

Conflicto, guerra y guerreros: una aproximación hacia los discursos sobre la violencia en los Padres de la Iglesia (siglos IV-VII)



Hernán M. Garofalo

Universidad Nacional de Córdoba
hernangarofalo@gmail.com.

Fecha de recepción: 09/10/24. Fecha de aprobación: 15/12/24.

Resumen

El presente trabajo se propone, tomando como fuentes fundamentales la *Civitate Dei* de Agustín de Hipona, los *Dialogues* de Gregorio Magno y las *Etimologías* y *Sententiae* de Isidoro de Sevilla, dilucidar las estrategias discursivas que tres Padres de la Iglesia utilizaron en la presentación de la violencia y las características destacadas de aquellos actores y principios que dichos discursos incorporan o a los cuales remiten, observando las pervivencias argumentales, las diferencias y los énfasis colocados en torno al siglo V, en un caso, y el siglo VII, en otro. En este marco, creemos que opera una construcción particular de lo que podríamos llamar “creencia”, con apelaciones específicas no solo a la violencia sino a las menciones acerca de la “guerra”, la “lucha” y la “fe”; conformando un conjunto de múltiples y relevantes significaciones.

Palabras claves: violencia, fe, Iglesia, creencia.

Conflict, War and Warriors: an Approach to the Discourses on Violence in the Church Fathers (4th-7th centuries)

Abstract

This study explores how three Church Fathers addressed the issue of violence in their writings, focusing on three key texts: the *Civitate Dei* by Augustine of Hippo, *Dialogues* by Gregory the Great, and *Etymologies* and *Sententiae* by Isidore of Seville. The goal is to understand not just how these authors describe violent acts, but also the ideas behind them and what these texts reveal about their views on human behavior and conflict. By comparing works from the fifth and seventh centuries, the paper identifies both common elements and important differences in how the authors approach the topic. Through this comparison, it suggests that these writings offer a specific

interpretation of “belief” that connects closely to themes like violence, war, struggle, and faith, weaving them together into a complex framework of meaning

Keywords: violence, faith, Church, belief.

El hablar de la guerra, la violencia y cualquier demostración de fuerza es un tópico habitual para el periodo medieval. De hecho, una afirmación que resulta característica es aquella que sostiene que el ejercicio de la violencia venía amparado –y hasta alentado– por el poder político y religioso, que legitimaba su utilización en distintos contextos.

Sin embargo, esta imagen que se propone de las acciones violentas como parte del ideario medieval es quizá la extensión a todo el período y espacios de las características que le son propias desde el siglo XII-XIII en adelante, evocando una relación de fuerza aplicada para someter a otro/s y que tenía una manifestación fundamentalmente física (García Fernández, 2010, pp. 15-39; Muchembled, 2010, p. 17). Y esto puede ser así, en efecto, porque desde finales del período clásico y durante toda la Alta Edad Media, se concretó un proceso de legitimación que, lejos de ser uniforme y unidireccional, atravesó por distintas instancias que redefinieron no solo la violencia, sino su significación y su utilidad, apelando a elementos no físicos y centrados en la construcción de determinados discursos e imágenes que evocan a la violencia en un sentido que no se asienta solo en la acción física directa, sino también simbólica (Flori, 2001).

Al momento de hablar de violencia, la guerra y la aplicación de la fuerza, suelen destacarse entonces como más notables aquellas formas que se concretan en una expresión física. Sin embargo, un discurso también está en condiciones de desarrollar un tipo de violencia que puede materializarse a partir de una conveniente apelación a los sentidos, a interpretaciones puntuales y a la visión y la esperanza de futuro en la dimensión cotidiana de los hombres.

Si partimos de la idea de que la violencia es, antes que nada, una relación social –como proponemos–, podemos situar operativamente su significación en términos de representaciones colectivas que proceden de la asociación de las conciencias individuales, de las que constituyen una reelaboración compleja. El punto es que, en tanto tales, son independientes, generales y coercitivas en algún grado, dimensiones en las que creemos interesante avanzar, sobre todo cuando la dimensión coercitiva se asocia con un tipo especial de ideales (Ramírez Plascencia, 2007, p. 36 y ss).

El presente trabajo se propone, tomando como fuentes fundamentales, pero no exclusivas, la *Civitate Dei* de Agustín de Hipona, los *Dialogues* de Gregorio Magno y las *Etimologías* y las *Sententiae* de Isidoro de Sevilla, avanzar en la utilización discursiva que estos Padres de la Iglesia hicieron de la violencia en sus escritos, tanto en su dimensión física como, especialmente, en su variante simbólica. El punto central es dilucidar las estrategias de presentación de la acción violenta, el lenguaje asociado a la guerra o el conflicto y las características principales de aquellos actores y principios que el citado discurso incorpora. En este marco, creemos que opera una construcción particular de la creencia, con apelaciones específicas no solo a la “violencia” sino a la “lucha” y la “fe”, conformando un conjunto de múltiples y relevantes significaciones. En este sentido, la elección de las fuentes no es casual, ya que si bien los autores que nos sirven de referencia produjeron un amplio repertorio de textos dedicados a las más diversas cuestiones (tan variados y específicos que resulta imposible considerarlos

a todos en el marco de este trabajo), las que sustentan las páginas que siguen se destacan por su planteo sistemático de interpretaciones y normas que son ofrecidas a los fieles para, en una operación claramente performativa, consolidar determinadas presentaciones respecto a los elementos que se proponen como centrales en la construcción dogmática, con intención de consolidar la integración de la sociedad cristiana.

La violencia: una conceptualización posible

Estas páginas se basan –con cierta libertad– en una definición de violencia particular, que sostiene que será tal toda resolución, o intento de resolución, por medios no consensuados de una situación de conflicto entre partes enfrentadas, lo que comporta esencialmente una acción de imposición, que puede efectuarse, o no, con presencia manifiesta de fuerza física. De este modo, es entendida como una situación social que no equipara violencia con el uso de la fuerza física, sino que se centra en la imposición coercitiva de una de las partes en conflicto sobre la otra. En tanto tal, la violencia puede considerarse una parte integrante y hasta normalizada de las relaciones sociales, ya que es en sí misma un acto relacional, donde la subjetividad de quien la sufre es negada o disminuida al punto de ser considerada un objeto (Aróstegui, 1994, p. 30 y ss; Keane, 2000, pp. 61-62; Martínez Pacheco, 2016, p. 13).

La violencia como fenómeno social es compleja y afecta la convivencia. En este sentido, puede caracterizarse de acuerdo a su naturaleza –física, psicológica, sexual, etc.– o a su carácter –autoinfligido, interpersonal, colectivo–. También, estructura el sistema social en que se vive y conlleva una carga simbólica que se manifiesta en las prácticas culturales. Si esto es así, la violencia es parte de la convivencia, que se aprende y pone en evidencia una matriz puntual de tipo cultural que la produce y que se cristaliza en las relaciones sociales (Leyton y Toledo Candia, 2014, pp. 10-18).

El discurso religioso puede contener violencia, que se desarrolla a partir de criterios, principios y normas que justifican y legitiman las acciones que se ejerzan sobre aquellos que los violen. En la Biblia, muchas veces se hace mención a la violencia, tanto la que ejerce Dios, como también de parte de los hombres allí representados. Una tendencia notable es aquella que pretende rechazar al hecho violento respondiendo a él con más violencia, aunque variando en la justificación que subyace a cada caso, en criterios de perversión del violento o utilidad en virtud del designio divino (Deschner, 1993; Pagels, 2004; Girard, 2005; Piñeiro, 2007).

