traducciones de la obra que existían en holandés, se tomó la decisión de concentrarse en los textos en los que Agustín trata material bíblico – en primera instancia las predicaciones (sermones ad populum) y luego sus textos exegéticos. En sus predicaciones Agustín muestra su cara pastoral y parece mucho más accesible que en sus textos dogmáticos o filosóficos. Entonces las predicaciones resultan más aptas para divulgar la obra y estimular el interés entre un público más amplio.*



Ilustración 3 - Vincent Hunink & Joke Gehlen-Springorum en un alto del trabajo de Traducción en 2008

» *Para el trabajo de traducción se formaron equipos integrados por especialistas en latín, en holandés y en teología, gente joven con enfoque*

propio y con perspectivas de lograr una continuidad a largo plazo. Realmente se trata de un trabajo en equipo. Los miembros se juntan en las distintas fases de elaboración y nunca dejan de leerse los textos entre sí, en vistas a compartir dudas e inquietudes y a enriquecer la labor exegética. Estos encuentros constituyen un aspecto imprescindible del trabajo.



Ilustración 4 - Hans, Joke, Annemarie y Vincent; en la presentación de una de las traducciones en marzo del 2007

» A lo largo de los años, mientras se iban editando los libros en conjunto con la firma Damon (<http://www.damon.nl>), creció el círculo de

traductores. Gente que ya estaba traduciendo por su propia cuenta se acercó al Instituto para buscar consejo o para ofrecer trabajo ya hecho. Así, aún hoy continúa creciendo el proyecto con muchos colaboradores: algunos en forma remunerada, otros – siendo jubilados – en forma voluntaria.



» *La meta – continua diciendo Marc van der Post - es traducir todas las predicaciones y comentarios a textos bíblicos de san Agustín. Dentro de pocos años, se logrará el objetivo. La venta sorprende: ya se vendieron miles de ejemplares en varias ediciones. Se nota que es posible despertar un interés por la obra de san Agustín, incluso en un país tan secularizado como Holanda.*

» *Sin embargo, para llegar al público con los textos de Agustín, se necesita más que solamente hacer traducciones. Ya desde la primera fase del proyecto el Instituto organiza grupos de lectura en varios lugares en Holanda y Flandria, reuniones para estudiantes y también acompaña a otra gente interesada. En efecto, Hans van Reisen ha escrito un manual sencillo para los que quieren leer los textos de san Agustín grupalmente. La Junta Directiva del Instituto decidió hace poco priorizar por completo la divulgación de las obras. El trabajo de traducir se va terminando... Ahora: ¡a leer!”*

Para finalizar, tomamos las palabras del Superior de los agustinos en Holanda, que al cierre del **Paterskerk of Augustijnenkerk in Eindhoven** decía: *'Wees niet bang'*, no tengan miedo a los nuevos caminos de la presencia agustina en los Países Bajos y a los desafíos que quedan para los Laicos cercanos a esta Comunidad que ha cerrado su presencia luego de más de 125 años .

Aguardamos si la esperanza, que en la orden se continue aspirando a aquello que rezan las Constituciones de la Orden cuando dicen al respecto de la misión de las bibliotecas que *«donde sea posible,*

especialmente en las casa de estudios de la orden y en las universidades regidas por ella, establézcanse centros de investigación donde se promuevan los estudios sobre San Agustín, los doctores y la historia de la orden, y a la vez se examinen a fondo los más graves problemas contemporáneos, ofreciendo, allí donde está presente la Orden, las orientaciones que nacen de la doctrina de San Agustín. (..)» (cf.Const. OSA 136-137).

La tarea cultural de la Orden continúa brindando nuevos horizontes, y desde Latinoamérica con toda su difícil realidad, continuamos apostando y sanamente emulando los derroteros de aquellos caminos, como el de *Eindhoven* aquí sencillamente homenajeado y que han manifestado al Mundo a un Agustín inquieto, que no se cansa de **iluminar y dar respuesta** desde su Magisterio al Mundo de las preguntas que el Mundo se hace.

Ya lo dice en una de sus cartas el mismo hiponense, “Confieso que me esfuerzo por pertenecer al número de aquellos que escriben progresando y progresan escribiendo. Si he escrito con menos conocimiento o cautela deslices que no sólo pueden ver o reprender otros, sino también yo mismo, en la medida en que progreso, no hay que maravillarse ni lamentarlo. Basta con perdonarlo y congratularse, no porque era un error, sino porque se ha reprobado. Con demasiada perversidad se ama a sí mismo quien quiere que los otros yerren también para que su error siga oculto. Cuánto mejor y más útil es que, donde él erró, no yerren los otros, y que le saquen del error con un aviso... Dios me

otorgue lo que deseo, a saber, el recoger y mostrar en un librito compuesto con tal fin todo lo que con razón me desagrada de mis libros. Así mostraré que no soy autocomplaciente” (ep. 143, 2).



Créditos de Fotografías

<http://www.vincenthunink.nl/>

<http://www.augustinus.nl/>

<https://webapp.fkt.uvt.nl/dibsa/newsletter/design1/tstluce-201504>

<http://www.augustijnen.nl/>

<http://www.damon.nl/zoeken/zoeken?q=Aurelius+Augustinus>

Sobre el cierre de Eindhoven ver:

<http://www.augustijnen.nl/C144-28-augustus-2016.html>



Notas Bibliográficas

Obras de y sobre San Agustín

Sant'Agostino, *Sermoni di Erfurt*. Introduzione, traduzione e note di Giovanni Catapano. Testo latino a fronte. Venezia, Marcianum Press, 2012, 145 pp. ISBN 978-886-5121-313.

Caterina Stripeikis
Universidad de Buenos Aires

Giovanni Catapano, investigador de Historia de la Filosofía Medieval en la Universidad de Padua, como bien sabemos ha publicado abundantes trabajos acerca del pensamiento de San Agustín, entre los que podemos contar *L'idea di filosofia in Agostino: guida bibliográfica; Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino: analisi de passi metafilosofici dal <<Contra Academicos>> al <<De vera religione>>*, entre otros.

La presente edición constituye un acontecimiento sumamente importante en el universo teórico del pensamiento agustiniano puesto que Catapano se ha embarcado aquí, por primera vez, en la traducción al italiano de seis sermones inéditos de San Agustín, descubiertos en Erfurt, Alemania, en el año 2007. De allí que hayan sido divulgados bajo el rótulo *Sermones de Erfurt*. En este sentido, la introducción de la obra intenta esclarecer los puntos más relevantes del descubrimiento y responder interrogantes tales como de qué modo se produjo, cuáles son las características del manuscrito que ha conservado estos sermones, qué tópicos se desarrollan allí, etc. Siguiendo el orden propuesto por estos cuestionamientos, Catapano ha articulado la introducción en cuatro partes: circunstancias del descubrimiento, el manuscrito de

Erfurt, los seis nuevos sermones de San Agustín y, finalmente, criterios acerca de la presente edición. Todas estas secciones se encuentran complementadas con abundantes notas ubicadas al final.

Los *Sermones de Erfurt* se encuentran editados en formato bilingüe con paginación enfrentada y detalladas notas a la traducción, ubicadas al final de cada sermón. Los temas acerca de los cuales versan son de índole diversa. Los numeramos a continuación: acerca de la santa Perpetua y de la Felicidad (= Erfurt 1); acerca de la limosna de las cosas espirituales (= Erfurt 2); acerca del servicio de las cosas materiales que conviene a los santos (= Erfurt 3); acerca de las limosnas que convienen a todos (= Erfurt 4); acerca de la resurrección de los muertos [en el aniversario del mártir Marcelino] (= Erfurt 5); acerca del aniversario del mártir Cipriano (= Erfurt 6).

La obra también cuenta con un índice de pasajes bíblicos y de nombres, cuya inclusión facilita la búsqueda de referencias específicas de acuerdo a los intereses particulares de cada lector. Asimismo, ofrece un espacio de seis páginas destinado para la toma de apuntes, en el cual el investigador puede dejar consignados los aspectos de la obra que le parezcan más relevantes. Finalmente, todo el estudio cuenta con un abundante listado de referencias bibliográficas que esclarecen aún más la labor emprendida por el profesor Catapano.

Sin duda, resulta un valioso aporte para introducirnos en estas producciones inéditas del Hiponense.

Topping, R. N. S., *St. Augustine*. London-New Delhi- New York-Sidney, Bloomsbury (Bloomsbury Library of educational Thought), 2014, pp. xiii+193 pp. ISBN: 978-1-4725-0488-3.

Julián Barenstein
Universidad de Buenos Aires

Basta reflexionar tan solo unos segundos para evitar la pregunta que brota ante la aparición de otro libro sobre un pensador muy conocido y estudiado: ¿Para qué? Genio universal, padre de Occidente, filósofo cristiano, pedagogo divino y un largo etcétera hacen que Agustín sea un autor insoslayable no solo para el estudioso del pensamiento patrístico y medieval sino para todos aquellos que deseen introducirse en los fundamentos de la propia cultura. Y es que en el despliegue y puesta por escrito de su propio pensamiento el santo de Hipona dio forma a toda una serie de conceptos que en este lado del mundo —i.e., en Occidente— utilizamos, a veces sin saberlo, y que llevamos no a cuestas sino dentro nuestro como una suerte de memoria profunda. Con estos auspicios lejos está, pues, el libro de Ryan Topping (investigador del Thomas More College de New Hampshire) de carecer de sentido: la atracción que causa el pensamiento agustiniano y la multiplicidad de interpretaciones que conviven, no siempre armónicamente, en el ecosistema intelectual contemporáneo hacen que la lectura de sus textos y de renovados comentarios sobre estos, su vida y su “sistema”, sean un paso obligado para todo aquél que se anime a las tan denostadas disciplinas que llamamos “humanidades”.