Una de las primeras referencias sobre la que queremos llamar la atención al momento de hablar de la violencia en dicho discurso es aquella que se encuentra contenida en el Evangelio de Lucas, donde en 14, 23 sostiene: “Y dijo Dios al siervo: ve por los caminos y por los vallados y oblígales a entrar, para que se llene mi casa”.¹

¹ El texto bíblico abunda en referencias a la violencia y a las consecuencias que ésta traería aparejada, aún con sus aparentes ambigüedades. En el Antiguo Testamento, Génesis 6, 11-12, dice “La tierra estaba corrompida ante Dios y llena de violencia. Dios vio la tierra y, en efecto, estaba corrompida, pues todas las criaturas de la tierra se habían corrompido en su proceder”. Ezequiel 7, 23-24 sostiene: “Prepara una cadena, porque el país está lleno de sentencias inicuas y la ciudad repleta de violencia. Haré venir a los pueblos más feroces para que se apoderen de sus casas”. Por su parte, el Salmo 11, 5-6 propone: “El Señor examina a inocentes y culpables y al que ama la violencia Él lo odia. Hará llover sobre los malvados ascuas y azufre, les tocará en suerte un viento huracanado”. En el Nuevo Testamento, las referencias tampoco faltan. La Segunda Epístola a Timoteo, en 2, 23-25, marca: “Rehúye las cuestiones necias y estúpidas sabiendo que acaban en peleas y uno que sirve al Señor no debe pelearse, sino ser amable con todos, hábil para enseñar, sufrido, capaz de corregir con dulzura...”. También el Apocalipsis es un compendio de descripciones de la violencia divina y el castigo.

Esta utilización del “oblígalos a entrar” (*compelle intrare*) llevó a múltiples interpretaciones respecto al sentido del texto bíblico. Le Goff (1999, pp. 58 y ss. y 214-216) deslizó la posibilidad de entender esta elaboración en términos de racismo religioso, ligado al uso de la violencia, en un contexto en donde la religión cristiana estaba tratando de definirse a sí misma, tanto hacia su interior como en su modalidad de presentación hacia los que quería atraer como “creyentes” y a los que no se podían definir como tales.

La citada elaboración, tan clásica como comentada, fue más o menos continuada por quienes argumentaron cómo, aun en su diversidad, estas obras hicieron posible una “seguridad psicológica” respecto a las creencias religiosas en una sociedad con múltiples influencias culturales, brindándoles así criterios de unidad frente a ellos mismos y hacia otras religiones (Tanner, 2009, p. 154). Otros autores enfatizaron, por ejemplo, que las construcciones discursivas eclesiásticas hacían un uso “expiatorio” de la violencia, que no solo alcanzaban a las manifestaciones corporales de su acción sino además a formas sistémicas de disciplina basadas en la instrucción respecto al “deber ser” por parte de una autoridad por medios no físicos (Boersma, 2004, p. 58 y ss). En cierto modo, podemos relacionar esto con aquellos que sostenían que estas manifestaciones constituían un instrumento de coerción ideológica que buscaría lograr un encuadramiento a partir de la utilización conveniente de determinadas referencias, en particular, las basadas en el temor y el castigo (Newhauser, 2007, p. 89).

Ahora bien, estas posturas, a fin de cuentas, remiten a la relación entre la violencia y la construcción de un encuadramiento y una ortodoxia, vinculando ambas ideas. En este sentido, se encontrarían en un marco en donde la autoridad o el poder actuarían como agentes capaces de implantar las verdaderas disposiciones cristianas, a través de leyes y sanciones, de actividades disciplinarias operativas en las instituciones sociales y sobre los cuerpos de los creyentes, que operarían transformando la antigua *fides* en la fe religiosa, esto es, la confianza que se deposita en alguien y no ya en la confianza que despierta alguien. Así, la *fides* se convierte en una noción subjetiva que se expresa, se confiesa, a través del *creer* (Benveniste, 1983, p. 67 y ss.; Schmitt, 2001). En definitiva, autoridad y poder crearían las condiciones para experimentar la verdad religiosa (Moore, 1989; Asad, 1993), una forma de cognición que generaría modelos de realidad, un “nuevo saber” expresado a partir de la capacidad performativa del discurso (Buxó, 1989; Bravo García, 1997; Kienzle, 2002).

Es posible entender, entonces, el proceso de construcción del discurso eclesiástico como parte de un intento de formación de una “filiación singular” a una identidad, esto es, asumir que una persona pertenece especialmente, para todos los propósitos, a una sola colectividad. Así entendido, asistimos a un tipo de reduccionismo intencional y reglado, a una “estrechez estereotipada”, al insistir en que toda persona se definiría por su inclusión exclusiva en un grupo orgánico como podría ser su comunidad (Sen, 2007, p. 45 y ss.).

El lenguaje del conflicto en los Padres de la Iglesia

Dentro de la variada producción escrita que realizaron los Padres de la Iglesia occidental, hay mucho para destacar y referir. El recorte que proponemos, por su significación, considerará las obras principales de tres de ellos, como lo son Agustín de Hipona, Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla. Pero necesitamos primero, antes de presentar sus obras, una consideración previa.

La narrativa eclesiástica enfatiza un desarrollo acumulativo en donde, en primer lugar, la auténtica cultura era la que pertenecía al cristianismo en tanto “verdad revelada”. En segundo lugar, dentro de esta construcción se destacaría la *paideia* específica que los obispos poseerían como aquellos capaces de brindar la guía espiritual propuesta por Dios y transmitida por sus santos y hombres elegidos. Finalmente, si se aceptan ambos presupuestos, esa capacidad crearía las condiciones que les permitiría presentarse a sí mismos como la autoridad que, legítimamente, ofreciera al pueblo cristiano las herramientas necesarias para la salvación; o bien, la capacidad de generar en los creyentes una práctica específica, basada en la elevación espiritual evidenciada por quienes la diseñan y se presentan como aquellos que pueden imponerla (Evans, 1988, p. 19; Leyser, 2000, p. 29; Rapp, 2005, pp. 9-20).

Este carácter sumativo del proceso de construcción dogmática puede observarse, también, en los estilos concretos de escritura. Por un lado, con las referencias constantes a autores anteriores, que no solo brindan autoridad, sino que, al mismo tiempo, la construyen. Por otra parte, porque la ambigüedad destaca en la interpretación de los conceptos. Tópicos como la voluntad humana, la salvación, la violencia, el conflicto y la propia creencia son abordados de manera sucesiva, con repeticiones que no solo indican constantes sino que a la vez permiten exponer matices en el análisis de un problema o elemento en particular, al punto de complejizar la posible explicación tanto que requiera un “experto” o bien, un hombre especialmente dotado que valide las explicaciones potencialmente exactas dentro del sistema y las transforme en precedentes a los que recurrir y posteriormente, establecer (Brown, 1989, pp. 100-131; González Vidal, 2014, p. 60). Una vez realizada esta precisión, avancemos hacia los autores y sus obras.

Agustín, obispo de Hipona entre 395 y 430, fue sin dudas uno de los más influyentes Padres de la Iglesia y referencia obligada para los autores que le sucedieron.² La vida del obispo de Hipona, prolijamente relatada por él mismo y por su discípulo Posidio, nos muestran un personaje que recorrió el camino desde las provincias africanas, en las que había nacido como hijo de una familia patricia, de padre pagano y madre cristiana, hasta las ciudades de la Península Itálica, donde su formación en gramática y en el saber clásico lo llevó a ser nombrado *magister rhetoricae* en Milán. En ese lugar, la fuerte figura del obispo Ambrosio, sumada a sus propias inquietudes (en las que, según la tradición, su madre santa Mónica no fue ajena), ocasionaron su conversión al cristianismo, su retiro a África donde funda una comunidad monástica y, finalmente, su nombramiento para la silla episcopal que ocuparía hasta su muerte, cuando la ciudad era sitiada por los vándalos.

De la muy variada obra agustiniana, la *Civitate Dei* es quizá la más general y abarcativa de las producidas por Agustín. Acabada tras un largo proceso de redacción entre 413 y 426, parece el resultado de un trabajo muy particular. En el contexto de los constantes embates germánicos contra el viejo Imperio Romano, un imperio donde aún el paganismo golpeaba a los cristianos, Agustín se propuso tratar el tema de la existencia de las dos ciudades, la Terrena, doliente, corrupta, y la Divina, que debía ser el lugar al que aspiraran a llegar los seguidores de Cristo que se mostraran dignos. Para él, la doctrina de las dos ciudades entrañaba toda una ética cristiana, porque era “la doctrina de los dos amores que definen la vida del hombre y le dan la fisonomía doble que puede imprimir dentro de él. Los hombres se definen por sus amores. Y lo mismo las sociedades” (Capanaga, 1998, p. 21; Leyser, 2000, p. 14).

² Livingstone (1997) remarca de manera clara la influencia de Agustín en las construcciones dogmáticas del período, mientras que Evans (1988) detalla la relevancia de la obra agustiniana en Gregorio Magno.

Gregorio, llamado posteriormente “Magno”, alcanzó la Silla de Pedro en 590, luego de haber sido prefecto de la ciudad de Roma, enviado papal en Constantinopla y monje, preocupado en extender los instrumentos de salvación al alcance de los fieles. Sus obras son variadas, pero hemos destacado una a los fines de estas páginas: los *Dialogues*,³ escritos entre 593-594. Fueron redactados como una amplia sucesión de anécdotas a modo de *exempla*, que reproducen las conversaciones de Gregorio con un discípulo posiblemente imaginario llamado Pedro. Aquí, el estilo de narración es rico en detalles concretos y sugestivos, con una trama de intriga y un desenlace convenientemente sorprendente.

La figura de Isidoro de Sevilla, finalmente, fue calificada como la más excelsa de la Iglesia visigoda, cuyo influjo se extiende de manera profunda y eficaz a lo largo de la Edad Media. Se trata de un personaje cuya erudición lo llevó a ser considerado como uno de los transmisores del saber antiguo al occidente medieval (Montero Díaz, 1951; Fraile, 1971; Fontaine, 2002). Más allá del entusiasmo de ciertos autores españoles modernos, no puede negarse que se trató de un gran recopilador que, además, llevó adelante una labor de síntesis filosófica y teológica con profunda fundamentación en la Biblia, en los Padres de la Iglesia, como Agustín y Gregorio Magno, y hasta en los autores clásicos greco-romanos (Ortega Muñoz, 1989, pp. 107-297).

Isidoro provenía de una familia hispano-romana de Cartagena, del orden senatorial. Este origen lo puso en contacto con la amplia tradición cultural escrita que circulaba por Hispania, a la que leerá en clave católica (Rucquoi, 2000, pp. 37-72; Díaz y Díaz, 1993, p. 8 y ss.). Su propio hermano, Leandro, ocupó la silla obispal de Sevilla antes que él, lo que permitió a Isidoro no sólo una formación desde el punto de vista doctrinario y filosófico sino también político, de la mano de una de las principales figuras de su tiempo.

El hecho de hablar de la época de Isidoro nos lleva a referirnos a tiempos complejos. El Tercer Concilio de Toledo, celebrado en 589, acababa de declarar al catolicismo como la religión oficial del reino visigodo, dejando atrás la dura tensión originada por el enfrentamiento con los arrianos (Logan, 2002, p. 22 y ss.). Paralelamente a esto, asistimos a un intento de parte de los monarcas de consolidar su poder por medio de una unión muy cercana con la Iglesia (Sánchez Albornoz, 1946, pp. 5-9; Rucquoi, 2000, p. 37 y ss.; Collins, 2004, p. 64 y ss.), la cual se vería inmersa en los problemas terrenales junto a sus reyes y quizá precisamente por ello encontraría necesario unificar la liturgia y rodearla de cierto aparato que impresione a los fieles, remarcando su carácter sacro. No era para menos, ya que la monarquía contaba con los obispos y sus seguidores para lograr un buen gobierno, para lo cual era vital elevar las capacidades y la educación de los eclesiásticos, que, hasta el momento, presentaban algunas falencias, sobre todo al nivel de los párrocos y de los nuevos obispos visigodos (Díaz y Díaz, 1993, pp. 40-43).

Es en este marco que las *Sententiae* y las *Etimologías* del obispo sevillano adquieren una significación fundamental. Escritas entre 612-615 las primeras y 627-630 las segundas, son en conjunto no sólo una amplia enciclopedia de lo conocido hasta el

3 F. Clark (1987) presentó, en su obra “The Pseudo-Gregorian dialogues”, la tesis que sostiene que los *Diálogos* no serían de la autoría de Gregorio, sino de un discípulo que le atribuye al Papa la redacción de la obra. Y que ésta se habría conocido luego del año 614, es decir, diez años después de la muerte de su supuesto autor, quien no habría dejado menciones explícitas de ella en ninguna de sus otras producciones. Más allá de esta posición, autores como G.R. Evans (1988), S. Boesch Gajano (2008), entre otros, aceptan la tradición de catorce siglos que sostiene que los *Diálogos*, efectivamente, pertenecen a Gregorio. Del mismo modo, se ha cuestionado la autoría de la capitulación y los títulos de los capítulos de los *Diálogos*, que habrían sido insertados por copistas posteriores, pero sin alterar el cuerpo del texto, como sostiene Galán Sánchez (2012, pp. 271-297).

momento sino también una guía doctrinal para los fieles, que serán obras de consulta en los siglos posteriores.⁴

Para comenzar nuestro análisis, tomemos una cita de Agustín: “a nosotros la verdadera religión nos manda a amar incluso a nuestros enemigos”.⁵ Esta terminología, en realidad, es la consecuencia lógica de cómo el obispo de Hipona comienza su obra, cuando dice: “de la ciudad terrena surgen los enemigos contra quienes hay que defender la ciudad de Dios”.⁶ Es en la ciudad terrena, entonces, donde la guerra toma forma, porque evidencia la división de la comunidad:

esta ciudad se halla dividida entre sí la mayor parte del tiempo, con litigios, guerras, luchas, en busca de victorias mortíferas o ciertamente mortales. Porque cualquier parte de ella que se levanta en son de guerra contra otra parte busca la victoria sobre los pueblos, quedando ella cautiva de los vicios.⁷

La lógica agustiniana sostiene que la guerra puede ser un camino hacia la paz, porque se logra así el sometimiento de las fuerzas contrarias, a las que les imponen sus propias leyes de paz (*Civitate Dei*, ed. 1955, XIX.12, pp.675-676). Y es justa si se marcha hacia la guerra bajo el mandato de una autoridad legítima (*Contra Faustum*, 74.3).⁸

En cualquier caso, la vida del cristiano es, en sentido amplio, una guerra contra los vicios, que debe llevarse adelante sometiéndose al imperio de la ley y vigilando la propia actitud hacia ellos para que no consigan “continuas victorias” (*Civitate Dei*, ed.1955, XXI.16, p.782).