El texto de Topping, centrado principalmente en los aspectos pedagógicos de la producción de Agustín, está dividido en tres grandes secciones. La primera, como la mayoría de las obras sobre Agustín, esboza una biografía intelectual del santo a partir de la cual se nos presenta la búsqueda de la verdad o, mejor, de la Verdad como hilo conductor. En esta biografía no se ha de extrañar una referencia a los tiempos en que vivió Agustín ni las claves para comprender del desarrollo intelectual de su pensamiento. La segunda parte, está dedicada a la exposición sistemática de la concepción agustiniana de la educación. El autor repasa aquí diferentes tópicos que, por así decir, dan consistencia al tema abordado y redondean la exposición, a saber, el objeto de la educación, la técnica del maestro y de los maestros, el contenido de las *artes liberales* (gramática, retórica y dialéctica, por una parte, y música, geometría, astronomía y aritmética, por otra) que agotan *curriculum* básico en el mundo romano de los ss. IV y V y, por último, los límites de la educación. La tercera parte, finalmente, está dedicada a explorar la influencia de Agustín en otros filósofos que abordaron la cuestión de la educación. No se trata de filósofos contemporáneos del Hiponense sino de aquellos que tomaron sus ideales educativos y, transformándolos y adaptándolos a sus respectivas épocas, los sistematizaron y los aplicaron; estos son Hugo de San Víctor en su celeberrimo *Didascalicon* (1120), Tomás de Aquino en su comentario al *De magistro* agustiniano (1256) y Erasmo de Rotterdam en el *Antibarbari* (1520). Topping agrega, además, un apartado en el que reseña la influencia de la pedagogía agustiniana en pensadores

modernos como p.e., Descartes, Bossuet y Jansen, entre otros. La tercera parte de la obra se cierra con un breve capítulo centrado en la defensa agustiniana de la educación liberal y en su relevancia y contraste con los planes de estudio de las universidades actuales.

Resta decir que el trabajo de Topping presenta, a modo de corolario, una bibliografía selecta y un detallado índice analítico de autores y textos, ambos muy útiles para el investigador interesado en las reflexiones pedagógicas de Agustín.

El texto en su conjunto, si bien no presenta un punto de vista innovador, tiene la virtud de compendiar y esquematizar una porción del pensamiento agustiniano que generalmente es pasado por alto.

San Agustín, *El Maestro*. Buenos Aires, Colihue, 2014, 232 pp. (ISBN 978-950-563-075-2).

Caterina Stripeikis
Universidad de Buenos Aires

Eduardo Sinnott se encuentra a cargo de esta nueva traducción de la obra *El Maestro*, escrita por San Agustín para su hijo Adeodato entre fines del año 389 y comienzos del 390. Realizó sus estudios de filosofía, filología clásica y lingüística general en la universidad de Münster (Alemania), en la que se doctoró. Asimismo, ha traducido para la colección *Colihue Clásica* las *Categorías*, la *Poética*, la *Ética Nicomaquea* y la *Metafísica* de Aristóteles.

Esta obra del Hiponense, estructurada a modo de diálogo, representa una de las más importantes reflexiones acerca del lenguaje que se hayan escrito en la Antigüedad. En este sentido, abarca aspectos lingüísticos fundamentales desde una perspectiva tanto metafísica como cognoscitiva. Dentro de éstos podemos mencionar la referencialidad, la relación entre la palabra y el pensamiento, los usos metalingüísticos del lenguaje, la condición dialógica del hombre y la comunicación de la verdad, entre otros.

El profesor Sinnott nos ofrece aquí una traducción directa del latín, complementada con detalladas notas al pie y con una extensa introducción. A lo largo de esta última el lector poco familiarizado con la obra encuentra una acabada aproximación a su eje principal. Allí, Sinnott desarrolla el problema del lenguaje presente en todo el corpus

agustiniano y en las teorías aristotélicas y estoicas precedentes. Asimismo, la introducción ofrece un extenso apartado en el cual se explora la recepción de la tradición clásica por parte del Hiponense y un análisis detallado de El Maestro, todo esto igualmente acompañado por notas específicas destinadas a esclarecer las dificultades teórico-lingüísticas que esta obra encierra.

El presente volumen forma parte de la colección *Colihue Clásica*, en el marco de la cual se han publicado ya abundantes obras de la antigüedad clásica y del medioevo. El libro presenta una muy buena encuadernación en tapa blanda y una accesible tipografía. De igual modo y tal como hemos remarcado, la introducción, la traducción y las notas resultan muy pertinentes para introducir a un lector poco experimentado dentro del universo que encierra esta obra de San Agustín.

Valentinov Kitanov, S., *Beatific enjoyment in medieval scholastic debates. The complex legacy of saint augustine and peter lombard*. Lanham-Boulder-New York-Toronto-Plymouth-UK, Lexington Books, 2014, xix+285 pp. (ISBN: 978-0-7391-7415-9).

Julián Barenstein
Universidad de Buenos Aires

El tema de este libro no es para nada sencillo. En efecto, Severin Valentinov Kitanov, profesor de filosofía en la Salem State University, nos presenta toda una serie de posiciones sostenidas por autores escolásticos a propósito del concepto —teológico, por cierto— de *gozo beatífico*. El debate, como es sabido —y el autor se hace cargo de ello desde el título de su libro— está anclado en las definiciones dadas, primero, por San Agustín y, más tarde, por Pedro Lombardo, autor del célebre *Liber Sententiarum*, base y fundamento de las tesis doctorales de los ss. XIII y XIV.

El texto está dividido en cinco extensos capítulos. Después de un primer capítulo introductorio en el que se exponen conjuntamente los puntos de vista del obispo de Hipona y del autor del *Libro de las sentencias*, el cual da cuenta desde el vamos de la erudición de Valentinov, el autor pasa al análisis de los textos y autores del Siglo de Oro de la Escolástica. Así, en el segundo capítulo se redefine el problema para abordar a los teólogos más importantes del s. XIII; en el repertorio no faltan franciscanos como Alejandro de Hales, San Buenaventura y Ricardo de Mediavilla, dominicos, como Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino, ni modistas como Robert Kilwarby junto con otros autores

menos conocidos, p.e., William de la Mare y Pedro de Tarantaise. Los capítulos del tercero al quinto están dedicados a los escolásticos el s. XIV: los franciscanos Juan Duns Scoto, Guillermo de Ockham, el agustino Egidio Romano y, otra vez, algunos autores menos conocidos como Walter Chatton, Robert Holcot, Adam Wodeham, Gerardo de Siena, Pedro Auriol y Francisco de Marchia.

El trabajo de Valentiov es exhaustivo por donde se lo mire: salpicado de gran cantidad de citas, textuales y al pie, y soportado en un profundo conocimiento histórico. En su conjunto, el libro presenta dos notas sobresalientes. La primera: aborda autores poco estudiados por los investigadores del pensamiento escolástico. La segunda: si bien los autores estudiados son considerados filósofos y muchos de ellos incluso llegaron a ser *doctores* de la Iglesia, Valentinov los aborda desde un punto de vista estrictamente teológico.

El trabajo, llevado con gran seriedad y dedicación, se cierra con una extensa bibliografía, muy actualizada (pp. 263-278) y un detallado índice analítico (pp. 279-285).

Por todo lo dicho el libro, a pesar de ser accesible al lector culto, está destinado a los especialistas en la materia.

San Agustín, *Contra los Académicos*, Edición bilingüe, introducción de Jaime García Álvarez y traducción de Julio García Álvarez y Jaime García Álvarez. Madrid, Encuentro «Colección Ensayo», 2009, 179 pp. (ISBN: 978-84-7490-925-8).

Pablo D. Guzmán
AIEP - SAEMED

La presente traducción del *Contra Académicos*, por Jaime García Álvarez y Julio García Álvarez, se suma a la creciente cantidad de traducciones que permiten ir reemplazando la edición de la Biblioteca de Autores Cristianos como fuente principal para el estudio de san Agustín en nuestra lengua. Los valiosos trabajos en las Confesiones por parte de Silvia Magnavacca y Gustavo Piemonte para Losada y Colihue, la traducción de la *Interpretación Literal del Génesis*, por Claudio Calabrese para EUNSA por citar y el Proyecto de Gredos sobre textos agustinos, son de edificación para los que desde distintas perspectivas abordan el estudio y la investigación del Hiponense en nuestra lengua.

Quizás como otros han advertido ya, en el caso de estas ediciones o como en el que nos ocupa, no queda del todo claro si es una edición de estudio o solo una nueva traducción. El hecho de que se trate de una edición bilingüe no siempre supone una edición anotada - éste es el caso-, los traductores siguen el texto de Migne (Patrologia Latina, Paris 1845 – 1849 T.XXXII Col.905 ss.), sin tomar en cuenta ediciones críticas posteriores, lo que se observa como una ausencia.

En el caso del *Contra Académicos*, hubiera sumado a la claridad y cuidado de esta edición, tomar ediciones críticas existentes, sobre todo

los dos volúmenes de comentario filológico y filosófico a la obra, por Schlapbach y Fuhrer. Estos comentarios son muy requeridos hoy día para los estudios agustinianos por los especialistas, y son ellos mismos quienes observan esta ausencia en la edición de Encuentro. ya que haberlos tenido en cuenta podría haber convertido esta traducción en un aporte mucho más significativo de lo que es.

Es de lamentar la ausencia de Notas, Comentarios, Citas y más aun esta ausencia es tanto más grave en los casos en que no solo falta la identificación de la fuente, sino que en la traducción aquello que es cita ni siquiera es presentado mediante comillas como tal, sino como mera paráfrasis de Agustín. Tal es el caso, por ejemplo, en III, 6, 13, donde Agustín está citando literalmente el *Laelio* de Cicerón y esto es imposible de notar en la presente edición.