En el Hiponense, una idea fundamental es que los hombres deben vivir vinculados por la unidad y la concordia que es deseable para la vida en sociedad, como muestra de su aceptación de las normas y principios cristianos. Porque mantener la unidad no solo es símbolo de la Gracia sino la identificación concreta de los elegidos (*Civitate Dei*, ed. 1955, XII.21-22, pp.376-380; XIX.12-17, pp.675-685).

En resumen, desde el inicio, el discurso agustiniano avanza, entre otras consideraciones, sobre tópicos como la violencia, su utilización y sus formas, pero ligadas a un principio fundamental: el de la autoridad y sus propósitos. Así, sostiene: “Toda utilización de las realidades es con vistas al logro de la paz terrena en la ciudad terrena. En la celeste, en cambio, mira al logro de la paz eterna”.⁹ La idea de la paz y su logro, se transforma así en un propósito central, que se vincula directamente con la construcción del principio de autoridad. En este proceso, se produce la relación entre la paz doméstica y la paz ciudadana, argumentando que los preceptos de una deben

4 Todas las traducciones castellanas realizadas en este trabajo se basan en elaboraciones propias, contrastadas con las ediciones existentes para las obras utilizadas: *Ciudad de Dios* (Santamarta del Río y Fuentes Lanero, ed.1988), *Diálogos* (Rivas, ed. 2005), *Etimologías* (Oroz Reta y Marcos Casquero, ed. 1982), *Sentencias* (Roca Meliá, ed.2009).

5 “nobis uera religio praecipit, ut inimicos nostros etiam diligamus” (*Civitate Dei*, ed. 1955, VIII.17, p.234)

6 “Ex hac namque inimici, aduersus quos defendenda est Dei ciuitas” (*Civitate Dei*, ed. 1955, I.1, p.1)

7 “ideo civitas ista aduersus se ipsam plerumque dividitur litigando, bellando, atque pugnando, et aut mortíferas, aut certe mortales victorias requirendo. Nam ex quacumque sui parte aduersus alteram sui partem bellando surrexerit, quaerit ese victrix Gentium, cum sit captiva vitiorum” (*Civitate Dei*, ed. 1955, XV.4, p.456)

8 En *Civitate Dei* (XXII.6, pp. 812-813) plantea y discute el concepto de la validez de la guerra de Cicerón, quien la considera justa si se plantea para la supervivencia de la ciudad terrenal. Agustín sostiene que no es esa ciudad la que debe defenderse, sino la celeste, basados en la fidelidad a los principios de Cristo, evidenciada en la Gracia. Si bien no es el propósito de estas páginas abordar la guerra como desarrollo bélico de un conflicto sino la terminología del combate aplicado a las realidades religiosas, donde el campo de batalla no enfrenta naciones sino construcciones discursivas propuestas como verdades de fe, hay una vasta bibliografía que refiere a la guerra en su sentido más tradicional, como, por ejemplo, Mattox (2006), Williams y Caldwell (2006), Wynn (2013), Busek (2015), por mencionar solo algunos autores.

9 “Omnis igitur usus rerum temporalium refertur ad fructum terrena pacis in civitate terrena: in caelesti autem civitate refertur ad fructum pacis aeternae” (*Civitate Dei*, ed.1955, XIX.14, p.680).

estar en aquellos presentes en la otra. De este modo, hablando del justo derecho de dominio, dice:

Cuando alguien en la casa se opone a la paz doméstica por su desobediencia, se le corrige de palabra, con azotes o con otro género de castigo justo y lícito, según las atribuciones que le da la sociedad humana y para la utilidad del corregido, a fin de integrarlo de nuevo en la paz de la que se había separado. (...) La familia debe ser el principio y la parte mínima de la ciudad (...); la bien ordenada armonía de quienes conviven juntos en el mandar y en el obedecer mira a la bien ordenada armonía de los ciudadanos en el mandar y obedecer.¹⁰

De este modo, vemos que la violencia sirve como una forma de castigo justo y lícito, ya que, si se ejerce al amparo y bajo inspiración de la autoridad, es un instrumento capaz de contener las desviaciones respecto al camino que se hubiera señalado oportunamente. Ahora bien, esta legitimidad que brinda la autoridad al hecho violento se aplica incluso a sus expresiones más extremas, como podía ser, el quitar la vida.

Esta breve –y muy general– consideración de los principios de Agustín nos permiten avanzar en una línea que luego será profundizada por autores posteriores. En primer lugar, las nociones de guerra justa ligadas a la preservación de la paz terrena y la presencia de una autoridad que la haga legítima, sobre la que no es la intención de este trabajo profundizar demasiado, ya que solo tratamos de destacar la necesaria presencia de la autoridad en la legitimación del hecho violento. En segundo lugar, que el campo de batalla del cristiano no solo es aquel donde enfrenta a otros hombres sino la campaña propia de la lucha contra sus vicios y la aspiración a la unidad en el marco de la comunidad de los creyentes, sometidos a la ley divina (Keen, 1965; Russell, 1975; Meis Wörmer, 1984; Williams y Caldwell, 2006; Delahunty y Yoo, 2012; Busek, 2015).

Veamos ahora el caso de Gregorio Magno. Uno de los primeros tópicos gregorianos respecto a la violencia que podemos destacar es la relación entre acciones violentas y aquellos que la sufren o ejercen concretamente. Es llamativo que, en este sentido, la violencia se ligue sistemáticamente a los germánicos –en particular, godos, vándalos y longobardos– y a sus modos de actuar, sea privando a un santo de su caballo y maltratándolo en el proceso (*Dialogues*, ed. 1980, II.2, p.24), condenando a muerte a un obispo por ayudar a escapar a unos soldados enemigos de los godos (*Dialogues*, ed. 1980, III.1-3, pp.292-294), prendiendo fuego a la celda de un joven de vida ejemplar (*Dialogues*, ed. 1980, III.18, p.344), asesinando a un conjunto de prisioneros (*Dialogues*, III.27, pp.372-374) y, en una de las dos únicas menciones destacadas de sucesos no itálicos de los *Diálogos*, la muerte del príncipe visigodo Hermenegildo, que sufrió por su fe a manos del rey Leovigildo (III.31, pp.384-390); por solo mencionar algunos ejemplos.

En cualquiera de los casos que tomemos, la acción violenta es contenida o aprovechada positivamente para resaltar los valores cristianos de un modo muchas veces extraordinario, porque el santo que perdió su caballo realizó un prodigio que llevó a sus enemigos a reconocerlo como tal, el obispo burló la muerte, el joven no sufrió daños mientras todo se reducía a cenizas en torno a él, los prisioneros prefirieron morir antes que aceptar el sacrilegio que le proponían sus captores y la muerte de Hermenegildo llevó a su padre arriano a recapacitar, entregando a su heredero Recaredo a los cuidados del obispo católico de Sevilla, reconociendo su infamia.

10 “Si quis autem in domo per inobedientiam domesticae paci adversatur, corripitur, seu verbo, seu verbere, seu quolibet alio genere poenae iusto atque lícito, quantum societas humana concedit pro eius qui corripitur utilitate, ut paci unde dissiluerat coaptetur. (...) Quia igitur hominis domus initium sive particula debet esse (...) ut ordinata imperandi oboediendique concordia cohabitantium referatur ad ordinata imperandi oboediendique concordia civum” (*Civitate Dei*, ed. 1955, XIX.16, p.683).