Más allá de estas cuestiones y otras que puedan indicarse, es recomendable acercarse a este texto, en una cuidada maquetación y una encomiable presentación.

Pecknold, C.C.-Tarmo Toom (eds.), T & T Clark *Companion to Augustine and Modern Theology*. London-New Delhi-New York-Sydney, Bloomsbury, 2013, 287 pp. (ISBN: 978-0-567-03381-9).

Julián Barenstein

Universidad de Buenos Aires

El presente volumen compila una serie de doce estudios sobre San Agustín y algunos de los teólogos más importantes de los siglos XIII-XX. Puntualmente el trabajo está dividido en dos partes generales. La primera, dedicada al pensamiento del obispo de Hipona, contiene seis artículos que abordan determinados aspectos de la especulación agustiniana, a saber, la Trinidad divina, el ser humano, cristología, eclesiología, exégesis bíblica y escatología respectivamente. La segunda parte está íntegramente dedicada a la influencia de Agustín en diversos teólogos y contiene, otra vez, seis trabajos que apuntan a poner de manifiesto algunos aspectos de la relación entre el autor de la *Ciudad de Dios* y Tomás de Aquino, Buenaventura, Martín Lutero, Jean Calvino, Henri de Lubac y John Zizioulas.

De más está decir que la obra que aquí reseñamos da cuenta de un trabajo escrupuloso y erudito, y, por sobre todo, basado en las últimas ediciones de los textos agustinianos y una bibliografía secundaria muy actualizada; ello era algo esperable toda vez que los autores —Luigi Gioia (Pontificia Università di San Anselmo, Roma), Michael Hanby (The Catholic University of America, Washington DC), Ronnie Rombs (University of Dallas), Michael Root (The Catholic University of

America, Washington DC), Tarmo Toom (The Catholic University of America, Washington DC), Morwenna Ludlow (University of Exeter, UK), Ferderick Christian Bauerschmidt (Loyola University, Maryland), Joshua C. Benson (The Catholic University of America, Washington DC), Phillip Cary (Eastern University, St. David's), Anthony N. S. Lane (London School of Theology, London), C. C. Pecknold (The Catholic University of America, Washington DC), Jacob Wood (The Catholic University of America, Washington DC) y Will Cohen (University of Scranton, Scranton)— son reconocidos profesores e investigadores en las áreas de teología, filosofía, historia y lengua latina.

Resta decir, por último, que el volumen está coronado por una extensa bibliografía (pp. 242-275) que incluye trabajos en inglés, francés y alemán y por un completo índice de nombres y obras (pp. 277-287)

El trabajo resulta, en algunos aspectos, insoslayable para los especialistas en San Agustín y comporta no poco interés para los teólogos de diversas tradiciones.

BeDuhn, J. D., *Augustine's Manichaean Dilemma, 2. Making a "Catholic" self, 388-401. Series: Divinations. Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 2013, 552 pp. (ISBN: 978-0-8122-4494-6).*

Santiago Emmanuel Fernández Hornstein,
Universidad de Buenos Aires

Este autor, historiador de profesión, parte del cuerpo colegiado de Northern Arizona University, es un vigente escritor gracias a sus producciones históricas sobre los temas relacionados a los sujetos y conflictividades religiosas tardoantiguas.

La lectura de este trabajo resulta una gran herramienta para realizar un análisis más histórico que teológico. Como historiador que es, se centra mayoritariamente en el contexto, tanto político y literario, para dar una respuesta a su hipótesis. Por lo que este trabajo se enfoca en encontrar las razones por las cuales el obispo norafricano escribe, a quién le escribe y cómo repercute en sí mismo, marcando la "performidad" de su discurso frente al Maniqueísmo y posterior Donatismo, hegemónicos en esta región del Mar Mediterráneo. Esta multiplicidad de destinatarios de los discursos, sermones y tratados, es el enigma a resolver por el autor quién tiene que luchar con las previas interpretaciones, llenas de anacronismo y expectativas en sus lecturas.

El autor se plantea esta obra como una continuación de su previo trabajo sobre San Agustín, pero dirigiéndose hacia los años intermedios de su producción. El planteo dentro de estos años marca la idea de

mostrar la influencia del contexto en el que el doctor de la iglesia escribe y marcando que tanto sus creencias como entendimientos teológicos tienen un movimiento, rompiendo con la concepción inmutable de la fe. En sí el autor quiere mostrar al reciente converso de la verdadera fe, quien dejó la apostasía en el pasado, como un hombre que se está confirmando y procesando sus ideas en relación a la providencia, la comunidad, el sujeto cristiano, y sus confrontaciones contra sus amigos y ex compañeros maniqueos, como también ante contrincantes dentro de la misma trinchera.

A pesar de que ataca explícitamente a sus anteriores correligionarios en ciertos textos, Davis BeDuhn plasma la búsqueda de maniqueísmo residual en otras de sus obras, como *Contra Academicos*, *Contra Iulianum*, etc., intentando dar fuerza a la idea de continuidad con rupturas en sus creencias y concepciones. En este mismo sentido, el autor se pronuncia contrario a una historiografía mas estructurada y confeccionadora de verdades cristalizadas, focalizándose en una concepción más flexible sobre el pensamiento de San Agustín, y del “contextualismo”, por lo que toma de otros referentes “agustinistas” para comprender los posteriores años a *Confessiones*, como Fridriksen y Brown. De este modo resulta un interesante método para aproximarnos tanto lo temático del libro, la vida y obra de Agustín de Hipona, como también para acercarnos a los conflictos presentes a finales del Siglo IV.

Taylor, R.C., Tweeten, D., Wreen, M., *Tolle Lege. Essays on Augustine & on Medieval Philosophy in Honor of Roland J. Teske.* SJ, Milwaukee, Marquette University Press, 2011, 364 pp. (ISBN: 978-08-74628-07-4).

Caterina Stripeikis

Universidad de Buenos Aires

Esta obra constituye un homenaje a Roland J. Teske, SJ, Profesor Emérito del Departamento de Filosofía de la Universidad Marquette en Milwaukee. El profesor Teske ha hecho contribuciones significativas al estudio de la filosofía medieval y de la teología agustiniana en América y su producción ha sido de suma importancia para el desarrollo de esta disciplina por más de treinta años. Los editores del presente trabajo, Richard Taylor, David Tweeten y Michael Wreen, también se desempeñan en el área de la filosofía antigua y medieval tanto oriental como occidental.

El volumen se encuentra dividido en dos secciones. La primera de ellas nos ofrece nueve artículos que versan específicamente sobre la figura de San Agustín y abordan temáticas que van desde la relación que mantuvo el Hiponense con los campos de la literatura clásica y renacentista hasta las problemáticas suscitadas por sus teorizaciones teológico-filosóficas. En la segunda sección, encontramos cinco trabajos centrados en el área de la filosofía y la escolástica medieval. Asimismo, los ensayos ofrecen agudas proyecciones hacia las tradiciones filosóficas clásica y renacentista. Entre los eruditos analizados, sobresalen los

nombres de Aristóteles, Bernard de Clairvaux, William de Auvergne y Galileo Galilei entre otros.

Los autores de todos los trabajos que integran el presente volumen son destacados profesores e investigadores que toman como punto de partida la obra de Roland Teske para reflexionar acerca de ella, superarla e incluso expresar su desacuerdo pero siempre con un espíritu de mutua cooperación y con el objetivo de llegar a un verdadero conocimiento.

El libro presenta una muy buena encuadernación y todas sus hojas están impresas en papel color hueso, lo cual facilita la lectura. Asimismo, contiene abundante material bibliográfico e incluye un listado de la obra completa del Profesor Teske. Estos significativos aportes al estudio de la filosofía agustiniana y medieval representan una valiosa fuente de recursos para profesores e investigadores que residen en esta región del globo.

Literatura Cristiana Primitiva – Patristica

Bedke, A., *Anthropologie als Mosaik. Die Aufnahme antiker Philosophie durch Gregor von Nyssa in seine Schrift De hominis opificio*. Munster, Aschendorff Verlag, 2012, vi+161 pp. (ISBN: 978-3-402-14447-3).

Julían Barenstein

Universidad de Buenos Aires

Este breve pero densísimo trabajo de Andreas Bedke, está dedicado poner de manifiesto la influencia de la filosofía antigua en uno de los escritos más importantes para la historia de la antropología filosófica cristiana. Nos referimos, como su título lo indica, al célebre *De hominis opificio* o *Acerca de la creación del hombre* de Gregorio de Nyssa (330/335-394/400). El texto en cuestión del obispo Niseno es un trabajo exegético, puntualmente un comentario de tenor antes filosófico que teológico del libro del *Génesis*, en especial del pasaje I, 26 en el que se relata la creación del hombre. Gregorio aprovecha, pues, el dato bíblico para dar cuenta de las características del hombre adánico, libre aun de la *macula peccati*. Uno de los tópicos más sobresalientes y que ha hecho correr ríos de tinta entre los estudiosos de su pensamiento es el de la búsqueda de una interpretación para los términos “*imago Dei*”; en esta búsqueda, no está de más decirlo, Gregorio echa mano de todos los autores anteriores a él —aunque no siempre de manera expresa— que abordaron el mismo tema. Se trata, desde ya, de autores que, en términos generales, pueden ser incluidos en las huestes del platonismo.

En este sentido, el prof. Bedke se detiene en todos los temas que

captaron la atención de los eruditos, i.e., el alma y el cuerpo humanos, por una parte, y algunos temas que enmarcan y dan sustento a la posición de Gregorio, p.e., el método utilizado por él, las lecturas realizadas, las autoridades a las que refiere, etc., por otro.