Un segundo conjunto de ejemplos, ligando la acción violenta a la lucha contra el demonio y a su derrota. Gregorio menciona, entre otros, el caso de un monje que, distraído durante los tiempos de la oración, era arrastrado fuera de la iglesia por un chiquillo negro. Y:

para curar la ceguera de su corazón, [el monje Mauro] le golpeó con su bastón y desde aquel día no volvió más a sufrir engaño alguno (...). Así, el antiguo enemigo, como si él mismo hubiera recibido el golpe, no se atrevió en adelante a esclavizar la imaginación de aquel monje.¹¹

O bien, cita el ejemplo de un monje que es atormentado por un demonio y que lo abandonó tras recibir una bofetada de san Benito (*Dialogues*, ed. 1980, I.30, p.220).

En tercer lugar, podemos mencionar los ejemplos de violencia ejercida con fines correctivos. En estos casos, tanto Dios como los demonios son presentados como aquellos que pueden ejercer una violencia directa ante aquel que la merezca.

En el caso de la divinidad, se trata de la muerte de una mujer, que fallece luego de haber intentado apartar al monje Martín de sus meditaciones, presentándosele “descaradamente”. A lo que Gregorio puntualiza: “por la sentencia de su muerte se dio a entender que ella desagradó mucho a Dios omnipotente, porque contristó a su servidor con esta negativa perversa”.¹²

Los demonios, por su parte, ejercen sus acciones también a través de la muerte o el acoso, atacando a un monje a quien aplastan con un derrumbe (*Dialogues*, ed. 1980, II.11, pp.172-174) pero que es resucitado por san Benito; o bien, aquel caso del monje que luego de ser poseído durante largo tiempo y que tras haber sido curado, no sigue las indicaciones del santo para mantenerse libre de la asechanza, lo que renueva la posesión y le acarrea la muerte (*Dialogues*, ed. 1980, II.16, pp.184-186). En este conjunto, también podemos incluir la muerte de un oso que servía de compañía al monje Florencio, asesinado por unos hombres a instigación demoníaca pero luego muertos a su vez como castigo (*Dialogues*, ed. 1980, III.15, pp.186-190).

Finalmente, un cuarto tópico es el que relaciona a los germanos, ya citados por su crueldad, con la herejía arriana y la cercanía de esta con el diablo.

En una interesante sucesión, Gregorio presenta a los longobardos como asesinos de cristianos,¹³ luego los define como adoradores del diablo¹⁴ y finalmente, los asocia con el culto arriano.¹⁵ Todo esto, además, en un contexto que a la exposición gregoriana le permiten avanzar sobre las consideraciones que ligan la fiera germánica con las señales del fin del mundo (*Dialogues*, ed. 1980, III.37, p.426; IV.36, p.122 y IV.43, p.154).

11 El párrafo completo, dice: “quem pro caecitate cordis sui uirga percussit. Qui ex illo die nihil persuasionis ulterius a nigro iam puerulo pertulit, sed ad orationis studium immobilis permansit, sicque antiquus hostis dominari non ausus est in eius cogitatione, ac si ipse percussus fuisset ex uerbere” (*Dialogues*, ed. 1980, II.IV, p.152).

12 “ut ex mortis eius sententia daretur intellegi, quia ualde omnipotenti Deo displicuit, quod eius famulum ausu inprobo contristauit” (*Dialogues*, ed. 1980, III.16, p.330).

13 Tal como mencionamos en el ejemplo de *Dialogues*, ed. 1980, III.27, pp. 372-374, en la página 11.

14 “Conforme a su costumbre ritual, inmolaron al diablo una cabeza de cabra y se la dedicaron bailando rondas y cantando blasfemias” (*Dialogues*, ed. 1980, III.28, p.374).

15 “Un obispo de los longobardos, un arriano, llegó a Spoleto sin encontrar allí ningún lugar para celebrar su liturgia. Trató de solicitar del obispo de la ciudad una iglesia, con el fin de utilizarla para sus servicios religiosos erróneos (...) [Al intentar forzar la entrada a un edificio sagrado]. El obispo arriano que había venido a emplear la fuerza, fue herido de una repentina ceguera” (*Dialogues*, ed. 1980, III.29, pp.376-378). Y para referirse a una vieja iglesia de Roma que fue consagrada nuevamente según el ritual católico tras haber sido empleada por los arrianos, dice en *Dialogues* (III.30, pp. 380-382): “De repente, el sonido fue tan terrorífico como si toda la iglesia fuera arrancada de sus cimientos. De golpe, el ruido desapareció y en adelante ya no se manifestó ninguna agitación ulterior del antiguo enemigo”.

Esta serie de tópicos que mencionamos pueden ligarse a que el pensamiento gregoriano considera que la salvación debe buscarse en la tierra¹⁶ y que, para lograrlo, no solo debe ceñirse el ser humano a la ley, sino hacerlo a través de “someter la cerviz al suave yugo del Redentor”.¹⁷ En el proceso el temor no puede ser ignorado, ya que existiría un poder purificador en el terror (*Dialogues*, ed. 1980, IV.48, p.168) que llevaría a la “compunción del temor y luego, del amor”, ya que:

el alma que tiene sed de Dios, experimenta primero la compunción del temor y después la del amor. En efecto, primero se aflige en las lágrimas, porque al acordarse de sus malas acciones, tiene miedo de sufrir por ellas los tormentos eternos. Pero cuando el temor ha sido disipado en virtud de una prolongada ansiedad de aflicción, ya nace de la presunción del perdón cierta seguridad y el ánimo se inflama en el amor de las alegrías del más allá.¹⁸

En este punto, bueno es remarcar que la nominación del cristiano y en particular de los elegidos –con cierta lógica, ya que son los que intentan ofrecerse como ejemplos a seguir– es presentada a partir de núcleos semánticos ligados a la idea del combate, como por ejemplo, “el valeroso guerrero de Dios no quiso quedarse encerrado tras los muros y fue en busca del campo de batalla”,¹⁹ “Porque a veces, como se ha dicho, a quienes Dios les ha otorgado grandes dones, les deja algunas cosas reprensibles, para que tengan siempre algo contra qué luchar, y después de haber vencido a enemigos importantes, no se enorgullezcan en el espíritu, mientras que aún unos adversarios de ninguna monta son suficientes para fatigarlos”²⁰ o “Sin el esfuerzo del combate, no se consigue la palma de la victoria”.²¹

Este combate, planteado como interior pero en función de los beneficios que derraman no solo a quien los realiza sino a su comunidad –en tanto se ofrecen como ejemplos a seguir– no solo se ajustan a los valores heroicos propios de la tradición germánica con la que se está en contacto sino que, al combinarse con el sustrato romano de la trascendencia terrena, hace de la vida en este mundo el lugar donde el combate toma un significado especial, donde la violencia es una imagen conocida y, además, aceptable por una causa que se pretende justa (Sarris et al., 2011, p. 9 y ss).

Isidoro de Sevilla, por su parte, presenta una complejidad diferente al hablar de la guerra y la violencia. En sus *Etimologías*, define a la guerra como justa, injusta, civil y más que civil, donde lo que interesa es la motivación que lleva al conflicto –los dos primeros tipos– y los participantes en ella –en los dos restantes–. En el caso de la guerra justa, repite el análisis ciceroniano que ya realizara Agustín, relativo a la provocación o la defensa ante los agravios, mientras que en la más que civil, los que se

16 “Sin embargo, hay que saber que en el más allá nadie obtendrá ningún perdón, ni de los pecados más insignificantes, si no es que, en virtud de sus buenas obras realizadas aún aquí durante esta vida, haya merecido obtenerlo allí” (*Dialogues*, ed. 1980, IV.41, p.150).