El trabajo en su conjunto, que está rematado con una pequeña lista de bibliografía en inglés, francés y alemán, es de ardua lectura, no recomendado para los legos en la materia.

Historia de la Orden

Moreno, Pablo Hernando, P. OSA., *San Martín de Tours: su presencia en Palermo de Buenos Aires*. Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 2014, 168 pp. (ISBN: 978-950-500-706—6).

Caterina Stripeikis
Universidad de Buenos Aires

Pablo Hernando Morenos nació en Soria (España) en el año 1946. En el año 1964 ingresó en la Orden de San Agustín y fue ordenado presbítero en 1970. A partir de esa fecha, ha residido en el Noroeste argentino y ha realizado una destacada labor evangelizadora en los Valles Calchaquíes, fundamentalmente en la Prelatura de Cafayate. Morenos es, asimismo, Licenciado en Educación con especialización en Ciencias Religiosas por la Universidad Social Católica de la Salle (Bogotá). En la actualidad, ejerce su labor pastoral en la Arquidiócesis de Buenos Aires como párroco de la parroquia “San Martín de Tours”.

El presente volumen desarrolla las circunstancias históricas que llevaron a la construcción de una Iglesia en honor a San Martín de Tours en el barrio de Palermo chico ubicado en la provincia de Buenos Aires (Argentina). El edificio debe su existencia a la emprendedora labor de la familia Jacobé-Elizalde, cuya historia se narra en el primer capítulo de este libro. Por su parte, los capítulos dos, tres y doce dan cuenta del proceso de construcción de la Iglesia desde su primera edificación hasta posteriores reformas y de las congregaciones que contribuyeron a su organización y administración. Los capítulos seis a once se encuentran abocados a un análisis artístico y arquitectónico de la Iglesia tal como la

podemos apreciar hoy en día. Ocupa un lugar central la descripción de sus diferentes vitrales, casi todos ellos ilustrando algún aspecto de la vida de San Martín de Tours. Finalmente, también contamos con un capítulo entero dedicado a la descripción de aquellos vitrales en los cuales se da cuenta de la vida y obra de San Agustín. El volumen cierra con una reflexión acerca de la figura de San Martín de Tours, patrono de la ciudad de Buenos Aires, en la actualidad.

El libro se encuentra hermosamente presentado en papel de excelente calidad y posee abundantes imágenes en color que permiten al lector percibir con toda claridad los aspectos históricos, artísticos y arquitectónicos relevantes para el análisis. A su vez, cuenta con la colaboración de los descendientes de la familia Jacobé-Elizalde, quienes ofrecieron al autor abundante testimonio histórico para poder enriquecer su trabajo. El volumen le resultará óptimo a quien esté interesado en el estudio de la historia de la Iglesia en el marco Latinoamericano y particularmente bonaerense o a quien simplemente desee conocer un poco más acerca de la arquitectura e iconografía religiosa presente en la ciudad de Buenos Aires.

Historia, Arte, Cultura

Corti, F.-Grau Dieckmann, P.-Manzi, O., *Iglesias Católicas, Neogótico*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 2012, 169 pp. (ISSN: 0328-9745).

María Paula Rey
UBA - USAL

En *Iglesias Católicas, Neogótico*, publicado por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, reconocidos argentinos especialistas en el ámbito de la historia del arte presentan una serie de artículos que abordan el estudio de algunas de las manifestaciones arquitectónicas del estilo neogótico en la ciudad de Buenos Aires. Como afirman los autores en el prólogo, *“Esta presencia estilística, vinculada a las corrientes inmigratorias de mediados de las primeras décadas del siglo XIX (...) permitió transformar y renovar una herencia constructiva en la que predominaban los estilos barroco y neoclásicos”* (p. 5). La introducción de un estilo en su origen medieval se vincula en sus inicios a las iglesias reformadas, siendo los edificios católicos de estilo neogótico un poco más tardíos (pp.5-6). La elucidación de las condiciones histórico-culturales que posibilitaron la proliferación de este estilo –que presenta una influencia predominantemente francesa– en el contexto bonaerense a lo largo del siglo XIX constituye uno de los objetivos centrales de la publicación. En este sentido, los vínculos entre la aristocracia argentina y Europa, sobre todo con Francia, y la presencia de arquitectos extranjeros son algunos de los elementos destacados (p.7).

El libro propone el estudio de una serie de Iglesias (de la Santa Cruz, Nuestra Señora de Pompeya, San Agustín, Sagrado Corazón de María, Nuestra Señora de Lourdes, Nuestra Señora de la Medalla Milagrosa), pero también capillas menores (la del Colegio de la Misericordia en Recoleta, la del Colegio Jesús María en San Telmo; de la Misericordia, en Flores y la del Colegio de las Esclavas, en Belgrano) y el de una parroquia, la de San Idelfonso en Palermo. El análisis de cada templo, abordado en distintos capítulos, proporciona no sólo una introducción al contexto histórico de emergencia del edificio y de su proceso de construcción, sino también una descripción detallada del diseño arquitectónico y de los elementos decorativos del mismo: esculturas, vitrales, pinturas, etc. Cada capítulo está acompañado, al final, de imágenes que ilustran las descripciones.

Este proyecto colectivo de especialistas constituye un aporte de gran valor para el conocimiento y promoción del patrimonio arquitectónico de la ciudad de Buenos Aires, sus condiciones de desarrollo histórico y los fundamentos teóricos, estilísticos e ideológicos que acompañaron su desarrollo.

Ortiz, A., *Diablo Novohispano. Discursos contra la superstición y la idolatría en el Nuevo Mundo*, Valencia, Universidad de Valencia, 2012, 175 pp. (ISBN: 978-84-370-8888-4).

María T. Iglesias
FCNyM - UNLP

La figura del diablo arribó al Nuevo Mundo refugiado en el imaginario y la prosa de los conquistadores, si bien los autores del discurso contra las herejías afirmaron que siempre estuvo aquí, señoreándose entre las supersticiones e idolatrías nativas.

El libro de Alberto Ortiz es un elaborado análisis sobre estos temas. A través de una narración de cuidado detallismo, que por momentos se vuelve densa y reiterativa, el autor examina uno de los ejes que fundamentaron la conquista espiritual de América: la salvación de las almas de los engaños del demonio.

El análisis pretende sobrepasar los estudios meramente folclóricos o de historia inquisitorial; mediante un buen uso de la hermenéutica, se propone observar la cadena discursiva contra las creencias supersticiosas que fue trasplantada a América, a través del análisis de los textos novohispanos fundamentales más cercanos al tratado demonológico europeo. Este traslado textual e ideológico abarcó, desde el primer momento de la conquista espiritual americana, la continuidad de la tradición discursiva anti supersticiosa en lo que se dio en llamar Nueva España.

Mediante el cruce de información con libros que circularon en Europa y con las ideas y teorías al respecto -sumado a un buen manejo complementario de la bibliografía actual disponible-, el foco de estudio está centrado en aquellos textos que contienen rasgos de censura, ya sean literarios, históricos, filosóficos o doctrinales, producidos o conocidos durante la época colonial en México. Esto coincide justamente con la época en la que Europa produce la mayor parte de su obra demonológica, durante los siglos XVI y XVII.

Ese género literario de formato definido conocido como “demonologías”, fueron tratados formales escritos en su mayor parte por eruditos que exploraban y debatían las complejidades de la brujería y otros temas afines de un modo sistemático y teórico, aportando una orientación sobre qué creer y qué no.

El atento análisis histórico-antropológico que realiza el autor sobre el modo en que se conformó el discurso contra las supersticiones, deja ver cómo dicho discurso incluyó a todos los rituales diferentes al poder hegemónico en el concepto generalizador de “herejía”. Reconocida jurídica y socialmente, esta idea herética subsumió a los “otros” en un conjunto peculiar y peligroso: brujos, salvajes, herejes y paganos; engañados por el diablo, quien, aún sin pertenecer a sus manifestaciones culturales, se convirtió en su padre y mentor.

Es así que para preservar y difundir la “verdadera fe” y para la salvación de aquellas almas engañadas, se requirió instrucciones, guías, manuales inquisitoriales, tratados contra la magia, formularios exorcistas, textos que digan cómo lidiar y triunfar en la guerra contra el

diablo y sus legiones. Es decir, se concretaron esas formas del discurso, de la historia cultural y literaria occidental, que conocemos como género demonológico.

A partir del estudio de algunos de estos insignes eruditos, el autor desglosa por capítulos el pensamiento de varios de los protagonistas que trasplantaron dicha tradición discursiva antisupersticiosa desde el Viejo Mundo. Tal es el caso de fray Andrés de Olmos, Pedro Sanchez de Aguilar, Hernando Ruiz de Alarcón y Gonzalo de Balsalobre. Posteriormente se trata con brevedad la figura del diablo en la literatura de la Nueva España, así como un apartado sobre la obra demonológica de Juan Ruiz de Alarcón.

Este esquema de pensamiento europeo, exponente de una ideología medievalista, considera que la tradición textual antisupersticiosa, al igual que otros discursos occidentales, se introdujo a la Nueva España repitiendo esquemas básicos en escritos y mentalidades. Se observa entonces las incongruencias de trasladar y reinterpretar los textos mediante una adaptación o repetición de las ideas que atacaron todo tipo de manifestación idolátrica o superstición popular.

Es así que los primeros cronistas del siglo XVI, trataron de explicar este mundo nuevo y desconocido a través de conceptos y palabras familiares propiamente occidentales, para explicitar las diferencias, por medio de la “herejía”: paganismo, idolatría, brujería, superstición. Ya que la ortodoxia católica no admitió concesiones, la argumentación se encuentra predeterminada por los ejemplos conocidos. Por ello se habla

de una tradición discursiva y no de un género inventado por el fenómeno de la conquista espiritual americana. Antes que demonólogos especializados, fueron hombres de fe y letras buscando herramientas adecuadas para la salvación de las almas.

Entonces, vemos cómo las dimensiones sociales del comportamiento ritual americano cambian radicalmente con la imposición de una conceptualización totalmente distinta, ya que todas las manifestaciones nativas son tachadas de supersticiones. Por supuesto que no era claro qué calificaba como idolatría, transformándose en un concepto tan amplio como vago, hallando explicación en todo aquel comportamiento o ideología que se desvíe de la ortodoxia.

Considerando que la conversión no operó como un proceso lineal de abandono progresivo de una religión por otra, la experiencia se fue modelando a partir de reglas implícitas que hacían que ciertos objetos fuesen identificados como ídolos paganos y otros como imágenes. Pero, en efecto, la antítesis entre imagen e ídolo es una falacia, pues ambos pertenecen al mismo molde: el de Europa.

El ídolo, manifestación material y multifacética de un diablo muy distinto del que desterraron de Europa y con una fuerza arrolladora en el Nuevo Mundo, es una creación conceptual que depende de una visión occidental y que, por lo mismo, sólo existe en la mente del que lo ve, se agravia y lo destruye. Sin ir más lejos, de acuerdo a la cosmovisión transmitida a los indígenas americanos, sus objetos o manifestaciones sagrados habrían pasado a formar parte del universo cristiano, en la medida en que constituirían una “invención del diablo”.

La imposición de una nueva ideología constituyó un proceso que acompañó el surgimiento de un nuevo orden social y simbólico, de cambios a nivel del pensamiento, que promovió nuevos mecanismos de control sobre los individuos. La conquista y colonización de la América implicó, entre otras cosas, una lucha de ideas sobre la novedad indiana, su forma de entenderlas y la manera de afrontar sus realidades y complejidades.

Así entonces fue necesario una continuidad de los discursos traídos de Europa, que alertaban, aleccionaban y protegían contra un enemigo capaz de disfrazarse y adoptar formas rituales autóctonas. Mediante una nueva etapa en la redacción de textos asimilados a la tradición del discurso demonológico, la atención se centró en la idolatría y sus manifestaciones locales.

Por el estudio de los textos se ve que la preocupación principal giraba en torno al indígena, básicamente por que el aborígen es el “otro diferente”, por fuera del poder hegemónico y por lo tanto, objeto y objetivo de la violencia simbólica que opera en el discurso textual y en la práctica, en pos de desterrar el engaño y la mentira por medio de la conversión a la única verdad posible.

El mito del diablo aparece en América con características, atributos, forma e iconografía reconocibles a través del traslado ideológico. Sin embargo, el discurso plantea un diablo autóctono, reconocible en el ídolo y la consecuente idolatría; allí es justamente donde el autor plantea redefinir la demonología americana como un

fenómeno diferente al que operó en Europa, pues aquí la realidad colonial era muy distinta.

En definitiva, el objetivo propuesto y logrado en este libro es discutir y ubicar el discurso censor de los textos novohispanos que abordan la superstición, la herejía y al diablo como mentor de las mismas, estableciendo relaciones y comparaciones con la producción europea.

Rochet, Q., *Les filles de saint Bruno au Moyen Âge*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes (Collection “Mnémosyne”), 2013, 188 pp. (ISBN: 978-2-7535-2750-8).

Julián Barenstein

Universidad de Buenos Aires

Este libro del medievalista Quentin Rochet, es único en su género. Está dedicado, como su título lo indica al estudio de la Orden de San Bruno en la Edad Media. Nos referimos, por supuesto, a los avatares de los cartujos durante el período que va desde el s. XII al XV. El estudio está dividido en dos partes generales. La primera, titulada “*Une histoire des moniales cartusiennes*” está dedicada a exponer el contexto en el que san Bruno entra en escena, la fundación de la Orden de la Cartuja, la apertura de la misma a las mujeres en el camino de la espiritualidad, y todo lo que hace a la organización de la vida conventual, i.e., relaciones de los monjes cartujanos con el mundo secular y con la Orden Cisterciense, reglas de vida, liturgia y ceremonias en general. La segunda parte, “*L’exemple de la chartreuse de Prémol*”, está dedicada puntualmente a la Cartuja de Prémol, tomada por Rochet como baluarte del monacato femenino. En esta sección el autor aborda, otra vez los mismo tópicos que en la anterior pero reorientados al caso específico de Prémol. Una de las características más sobresalientes de este trabajo es que en él se reúnen fuentes impresas, cuidadosamente mencionadas por el autor (pp. 171-173) y toda una serie de preciosos recursos inéditos especialmente catalogados (pp. 169-171).

El trabajo, de gran interés para los historiadores de las órdenes religiosas, está sellado por una nutrida bibliografía especializada (pp. 175-183).

Jordán Fernández, J. A., *Los conventos de la orden de Los Mínimos en la provincia de Sevilla. Historia, economía y arte (Siglos XVI-XIX)*, Sevilla, Editorial Diputación de Sevilla, 2013, pp. 306. (ISBN: 978-84-77983361).

Carlos Manuel García
Universidad de Buenos Aires

Este trabajo, perteneciente al año 2013, corresponde en autoría al estepeño Jorge Alberto Jordán Fernández especializado en Historia Moderna y Doctorado en la Universidad de Sevilla. La finalidad del presente libro es recuperar la historia de la olvidada Orden de los Mínimos y su paso por la provincia sureña de Sevilla.

Dicha obra parte de una clara premisa que es la poca atención que la historiografía le ha prestado a esta Orden, cuyo fundador fue Francisco de Paula. A través de sus páginas realiza un agudo trabajo sobre fuentes del tipo documental, siendo el interés del historiador sevillano el poder recuperar la historia de la construcción y emplazamiento de los conventos de los Mínimos en dicha provincia; además de esto, propone un enfoque más pleno integrando el desenvolvimiento económico de los conventos y la producción artística de los mismos. El margen temporal que el autor toma como referencia para su libro, va desde la modernidad hasta el siglo XIX.

La perspectiva más enriquecedora del trabajo que llevó adelante Jordán Fernández es el rastreo y el rescate del olvido de una historia que implicó unos trescientos años de existencia de la Orden de los Mínimos

en Sevilla, permitiéndose él, de una manera muy refinada, erudita y documentada, ser pionero en el intento de reconstruir la huella ineludible que significó la presencia Mínima en el territorio aludido, utilizando aquellas fuentes documentales con las que los historiadores trabajamos.

Teología y Espiritualidad

Cordovilla, A. (Ed.), *La lógica de la Fe. Manual de Teología Dogmática*, Madrid, Comillas, 2013, 800 pp. ISBN: 9788484684923.

Caterina Stripeikis

Universidad de Buenos Aires

La presente obra ofrece un compendio sistemático de la fe cristiana, tratando de expresar de una forma fiel, actual y significativa el fundamento y el contenido de esa fe. En este sentido, el objetivo de la teología dogmática es articular y comprender la lógica de la fe, preguntándose por el Cristianismo como un todo, para mostrar cuál es la realidad específica y singular que lo distingue y, a su vez, el modo a través del cual entra en relación con otras ciencias humanas y con otras tradiciones religiosas.

Esta obra es el fruto del trabajo compartido de los profesores del departamento de Teología Dogmática y Fundamental de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid. Además de la destacada labor editorial llevada a cabo por Ángel Cordovilla, podemos mencionar las contribuciones de P. Fernández Castelao, S. Madrigal Terrazas, C. Martínez Oliveras, N. Martínez-Gayol Fernández, P. Rodríguez Panizo y G. Uríbarri Bilbao.

Este monumental volumen de más de setecientas páginas se encuentra estructurado a partir de una lógica trinitaria mediante la cual se van exponiendo desde su teoría interna y su referencia a la totalidad los contenidos esenciales de los tratados de teología. A su vez, este desarrollo se encuentra precedido por la reflexión en torno al acto de

creer en la revelación de Dios en la historia testimoniada en la Escritura y la Tradición. Así, la distribución del manual responde a los siguientes criterios: un primer capítulo titulado *Creo* en el cual se exponen las nociones fundamentales del pensamiento teológico acerca de la fe, la religión y la revelación; un segundo capítulo que da comienzo a la distribución trinitaria, titulado *Creo en Dios Padre*. Allí se exploran aspectos relacionados con el “misterio” de Dios, tales como el acceso del hombre a él, la vinculación de este “misterio” con las Sagradas Escrituras, los Concilios y la Historia. De igual modo, este capítulo cuenta con una sección de Antropología Teológica que desarrolla el lugar ocupado por el hombre en tanto objeto de teología, tomando en consideración la relación de éste con el acto de la creación, con el pecado y la salvación, entre otros tópicos. A continuación, se desarrolla el tercer capítulo denominado *Creo en su Hijo Jesucristo*, conforme a la segunda persona de la trinidad católica. Este apartado se estructura en torno a los conceptos de Cristología, Soteriología y Mariología. Finalmente, el cuarto capítulo, titulado *Creo en el Espíritu Santo*, se aboca al estudio de las relaciones entre la Iglesia y el “misterio” de Dios desde una perspectiva cronológico-teórica. A su vez, este capítulo explora en profundidad los sacramentos de la Iglesia, tales como el bautismo, la confirmación, la eucaristía y el matrimonio. De igual modo, cuenta con dos secciones más que desarrollan la problemática escatológica en el marco del catolicismo y el tópico de las virtudes teologales. La obra se cierra con una reflexión bajo el título de *Amén*. En ella se retoman los puntos más importantes del manual y se hace

hincapié en la importancia de la labor emprendida por el editor y los colaboradores ya mencionados.