17 “...et sub leni redemptoris iugo ceruicem cordis edomarent” (*Dialogues*, ed. 1980, II.7, p.160). Idea que repiten de manera sistemática los *Dialogues*: “Así Dios omnipotente opera, a través de los menospreciados, los milagros de su poder contra los espíritus engreídos de los carnales, a fin de que quienes se eleven con orgullo contra los mandatos de la verdad, la Verdad les abata la cerviz debajo del pie de los humildes” (II.14, p. 298) y “Si eres servidor de Dios, no debe atarte una cadena de hierro, sino la cadena de Cristo” (II.19, p. 334).

18 “quia Deum sitiens anima prius timore compungitur, post amore. Prius enim sese in lacrimis afficit, quia, dum maiorem suorum recolit, pro his perpetui supplicia aeterna pertimescit. At uero cum longa morosis anxietudine fuerit formido consumpta, quaedam iam de praesumptione ueniae securitas nascitur et in amore caelestium gaudiorum animus inflammatur” (*Dialogues*, ed. 1980, III.34, p.400).

19 “Fortis etenim praeliator Dei teneri intra claustra noluit, certaminis campum quaesivit” (*Dialogues*, ed. 1980, II.3, p.148).

20 “Quia nonnumquam, ut dictum est, eis etiam quibus magna dona tribuit parua quaedam reprehensibilia relinquunt, et semper habeant contra quod bellum gerant, et deuictis magnis hostibus mentem non erigant, quando eos adhuc aduersarii etiam minimi fatigant” (*Dialogues*, ed. 1980, III.14, p.312).

21 “Sine labore certaminis non est palma uictoriae” (*Dialogues*, ed. 1980, III.19, p.348).

enfrentan no son conciudadanos sino, además, parientes –las definiciones de injusta y civil, se desprenden de lo que acabamos de decir–. Más allá de esto, es significativo que el Hispalense, al hablar del primero que desencadenó una guerra, sostenga: “No satisfecho en modo alguno con sus fronteras y rompiendo todo lazo de convivencia humana, comenzó a reclutar un ejército, a devastar los territorios ajenos, a masacrar o someter a la esclavitud a pueblos libres”.²² Luego, profundiza diciendo que las discordias civiles siempre van acompañadas de la guerra, ya que esta es la expresión del temor de los hombres que introduce la perturbación en la sociedad (*Etimologías*, ed. 1982, XVIII.7, p.385).

De este modo, observamos una definición de la guerra –y de autoridad– de clara raíz agustiniana, resaltando el desorden social que acompaña el enfrentamiento y la forma de definirlos de acuerdo no solo a sus consecuencias sino a su finalidad. Es en este “desorden” donde, creemos, podemos encontrar el contexto de la significación de las distintas acciones violentas, ya que no solo provocan una perturbación sino que son parte de un mecanismo que permite también encauzar la fe de los creyentes, articulado desde la autoridad legítima.

Las *Sententiae*, por otra parte, son una obra que busca remarcar los medios de salvación disponibles para los fieles, a través del “hablar juicioso” de las sentencias. No sólo se basa, como ya vimos, en el principio de que no hay autoridad más adecuada que la de la institución eclesiástica para imponer la ley y determinar sus muy amplios alcances, sino que además socializa los recursos que estarán a su alcance para lograr su cometido.

En primer lugar, queda claro para el Hispalense que el hombre es esclavo de sí mismo desde que rehusó someterse a las órdenes de Dios por propia voluntad y por su pecado,²³ que lo ha dejado expuesto al acoso de criaturas molestas y elementos hostiles (*Sententiae*, ed. 1998, I.9, p.28).²⁴ Es en la vida terrena en que los seres humanos se “convierten” a Dios (*Sententiae*, ed. 1998, I.22, p.74-75; II.13, p.122), donde retoma los principios que puntualizamos previamente en Gregorio. Para esta conversión, el terror es un medio válido, aquel que logrará la purificación al presentarse ante la contemplación del castigo de los impíos (*Sententiae*, ed. 1998, I.29, pp.87-88).²⁵ Tan válido es este recurso que puntualiza: “primero es necesario convertirse a Dios partiendo del temor, a fin de que, por miedo al castigo futuro, se dominen los halagos de la carne. Luego, una vez desechado el temor, conviene pasar al amor de la vida eterna”.²⁶

Por supuesto, el temor al castigo no es lo preferible al momento de buscar la autolimitación de los hombres ante el mal, pero se acepta que antes eso que caer en el pecado (*Sententiae*, ed. 1998, II.21, pp.136-137).²⁷ Esta apelación al temor y al sufrimiento permite a Isidoro decir:

Nunca se ha de obrar sin lágrimas, pues el recuerdo de los pecados engendra aflicción; mientras oramos recordamos las culpas y entonces nos reconocemos

²² “Ipse enim finibus suis nequaquam contentus, humanae societatis foedus inrumpens exercitus ducere, aliena vastare, liberos populos ut trucidare aut subicere coepit” (*Etimologías*, ed. 1982, XVIII.1, p.383).

²³ “Por ello, tampoco podrá dominarse a sí mismo, si antes no estuviere sometido a Dios, y, contra su voluntad, tendrá que ser esclavo de sí mismo quien de buen grado no quiso serlo de Dios” (*Sententiae*, ed. 1998, I.11, p.40).

²⁴ Esta idea se repite en I.11, p. 40.

²⁵ Las referencias a la aflicción, al temor y al papel purificador que estas cumplen son numerosas en las *Sententiae*, como, por ejemplo, en II.7, p.107; II.8, p. 109; II.13, p. 123; II.32, 3, p. 157 (en donde se plantea “la violencia del dolor” como necesaria para destruir los vicios).

²⁶ “Ante necesesse est timore conuerti ad Deum, ut metu futurarum poenarum carnales inlecebrae deuincantur. Deinde oportet, abiecto timore, ad amorem uitae aeternae” (*Sententiae*, ed. 1998, II.8, p.109).

²⁷ Se hace una larga explicación de esto, detallando la gravedad del pecar voluntariamente, o por amor al pecado y aquel que no lo comete, pero por temor al castigo.

más culpables. (...) cuando comparecemos ante Dios, debemos gemir y llorar al acordarnos cuán graves son los crímenes que cometimos y cuán terribles los suplicios del infierno que tememos.²⁸

Ahora bien, esta valorización del temor, el castigo y esa construcción plástica del discurso necesita un elemento más que incorporar, para su mayor efectividad: la alianza de la Iglesia con la monarquía –fundamental para el caso visigodo–, en un establecimiento de autoridad material que dé sentido concreto a la utilidad del temor.

Isidoro considera que el temor está en la base de la relación entre gobernantes y súbditos “porque si todos estuviesen sin temor, ¿quién habría que pudiese apartar a otro del mal?”.²⁹ Este hecho es uno de los que fundamenta el poder real (Grein, 2010, pp. 23-32), por ejemplo, actuando a partir de la contención del mal con temor, lo que confiere una utilidad y significación a su poder. De este modo, podríamos afirmar que los príncipes tienen su poder, entre otras consideraciones, para ayudar a la Iglesia a imponer su doctrina apelando al miedo que son capaces de generar, cuando la predicación no ha sido suficiente:

Los príncipes seculares conservan a veces dentro de la Iglesia las prerrogativas del poder recibido para proteger con este mismo poder la disciplina eclesiástica. Por lo demás, no serían necesarios en la Iglesia estos poderes a no ser para que impongan, por el miedo a la disciplina, lo que el sacerdote no puede conseguir por la predicación de la doctrina.³⁰

Es interesante cómo aquí el Hispalense destaca el hecho de un poder que se ejerce “dentro de la Iglesia”, en el marco de la comunidad y considerado necesario como complemento de la acción eclesiástica. Es esta función, además, la que le confiere legitimidad al momento de intervenir sobre los hombres. Un complemento, en suma, que da sentido a lo antes propuesto en cuanto al “producto” y la “acción” que caracterizarían a la violencia como representación social.