El libro presenta una muy buena encuadernación y solapas en la tapa y contratapa, lo cual facilita el seguimiento de la lectura. A su vez, ofrece, al finalizar cada capítulo, un abundante listado bibliográfico organizado por ejes temáticos que permiten simplificar la búsqueda de obras específicas. También cuenta con un índice de autores, sumamente útil para localizar referencias puntuales.

En suma, este volumen constituye una completísima guía que logra introducir con gran didactismo al lector al universo de la Teología Dogmática, explorándola desde múltiples aristas. La diagramación y ordenamiento de la obra resultan impecables y colaboran para organizar la comprensión de un tema tan vasto.

Van der Post, M., *Lo que sorprende nos queda: cartas a mis vecinos*. Buenos Aires/México, Lumen, 2012, 128 pp. ISBN: 978-987-00-1006-7

Pablo Guzmán

AIEP - SAEMED

Marc van der Post nació en Holanda, teólogo de profesión, animador comunitario, a realizado trabajos de traducción para Agustinus, la prestigiosa revista de los Recoletos y sobre todo es un peregrino del Evangelio. Trabajó entre 1989 y 1991 como coordinador de una casa para gente sin techo en Utrecht. Desde 1991 hasta 2001 desempeñó tareas pastorales primero en Enschede (Holanda) y después en Barranquilla (Colombia). Finalmente, el autor se mudó en 2001 al barrio El Jagüel, ubicado en el conurbano bonaerense cerca de Ezeiza (Buenos Aires - Argentina). Allí, Marc van der Post desarrolla diversas actividades, pasando de ser un trabajador profesional a un vecino y voluntario comprometido. El Jagüel le ofreció al autor del presente volumen la clave para mirar de otra forma la vida cotidiana en un barrio popular con escasos recursos que sin duda se transforma en una fotografía de la realidad mayoritaria de un País como donde se escribe esta pequeña crítica a su libro, y desde donde se inscribe vivencialmente lo que Van der Post nos comparte en su trabajo.

El libro intenta ofrecer una mirada sobre esa experiencia vivida en el barrio El Jagüel durante los años de residencia del autor. Es por esto que al parecer los principales destinatarios de la obra son, justamente,

los vecinos de Marc, pro justamente creo que allí esta la clave, en ver mas alla, en trasladar esa invitación que tan bien Marc realiza desde su testimonio y su palabra a nuestra vida concreta. A lo largo de dieciocho capítulos, cada uno de los cuales constituye una carta dedicada a vecinos y amigos de aquel barrio, el autor explora sus recuerdos, vivencias y sensaciones con una profunda humanidad. Al finalizar cada carta, la obra nos ofrece, asimismo, una imagen significativa de lo narrado allí, sea algún ambiente descrito, sea la persona a la cual se le dedicó el capítulo. El volumen también cuenta con un mapa para ubicar al lector dentro del espacio geográfico puntual en el cual se enmarcan las historias relatadas por van der Post.

El libro se encuentra muy bien editado por la Casa Lumen, su lectura abre las puertas a una experiencia conmovedora que ayuda a derribar prejuicios y a intentar unirnos con el otro del modo en el cual van der Post lo ha hecho desde que llegó a El Jagüel: desde los encuentros cotidianos que hacen el día a día hasta las experiencias estrictamente relacionadas con su vocación , ese llamado que a todos cuestiona en algún momento de la vida, el de la mano tendida, el de la gratuidad, la solidaridad, que siempre sorprende, que siempre será señal de lo que no debemos perder de vista.

Steindl-Rast, D., Lebell, S., *La música del silencio. Entrar en el espacio sagrado de la experiencia monástica*, Buenos Aires, El Hilo de Ariadna, 2014, 126 pp. (ISBN: 978-987-2989-675).

Belén A. Carreira

Universidad de Buenos Aires

La editorial El hilo de Ariadna presenta como parte de su colección Traditio, *La música del silencio, entrar en el espacio sagrado de la experiencia monástica*, uno de los últimos escritos del monje benedictino David Steindl-Rast, doctor por la Universidad de Viena, mundialmente reconocido por ser uno de los primeros cristianos en recibir entrenamiento en budismo zen, propiciando el diálogo cristiano-budista (p.55), razón por la cual ha sido invitado a dar la conferencia de cierre de la Convención TED Global de junio de 2013.

Publicada originalmente en inglés por HarperCollins Publishers en 1998, *La música del silencio* resulta una obra sensible y de prosa ligera fiel a la pluma de su autor que acerca al lector la posibilidad de realizar un viaje individual hacia el tiempo presente, entendido como aquel momento conciente en el que el tiempo deja su habitual cronología de reloj para pasar a ser un “ahora” extático y eterno. Y para esta invitación hacia una experiencia monástica, es decir, “el esfuerzo por vivir en el ahora”, el monje benedictino traza un camino por las ocho horas canónicas y los cantos que las recorren como elementos centrales que construyen y reconstruyen la significación de la sacralidad de cada momento.

La ambiciosa propuesta de Steindl-Rast contra la rutina terrenal, que subyuga al hombre bajo la necesidad de cumplir con tiempos siempre tendientes a la desesperante e inexpugnable extinción, ya desde las primeras líneas de la obra impulsa hacia una experiencia de lectura multidimensional y para ello los capítulos introductorios *Notas sobre el canto gregoriano* y *Las estaciones del día* catalizan una mentada necesidad por acompañarla con *Canto Gregoriano*, una colección de CDs editados por el coro de monjes de la abadía de Santo Domingo de Silos. Y en efecto, la lectura adquiere un cariz más elevado. Probablemente más cercano al objeto mismo del texto.

El libro transcurre en los siguientes ocho capítulos estructurado según las horas del día monástico, describiendo en cada uno la significación más profunda de cada momento de la jornada, como oportunidad de sosiego en esta búsqueda eterna de paz al interior de la vida monástica, teniendo particularmente en cuenta las características de los cantos para cada momento, así como los valores que encarnan y los desafíos que presentan. De esta manera, el texto se mueve junto con las horas del día, entre la expectativa, la gratitud, la sorpresa como expresión de libertad, el compromiso, la melancolía, el temor y el perdón hacia un epílogo fundamental, *El gran silencio*, la matriz del tiempo, que muestra probablemente la faceta más acabada de la prosa del monje en la que se le asigna al espacio y tiempo de la noche, la virtud de ser el momento de silencio desde el cual y hacia el cual el ciclo del día se crea y recrea.

Por lo tanto, en la medida en que nos permite adentrarnos en el espíritu de la experiencia monástica desde sus cantos en un intento bien logrado por transportar las virtudes de ello a la vida cotidiana, celebramos esta reciente y prolija obra de la obra de David Staindl-Rast así como a la casa editorial.



Libros recibidos

AA.VV., *Lex et Religio. XL Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana*. Roma 10 – 12 Maggio 2012. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 135. Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2013.

Achtenberg, D., *Essential Vulnerabilities. Plato and Levinas on Relations to the Other*, Northwestern University Press, Evanston, 2014.

Agamben, G., *Pilato y Jesús*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2014.

Amaral, R., *Santos imaginários, Santos reais. A literatura hagiográfica como fonte histórica*, Intermeios, San Pablo, 2013.

Andersen, E., Lähnemann, H., Simon, A., *A Companion to Mysticism and Devotion in Northern Germany in the Late Middle Ages*, Brill, Leiden/Boston, 2014.

Arellano, I. (ed.), *San Francisco Javier. El Sol en Oriente. Comedia Jesuítica del P. Diego Calleja*, Universidad de Navarra- Iberoamericana-Veruert, Madrid- Frankfurt, 2006.

Aurelius Agustinus, *Geloof Is het begin*, Damon, Budel, 2013.

Aurelius Agustinus, *Schatkamer van het geloof. Preken over teksten uit Oude Testament (Sermones de scripturis 1-50)*, Damon, Budel, 2013.

Aurelius Agustinus, *Stratenmakers en brugwachters*, Damon, Budel, 2014.

Aurelius Agustinus, *Vier evangelisten, één evangelie*, Damon, Budel, 2012.

Aurelius Agustinus, *Voedsel voor de ogen*, Damon, Budel, 2014.

Barenstein, J., Borelli, M., Walker, G., Jakubecki, N., *Ser filósofo en la Edad Media*, Miño y Davila, Buenos Aires 2012.

Batlogg, A., Kuster, N., *Franziskus, Der Neue Papst und sein Vorbild*, Hirmer Verlag, München, 2013, 84 pp. ISBN: 978-37-77421-19-3

BeDuhn, J. D., *Augustine's Manichaean Dilemma 2: Making a "Catholic" Self, 388-401 C.E.*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2013

Beresñak, F., Borisonik, H., Borovinsky, T., (Eds.), *Distancias Políticas. Soberanía, Estado, gobierno*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2014

Bergermann, M., Collatz, C.F., *Epiphanius I. Ancoratus und Panarion Haer*, De Gruyter, Berlin- Boston, 2013

Bernabeu Albert, S., Menz Garcia, C. (Coords.), *El feminicidio de Ciudad Juárez. Repercusiones legales y culturales de la impunidad*, Universidad Internacional de Andalucía, Sevilla, 2012.

Berquist Soule, E., *The Bishop's Utopia. Envisioning Improvement in Colonial Peru*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2014

Bird, J., Peters, E., Powell, J (Eds.), *Crusade and Christendom. Annotated Documents in Translation from Innocent III to the Fall of Acre, 1187 – 1291*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia EU, 2013.

Blastic, M., Hammond, J., Hellmann, W., *The writings of Clare of Assisi. Letters, form of life, testament and blessing*, Franciscan Institute Publications, New York, 2011

Borrego, F., Díez Rebozo, S., García, L.R (eds), *La metamorfosis de un inquisidor: el Humanista Diego López de Cortegana (1455-1524)*, Universidad de Huelva- Universidad de Sevilla, Huelva y Sevilla, 2012

Bottin, F., *Alberto di Padova e la Cultura degli Agostiniani*, Padova University Press, Padova, 2014

Burckhalter, D., *Baja California Missions. In the Footsteps of the Padres*, The University of Arizona Press, Tucson, 2013

Buttinger, S., *Alltag Im Mittelalterlichen Kloster*, Primus Verlag, Darmstadt, 2010

Campos Sánchez- Bordona, M. D., Carrero Santamaría, E., Suárez González, A., Teijeira Pablos, M. D., *Librerías catedralicias. Un espacio del saber en la Edad Media y Moderna*, Universidad de León/ Universidad de Santiago de Compostela, León/Santiago de Compostela, 2013

Campos y Fernández de Sevilla, F.J, *Epistolario del P. Muñoz Capilla. Agustino y Cordobés Liberal (1771-1840)*, Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba, Córdoba, 1998

Cantarella, G., Calzona, A. (eds). *La Reliquia del Sangue di Cristo. Mantova, l'Italia e l'Europa al tempo di Leone IX*, Scripta Edizioni, Mantova, 2012

Caruso, G. OSA. *Ramusculus Origenis. L'eredità dell'antropologia origeniana nei pelagiani e in Girolamo*, Studia Ephemeridis Augustinianum 130. Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2012, 676 pp.

Casado Arboniés, M., Díez Torre, A.- Ruiz Rodríguez, I., *La Universidad de Alcalá hacia la Ciudad del Saber. Una experiencia académica secular*, Universidad de Alcalá, Alcalá, 2013

Chiabó, M., Ronzani, R., Vitale, A.M., *Egidio da Viterbo. Cardinale agostiniano tra Roma e l'Europa del Rinascimento*, Centro Culturale Agostiniano Roma nel Rinascimento, Roma, 2014

Chiricosta, A (Traduzione e cura di), *Matteo Ricci, il vero significato del Signore del Cielo*. Urbaniana University press, Roma 2010, 320 pp.

Cohelo, P., *El Peregrino de Compostela*, Planeta, Buenos Aires, 2012
Conti, C., Guerrero, L., Santos, S. (eds.) *Aproximaciones a la documentación lingüística del Huichol*, Universidad de Jaén, Jaén, 2012

Cordovilla, A. (Ed.), *La lógica de la Fe. Manual de Teología Dogmática*, Comillas, Madrid, 2013

Curnow, R. M., *The preferential option for the poor. A short history and a reading based on the thought of Bernard Lonergan*, Marquette University Press, Milwaukee, 2012

De Pablo Maroto, D., *Santa Teresa de Jesús. Nueva biografía*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 2014

Decker, R., *Hexen*, Primus Verlag, Darmstadt, 2010

Decker, R., *Hexen. Magie, Mythen und die Wahrheit* Primus Verlag, Darmstadt 2010, 94 pp. c/ilustrac.

Dell'Elicine, E., *En el principio fue el Verbo. Políticas del signo y estrategias del poder eclesiástico en el reino visigodo de Toledo (589-711)*, Universidad de Cádiz, Cádiz, 2013

Demacopoulos, G. E., *The Invention of Peter. Apostolic Discourse and Papal Authority in Late Antiquity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2013

Demacopoulos, G., *The Invention of Peter. Apostolic Discourse and Papal Authority in Late Antiquity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia EU 2013.

Di Berardino, A., *I Canonici dei Concili della Chiesa Antica*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2014

Di Berardino, A., Pila, G., *Atlante Storico del Cristianesimo Antico*, EDB, Bologna, 2010

Esteban, A.J., *Miguel de Santiago en San Agustín de Quito*, Fonsal, Quito, 2008

Eyroulet, E., *De L'Image á L'Image. Reflexions sur un concept clef de la doctrine de la divinisation de Saint Maxime le Confesseur*, Studia Ephemeridis Augustinianum 136. Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2013.

Fernandez, C. E., *La propuesta implícita de una nueva identidad social en el relato de Marcos*. Universidad pontificia de Salamanca Tesis 119, Salamanca, 2012.

Forniés Casals, J., Numhauser, P., (Ed.), *Escrituras Silenciadas. El Paisaje como historiografía*, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2013.

Fraboschi, A., Portiglia, E., *Creo... Meditando sobre Fe e Iglesia con Santa Hildegarda de Bingen*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2013

Frankemölle, H., *Das Evangelium des Neuen Testaments als Evangelium aus den heiligen Schriften der Juden*, LIT Verlag, Berlin 2013

Galvao-Sobrinho, C., *Doctrine and Power. Theological Controversy and Christian Leadership in the Later Roman Empire*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles- Londres, 2013.

Gassmann, G., *Konversen im Mittelalter. Eine Untersuchung anhand der neun Schweizer Zisterzienserabteien, Vita regularis Abd.56*, LIT, Berlin, 2013.

Geik, P. (Dir.), *Manual de asociaciones civiles y fundaciones*, La Ley, Buenos Aires, 2012.

Goldhagen, D.J., *La Iglesia Católica y el Holocausto. Una deuda pendiente*, Taurus, Buenos Aires, 2003.

Gómez, J.E., *El profundo de la nada. El desapego de Dios en el místico aragonés Miguel de Molinos*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2014

Gonzalez Marcos, I., *Haced lo que dicen. Itinerario espiritual para los jóvenes del tercer Milenio*, Editorial Agustiniiana, Madrid, 2012.

Gonzalez Velasco, M., *6 Mártires de la Diócesis de Málaga*. EDES, Real Monasterio de El Escorial, 2012.

Halsall, G., *Las Migraciones Bárbaras y el Occidente Romano 376 – 568*, PUUV Universitat de Valencia, Valencia, 2012.

Hensel, S., Wolf, H., (Hg.), *Die Katholische Kirche und Gewalt. Europa und Lateinamerika im 20. Jahrhundert*, Böhlau Verlag, Köln/Weimar/Wien, 2013.

Hernández González, S. *La escultura en madera del Gótico final en Sevilla. La sillería del coro de la Catedral de Sevilla*, Diputación de Sevilla, Sevilla, 2012.

Igarza, R., *Burbujas de Ocio. Nuevas formas de consumo cultural*, Icrij' inclusiones, Buenos Aires, 2009

Imbach, J., *Gottes-Zwifel. Nachdenkliches für gläubige Ketzer*. Echter Verlag, Würzburg 2013 , 64 pp.

Jordán Fernández, J. A., *Los conventos de la Orden de los Mínimos en la Provincia de Sevilla. Historia, Economía y Arte (Siglos XVI-XIX)*, Diputación de Sevilla, Sevilla, 2013

Juan de Salisbury., *Policraticus, o de las frivolidades de los cortesanos y de los vestigios de los filósofos Libros I – IV*. Traducción y notas de J.Palacios Royán, Univ. de Málaga, Málaga, 2012.

Julían de Toledo., *Pronostico del Mundo futuro. Introducción, Traducción y Notas de José E Oyarzún*, Ciudad Nueva – Biblioteca de Patrística 94, Madrid, 2013.

Kamen, H., *España y Cataluña. Historia de una Pasión*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2014

Kamimura, N., (Ed.), *Patristica, Supplementary Volume IV, Japanese Society for Patristic Studies*, Tokyo, 2014.

Kamimura, N., (Ed.), *The Theory and Practice of the Scriptural Exegesis in Augustine*, Research Report Grant-in-Aid for Scientific Research, Kyoto, 2014.

Kasper, W., *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*, Sal Terrae, Santander, 2012.

Kollmann, B., *Jerusalem. Geschichte der Heiligen Stadt im Zeitalter Jesu*, Primus Verlag, Darmstadt, 2013.

Lake, J., *Richer of Saint- Rémi, The methods and mentality of an tenth-century historian*, The Catholic University of America Press, Washington, 2013.

Leemans, J., Van Nuffelen, P., Keough, S., Nicolaye, C., (Eds.), *Episcopal Elections in Late Antiquity*, De Gruyter, Berlín/Boston, 2011.

Leland Saak, E., *Catechesis in the Later Middle Ages I. The Exposition of the Lord's Prayer of Jordan of Quedlinburg, OESA (d. 1380)*, Brill, Leiden/Boston, 2014

Leoncio de Neápolis. *Vida de Espiridón*. Edición crítica con traducción, introducción, notas y apéndices por Cavallero, P. y Otros, Instituto de Filología Clásica, Sección de Filología Medieval, FFyL, UBA, Buenos Aires, 2014

Lopes Pereira, J., *Augustine of Hippo and Martin Luther on Original Sin and Justification of the Sinner*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen, 2013

López Alsina, F., *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, Consorcio de Santiago- Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2013

Ludescher, M., *Tierras y territorios indígenas en América Latina. Un estudio de los casos de Bolivia, Ecuador y Perú*, PL Academic Research, Frankfurt am Main, 2013

Manrique Merino, L., Campos y Fernández de Sevilla, F.J., *Santo Tomás de Villanueva. Reliquias y proceso de Beatificación*, R.C.U Escorial- Ma. Cristina, Madrid, 2014

Marafioti, N., *The King's Body. Burial and Succession in Late Anglo-Saxon England*, University of Toronto Press, Toronto/Buffalo/London, 2014

Martínez García, L., *El camino de Santiago. Historia y Patrimonio*, Universidad de Burgos, Burgos, 2011

Martínez Gázquez, J., Tolan, J. V. (comp.), *Ritus Infidelium. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media*, Casa de Velázquez, Madrid, 2013

Maurer, P., *Sanctus- Deutungen in Werken der Griechischen Patristik*, LIT, Viena- Berlin, 2011

Morte Acin, A., *Misticismo y Conspiración. Sor María de Ágreda en el reinado de Felipe IV*, Colección de Letras- Instituto Fernando el Católico, Zaragoza, 2010

Mosca, V., *Il primato del successore di Pietro in prospettiva missionaria*, Urbaniana University Press, Roma, 2013, 178 pp. ISBN: 978-88-40140-87-

2

Nazario, L.A., *San Agustín de Hipona: pensamientos poetizados y otros temas*, Ediciones Monte Casino, Zamora, 2008.