En este marco, la función de los demonios –pues están presentes al momento de plantear la violencia como una referencia importante al respecto– se liga a un efecto de prueba y castigo, muy similar a la caracterización general gregoriana. Según el discurso elaborado por la Iglesia, reforzado en la práctica por el poder secular, la entidad demoníaca sería la que, con su presencia, seducciones y oportunidades, alejarían a la humanidad de la posibilidad de salvación, la sumergirían en el pecado y la apartarían de la ley.³¹

28 El párrafo dice: “Numquam est sine gemitu orandum, nam peccatorum recordatio maeorem gignit. Dum enim oramus, ad memoriam culpam reducimus, et magis reos tunc nos esse cognoscimus. Ideoque, cum Deo adsistimus, gemere et flere debemus, reminiscens quam graui sint scelera quae commisimus, quamque dira inferni supplicia quae timemus” (*Sententiae*, ed. 1998, III, 7, p.221). Aunque remarcando la aflicción de las lágrimas de un modo particular, esta idea del Hispalense puede rastrearse en esencia en lo que ya mencionamos de los *Dialogues* gregorianos en las páginas 39-40.

29 “Nam si omnes sine metu fuissent, quis esset qui a malis quempiam cohiberet?” (*Sententiae*, ed. 1998, III, 47, p.295).

30 “Principes saeculi nonnumquam intra ecclesiam potestatis adeptae culmina tenent, ut per eandem potestatem disciplinam ecclesiasticam muniat. Ceterum intra ecclesiam potestates necessariae non essent, nisi ut, quod non praeualent sacerdos efficere per doctrinae sermonem, potestas hoc imperet per disciplinae terrorem” (*Sententiae*, ed. 1998, III, 51, p.304). Además, el Hispalense explicita que la Iglesia, por su “humildad”, no puede ejercer la imposición efectivamente sin el apoyo del poder de los príncipes; el cual, de paso, obtiene de la institución espiritual el respeto y fundamentación que lo valida.

31 “Puesto que hemos sido creados buenos por naturaleza, es a causa del pecado que nos hemos vuelto, en cierto modo, malos contra la naturaleza. Del mismo modo que Dios supo de antemano que el hombre iba a pecar, así conoció también de qué forma podría regenerar con su gracia a aquel que por propia voluntad hubiera podido perderse” (*Sententiae*, ed. 1998, I, 11, pp.38-41).

La voluntad humana, por sí misma, resultaría defectuosa –cosa que, como hemos visto, no era ajena a Agustín ni a Gregorio– y contra ella podría usarse el mal y los demonios en un sentido preciso. El discurso eclesiástico cuenta con la apelación a las penas del mal y los demonios como amenaza concreta. Estos últimos, como personificaciones e instigadores de ese mal, ocuparían un papel central. Isidoro puntualiza:

Cuantas veces desfoga Dios su ira con este mundo mediante algún castigo, envía, para ejecutar su venganza, a los ángeles rebeldes, a los cuales, no obstante, el divino poder dificulta en su acción, a fin de que no ocasionen tanto daño como desearían.³²

La construcción discursiva altomedieval abunda en consideraciones respecto a las carencias del hombre pecador. Uno de los medios de contener y convertir esas carencias en virtudes, sería la apelación a la lucha interna de los creyentes en el marco de una comunidad cuya función sería encuadrar, dar marco concreto en el presente, a la disciplina necesaria para esa “conversión”. Isidoro no escapa a estas elaboraciones, considerando en especial el poder impositivo de la ley y el temor en un contexto performativo.

El siervo de Dios sufre numerosas dificultades por el recuerdo de las acciones pasadas; y muchos después de la conversión, contra su voluntad, tienen que soportar aún el incentivo de la pasión; más esto no lo sufren para su condena, sino para su estímulo, a saber, para que tengan siempre, a fin de sacudir su inercia, un enemigo a quien resistir, con tal que no consientan.³³

Esta lucha de la que hablamos se reproduce en las menciones de los combates por la fe y cómo debe realizarse en el respeto de las enseñanzas de la Iglesia (*Sententiae*, ed. 1998, II.2, p.96). De hecho, la idea de tener siempre a “un enemigo a quien resistir” (*Sententiae*, ed. 1998, II.9, p.111) y de “no consentir” ante ese enemigo es lo que permitirá encontrar la salvación, que también debe procurarse en esta tierra convirtiéndose a Dios todos los días (*Sententiae*, ed. 1998, I.22, pp.74-75).³⁴

Consideraciones finales

La guerra, la violencia y la aplicación de la fuerza, de acuerdo a distintos casos y necesidades, formó parte de las construcciones discursivas de los Padres de la Iglesia. Esas construcciones, lejos de ser casuales o esencialmente contrarias a la doctrina, fueron elaboradas como una forma de validar determinados espacios o contextos, donde la violencia trascendía su rechazo original para transformarse en un elemento de virtud, capaz de lograr el correcto devenir de los hombres de acuerdo a lo que se esperaba de su vida en este mundo.

Las alusiones a la violencia y el conflicto, además, relacionan la coerción con determinadas formas de presentar elementos para construir una particular conciencia colectiva, de modo que religión y creencia no solo cumplen, en palabras de Salazar (2014, pp. 40 y ss.) una función cognitiva –explicar la vida y el mundo– sino especialmente una función latente, como lo es garantizar la integración de la sociedad cristiana a la que se dirige el discurso.

32 “Quotiens Deus quocumque flagello huic mundo irascitur, ad ministerium vindictae apostatae angeli mittuntur. Qui tamen diuina potestatae coercentur ne tantum noceant quantum cupiunt” (*Sententiae*, ed. 1998, I.10, p. 35).

33 “Multos habet conflictus Dei seruus ex recordatione operum praeteritorum; multique post conuersionem etiam nolentes motum libidinis sustinent, quod tamen ad damnationem non tolerant, sed ad probationem, scilicet ut semper habeant, pro excutienda inertia, hostem cui resistent, dum modo non consentiant” (*Sententiae*, ed. 1998, II.9, p. 111).

34 Respecto a la salvación durante la vida, las *Sententiae* abundan en ello en II.13, p. 121; III.1, p. 194.

Referencias

- » Agustín de Hipona (1988). *La Ciudad de Dios* (Ed. S. Santamarta del Río y M. Fuertes Lanero). BAC. 2 tomos.
- » Agustín de Hipona (1865). *Contra Faustum*, PL, 40.
- » Agustín de Hipona (1955). *De Civitate Dei* (Ed. B. Dombart y A. Kalb), CCL, Brepols.
- » Aróstegui, J. (1994). "Violencia, sociedad y política: la definición de la violencia". En J. Aróstegui (Ed.), *Violencia y política en España* (pp. 17-56). Marcial Pons.
- » Asad, T. (1993). *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. John Hopkins University Press.
- » Benveniste, E. (1983). *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Taurus.
- » Boersma, H. (2004). *Violence, hospitality and the cross. Reappropriating the atonement tradition*. Baker Academic.
- » Boesch Gajano, S. (2008). *Grégoire Le Grand*. Cerf.
- » Bravo García, A. (1997). "Monjes y demonios: niveles sociológicos y psicológicos en su relación", en P. Badenas; A. Bravo e I. Perez Martin, (Eds.). *El Cielo en la Tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino* (67-99). CSIC.
- » Brown, P. (1989). *El mundo en la Antigüedad Tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*. Taurus.
- » Busek, Robert (2015). "Defenders of the faith: Augustine, Aquinas and the evolution of Medieval Just War Theory". *Saber and Scroll*. Vol.2. pp.6-19.
- » Buxó, M. J. (1989). "La inexactitud y la incerteza de la muerte: apuntes en torno a la definición de religión en antropología". En C. Alvarez Santalo; M. J. Buxo; y S. Rodriguez, (Coords.). *La religiosidad popular. II. Vida y muerte: la imaginación religiosa* (205-223). Anthropos-Fundación Machado.
- » Capanaga, V. (1998). "Introducción" en San Agustín, *La Ciudad de Dios*, (Ed. S. Santamarta del Río y M. Fuertes Lanero) (7-112). B.A.C. 2 tomos.
- » Clark, F. (1987). "The Pseudo-Gregorian dialogues. II". En Oberman, Heiko A. *Studies in the history of Christian thought* (381-396). Brill.
- » Collins, R. (2004). *Visigothic Spain, 409-711*. Blackwell.
- » Delahunty, R. y Yoo, J. (2012). "From just war to false peace", *Chicago Journal of International Law*, vol.13(nº1), pp.1-45.
- » Deschner, K. (1993). *Historia criminal del cristianismo. La Iglesia antigua (I). Falsificaciones y engaños*. Ed. Martínez Roca S.A.
- » Díaz y Díaz, M. (1993) "Introducción general", Isidoro de Sevilla, *Etimologías* (ed. J. Oroz Reta y M. Marcos Casquero) (pp. 3-257). BAC.
- » Evans, G. R. (1988). *The Thought of Gregory the Great*. Cambridge University Press.
- » Flori, J. (2001). *La Guerra Santa. La formación de la idea de Cruzada en el Occidente cristiano*. Aubier.
- » Fontaine, J. (2002). *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos visigodos*. Encuentro.
- » Fraile, G. (1971). *Historia de la filosofía española*. BAC.

- » Galán Sánchez, Pedro J. (2012). “La capitulación y los títulos de los capítulos en los Diálogos de Gregorio Magno”. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 32.2, pp. 271-297.
- » García Fernández, M. (2010). “Violencia y sociedad feudal. Reflexiones desde la frontera del Islam peninsular”. En J.J. Iglesias (Ed.), *La violencia en la Historia. Análisis del pasado y perspectiva sobre el mundo actual* (pp. 15-39). Universidad de Huelva.
- » Girard, R. (2005). *La violencia y lo sagrado*. Anagrama.
- » Gonzalez Vidal, Nicolás (2014). *Inconsciente, conflicto y autoengaño. La psicología de Gregorio Magno en el comentario del libro de Job*. Universidad de Navarra.
- » Gregorio Magno (1980). *Dialogues* (Edición crítica de A. de Vogüé y P. Antín). París. Du Cerf. 2 tomos.
- » Gregorio Magno (2005). “Los cuatro libros de los Diálogos de Gregorio Magno.” (Ed. F. Rivas), *Cuadernos Monásticos*, 152, pp.57-109.
- » Grein, E. (2010), “Isidoro de Sevilla y los fundamentos de la realeza cristiana en la Hispania visigoda”, *Miscelánea Medieval Murciana*, 34, pp.23-32.
- » Isidoro de Sevilla (1982). *Etimologías* (Ed. J. Oroz Reta y M. Marcos Casquero). BAC.
- » Isidoro de Sevilla (1998) *Sententiae* (Ed. P. Cazier), CCL, Brepols.
- » Isidoro de Sevilla (2009). *Los tres libros de las Sentencias* (Ed. I. Roca Meliá). BAC.
- » Keane, J. (2000). *Reflexiones sobre la violencia*. Alianza.
- » Keen, M. (1965). *The laws of war in the Middle Ages*. Routledge/University of Toronto Press.
- » Kienzle, B. (2002). “Medieval sermons and their performance: theory and records”. En C. Muessig (Ed.), *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages* (pp. 89-124). Brill.
- » Le Goff, J. (1999). *La civilización del Occidente medieval*. Paidós.
- » Leyser, C. (2000). *Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great*. Oxford University Press.
- » Leyton L. y Toledo Candia, F. (2014). *A propósito de la violencia: reflexiones acerca del concepto*. Universidad de Chile.
- » Livingstone, E. A. (Ed.) (1997). *Studia Patristica*. Vol. XXXIII. Peeters.
- » Logan, D. (2002). *A history of the Church in the Middle Ages*. Routledge.
- » Martínez Pacheco, Agustín (2016). “La violencia. Conceptualización y elementos para su estudio”, *Política y cultura* 46 (Sept.-Dic.), pp.7-31.
- » Mattox, John M. (2006). *Saint Augustine and the Theory of Just War*. Continuum.
- » Meis Wörmer, A. (1984). “Paz y violencia según san Agustín: De Civitate Dei, XIX, 10-17”, *Teología y vida*, Vol.25 (nº1-2), pp.39-62.
- » Montero Díaz, S. (1951). “Introducción”, *Etimologías de San Isidoro*, (Trad. de L. Cortés) (pp.1-268). BAC.
- » Moore, R. I. (1989). *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa occidental*. Crítica.
- » Muchembled, R. (2010). *Una historia de la violencia. Del final de la Edad Media a la actualidad*. Paidós.
- » Newhauser, R. (2007). *The seven deadly sins. From communities to individuals*. Brill.

- » Ortega Muñoz, J. F. (1989). “Comentario a las ‘Sentencias’ de Isidoro de Sevilla”, *Themata. Revista de Filosofía*, 6, pp.107-124.
- » Pagels, E. (2004). *Los evangelios gnósticos*. Crítica.
- » Piñeiro, Antonio (2007). *Los cristianismos derrotados ¿Cuál fue el pensamiento de los primeros cristianos heréticos y heterodoxos?*. EDAF.
- » Ramírez Plascencia, J. (2007), “Durkheim y las representaciones colectivas”. En T. Rodríguez Salazar, y Ma. de L. García Curiel (Eds.) *Representaciones sociales. Teoría e investigación*. Universidad de Guadalajara.
- » Rapp, Claudia (2005). *Holy bishops in Late Antiquity. The nature of Christian leadership in an age of transition*. University of California Press.
- » Rucquoi, A. (2000). *Historia medieval de la Península Ibérica*. México. Colegio de Michoacán.
- » Russell, F. H. (1975). *The just war in the Middle Ages*. Cambridge University Press.
- » Salazar, C. (2014). *Antropología de las creencias. Religión, simbolismo, irracionalidad*. Fragmenta.
- » Sánchez Albornoz, C. (1946). “El Aula Regia y las asambleas políticas de los godos”. *Cuadernos de Historia de España*, 5, pp.4-110.
- » Sarris, P.; Dal Santo, M. y Booth, P. (2011). *An age of saints. Power, conflict and dissent in Early Medieval Christianity*. Brill.
- » Schmitt, J. C. (2001), “La croyance au Moyen Age”. En Idem. *Le corps, les rites, les rêves, le temps* (pp.5-22). París.
- » Sen, A. (2007). *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Katz.
- » Tanner, N. (2009). *The ages of faith. Popular religion in late medieval England and Western Europe*. Tauris & Co.
- » Williams Jr, R. y Caldwell, D. (2006). “Just post bellum: Just War Theory and the principles of Just Peace”. *International Studies Perspectives*, 7, pp.309-320.
- » Wynn, P. (2013). *Augustine on War and Military Service*. Fortress Press.