Noriega Fernández, R., *Ética para la Reina. Isabel de Castilla y Martín de Córdoba*, Ediciones Religión y Cultura, Madrid, 2014

Nuß, D., *Die hagiographischen Werke Hildeberts von Lavardin, Baudris von Bourgueil und Marbods von Rennes. Heiligkeit im Zeichen der Kirchenreform und der Réécriture*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2013
Oberste, J., *Die Zisterzienser*, Kohlhammer, Stuttgart, 2014

Pastoureau, M., *Das mittelalterliche Bestiarium*, Primus Verlag, Darmstadt, 2013, 112 pp. ISBN: 978-38-63120-50-4

Pecknold C.C. & Toom, T., *Companion to Augustine and Modern Theology*, Bloomsbury, London – New York 2013, 287 pp. ISBN: 978-056-7033-819

Poirot, É., *Saint Antoine Le Grand dans L'Orient Chrétien. Dossier Littéraire, Hagiographique, Liturgique, Iconographique en Langue Française*, 2 Vols., Peter Lang, Frankfurt, 2014

Ramos, G., Yannakakis, Y. (eds.), *Indigenous Intellectuals. Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*, Duke University Press, Durham and London, 2014

Rapp, C., *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an age of transition*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/ Londres, 2005

Rodrigues, P., *Pensar al Hombre. Antropología teológica de Adolphe Gesché*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2012.

Sáez Gutiérrez, A., *Canon y Autoridad en los dos primeros siglos. Estudio histórico-teológico acerca de la relación entre la Tradición y los escritos apostólicos*, II volúmenes, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2014

Saritoprak, Z., *Islam's Jesus*, University Press of Florida, Gainesville, 2014
Serrano Estrella, F. (ed.), *Cien Obras Maestras de la Catedral de Jaén*, Universidad de Jaén, Jaén, 2012

Serulnikov, S., *Revolution in the Andes. The Age of Túpac Amaru*, Duke University Press, Durham and London, 2013

Shklar, J., *Los rostros de la injusticia*, Herder, Barcelona, 2013

Sieben, H. J., *Augustinus. Studien zu Werk und Wirkgeschichte*, Aschendorff Verlag, Münster 2013, 496 pp.

Sigismondi, M.E., *Eremi Urbani. Per una storia dell'architettura agostiniana in Abruzzo. Subsidia Augustiniana Italica II, 4*, Centro Culturale Agostiniano, Roma 2012.

Sturlese, L., Barbino, E., *Meister Eckhart, Die Deutsche und Lateniichen Werke. Band III Bibliotheca Eckhardiana Manuscripta. Teilband I Avignon – Berlin*, Kohlhammer, Stuttgart, 2012.

Tang, L., Winkler, D, (Eds.), *From the Oxus River to the Chinese Shores. Studies on east Syriac Christianity in China and Central Asia*. LIT Verlag, Zürich - Berlin 2013.

Timmer, N. (Ed.), *Ciudad y escritura. Imaginario de la ciudad latinoamericana a las puertas del siglo XXI*, Leiden University Press, Leiden, 2013

Torchia, J., *Restless Mind. Curiositas & the Scope of Inquiry in St. Augustine's Psychology*, Marquette University Press, Milwaukee, 2013

Torres Queiruga, A., *La Teología después del Vaticano II: diagnóstico y propuestas*, Herder, España, 2013.

Van der Post, M., *Lo que sorprende nos queda: cartas a mis vecinos*, Lumen, Buenos Aires/México, 2012.

Van Oort, J., Wermelinger, O., Wurst, G., *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg – Utrecht Symposium of Boston 2012*.

Viallet, L., *Les sens de l'observance. Enquête sur les réformes franciscaines entre l'Elbe et l'Oder, de Capistran à Luther (vers 1450- vers 1520)*, LIT, Berlin, 2014

Viñas Román, T., OSA., *El "Ordo Sancti (Beati) Augustini" y la Orden de San Agustín*, Ediciones Escorialenses, San Lorenzo de El Escorial, 2014

Werner, r., *Das Christendom in Nubien. Geschichte und Gestalt einer afrikanischen Kirche*, LIT Verlag, Berlin 2013.

White, H., *The Practical Past*, Northwestern University Press, Evanston, 2014.



Revistas científicas

Actualmente en Intercambio

Anatélei se levanta, Revista del Centro de Estudios Filosóficos y teológicos, Córdoba – Argentina, ISSN 1850-4671.

Anuario Argentino de Derecho Canónico, Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Ayres, Facultad de Derecho Canónico Santo Toribio de Mogrovejo, Buenos Aires, ISSN 0328-5049.

Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos, Edición del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia. ISSN: 1819-7981.

Anuario de Historia de la Iglesia Andaluza, Centro de Estudios Teológicos de Sevilla Cátedra “Beato Marcelo Spinola”, Sevilla, ISSN 1888-7368.

Anuario, Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S.A. Segretti”, Córdoba, ISSN 1666-6836.

Argos, Revista Anual de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos, Buenos Aires, ISSN 0325-4194.

Augustinianum; Periodicum Instituti Patristici “Augustinianum”, Roma, ISSN 0004-8011.

Communio, Revista Católica Internacional, Asoc. Civil *Communio* - Buenos Aires.

Cuadernos Doctorales de la Facultad de Teología, Universidad de Navarra, Pamplona ISSN 0214-6827.

Eadem Utraque Europa, Revista de Historia Cultural e Intelectual, UNSAM, Buenos Aires, ISSN 1885-7221.

Edad de Oro, Departamento de Filología Española, ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, Madrid ISSN 0212-0429.

Estudio Agustiniano, Estudio Teológico Agustiniano; Valladolid; ISSN 0425-340 X.

Estudios de Historia de España, Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Ayres, Facultad de Filosofía y Letras Instituto de Historia de España, ISSN 0328-0284.

Humanidades, Revista de la Universidad de Montevideo, Montevideo, ISSN 1510-5024.

Hermenéutica Intercultural, Revista de Filosofía de la Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago de Chile, ISSN 0718-4980.

Incipit, Seminario de Edición y Crítica Textual, SECRI-CONICET, Buenos Aires, ISSN 0326-0941.

International Philosophical Quarterly; Fordham University; New York. ISSN 0019-0365.

Itinerantes, Revista de Historia y Religión, Instituto de Investigaciones Históricas “Prof. M García Soriano” - UNSTA, San Miguel de Tucumán, ISSN 2250-5377.

La Ciudad de Dios. Revista Agustiniana Real Monasterio de El Escorial, Madrid, ISSN 009-7756.

Mayéutica., Centro Filosófico-Teológico Marcilla OAR, Navarra, ISSN 0210-2900

Nouvelle revue théologique, Faculté de Théologie de la Compagnie de Jésus; Bruxelles. ISSN 0029-4845.

Obradoiro de Historia Moderna, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, ISSN 1133-0481.

Patristica et Mediaevalia, Universidad de Buenos Aires, Fac. de Filosofía y Letras Sección de estudio de Filosofía Medieval, Buenos Aires ISSN 0325-2280.

Religión y Cultura., Ediciones de los PP. Agustinos de la Provincia de España; Madrid, ISSN 0212-5838.

Revista Agustiniana, Madrid. ISSN 0211-612X

Revista de la Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades, Universidad de Morón, Buenos Aires, ISSN 0328-2295

Revista Teología., Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, ISSN 0328-1396.

Revista del Instituto de Investigación en Musicología « Carlos Vega », Facultad de Artes y Ciencias Musicales de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, ISSN 1515-050X.

RIED, Revista Iberoamericana de Educación a Distancia, La Educación a Distancia Universidad Técnica Particular de Loja UTPL (Ecuador), ISSN 1138-2783.

Rivista di Studi Culturali Santa Mónica, Collegio Internazionale Agostiniano di Roma, Roma.

Sacris Erudiri, A Journal on the Inheritance of early and Medieval Christianity. Brepols, Turnhout – Belgium , ISSN 0771-7776.

Sapientia, Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Ayres, Facultad de Filosofía y Letras, ISSN 0036-4703.

Scripta Mediaevalia, Revista de Pensamiento Medieval, UNCUIYO, Mendoza, ISSN 1851-8753

Studia Cordubensia, Revista de Teología y Ciencias Religiosas de los centros académicos de la Diócesis de Córdoba, España. ISSN 1888-640X.

Studium, Filosofía y Teología, Orden de Predicadores – UNSTA, San Miguel de Tucumán, ISSN 0329-8930.

Temas Medievales, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y técnicas – DIMED, Buenos Aires, ISSN 0327-5094

Verdad y Vida, Revista Franciscana de Pensamiento, Madrid, ISSN 0042-3718.



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 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 o 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^a), 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 y/o biblioteca@sanagustin.org

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

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

www.investigacionagustiniana.blogspot.com.ar

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 euangelistarum* (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 seruos 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»

(S. Agustín Sermón 43,5)